
Theorien sozialer Gerechtigkeit mit Blick auf Befähigung und anerkennende Verhältnisse

2

Auf das Thema der sozialen Gerechtigkeit mit Blick auf Befähigung und anerkennende Verhältnisse wird im Folgenden anhand der Gerechtigkeitstheorie Amartya Sens (2010) und anhand Martha C. Nussbaums (1999; 2011) Theoriebildung zur Gerechtigkeit und dem guten Leben, der Begegnung unter der Prämisse der Menschenwürde und der Entwicklung des Capability Approachs (vgl. Nussbaum 2011) sowie anhand der Anerkennungstheorie Axel Honneths (1994; 2010) eingegangen. Gerechtigkeit wird nach Sen und Nussbaum als eine Wechselwirkung von Befähigung und Verwirklichung gesehen. Befähigung wird von der Gesellschaft zur Verfügung gestellt, als eine Ermöglichung einer gelingenden Lebensführung sowie als eine Garantie der persönlichen Freiheit. Die subjektiven Anteile der Verwirklichung sind am Erreichen von Fähigkeiten zu erkennen, die jemand in Autonomie, in freier Willensentscheidung, unter den Voraussetzungen der gerechten Chancen und innerhalb eines fairen Prozesses umsetzen kann. Auch Axel Honneth (1994; 2010) geht in seiner Anerkennungstheorie von Fähigkeiten aus, die ein Subjekt in den Anerkennungsverhältnissen der Liebe, des Rechts und des Verdienstes entwickeln kann und so in gerechter Weise befähigt werden kann, am gesellschaftlichen Leben als autonomes Subjekt teilzuhaben bzw. in die Gemeinschaft inkludiert zu werden.

2.1 Gerechtigkeit als Befähigungs- und Verwirklichungschance

Gerechtigkeit als Befähigungs- und Verwirklichungschance wird von Amartya Sen (2010) und Martha C. Nussbaum (1999) mit dem Ziel der Ermöglichung des sogenannten guten Lebens für die einzelnen Menschen – in Freiheit und mit entsprechenden Fähigkeiten ausgestattet, sowie der Begegnung in Würde – gedacht. Sen (2010) geht es in seiner Gerechtigkeitstheorie um gerechte Befähigung und

um gerechte Verwirklichungschancen von Menschen im Sinne eines Mehr an Gerechtigkeit im alltäglich gelebten Leben. In dieser Theorie wird der Blick auf die Dynamiken gelenkt, die diese Befähigung ermöglichen, die strukturell und individuell begründet werden. Indikatoren für Gerechtigkeit nach Amartya Sen sind das erreichte Wohlergehen und der Handlungserfolg – beides Indikatoren, die der einzelne Mensch für sich feststellen kann, sowie die Freiheit zum Wohlergehen und die Handlungsfreiheit – die als strukturelle Bedingungen für den Einzelnen zur Verfügung gestellt werden müssen. Sen hat zusammen mit Martha C. Nussbaum den Capability Approach entwickelt, der heute über die Vereinten Nationen bereits als Grundlage für die Evaluierung von gerechten Verhältnissen dient¹. Der Capability Approach ist als eine Erweiterung der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie (vgl. Rawls 1979) zu verstehen:

Wichtige Korrekturen betreffen vor allem die Konzeption der Rawls'schen Grundgüter als zentrales Element seiner Gerechtigkeitstheorie, die Amartya Sen und Martha Nussbaum durch die Konzeption der Verwirklichungschancen bzw. der Befähigung erweitern. Damit stellen sie einen umfassenden Referenzrahmen zur Beurteilung von Ungerechtigkeit zur Verfügung, der dem Anliegen der Sozialen Arbeit am ehesten gerecht wird (Oelkers/Schrödter 2008, S.47 f.).

Im Folgenden wird daher zunächst die Gerechtigkeitstheorie Amartya Sens (2010) erläutert, und danach vertiefend auf die Theorieentwicklung der Gerechtigkeit mit Blick auf die Begegnung unter der Prämisse der Menschenwürde und mit Blick auf die Entwicklung von Fähigkeiten im Sinne des Capability Approachs nach Martha C. Nussbaum (1999; 2011) eingegangen.

1 Der Capability Approach bildet heute die theoretischen Grundlagen für den Human Development Index (HDI) und den Human Poverty Index (HPI) der Vereinten Nationen. Mit dem HPI wird Rechenschaft über Armut in den Ländern abgelegt, der HDI ist ein Wohlstandsindikator für Länder (vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Capability_Approach [06.02.2013]). „Der Human Development Index (HDI) wurde dementsprechend entwickelt, und das heißt letztendlich Entwicklungszusammenarbeit auf die Analyse des »Lebensstandards« und die Herstellung von »Lebensqualität« (Nussbaum/Sen 1993) ausgerichtet. (...) Aus der UN-Arbeit Nussbaums und Sens ist die Human Development and Capability Association entstanden, deren Arbeit seit 2004 auf eine alternative sozioökonomische Entwicklungs- und Wohlstandsmessung ausgerichtet ist. Danach bemisst sich das Ausmaß des Wohlstands in einer Gesellschaft vor allem daran, wie es um die Möglichkeiten der Menschen bestellt ist, grundlegende Vermögen bzw. Fähigkeiten auszubilden, die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben sind“ (Winkler 2011, S. 1 f.).

2.1.1 Verwirklichung in Freiheit, Chancengleichheit und in fairen Prozessen

Gerechte Befähigungs- und Verwirklichungschancen sind die wesentlichen Voraussetzungen für Gerechtigkeit nach Amartya Sen (2010). In dieser Theorie wird kein idealer Zustand von Gerechtigkeit angestrebt, sondern ein Mehr an Gerechtigkeit (vgl. Sen 2010, S. 37).² Und ein Mehr an Gerechtigkeit lässt sich über die Befähigung von Menschen in ihren jeweiligen Bezugssystemen erreichen. Der Wert eines Lebensstandards liegt nach Sen in einer bestimmten Art zu leben bzw. leben zu können, sich dafür in Freiheit (als gesellschaftlich zur Verfügung gestellte Befähigung) und in Autonomie (als persönliche Fähigkeit) entscheiden zu können „und nicht im Besitz von Gütern, die eine abgeleitete und variierende Relevanz [dazu] haben“ (Sen 2000, S. 49). Die Befähigung wird an den sozialen Bedingungen festgemacht, innerhalb dieser ein Individuum seine Fähigkeiten entwickeln und seine Wahl treffen kann, sich also verwirklichen kann. Es geht darum, dass Gerechtigkeit im alltäglich gelebten Leben erhöht werden kann und dass die Prozesse dahingehend fair gestaltet werden. Was Sens Gerechtigkeitstheorie leistet, ist darauf hinzuweisen, dass die Bedingungen der Handlungsfreiheit und der Freiheit zum Wohlergehen als Befähigung für Menschen von der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen sind, damit jeder Mensch die Chance auf seine Verwirklichung im tatsächlich gelebten Leben hat. Es geht dabei um die tatsächliche Fähigkeit einer Person, die Dinge zu tun, die ihr wichtig sind. (vgl. Sen 2010, S. 281). Dem Thema Armut beispielsweise muss man sich nach Sen vor allem als Mangel an Chance widmen und nicht nur als Mangel an materiellen Ressourcen. Armut kann nicht nur mit niedrigem Einkommen gleichgesetzt werden, sondern die „Beziehung zwischen Ressourcen und Armut [ist] veränderlich stark abhängig von den Besonderheiten der betroffenen Menschen und ihrer – natürlichen wie sozialen – Umwelt“ (Sen 2010, S. 282). Es geht also nicht nur mehr u. a. um eine gerechte Verteilung von Gütern, von Angeboten und Chancen, sondern um „die Fähigkeit der realen Nutzung von Gütern“ (Dabrock 2010, S. 24). Es wird dabei danach gefragt, wieweit jemand fähig ist bzw. werden kann, beispielsweise ein bestimmtes Bildungsangebot entsprechend zu nutzen. Es ist also der Frage nachzugehen, welcher Bedarf an Freiheit, gleichen Chancen und fairen Prozessen besteht, damit ein Mensch sich in Autonomie entwickeln kann. Die Fairness im Prozessaspekt hat aber Vorrang vor der Konzentrierung auf die Chancengleichheit. Das belegt Sen mit folgendem Beispiel: Nur weil Frauen im

2 Sen bettet seine Theorie in die Entwicklung der europäischen Philosophie mit dem Beginn der Aufklärung bis heute ein und stellt gleichzeitig Bezüge zur indischen philosophischen Tradition u. a. mit Akbar (vgl. Habib 1997) her (vgl. Sen 2010, S. 64 f.).

Schnitt älter werden als Männer, kann das nicht zur Folge haben, dass Frauen bei Bedarf weniger medizinische Leistung zukommt, um beiden Geschlechtern die gleiche Chance auf ein langes Leben zu bieten (vgl. Sen 2010, S. 323). Diese Bedeutung der Gestaltung von Prozessen zur Erreichung gerechter Befähigungs- und Verwirklichungschancen kann mit der indischen Rechtslehre verdeutlicht werden, mit der Unterscheidung von „niti“ und „nyaya“:

Niti bezeichnet die Korrektheit von Institutionen und Verhalten, nyaya erfasst, was entsteht und wie es entsteht, und achtet besonders darauf, welches Leben Menschen tatsächlich führen können (Sen 2010, S. 15).

Nyaya ist also der faire Prozess, welcher sich mit einem Beispiel nach „dem *Bhagavadgita* (...) genannten Teil des indischen Epos *Mahabharata*“ (Sen 2010, S. 51 f.) erklären lässt, in dem der Heerführer Arjuna und sein Ratgeber Krishna diesen unterschiedlichen Zugängen bezüglich eines gerechten Krieges anhängen: Arjuna warnt vor den Folgen und den Auswirkungen schon während der Kriegsführung, er nimmt Bezug auf die Prozesse, Krieg sei kein adäquates Mittel oder Verfahren, um Gerechtigkeit herzustellen, Krishna jedoch ist Mahner der Pflicht und des Gebotes, Gerechtigkeit herzustellen, egal mit welchen Mitteln. Es geht also nicht nur um das Ergebnis im Sinne eines idealen Zustandes von Gerechtigkeit, sondern vielmehr darum, wie die Prozesse gestaltet sein sollen, um in Richtung Gerechtigkeit arbeiten zu können. Das Thema dieser Arbeit lässt sich auch als ein Beziehungsprozess in Richtung des Ziels eines Mehr an Gerechtigkeit für jede/n Einzelne/n einordnen. Die Art der Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit kann mit diesem Ansatz also als ein mehr oder weniger gerechter Prozess betrachtet werden. Dabei kann einerseits der Frage nach den Bedingungen für Interaktion und andererseits der Frage nach den Ausgestaltungen von Prozessen innerhalb verschiedener Rahmenbedingungen nachgegangen werden.

Ein Mehr an Gerechtigkeit ist neben den fairen Prozessen über die strukturellen Bedingungen der Gewährleistung der Chancengleichheit und Freiheit zu ermöglichen:

Die Unterscheidung zwischen der engen und der allgemeineren Auffassung des Begriffs Chance wird sich als zentral erweisen, wenn wir von der Grundidee der Freiheit zu genauer spezifizierten Konzepten übergehen, zum Beispiel den Befähigungen und Handlungsspielräumen, über die eine Person verfügt. Im Zusammenhang damit müssen wir untersuchen, ob ihre Befähigung, das Leben zu führen, das sie schätzt, nur am Endergebnis ihrer Bemühungen gemessen oder auf breiterer Basis beurteilt werden sollte, so dass auch der Entscheidungsprozess der Person, besonders die anderen Alternativen, die ihr im Rahmen ihres tatsächlichen Vermögens ebenfalls zur Verfügung stehen, berücksichtigt werden (Sen 2010, S. 258).

Es geht also einerseits um die strukturellen Bedingungen, andererseits aber auch um die Erweiterung des Handlungs- und Entscheidungsspielraums von Menschen auf individueller Ebene. Die Erweiterung der Handlungsspielräume kann also nicht nur über eine Persönlichkeitsentwicklung und wie wir später noch sehen werden, damit verbunden über die Interaktionsebene arrangiert werden, sondern es müssen vor allem auch entsprechende strukturelle Bedingungen vorausgesetzt werden. SozialarbeiterInnen also, die beispielsweise unter den Bedingungen der mangelnden Ressourcen in Bezug auf Zeit arbeiten, haben andere Handlungsspielräume als SozialarbeiterInnen, die ausreichend Zeit zur Bearbeitung von Problematiken zur Verfügung haben. Strukturelle Rahmenbedingungen für SozialarbeiterInnen entstehen vor allem durch rechtliche Grundsätze bzw. Leitbilder von Organisationen, in denen es u. a. um Werte und Haltungen geht, die verbindlich für MitarbeiterInnen festgeschrieben sind. Sie werden über finanzielle Ressourcen beeinflusst. Aber auch gesellschaftspolitische Strömungen, wie etwa weit verbreitete Ressentiments gegenüber bestimmten Bevölkerungsgruppen, bedingen den strukturellen Rahmen. Der wesentliche Punkt ist, der Frage nachzugehen, ob es überhaupt möglich ist, eine Veränderung von einer Seite aus zu bewerkstelligen, oder ob es nicht vielmehr eines Zusammenspiels sowohl auf der strukturellen als auch auf der interaktionalen Ebene bedarf, um Veränderungen im Sinne eines Mehr an Gerechtigkeit bewirken zu können. Chancengleichheit bezieht sich dabei auf strukturelle Bedingungen im Sinne materieller Ressourcen, im Sinne der Gewährleistung von Freiheit und im Sinne der Ermöglichung von Handlungsspielräumen auf interaktionaler und persönlicher Ebene.

In diesem Ansatz [Befähigungs-Ansatz] wird der individuelle Vorteil gemessen an der Befähigung einer Person, die Dinge zu tun, die sie mit gutem Grund hochschätzt. Hat eine Person eine geringere Befähigung – weniger reale Chancen – als eine andere, die Dinge zu tun, die sie mit Grund hoch bewertet, wird ihr Vorteil niedriger eingeschätzt. Der Schwerpunkt liegt hier auf der tatsächlichen Freiheit der Person, dies oder jenes zu tun – Dinge, die ihr wichtig sind (Sen 2010, S. 259).

Die Freiheit der Person kann also zum einen als Können im Sinne eines individuellen Vermögens interpretiert werden, als Fähigkeit, verschiedene Chancen autonom im Sinne von selbständig und unabhängig nutzen zu können, zum anderen als strukturelle Bedingung sich in Freiheit entscheiden zu können. Es bedarf demnach einerseits einer entsprechenden individuellen Ausstattung, um überhaupt zu dieser Entscheidungsfreiheit zu gelangen, und andererseits fördernder struktureller Bedingungen und Möglichkeiten, aus denen eine Person frei und selbständig wählen kann. Es sei bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass zu den strukturellen Bedingungen das Recht auf eine anerkennende Beziehungsgestaltung in professi-

onellen Hilfebeziehungen, im Sinne einer Erweiterung des Handlungsspielraums für die einzelnen Menschen, hinzuzuzählen wäre.

Der Befähigungsansatz rückt nicht nur ins Blickfeld, was eine Person am Ende wirklich tut, sondern auch das, was sie zu tun vermag, ganz gleich, ob sie sich entscheidet, ihre Fähigkeit tatsächlich zu nutzen (Sen 2010, S. 263).

Dieser Unterschied zwischen „Verwirklichungen“ und „Befähigungen“ scheint wichtig zu sein. Es geht hier um die gesellschaftliche „Verpflichtung, Unterprivilegierten zu helfen“ (Sen 2010, S. 266), sowohl im Bereich von Hilfsmaßnahmen, als auch im Bereich der Stärkung von Menschenrechten. Es geht also darum, Menschen zu befähigen, damit sie sich frei für ihre Verwirklichungen entscheiden können. Sich frei für ihre Verwirklichung entscheiden zu können berücksichtigt soziale Einflüsse, denen Einzelne unterliegen. So ist beispielsweise die medizinische Grundversorgung als ein Teil des Bündels realer Chancen (Befähigungen) zwar wichtig, aber sie sagt noch nichts darüber aus, ob und wie der/die Einzelne das nutzen kann. Es macht beispielsweise einen Unterschied, ob jemand gelernt hat, bei Beschwerden zu einem Arzt zu gehen, oder ob jemand gelernt hat, Beschwerden einfach auszuhalten. Es macht einen Unterschied, ob jemand gelernt hat, mit ÄrztInnen in einen kritischen Dialog einzutreten, oder Anweisungen von ÄrztInnen einfach hinzunehmen. All das wird u. a. einen Unterschied machen, ob jemand bei einer Erkrankung rechtzeitig oder gut behandelt wird bzw. werden kann oder nicht, es wird einen Unterschied auf ein Mehr oder Weniger an Gerechtigkeit machen. Der Befähigungs-Ansatz bringt also soziale Einflüsse ins Spiel. Dazu stellt Sen (2010) ein sehr anschauliches Beispiel dar:

Wenn zum Beispiel Frauen in traditionell sexistischen Gesellschaften hinnehmen, dass sie sich im Normalfall Männern unterordnen müssen, dann ist diese – von individuellen Frauen unter sozialen Bedingungen geteilte – Meinung in keiner Weise unabhängig von sozialen Bedingungen (Sen 2010, S. 273).

Menschen produzieren demnach ihre Meinungen nicht unabhängig von der Gesellschaft und ihrem Lebensumfeld (Sen 2010, S. 273). Wünsche und Bedürfnisse von Menschen können aus diesem Grund nicht als Indikatoren für ein Erreichen eines Mehr an Gerechtigkeit herangezogen werden. Denn dies würde dann das sogenannte „Adaptionsphänomen“ (vgl. Sen 2010, S. 311) außer Acht lassen, welches nachvollziehbar macht, dass sich chronisch notleidende Menschen mit ihrer Lage abfinden, um die Situation überhaupt ertragen zu können. Dieses Adaptionsphänomen bewirkt nämlich, dass nur noch gewollt oder gewünscht wird, was ohnehin nicht zu verändern oder zu vermeiden ist, der freie Wille ist unter diesen Umständen

im Sinne von Gerechtigkeit nicht gegeben. Daher kann Glück, beispielsweise Freude über einen erreichten Entwicklungszustand zu empfinden, nur als ein relativer Maßstab für Gerechtigkeit herangezogen werden. Es müssen vielmehr strukturelle Bedingungen für Befähigung zur Verfügung gestellt werden, die über dieses Wünschen innerhalb der gegebenen Umstände hinausführen können, und Menschen dadurch mehr Autonomie und mehr Verwirklichungschancen geboten werden.

Das Adaptionsphänomen wirkt sich besonders auf interpersonelle Nutzenvergleiche aus, da es zur Unterbewertung der Notlage chronisch Deprivierter verleiten kann, denn die kleinen Atempausen, in denen sie versuchen, Freude zu haben mindern womöglich ihre drängenden Sorgen, ohne die wirkliche Deprivation zu beseitigen – oder auch nur zu verringern –, die ihr verarmtes Leben bestimmt. Die Intensität ihrer Benachteiligung zu übersehen, nur weil sie sich ein bescheidenes Vergnügen in ihrem Leben verschaffen, ist schwerlich ein guter Weg zum angemessenen Verständnis der Forderungen sozialer Gerechtigkeit (Sen 2010, S. 311).

Die Forderung nach einem Mehr an sozialer Gerechtigkeit entsteht folglich nicht aus dem Erleben von ungerechten Bedingungen heraus, sondern es scheint dem Menschen eher zu entsprechen, sich mit dem Gegebenen zu arrangieren und sich innerhalb der sozialen Bedingungen ein sogenanntes bescheidenes Vergnügen zu verschaffen, das aber noch nicht den Ansprüchen eines gelingenden Alltags für jede/n Einzelne/n in Autonomie entspricht. Wünsche und Bedürfnisse werden also in den relativen Lebensverhältnissen entwickelt. Diese Bedürfnisse passen sich immer den vorhandenen Strukturen an und reproduzieren so bestehende Verhältnisse. Auch wenn Menschen nur Bedürfnisse äußern, die in ihrem unmittelbaren Umfeld erreichbar erscheinen, so müssen nach diesem Gerechtigkeitsansatz trotzdem für alle gleiche Möglichkeiten geschaffen werden, sich über diesen begrenzten Rahmen hinausbewegen zu können bzw. sich dafür entscheiden zu können, ob sich jemand darüber hinausbewegen will oder auch nicht. Diese Dynamik kann auch anhand eines Beispiel aus dem Bildungsbereich veranschaulicht werden: Kinder, deren Eltern gute Deutschkenntnisse haben bzw. deren Eltern wissen, wie schulisches Lernen effizient gestaltet wird, oder Kinder, deren Eltern sich Nachhilfe leisten können, haben im derzeitigen österreichischen Schulsystem bessere Chancen erfolgreich zu sein, als Kinder, deren Eltern keine Unterstützung in diese Richtung anbieten können. Es besteht also keine gerechte Befähigung im Sinne der zur Verfügung zu stellenden Freiheit, sich für ein gelingendes Leben entscheiden zu können. Mit diesem Denkansatz ist es nun möglich „die Verteilungspolitik von Systemen [anders zu] kritisieren, die ihre verelendeten Menschen dazu bringen können, nicht mehr zu wünschen, als sie bekommen“ (Nussbaum 1999, S. 113). Daher wären im Sinne dieser Gerechtigkeitstheorie, befähigende Bedingungen für Menschen – im

Falle des obigen Beispiels für SchülerInnen – zur Verfügung zu stellen, die diesen Handlungsspielräume eröffnen, indem sie sich unabhängiger von generativ zustande gekommenen Ungleichheiten (vgl. Bourdieu 2009) entwickeln können:

Die Möglichkeiten, Räume zu konstituieren, sind abhängig von den in einer Handlungssituation vorgefundenen symbolischen und materiellen Faktoren, vom Habitus der Handelnden, von den strukturell organisierten Ein- und Ausschlüssen sowie von körperlichen Möglichkeiten (Löw 2001, S. 272).

Um sich als Mensch für ein gelingendes Leben entscheiden zu können, sind also befähigende Bedingungen, die symbolische und materielle Faktoren betreffen, die durch strukturell bedingte und organisierte Ein- und Ausschlüsse zustande kommen, zur Verfügung zu stellen, damit sich die Einzelnen in Autonomie entwickeln können. Diese befähigenden Bedingungen wären auch Erwachsenen, vor allem in Situationen der Krise, zur Verfügung zu stellen, wenn diese sich dadurch in beispielsweise sozialpädagogische Verhältnisse, in Hilfebeziehungen, begeben. Die Befähigung bemisst sich dann an den Fähigkeiten jedes/jeder Einzelnen, sich im sozialen Raum verwirklichen zu können. Hans-Uwe Otto und Holger Ziegler etwa stellen fest, dass der Befähigungs-Ansatz die Erziehungs- und Bildungswissenschaft vor die Aufgabe stellt, „eine relationale Perspektive zu entwickeln, die es erlaubt, den materiell, kulturell und politisch-institutionell strukturierten Raum gesellschaftlicher Möglichkeiten in Beziehung zum akteursbezogenen Raum der individuellen Handlungs- und Selbstaktualisierungsfähigkeiten ihrer AdressatInnen zu setzen“ (Otto/Ziegler 2010, S. 12). Der Befähigungs-Ansatz ermöglicht es auch in der Sozialen Arbeit diese relationale Perspektive einzunehmen. Befähigung ermöglicht es dann dem Menschen, trotz der sozialen Bedingungen und dem immanenten Adaptionsphänomen, immer mehr autonome Entscheidungen treffen zu können, sich zu verwirklichen. Unter der Befähigungsprämisse ist dann dementsprechend an den gesellschaftlichen Bedingungen zu arbeiten, um die Verwirklichungschancen von Betroffenen zu erweitern. Zu diesen gesellschaftlichen Bedingungen (Befähigungen) gehört u. a. die Ermöglichung von Interaktionen, die den Betroffenen alternative Erfahrungen anbieten, um auch so eine Vorstellung erweiterter Handlungsmöglichkeiten zu bekommen, wie später unter dem Kapitel „Der Mensch als Produkt und Produzent gesellschaftlicher Verhältnisse“ noch differenziert besprochen werden soll. Der Besitz und die Erwerbsquellen spielen nicht die vordergründige Rolle, sondern es zählen alle Chancen, die einem Menschen als Ressource zur Verfügung gestellt werden, aus denen er wählen kann (vgl. Sen 2010, S. 281). Die Ressourcen (Befähigungen) sind dabei in materielle und persönliche Ressourcen zu unterscheiden. Materielle Ressourcen sind abhängig zu bewerten von unterschiedlichen geografischen Bedingungen (z. B. wie weit Einkommen

ausreicht, hängt von geografischen Bedingungen ab), abhängig vom persönlichen Bedarf (z. B. Behinderung, Alter, Krankheit), vom Sozialklima (z. B. wie effizient ist die medizinische Grundversorgung, welche öffentlichen Einrichtungen gibt es) und von sogenannten „gemeinschaftlichen Perspektiven“ (z. B. welche Konsumgüter sind üblich) (vgl. Sen 2010, S. 283). Zu Ressourcen gehören aber vor allem auch persönliche Fähigkeiten wie ein entsprechend entwickeltes Selbstbewusstsein, ein entsprechendes positives Selbstwertgefühl und die Selbstachtung, wie es später anhand der Anerkennungstheorie Axel Honneths (1994; 2010) exploriert wird, die es erst ermöglichen, sich autonom für vorhandene Optionen zu entscheiden, „die man braucht, um am Gemeinschaftsleben teilnehmen zu können, und die in vielen Zusammenhängen nötig sind, damit man den elementaren Ansprüchen der Selbstachtung genügen kann“ (Sen 2010, S. 284).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in der Gerechtigkeitstheorie Amartya Sens „vier verschiedene Konzepte des personenbezogenen Vorteils“ (Sen 2010, S. 315) entwickelt werden, die jeweils einen Indikator für mehr soziale Gerechtigkeit darstellen:

1. Das „erreichte Wohlbefinden“: Damit ist gemeint, dass ein Mensch verschiedene Möglichkeiten nutzen konnte bzw. sich für das eine oder andere frei und autonom entscheiden konnte und dadurch das eigene Wohlergehen gesteigert hat.
2. Der „Handlungserfolg“ entspricht der Autonomie, alle Ziele und Werte verfolgt zu haben, die eine Person mit gutem Grund zu verwirklichen versucht.
3. Die „Freiheit zum Wohlbefinden“ ist eine staatliche Angelegenheit, angemessene Leistungen für alle gleich und in fairen Prozessen zur Verfügung zu stellen.
4. Die „Handlungsfreiheit“ muss ebenso staatlich gewährleistet werden, alle Ziele und Werte verfolgen zu können, die einer Person wichtig sind (vgl. Sen 2010, S. 315).

Für alle vier Vorteilstypen bzw. Indikatoren für ein „Mehr an Gerechtigkeit“ sind noch unterschiedliche Verfahren für die Einschätzung und Bewertung zu entwickeln (vgl. Sen 2010, S. 315).³ Staatliche Politik sollte nach Sen demnach ausgerichtet sein auf Befähigung, auf die „Freiheit zum Wohlbefinden“, indem sie angemessene Leistungen im Sinne von Chancengleichheit in einem fairen Prozess bzw. Verfahren für die Menschen zur Verfügung stellt und auf „Handlungsfreiheit“, indem sie ge-

3 Die anerkennende Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit könnte als ein gerechtes Verfahren angesehen werden, Befähigung anzubieten. Was unter anerkennender Beziehungsgestaltung verstanden werden kann, wird im Folgenden in dieser Arbeit noch erarbeitet werden.

währleistet, dass sich jemand frei entscheiden kann. Verwirklichung ist das Bündel an Handlungen, das von einer Person in Autonomie gewählt werden konnte. Dies kann mit einem Beispiel aus der Sozialen Arbeit verständlich gemacht werden: So mag es zwar unverständlich erscheinen, dass Menschen, die von Armut betroffen sind, staatliche Unterstützungsleistungen, statt in beispielsweise ausreichende oder sogar gesunde Ernährung zu investieren, lieber in Hundefutter, Schmuck oder Genussmittel investieren. Im Sinne der Gerechtigkeitstheorie Sens (2010) geht es in der Sozialen Arbeit aber darum, den Menschen akzeptierend zu begegnen, als Gewährleistung der Handlungsfreiheit. Die Handlungsfreiheit und die Freiheit zum Wohlergehen kann nur gewährleistet werden, wenn Ziele für KlientInnen von SozialarbeiterInnen nicht paternalistisch vorgegeben werden, die als Gegenleistung für materielle Unterstützungen erreicht werden müssen. Soziale Arbeit kann sonst schnell zum ausführenden Organ dieser paternalistisch vorgegebenen Ziele – einer bestimmten Vorstellung vom guten Leben – werden. Es wäre vielmehr in eine Interaktion zwischen SozialarbeiterIn und KlientIn einzutreten, die in der offenen, kritischen Auseinandersetzung bestünde, als SozialarbeiterIn Vorschläge zu machen, modellhaft zu wirken, pädagogisch im Sinne von gemeinsamer Entwicklung zu handeln, im Sinne eines partnerschaftlichen und reflektierten Umgangs mit den jeweils eigenen Zielen und Handlungsweisen umzugehen, bei gleichzeitiger Akzeptierung der autonomen Entscheidung einer Person für ein bestimmtes Leben. SozialarbeiterInnen, die KlientInnen diesbezüglich mit einer akzeptierenden Haltung in der Interaktion begegnen, stehen als VertreterInnen des Staates für „Handlungsfreiheit“ im Sinne von Angebot und nicht für Zwang, in einer bestimmten Weise sein zu müssen. Ausgenommen sind hier unbestritten alle Handlungen, die selbst- oder fremdgefährdend sind. Aus der Sicht der betroffenen Person kann die „Handlungsfreiheit“ einen höheren Stellenwert als das Erreichen des Wohlergehens haben. Wird diese anerkannt, kann der Gerechtigkeit im Sinne Sens einen Schritt näher gekommen werden. Um es mit einem Beispiel, das Sen ausführte, auszudrücken: „Selbst Gandhis Entscheidung, aus politischen Gründen immer wieder in lange Hungerstreiks zu treten, zeigte eindeutig, dass er das Agieren [die Handlungsfreiheit] dem eigenen Wohlbefinden überordnete“ (Sen 2010, S. 317). Die Freiheit zum Wohlergehen kann aber nur durch erweiterte Ermöglichung von Chancen erreicht werden, indem über die Dynamiken des sogenannten Adaptionsphänomens hinausgeschritten wird. SozialarbeiterInnen haben in diesem Sinne die Möglichkeit stellvertretend oder mit ihren KlientInnen gemeinsam für mehr Chancengleichheit einzutreten, und sie haben die Möglichkeit in der unmittelbaren Beziehungsarbeit, in der Interaktion mit ihren KlientInnen an der Erweiterung von Handlungsspielräumen zu arbeiten, indem sie Alternativen aufzeigen und persönliche Entwicklung in einem reflektierten Umgang miteinander ermöglichen.

Schließlich stellt Amartya Sen (2010) fest:

Wird bewertet, in welchem Maß eine Person fähig ist, am Leben der Gesellschaft teilzunehmen, findet damit eine implizite Wertung des Lebens dieser Gesellschaft statt, und das ist ein wichtiger Aspekt der Befähigungsperspektive (Sen 2010, S. 274).

Indem mit dem Befähigungsansatz ausgehend von der Befähigung und Verwirklichung einer einzelnen Person ganze Gesellschaften bewertet werden können, wird Gerechtigkeit auch auf der Ebene der anerkennenden Beziehungsgestaltung als gesellschaftlich zur Verfügung zu stellende Befähigung und als Verwirklichungschance denkbar.

Was bisher noch nicht geleistet wurde, ist, sich mit den Befähigungen und Fähigkeiten im Einzelnen auseinanderzusetzen. Das bringt uns weiter zum Thema der Befähigung unter der Prämisse der menschenwürdigen Begegnung und der Herausbildung von Fähigkeiten als Ausdruck von Menschenwürde.

2.1.2 Befähigung in menschenwürdiger Begegnung

Martha C. Nussbaum (1999) geht von der Befähigung in menschenwürdiger Begegnung, der Anerkennung der Person an sich und dem Herausbilden von Fähigkeiten als Ausdruck von Menschenwürde aus. Damit Menschen ihre Fähigkeiten entwickeln können, um ein gelingendes Leben⁴ umsetzen zu können, sind Menschen in ihrer Menschenwürde anzuerkennen, was so viel bedeutet, dass ein Mensch als Person an sich anzuerkennen ist. Der Fähigkeiten-Begriff kann zunächst wie folgt umschrieben werden:

(...) Fähigkeiten-Begriff, (...), der sich nicht nur am statisch gewonnenen und anschließend normativ überhöhten Normalitätsbegriff orientiert, (...) [sondern es] wird durch den wiederholten Hinweis auf das zu Grunde liegende Menschenbild mit seiner Sensibilität gegenüber Vulnerabilität und Schwachheit, aber auch seiner Rückbindung an Kommunikabilität und Responsivität deutlich, (...) dass es gutes Leben zu ermöglichen sucht und dabei alles menschliche Leben schützt (Dabrock 2010, S. 39).

Vulnerable Menschen sind im Sinne Nussbaums nicht nur „Zielobjekte von Gerechtigkeit“, denen man sich solidarisch nähert, sondern „Kerngebiet der Begründung sozialer Gerechtigkeit“. Es wird dabei von der Menschenwürde und dem Schutz

4 Mit Bezug auf die Nikomachische Ethik (Aristoteles 384 v. Chr. – 322 v. Chr./2009)

„vulnerablen menschlichen Lebens“ ausgegangen (vgl. Dabrock 2010, S. 36 ff.).⁵ Nussbaums Begriff der Menschenwürde kann damit umschrieben werden, den anderen als Zweck an sich (als Person an sich) anzuerkennen (vgl. Dabrock 2010, S. 28)⁶. Nach Nussbaum gehört es zu den Aufgaben eines Staates, die Bedingungen für Entwicklungsprozesse sowohl bei jungen Menschen als auch bei Erwachsenen Menschen im Sinne eines lebenslangen Lernens sozial gerecht einzurichten. Diese Befähigung ist also die Grundvoraussetzung dafür, ein gelingendes Leben führen zu können (vgl. Nussbaum 1999, S. 27 ff.). Grundlegende menschliche Fähigkeiten sind keine angeborenen Eigenschaften. Sie sind daher durch die Bereitstellung von Ressourcen, durch Fürsorge und Erziehung zu entwickeln – als sogenannte „Grundbefähigungen“ (vgl. Nussbaum 1999, S. 27 ff.). Was eine Person sein kann bzw. tun kann (vgl. Nussbaum 2011, S. 18) hängt von den Befähigungen ab, die dieser zur Verfügung stehen, die schließlich ein Indikator für ein menschenwürdiges Leben sind. Es gibt drei verschiedene Fähigkeitsebenen, die ein Mensch durchläuft und deren Entwicklung ein Dasein in Würde bestimmen: die Ebene der internen Fähigkeiten (I-Fähigkeiten), die Ebene der externen Bedingungen (E-Fähigkeiten) und die Ebene der ausgebildeten Grund-Fähigkeiten (G-Fähigkeiten), die es Menschen ermöglicht, am Gemeinschaftsleben teilzunehmen und Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen.

Eine I-Fähigkeit ist eine interne Fähigkeit, über die jeder Mensch verfügt:

Die Menschen können ihren Geist, Charakter, und Körper so ausbilden, dass sie unter den geeigneten Umständen in der Lage sind, gut zu entscheiden und gut zu handeln. (...) Ein Mensch hat zum Zeitpunkt t dann und nur dann die I-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, wenn dieser Mensch zum Zeitpunkt t so ausgestattet ist, daß er unter den geeigneten Umständen eine Handlung A wählen kann (Nussbaum 1999, S. 103).

Bei dieser Formulierung taucht die Frage auf, wie es Menschen geht, die nicht in „geeigneter Weise ausgestattet sind“, z. B. Menschen, die schwer behindert sind. Dieser Thematik widmet sich Martha C. Nussbaum (2010) in ihrem Buch „Grenzen der Gerechtigkeit“. Sie geht hier auf die Situation von geistig schwerstbehinderten Menschen ein, die zwar nicht alle Capabilities erreichen können, aber trotzdem ein menschenwürdiges Leben führen können (vgl. Nussbaum 2010, S. 138 ff.). Jetzt

5 Dabrock bezieht sich hier auf Martha C. Nussbaums „Frontiers of Justice“ (Nussbaum 2006) (vgl. Dabrock 2010, S. 17 ff.).

6 Auch hier nimmt Dabrock Bezug auf Martha C. Nussbaums Frontiers of Justice (2006) (vgl. Dabrock 2010 S. 17 ff.). Nussbaum verzichte dabei auf eine Begründung des Würde-Axioms: „Vielmehr nennt sie die Idee der Menschenwürde eine Intuition“ (Dabrock 2010, S. 28).

kann es aber sein, dass ein Mensch alle I-Fähigkeiten zur Verfügung hat, aber externe Umstände (E-Fähigkeiten) ihm die Entfaltung dieser I-Fähigkeiten nicht ermöglichen.

Die E-Fähigkeit definiert Nussbaum so:

Ein Mensch hat zum Zeitpunkt *t* dann und nur dann die E-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, wenn der Mensch zum Zeitpunkt *t* die E-Fähigkeit zu A hat und keine äußeren Umstände ihn daran hindern, A auszuüben (Nussbaum 1999, S. 106).

Eine positive Formulierung hieße dann, „daß die äußeren Umstände so beschaffen sein sollen, daß sie die Entscheidung für ein Handeln A ermöglichen“ (Nussbaum 1999, S. 107). Die I-Fähigkeiten beim jungen und beim erwachsenen Menschen zu fördern, indem externe E-Fähigkeiten geschaffen oder erhalten werden, in denen sich ein Mensch frei entfalten kann, muss als strukturelle Bedingung in gerechter Weise vom Gemeinwesen garantiert werden (vgl. Nussbaum 1999, S. 107). Dies bedeutet, dass der Befähigungs-Ansatz zwar als Maßstab einer jeden Politik gesehen werden kann, dabei jedoch immer vom Vermögen der Anderen auszugehen ist, was an Ermöglichkeiten für die Menschen zur Verfügung gestellt werden kann (vgl. Dabrock 2010, S. 31 ff.). Jedenfalls sind folgende grundlegende Bedingungen für Befähigung wesentlich:

(...) ein relativ hohes Maß an Muße, das Fehlen von monotoner Arbeit, enge Beziehungen zu Familienmitgliedern und Freunden, ausreichende Ernährung und Körperpflege (Nussbaum 1999, S. 105).

Die G-Fähigkeit schließlich wird als Grundfähigkeit bezeichnet, gegenüber dem Gemeinwesen Verantwortung übernehmen zu können (vgl. Nussbaum 1999, S. 111 f.):

Ein Mensch besitzt die G-Fähigkeit, die Tätigkeit A auszuüben, dann und nur dann, wenn dieser Mensch eine individuelle Konstitution hat, die so beschaffen ist, daß er nach der angemessenen Ausbildung, dem angemessenen Zeitraum und anderen notwendigen instrumentellen Bedingungen die Tätigkeit A ausüben kann (Nussbaum 1999, S. 111).

Die G-Fähigkeit, sich im Sinne einer Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen zu verhalten bzw. moralische Urteile fällen zu können, entwickelt ein Mensch nur in Wechselwirkung mit anderen. Zur Ausbildung der Fähigkeiten ist es zudem notwendig, sich um jede/n Einzelne/n zu kümmern, auf jede/n Einzelne/n in einer spezifischen Weise einzugehen, „daß man sich um die speziellen Fähigkeiten und Bedürfnisse eines jeden einzelnen kümmert“ (Nussbaum 1999, S. 112), weil von den unterschiedlichsten geistigen, seelischen und körperlichen Konstitutionen

und von einer unterschiedlichen Vulnerabilität des Menschen auszugehen ist. Der Capability-Ansatz orientiert sich dabei an folgenden konstitutiven Bedingungen des Menschen: der Sterblichkeit, der Körperlichkeit, dem Hunger und dem Durst, dem Bedürfnis nach Schutz, dem sexuellen Verlangen, der Mobilität, der Fähigkeit zum Erleben von Freude und Schmerz, den kognitiven Fähigkeiten (Wahrnehmen, Vorstellen, Denken), der frühkindlichen Entwicklung, der praktischen Vernunft, der Verbundenheit mit anderen Menschen, der Verbundenheit mit der Natur, dem Humor und dem Spiel, dem Getrenntsein und dem starken Getrenntsein (Dabrock 2010, S. 47). Damit können laut Nussbaum also Befähigungen und nicht Tätigkeiten formuliert werden, für die der Staat mitverantwortlich ist, diese als gerechte Ausgangsbedingung eines jeden Individuums im gerechten Sinn für alle Menschen zur Verfügung zu stellen. Die Grundbefähigungen sind nach Nussbaum eine „starke“ also universal relevante, kulturinvariante Konzeption des guten Lebens und gleichzeitig eine „vage“ Konzeption, weil sie für kulturelle Ausprägungen offen zu halten ist (vgl. Nussbaum 1999, S. 45).

Die „Central Human Capabilities“ sind von Martha Nussbaum (2011) u. a. in ihrer Publikation „Creating Capabilities“ zusammengefasst. An dieser Stelle sollen jene Beispiele aus dieser Liste der zentralen Befähigungen hervorgehoben werden, die für die anerkennende Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit besondere Relevanz haben können: Ausgegangen werden kann von der Fähigkeit eines Menschen, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln, sich für ein gutes Leben entscheiden und einsetzen zu können, sich kritisch reflektiert an die eigene Lebensplanung machen zu können, in Freiheit als Grundlage, um sich für ein sogenanntes gutes Leben entscheiden zu können:

Practical reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.) (Nussbaum 2011, S. 34).

Für diese Arbeit ist die kritische Reflexion der eigenen Lebensplanung in Freiheit von hoher Relevanz, was in der professionellen Hilfebeziehung im Sinne eines lebenslangen Lernens stattfinden kann. In der Sozialen Arbeit wird dann an dieser Reflexionsfähigkeit im Sinne eines Mehr an Verwirklichungschancen gearbeitet.

Zweitens soll die Fähigkeit, Bindungen (attachments) einzugehen oder Gefühle adäquat ausdrücken zu können, beispielsweise jemand zu lieben, trauern zu können, Ärger oder auch Dankbarkeit (gratitude) angemessen ausdrücken zu können, den anderen nicht durch Angst und Furcht in seiner Entwicklung zu behindern, angeführt werden:

Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development blighted by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.) (Nussbaum 2011, S. 34).

Es kann auch hier ein Anspruch an die Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit formuliert werden, nämlich als Sozialarbeiterin verantwortlich zu sein, ein Klima zu schaffen, das es ermöglicht, sich frei von Angst ausdrücken und entwickeln zu können, um sich einander aufmerksam zuwenden zu können.

Außerdem wird die Fähigkeit mit jemand zu leben, andere menschliche Wesen zu begreifen, zu verstehen, zu würdigen, anzuerkennen (recognize) und Interesse für jemand zu zeigen, Sorge für jemand ausdrücken zu können (to show concern), sich für jemand bzw. für soziale Interaktion einzusetzen, fähig zu sein, sich in jemand anderen hineinzuversetzen und dadurch zugehörig zu den Anderen zu sein etc. angegeben. Dazu ist Selbstrespekt – Axel Honneth (1994) verwendet die Begriffe des Selbstwerts und der Selbstachtung – und „non humiliation“ zu fördern, wörtlich übersetzt als Nicht-Demütigung, Erniedrigung oder Beschämung; Honneth spricht in diesem Zusammenhang von Missachtung. Die Menschen sind würdevoll zu behandeln und es ist ihnen in ihrer Würde dem Anderen gleich seiend zu begegnen. Dazu ist es notwendig, institutionelle Vorsorge zu treffen, dass diese Fähigkeit jeder Mensch entwickeln kann, damit jedem Menschen diese Zugehörigkeit, Aufnahme, Mitgliedschaft in die Gemeinschaft (affiliation) angeboten wird:

Affiliation. (A) Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.) (B) Having the social bases of self-respect and nonhumiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin. (Nussbaum 2011, S. 34).

Selbstachtung und Nichtdemütigung wird verbunden mit Grundbedürfnissen, die „kulturinvariant“ (Dabrock 2010, S. 31) sind. Diese Grundbedürfnisse setzen nach Nussbaum Kommunikationsverhältnisse voraus, sind in Bildungszusammenhänge eingebunden und dienen dem Wunsch, „eine eigene persönliche Identität auszubilden, die wiederum nur aus kulturell-sozialen und bisweilen religiösen Kontexten heraus entstehen und diese dann auch wiederum verändern kann“

(Dabrock 2010, S. 31)⁷. Es kann also die These aufgestellt werden, dass die Soziale Arbeit in einer solchen institutionalisierten Form, in einem strukturell gegebenen Qualitätsanspruch an anerkennende Beziehungsgestaltung, die Möglichkeit der Befähigung unter anderem auf der Ebene der Beziehung unterstützen kann, indem SozialarbeiterInnen in eine Reflexion dieser Beziehungsgestaltung eintreten und sich bewusst entscheiden können, nicht nur soziale Verhältnisse und Praktiken zu reproduzieren, sondern den Spielraum in der Begegnung aufzumachen und sich an den Prämissen des Befähigungs-Ansatzes (Capability Approachs) zu orientieren. Dies würde dann Chancengleichheit in der Begegnung – in einem fairen Prozess – fördern. Dass sich die Aufgabe der Sozialen Arbeit in diesem Zusammenhang auch als Bildungsanspruch begreifen lässt, soll hier mit dem Begriff der „Menschenbildung“ untermauert werden. Rudolf Egger (2011) und August Schmölzer (2011) verwenden dafür den Begriff „Herzensbildung“ den ich synonym zur Menschenbildung verstehen möchte:

Dabei wurde auf die Substanz des Sozialen gezielt: auf das Herz, das unser (gesellschaftliches und körperliches) Gewebe mit Nährstoffen versorgt. Verknüpft mit dem Wort ‚Bildung‘, sollte daraus eine Fragebewegung erwachsen, wie sich unser Verhältnis zu den Dingen, zu den anderen Menschen und zu uns selbst im Modus des Miteinanders vollziehen kann. (Egger/Schmölzer 2011, S. 13).

Menschenbildung bedeutet, in der Hilfebeziehung eine Verantwortung zu erkennen, dass alle Interventionen die persönliche Identität der Betroffenen berühren, und sich diese in den Interaktionen wechselseitig entsprechend verändern. Regina Mikula, Roland Mikula und Christian Weiß (2011) definieren diesen Aspekt wiederum unter dem Begriff der „Herzensbildung“:

Herzensbildung ist so gesehen das Ausgesetztsein der individuellen Eigenbewegung im Sozialen. Dabei stellt sich in der Erziehungs- und Bildungswissenschaft die Frage, wie Menschen Zugang finden können zu diesem (...) inneren sozialen Vermögen. Bedeutet dies vielleicht, dass *etwas* uns angeht, uns betrifft oder uns betroffen macht? Dieses Betroffenmachen braucht eine bestimmte Aufmerksamkeit oder anders formuliert: Das Herz muss bzw. kann befähigt werden für diese innere Aufmerksamkeit. Dieses Heranbilden von Menschen zeigt sich in der Erziehungs- und Bildungswissenschaft in einer Doppelperspektive: Zum einen handelt es sich in Bildungsprozessen um eine Betonung (...) des Wissens, der Intelligenz; (...). Zum anderen ist aber gerade mit der Herzensbildung ein Plädoyer für die Persönlichkeitsbildung und soziale Achtsamkeit verbunden (Mikula/Mikula/Weiß 2011, S. 53).

7 Peter Dabrock bezieht sich hier auf Martha C. Nussbaum (2006)

Es geht in der Herzensbildung also um die Herausbildung einer Menschlichkeit, die auf wechselseitiger Bezogenheit in Betroffenheit und Achtsamkeit beruht, es geht um die „sozialen, emotionalen, kommunikativen und ästhetischen Fähigkeiten“ (Mikula/Mikula/Weiß 2011, S. 54) und diese Fähigkeiten sind eine Grundlage der Entwicklung von Individualität bzw. unserer jeweiligen Persönlichkeit (vgl. Mikula/Mikula/Weiß 2011, S. 54). Ähnlich kann mit Nussbaum argumentiert werden, die die menschliche Kommunikation durch die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen geleitet sieht (vgl. Nussbaum 1999, S. 59 f.).⁸ Die Menschen können ihre Tätigkeiten also durch die praktische Vernunft steuern, und sie tun dies im Lichte gegenseitiger Aufmerksamkeit und Fürsorge.

Die praktische Vernunft hat eine einzigartige architektonische Funktion. Sie durchdringt alle Tätigkeiten und Pläne im Hinblick auf ihre Realisierung in einem guten und erfüllten menschlichen Leben. Das gleiche gilt für die Verbundenheit mit anderen Menschen. Alles, was wir tun, tun wir als soziale Wesen; und unsere eigene Lebensplanung ist eine Planung mit anderen und für andere (Nussbaum 1999, S. 60).⁹

Schließlich wird im Befähigungs-Ansatz von einer wechselseitigen Statusgleichheit ausgegangen, „die man (...) als (...) aspektiv-relational anerkanntes Person-Sein rekonstruieren und plausibilisieren kann“ (Dabrock 2010, S. 42)¹⁰. Die wechselseitige Statusgleichheit begründet aber in der Hilfebeziehung zwischen SozialarbeiterInnen und KlientInnen nicht unbedingt ein symmetrisches Verhältnis. Die wechselseitige Statusgleichheit ist vielmehr als eine moralische Gleichheit des Person Seins zu verstehen und „(...) moralische equality der fundamentalen Anerkennung und Anerkennung der human dignity [sind] für Nussbaum extensional deckungsgleich“ (Dabrock 2010, S. 42). Die Anerkennung der Person an sich entspricht also einer menschenwürdigen Begegnung, auch im Sinne der oben ausgeführten „Herzensbildung“ (vgl. Egger/Schmölzer 2011) was nicht nur auf symmetrischer, sondern auch auf asymmetrischer Ebene geschehen kann. In der Sozialen Arbeit sind ja allein durch die unterschiedliche Funktionalität der handelnden Personen asymmetrische Verhältnisse geschaffen: hier die SozialarbeiterInnen in ihrer Funktion

8 Martha Nussbaum nimmt hier Bezug auf Rawls Liberalismus, der in diesem Punkt in Kant'scher Tradition steht und mit Aristoteles Konzeption übereinstimmt, „(...) daß nämlich ein menschliches Leben in Einklang mit der praktischen Vernunft und in Verbundenheit mit anderen geführt werden sollte“ (Nussbaum 1999, S. 60 f.).

9 Ausnahmen bestünden laut Nussbaum im Sinne Karl Marx, wenn die Lebensbedingungen so schlecht sind, dass das menschliche Tätigsein, dem tierischen Tätigsein nahe komme, bei ausgehungerten Menschen beispielsweise unterscheide sich die Nahrungstätigkeit nicht von der tierischen Nahrungstätigkeit (vgl. Nussbaum 1999, S. 60).

10 Peter Dabrock verweist an dieser Stelle auf Axel Honneth (1994).

der vom Staat beauftragten Kontrollierenden und im Sinne des doppelten Mandats gleichzeitig Hilfeleistenden, dort die KlientInnen in ihrer Funktion der (temporär) Hilfsbedürftigen. Unter dieser Perspektive ist es umso bedeutender die Sichtweise der menschenwürdigen Begegnung auch unter diesen Vorzeichen zu gestalten, quasi von Person zu Person. Die BürgerInnen einer Gemeinschaft sind demnach als Gleiche zu behandeln und es ist allen in dieser Weise zu ermöglichen, eine Stufe der Lebensführung zu erreichen, auf der sie sich in Freiheit und autonom entscheiden können, ein gutes Leben führen zu können, nicht im Sinne einer vorgegebenen normativen Festlegung, sondern in der Weise, dass dies Einzelne aufgrund gerecht verteilter Grundbefähigungen für sich selbst autonom entscheiden können (vgl. Nussbaum 1999, S. 64).

Eine Gesellschaft begibt sich im Blick auf die schwachen Mitglieder der Gemeinschaft, zu denen keine symmetrischen Beziehungen aufgebaut werden können (...), und im Blick auf die Gemeinschaft selbst in eine problematische soziale Schräglage, wenn diese grundlegende (...) Inklusion (...) in Frage gestellt wird (Dabrock 2010, S. 41).

Jedes Mitglied der Gesellschaft und vor allem vulnerable Menschen haben einen Anspruch auf eine menschenwürdige Begegnung im Sinne eines Anspruchs auf eine Anerkennung der Person an sich.¹¹ Jeder Mensch hat den Anspruch auf Befähigung über die Anerkennung der Person an sich. Inklusion ist somit auch auf Basis unterschiedlichster Ausgangsbedingungen möglich und geht nicht in Richtung paternalistische, normative Zielvorgabe, wie ein gelingender Lebensentwurf zu sein hat, sondern geht vielmehr von der Inklusion auf dem Hintergrund der Anerkennung der Einzigartigkeit und der Differenz aus.¹² Der Wert der Handlungsfreiheit weist dabei auf die zentrale Bedeutung der Autonomie des Individuums hin. Es wird dadurch verunmöglicht, den Capability Ansatz beispielsweise für eine Kompetenzsteigerung bei Individuen in der Art zu missbrauchen, wie es beispielsweise dem sogenannten „Employability-Ansatz“ entspricht, der die Ideologie des „aktivierenden Sozialstaates“ auf den Punkt bringt, nämlich Fähigkeiten bei Individuen so weit zu steigern, dass deren Kompetenzen wettbewerbsfähig am Arbeitsmarkt

-
- 11 Peter Dabrock (2010) zufolge kann davon ausgegangen werden, dass das Befähigungs- und Menschenwürdeaxiom den Charakter eines anerkennungstheoretischen Axioms hat (vgl. Dabrock 2010, S. 41). Denn das Recht auf ein menschenwürdiges Leben ist in seinen Augen als Anerkennung des Menschen als Zweck an sich zu verstehen. Menschenwürde wird als transzendente Anerkennung des Personseins an sich verstanden, der moralischen Statusgleichheit eines jeden Menschen an sich als Person. (vgl. Dabrock S. 42 f.).
 - 12 Auf die Anerkennung der Differenz durch Aussetzung der sozialen (Vor-)Verurteilung wird noch an späterer Stelle mit Judith Butler (2007) detaillierter eingegangen.

verwertet werden können (vgl. Oelkers/Otto/Ziegler 2010 S. 88). Der Capability Approach würde vielmehr danach fragen, wofür sich ein Individuum – auf dem Hintergrund ökonomischer und sozialisatorischer Chancengleichheit – entscheidet. Der Befähigungs-Ansatz würde das Wohlergehen dann an der Entscheidungsfreiheit, an der vom Individuum für gut befundenen Alternativen – also der ausgewählten Möglichkeit – messen. Ein Beispiel dafür wäre, dass bettelnden Roma nicht paternalistisch vorgeschrieben wird, was das gute Leben sein soll, ihnen zu diesem Zwecke das Betteln verboten wird und sie gleichzeitig in Beschäftigungsprojekte in ihren Herkunftsländern zurückgeschickt werden¹³, sondern der Capability Ansatz würde mit den Betroffenen gemeinsam nach geeigneten Lebensweisen suchen. Nach diesem Ansatz würden Helfende in den Dialog mit den Betroffenen eintreten, über eine nachhaltige Entwicklung von Freiheit und Wohlergehen nachdenken und gemeinsam neue Möglichkeiten entwickeln. Die Lösungen, die dabei herauschauen könnten, sind für uns vermutlich noch nicht vorstellbar. Um in einen solchen Dialog eintreten zu können, bedürfte es aber einer akzeptierenden Haltung gegenüber der derzeitigen Lebensweise, der Anerkennung der Person an sich, es bedürfte einer gemeinsamen reflexiven Auseinandersetzung mit den Biografien in gesellschaftlichen Verhältnissen, um nicht ein Entweder-oder (entweder betteln oder nicht betteln) und auch nicht ein Sowohl-als-auch (sowohl betteln als auch Beschäftigungsprojekt), sondern auch ein Weder-noch denkbar zu machen, das möglicherweise einen sogenannten „fünften Lösungsweg“ aufzeigen könnte, frei nach dem Tetra-Lemma-Modell der Konfliktbewältigung von Matthias Varga von Kibéd und Insa Sparrer (vgl. Kibéd/Sparrer 2011). Soziale Arbeit kann sich auf diese Form der Beziehung einlassen, um von einem Befähigungsansatz wegzukommen, der dem „aktivierenden Sozialstaat“ zuarbeitet – d. h. einem Sozialstaat, der eine Gegenleistung für eine soziale Hilfeleistung fordert – und sich hinbewegen auf einen „aktiven Sozialstaat“ (vgl. Neuffer 2009, S. 56) – d. h. einen Sozialstaat, der Möglichkeiten zur Verfügung stellt, aus denen Menschen in Würde und frei wählen können. Es geht darum, Bedingungen zu schaffen, Verwirklichungschancen zur Verfügung zu stellen, die den Menschen die freie Entfaltung partizipativ und teilhabend, das heißt auch gesellschaftsintegrativ, ermöglichen. Und es geht um die Gewährleistung fairer Lebenschancen und objektiver Zugänge, damit sich Einzelne in ihren unterschiedlichen Fähigkeiten frei entfalten können (vgl. Oelkers/Otto/Ziegler 2010, S. 88). Die strukturelle Gewährleistung von Chancen für jedes

13 Im Standard online, einer österreichischen Tageszeitung, wird vom 15. Februar 2011 unter dem Titel „Bettelverbot in der Steiermark beschlossen“ über das Bettelverbot in der Steiermark berichtet (vgl. <http://derstandard.at/1297216411252/Bettelverbot-Bettelverbot-in-der-Steiermark-beschlossen>) [29.11.2012].

Individuum ist nach Martha C. Nussbaum unter dem Grundsatz der Gleichheit in der Differenz zu betrachten, individuell und einzigartig. Fähigkeiten entwickeln zu können. Die Soziale Arbeit bettet sich in diesem Rahmen als Profession ein, deren Ziele und Aufgaben die Wahrung der Menschenwürde und der Menschenrechte sind¹⁴. Die Anerkennung der Person an sich kann als gerechte Befähigungs- und Verwirklichungschance gesehen werden, die unter der Prämisse der menschenwürdigen Begegnung Anschlussmöglichkeiten im Sinne einer realen Inklusion, einer gesellschaftlichen Teilhabe, vor allem auch im kommunikativen Sinne, schafft. Es ist also nach Verhältnissen und Ausdrucksweisen zu fragen, die Inferiorisierung und Marginalisierung entgegenwirken bzw. diese aufrechterhalten (vgl. Oelkers/Otto/Ziegler, 2010 S. 86). Das führt weiter zur Anerkennungstheorie Axel Honneths (1994; 2003; 2010; 2011).

2.2 Gerechtigkeit durch Anerkennungsverhältnisse

Axel Honneth (2003) geht in seiner Anerkennungstheorie davon aus, dass Gerechtigkeit im Alltag zu verorten sei. Indem er seine Anerkennungstheorie als ein gerichtetes Konzept des guten bzw. gelingenden Lebens versteht, sieht er sich selbst – wie Amartya Sen (2010) und Martha C. Nussbaum (1999) auch – in einer neoaristotelischen Tradition verhaftet (vgl. Honneth 1994, S. 275). Die Anerkennungstheorie richtet dabei ihren Blick auf die autonome Selbstverwirklichung des Menschen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft und innerhalb eines Rechtssystems. Die individuelle Freiheit, die Autonomie eines Individuums, sich selbst zu verwirklichen, ist sowohl ein Ziel von Gerechtigkeit, als auch ein Resultat von Anerkennungsbeziehungen (vgl. Honneth 2010, S. 69):

(...) die Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemisst sich am Grad ihrer Fähigkeit, Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann (Honneth 2003, S. 205 f.).

Die gesellschaftlich gewährten Anerkennungsbeziehungen nach Honneth sind demnach mit den Befähigungen als Voraussetzung für Verwirklichung nach Sen

14 „Grundlage Sozialer Arbeit sind die Prinzipien der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit (...). Soziale Arbeit basiert auf der Achtung des innewohnenden Wertes und der Würde aller Menschen und den Rechten, welche daraus folgen“ (IFSW 2005, S. 3)

(2010) vergleichbar. Auch für Honneth ist Selbstverwirklichung nur über das Vorhandensein von Bedingungen, also entsprechenden Anerkennungsverhältnissen möglich, innerhalb derer sich eine Identität ausbilden kann (vgl. Honneth 2003, S. 201 ff.). Diese strukturellen Bedingungen für Anerkennung, sind Voraussetzung für die Entwicklung von persönlichen Fähigkeiten bzw. die Herausbildung einer entsprechenden Identität, die ein gelingendes Leben im Alltag ermöglicht, die die Inklusion in ein Gemeinwesen mitbedingt (vgl. Honneth 2003, S. 205 f.). Es sind dies Fähigkeiten, die Menschen sich in Interaktion bzw. in der Kommunikation mit einem Anderen, mit mehreren Anderen, innerhalb eines gesellschaftlichen (rechtlichen) Rahmens aneignen. Die Fähigkeiten, die die Persönlichkeit von Menschen formen (vgl. Mikula/Mikula/Weiß 2011, S. 53 ff.) bzw. die Identität bilden (vgl. Honneth 2003, S. 205 f.), sind die Fähigkeit des Selbstbewusstseins, der Selbstwertschätzung, der Autonomie, der Selbstachtung und die Fähigkeit zur Partizipation am Gemeinwesen (vgl. Honneth 2003, S. 201 ff.). Anerkennungsbeziehungen sind also als ein struktureller Rahmen für eine Identitätsbildung zu verstehen, innerhalb dessen es dem Individuum möglich ist, ein autonomes, selbstbestimmtes Mitglied einer Gesellschaft zu werden. Über Anerkennungsverhältnisse, sich selbst verwirklichen zu können, nennt Honneth dann den Prozess der Inklusion (vgl. Honneth 2003, S. 205 f.). Auch die Profession der Sozialen Arbeit versteht sich als Profession, die im Sinne der Menschenrechte und der Gerechtigkeit wirkt, die in Richtung Inklusion wirkt (vgl. Kleve 2005, S. 3). Axel Honneths Anerkennungstheorie kann in diesem Sinne neben der Gerechtigkeitstheorie Amartya Sens und Martha C. Nussbaums also einen weiteren Rahmen für die Überlegungen bilden, welche Bedeutung die anerkennende Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit für die Entwicklung sozialer Gerechtigkeit hat.

Neben der individuellen Autonomie geht es Honneth in seiner Theorie der Anerkennung vor allem um das Element der „freiwilligen Kooperation zwischen den Subjekten“ (Honneth 2010, S. 58), was eine „gemeinsame Willensbildung aller BürgerInnen und Bürger“ (Honneth 2010, S. 58) zur Folge hat, dessen Resultat dann „die Festlegung (...) normative[r] Grundsätze“ (Honneth 2010, S. 58), also Basis einer Gesellschaftsordnung ist. Individuen werden über gerechte Anerkennungsverhältnisse befähigt, am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben, in einer gemeinsamen Willensbildung normative Grundsätze mit zu entwickeln, was neben der Autonomie die zweite Basis für eine gelingende Identitätsbildung und somit Selbstverwirklichung ist. Gerechtigkeit ist nach Axel Honneth daher „die Vorstellung einer Einbeziehung aller Subjekte in die jeweils entwickelten Anerkennungsbeziehungen“ (Honneth 2010, S. 69), weil sich Autonomie und die Fähigkeit zur Partizipation wechselseitig bedingen. In der Sozialen Arbeit ist dann die Rede davon, folgende befähigende Bedingungen zur Verfügung zu stellen:

Ermutigung zur Selbständigkeit und Gelegenheiten zur selbständigen Lebensgestaltung bedürfen Formen der Partizipation sowie der Durchsetzung und Realisierung der Bürgerrechte aller AkteurInnen der Sozialen Arbeit“ (Heimgartner/Lauermann/Sting 2013, S. 4).

Soziale Arbeit hat ein emanzipatorisches Interesse, die Menschen zu begleiten, zunehmend mündig zu werden, durch notwendige Befreiungen aus biografischen und gesellschaftlichen Zwängen, um diesen eine gelingende Lebensführung in Autonomie zu ermöglichen (vgl. Heimgartner/Lauermann/Sting 2013, S. 4). Die normativen Grundsätze sind dabei als historisch gewachsene Gebilde von Anerkennungsbeziehungen freizulegen.

Das Material, von dem jetzt die Rede sein muß, besteht aus einer besonderen Klasse von intersubjektiven Verhältnissen, in denen die Bürgerinnen und Bürger sich wechselseitig einen normativen Status einräumen, der sie zu bestimmten Ansprüchen ermächtigt; es ist diese Art der reziprok zugestandenen Berechtigungen, voneinander eine bestimmte Rücksichtnahme erwarten zu können, in deren Licht die Subjekte lernen, sich in intersubjektiven Hinsichten als achtenswert zu erfahren und damit zur Autonomie zu gelangen (Honneth 2010, S. 70).

Honneths Anerkennungstheorie gründet also auf interaktiven Verhältnissen. Es handelt sich hierbei um „historisch gewachsene Gebilde, die die Gestalt von institutionell gewonnenen Praktiken angenommen haben, in die die Subjekte entweder einbezogen sind oder von denen sie ausgeschlossen werden“ (Honneth 2010, S. 71). Dieser Theorie folgend kann davon ausgegangen werden, dass die Interaktion bzw. Beziehungsgestaltung zwischen SozialarbeiterInnen und deren KlientInnen als eine institutionell gewonnene Praktik verstanden werden kann, die durch Anerkennung inkludiert und durch Nicht-Anerkennung ausschließt.

¹⁵ Axel Honneth setzt voraus, dass einer Person ein emanzipatorisches Interesse nach symmetrischen sozialen Verhältnissen im Sinne einer gleichberechtigten gesellschaftlichen Inklusion innewohnt:

Vielleicht ist es nicht falsch, hier von ‚quasi-transzendentalen Interessen‘ der menschlichen Gattung zu sprechen; und möglicherweise mag es sogar gerechtfertigt sein, an dieser besonderen Stelle von einem ‚emanzipatorischen‘ Interesse zu reden, das auf den Abbau von sozialen Asymmetrien der Exklusion gerichtet ist (Honneth 2003, S. 206).

15 Wenn wir uns beispielsweise an die Prämisse der Anerkennung der Person an sich nach Martha C. Nussbaum (1999) erinnern, kann die Frage gestellt werden, ob Inklusion im Sinne von Partizipation überhaupt möglich erscheint, wenn die Begegnung auf dieser Ebene – auf der Ebene von Person zu Person – gar nicht stattfindet.

Demgegenüber kann aber mit dem bereits zitierten Adaptionsphänomen (vgl. Sen 2010, S. 311) argumentiert werden, dass die historische Gewachsenheit der Erwartungshaltungen von Menschen in sozialen Kontexten zu berücksichtigen ist, dass jemand, der unter ständiger Deprivation leidet, seine Ansprüche entsprechend herunterschraubt, um nicht permanenten Frustrationen ausgesetzt zu sein (vgl. Sen 2010, S. 311 ff.). Es erscheint daher so, dass Gerechtigkeit im Sinne anerkennender Verhältnisse sich nur in Wechselwirkung befähigender Bedingungen und dem „quasi transzendentalen Interesse“ der menschlichen Gattung am Abbau von Asymmetrien und Exklusion bewerkstelligen lässt. Das gute und erfüllte Leben ist dann im Rahmen der Selbstverwirklichung von Menschen entstanden. So können diese ohne Scham am gesellschaftlichen Leben gleichberechtigt partizipieren (vgl. Honneth 2003, S. 208 ff.). Der Rechtsstaat hat hierbei eine regulierende Funktion. Es sind aber genauso die Wirkung nichtstaatlicher Gefüge zu berücksichtigen (vgl. Honneth 2010, S. 69). Die Anerkennungstheorie ist also zusammengefasst ein hypothetisch generalisierter Entwurf des guten Lebens und beschreibt, welche Formen wechselseitiger Anerkennung notwendig sind, damit Subjekte „ihre Identität möglichst intakt entwickeln können“ (Honneth 2003, S. 213), um so am gesellschaftlichen Leben in gerechter Weise teilhaben zu können. Sie orientiert sich an drei Prinzipien: dem Prinzip der Gleichheit in der Liebe als Voraussetzung für das Selbstbewusstsein von Menschen, dem Prinzip der Gleichheit im Recht als Voraussetzung für Selbstachtung und Autonomie und dem Prinzip des Verdienstes, das sich in Leistung ausdrückt, als Voraussetzung für den Selbstwert von Menschen.

Die Anerkennungstheorie wird im Wesentlichen philosophisch mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807/1987; 1805-1806/1969), sowie sozialpsychologisch mit Bezugnahme auf George Herbert Mead (1973; 1980a; 1980b) und schließlich psychoanalytisch mit Donald W. Winnicott (1984) begründet. In den nächsten Kapiteln soll daher auf diese Verwurzelungen als Vorbereitung auf die Struktur der drei Anerkennungssphären Liebe, Recht und Verdienst eingegangen werden.

2.2.1 Philosophische Wurzeln der Anerkennungstheorie

Die philosophischen Wurzeln der Anerkennungstheorie sind vor allem bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹⁶ zu finden. Hegel begründet über die anerkennende Intersubjektivität das Selbstbewusstsein und das Selbstvertrauen, als Grundlage überhaupt erst an einer sittlichen Gemeinschaft teilhaben zu können (vgl. Honneth

16 Mit Bezugnahme auf das Kapitel über das Selbstbewusstsein in der „Phänomenologie des Geistes“ nach Georg Wilhelm Friedrich Hegel (vgl. Hegel 1807/1987, S. 132 ff.).

2010, S. 15 ff.). Wie dieser Prozess der Herausbildung des Selbstbewusstseins und des Selbstvertrauens und das Hineinwachsen in eine sittliche Gemeinschaft begründet wird, wird nun in weiterer Folge vorgestellt: Das Subjekt begreift sich zunächst als ein naturhaftes Wesen, das sich über die Befriedigung seiner Begierden die Natur zu Eigen macht (vgl. Honneth 2010, S. 26).

Von dieser ontologischen Unterstellung nun behauptet Hegel schroff, daß sie zwangsläufig scheitern muß, weil die natürliche Wirklichkeit trotz all der konsumtiven Akte erhalten bleibt. (...) Die Insuffizienz der Erfahrung der ‚Begierde‘ besteht also, genaugenommen, in etwas Doppeltem, nämlich, daß sie das Subjekt mit der Allmachtsphantasie ausstattet, alle Wirklichkeit sei ein Produkt seiner eigenen, individuellen Bewußtseinsaktivität, und diesem zweitens dadurch verwehrt, sich als Glied seiner Gattung begreifen zu können. Trotz all der bewahrenswerten Vorzüge, die diese Stufe für das Selbstbewußtsein mit sich bringt, muß sie doch daran scheitern, daß sie die falsche Vorstellung eines omnipotenten Selbst erzeugt (Honneth 2010, S. 26).

Zum besseren Verständnis dieses Prozesses der Selbstwerdung erscheint bereits an dieser Stelle ein Querverweis zur Psychoanalyse hilfreich: Das Kleinkind folgt in der frühkindlichen Entwicklung dem Bedürfnis, sich selbst seine Abhängigkeit zu seiner Umwelt zu beweisen, indem es zerstörerische Akte an den ihm zur Verfügung stehenden Objekten setzt. Diese dienen dem Kind als Beweis dafür, dass die Wirklichkeit seiner omnipotenten Macht unterliegt (vgl. Honneth 2010, S. 27). Honneth meint, dass Hegel dasselbe sagen wollte:

Dieses Subjekt versucht sich durch den triebgesteuerten Verzehr seiner Umwelt die individuelle Gewissheit zu geben, daß die entgegenstehende Wirklichkeit insgesamt ein Produkt seiner eigenen Gedankentätigkeit ist, dabei muß es aber die Erfahrung machen, um mit Hegel zu sprechen, daß die Welt ihre ‚Selbständigkeit‘ beibehält, weil sie vom Überleben ihrer einzelnen Elemente unabhängig ist. Bei Winnicott nun findet der Säugling einen Ausweg aus seiner omnipotenten Phase, indem er lernt, in seiner Mutter oder Bezugsperson ein Wesen zu entdecken, das auf seine zerstörerischen Akte mit intentionaler Differenziertheit reagiert, (...) einmal mit Verständnis, das andere Mal mit Abwehr (...), so daß dieses mit der Zeit eine andere Quelle von Intentionalität neben sich akzeptieren lernt, von der es seinen Zugriff auf die Welt abhängig machen muß (Honneth 2010, S. 27).

Hegel geht also davon aus, dass ein Subjekt in der Begegnung mit einem anderen Subjekt eine Negation seiner selbst vornimmt und das andere Subjekt ebenfalls in die Negation seiner selbst geht. Diese Art der reziproken intersubjektiven Begegnung sei dann die notwendige Bedingung für das Selbstbewusstsein (vgl. Honneth 2010, S. 30). Es könnte hier die Fähigkeit gemeint sein, den Anderen reflexiv zu erkennen bzw. anzuerkennen. Dies lässt sich umso mehr vermuten, als Honneth an dieser

Stelle noch den Begriff der „Achtung“ nach Kant einführt (Honneth 2010, S. 30), in der Kant einen „Abbruch“ der „Selbstliebe“ (Honneth 2010, S. 30) verstanden hat.¹⁷ In der intersubjektiven Begegnung verändern beide Beteiligten ihren Zustand in die Richtung, dass sie ihre „egozentrische Begierde jeweils so beschränken oder negieren, daß sie sich ohne die Absicht der bloßen Konsumtion begegnen können“ (Honneth 2010, S. 30). Sie beziehen ihre Handlungen also aufeinander. Dies geschehe reflexartig (vgl. Honneth 2010, S. 31 f.). Für Hegel führt diese Erkenntnis aber nicht unmittelbar in „eine Welt gemeinsam geteilter Vernunft“ (Honneth 2010, S. 32), sondern er behält dies „dem Ausgang jenes Kampfes vor, den die Subjekte nun anschließend aufgrund ihrer Einsicht in ihre wechselseitige Abhängigkeit erst führen müssen“ (Honneth 2010, S. 32).¹⁸ Der bewusstseinsphilosophische Gedankengang der Entstehung des Selbstbewusstseins wird nun durch die Reziprozität innerhalb einer Gattung vervollständigt. Das Subjekt nimmt sich durch die Reziprozität als Mitglied einer menschlichen Gattung (Honneth 2010, S. 31) wahr.

Nicht überraschen kann es daher, daß Hegel zum Schluß als Bezeichnung für die Besonderheit dieser nunmehr konstituierten Gattung einen einzigen Ausdruck reserviert: ‚Anerkennung‘ – die wechselseitige Beschränkung der eigenen Begierde zugunsten des jeweils Anderen (Honneth 2010, S. 32).

Der Aufbau der Wirklichkeit kommt in einer ständigen Doppelbewegung zustande:

(...) was allem Geschehen als ein stets gleiches Bildungsgesetz zugrundeliegt, ist jene Doppelbewegung der Entäußerung und der Rückkehr in sich selbst, in deren permanenter Wiederholung sich der Geist Schritt für Schritt realisiert (Honneth 1994, S. 54).

Dieser Entwicklungsvorgang wird als Reflexionsprozess gesehen, der sich solange vollzieht bis ein „absolut“ ausdifferenziertes Wissen des Geistes über sich selbst entstanden ist. In Hegels „Philosophie des Geistes“ wird also eine Stufenfolge des menschlichen Bewusstseins dargestellt, in der zunächst „die Beziehung des individuellen Subjekts auf sich selber, dann die institutionalisierten Beziehungen der Subjekte untereinander und schließlich die reflexiven Beziehungen der vergemeinschafteten Subjekte zur Welt im ganzen betrachtet werden“ (Honneth 1994, S. 57 f.).¹⁹ Mit anderen Worten, die Stufenfolge bezeichnet die Herausbildung des

17 Honneth zitiert an dieser Stelle Immanuel Kant (vgl. Kant 1785/1965, S. 19).

18 Honneth geht hier auf Hegels „Realphilosophie“ ein (vgl. Hegel 1805-1806/1969).

19 Schon an dieser Stelle erkennt man die Richtung, in die sich Axel Honneths Anerkennungstheorie entwickelt: die Beziehung des Subjekts über ein anderes Subjekt auf sich selber über die Anerkennung in der Liebe – das führt zu Selbstbewusstsein und

Selbstbewusstseins durch die Beschränkung der Begierde und die Herausbildung des Selbstvertrauens durch die wechselseitige Anerkennung (vgl. Honneth 1994, S. 57 ff.). Die ersten Bedingungen für die Entstehung des Bewusstseins von sich selbst, nämlich die Anerkennung als wechselseitige Beschränkung der eigenen Begierde zugunsten des jeweils Anderen“ (Honneth 2010, S. 32) wurde bereits weiter oben eingeführt.

Diese Beschränkung der Begierde führt die Menschen, die sich laut Hegel im Zustand des Mangels begegnen, dazu, nicht nur mit „bloßer Befriedigung der Begierde“ zu reagieren, sondern der Mensch tritt dadurch in einen reflektierten Prozess der Arbeitstätigkeit ein. Da er den Gegenstand der Begierde nicht einer bloßen Konsumtion unterwirft, sondern sich selbst diszipliniert, also die Bedürfnisbefriedigung unterbricht, entwickelt der Mensch ein Bewusstsein des Tuns. Denn die triebunterdrückten Energien, die freigesetzt werden, fließen in Arbeit, die mittels Werkzeugen erfüllt wird. Der Mensch bringt so ein „Werk“ hervor, auf das er mit seiner Intelligenz reflektierend das Bewusstsein seines Tuns entwickelt (vgl. Honneth 1994, S. 60 f.). Der Mensch weiß um die Fähigkeit der praktischen „Hervorbringung von Gegenständen“ (Honneth 1994, S. 61), „(...) im Ergebnis der Arbeitstätigkeit erfährt sich der subjektive Geist als ein durch Selbstzwang zur Tätigkeit fähiges Wesen“ (Honneth 1994, S. 61). Ein Mensch begreift sich nach Hegel als intersubjektives Wesen aber nicht nur über die Beschränkung der Begierde und über das Tun, sondern auch über die sexuelle Interaktionsbeziehung, was neben dem Bewusstsein des Tuns Voraussetzung dafür ist, sich in der wechselseitigen Anerkennung als Rechtssubjekt begreifen zu können (vgl. Honneth 1994, S. 61 ff.). Denn erst wenn ein Subjekt sich geliebt erfährt, kann es sich selbst als „bedürftig-begehrendes Subjekt“ (Honneth 1994, S. 64) wahrnehmen:

(...) denn die Überlegenheit der interpersonalen Beziehung gegenüber der instrumentellen Handlung hatte ja offenbar darin bestanden, daß sie den kommunizierenden Subjekten wechselseitig die Möglichkeit eröffnet, sich in ihrem Kommunikationspartner als die Art von Person zu erfahren, als die sie ihn von sich aus anerkennen (Honneth 1994, S. 64).

Die Erfahrung der Liebe, sich als Subjekt wechselseitig anerkannt zu wissen, sei neben der Erfahrung der Beschränkung der Begierde als Grundlage für das Selbstbewusstsein, ein Grundstein für die Entwicklung des Selbstvertrauens. Beide – das

Selbstvertrauen; die institutionalisierten Beziehungen der Subjekte untereinander – die Anerkennung im Recht führt zu Selbstachtung und schließlich die reflexiven Beziehungen der vergemeinschafteten Subjekte zur Welt im Ganzen – die Anerkennung im Verdienst oder in der Leistung für diese Gemeinschaft führt zu Selbstwert (vgl. Honneth 1994).

Selbstbewusstsein und das Selbstvertrauen – sind Voraussetzung, um überhaupt am öffentlichen Leben teilnehmen zu können (vgl. Honneth 1994, S. 65).²⁰

Von der ‚Liebe‘ als einem ‚Element‘ der Sittlichkeit zu sprechen, kann in unserem Kontext nur heißen, daß die Erfahrung des Geliebtwerdens für jedes Subjekt eine notwendige Voraussetzung der Teilnahme am öffentlichen Leben eines Gemeinwesens ausmacht. Plausibel wird diese These, wenn sie im Sinne der Aussage über die emotionalen Bedingungen einer gelingenden Ichentwicklung verstanden wird: nur das Gefühl, grundsätzlich in seiner besonderen Triebnatur anerkannt und bejaht zu werden, läßt in einem Subjekt überhaupt das Maß an Selbstvertrauen entstehen, das zur gleichberechtigten Partizipation an der politischen Willensbildung befähigt (Honneth 1994, S. 65 f.).

Nach Hegel befinden sich die Individuen aber in einem ständigen Kampf um Anerkennung, der aus einer bestehenden, bedrohlichen Situation der wechselseitigen Konkurrenz²¹ aller gegen alle heraus entsteht. Der Zustand der wechselseitigen Konkurrenz kann jedoch dadurch aufgelöst werden, dass das Individuum zu einer „Idee von intersubjektiven ‚Rechten und Pflichten‘“ (Honneth 1994, S. 71) kommt, die zu einer wechselseitigen Vertragsschließung führt (vgl. Honneth 1994, S. 71). Das Recht ist bei Hegel also das Resultat der anerkennenden Beziehung: Individuen müssen einander wechselseitig bejahen, dafür müssen sie ein gewisses Maß an Selbstbeschränkung in Kauf nehmen, als eine erste Ausformung des Rechtsbewusstseins (vgl. Honneth 1994, S. 71 ff.):

(...); dann aber ist der Übergang zum Gesellschaftsvertrag als ein praktischer Vorgang zu verstehen, den die Subjekte in dem Augenblick vollziehen, in dem sie sich ihrer vorgängigen Anerkennungsbeziehungen bewußt zu werden vermögen und sie ausdrücklich zu einem intersubjektiv geteilten Rechtsverhältnis erheben (Honneth 1994, S. 72).

Ohne das Gefühl, geliebt zu werden, kann sich im Subjekt keine Vorstellung einer wechselseitig bezogenen und füreinander verantwortlichen Gemeinschaft entwickeln (vgl. Honneth 1996, S. 66). Es kann also angenommen werden, dass ohne dieses Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen die vereinbarten Rechte und Pflichten einer Gemeinschaft einer gewissen Instabilität unterliegen. Honneth verweist an dieser Stelle darauf, dass Hegel alle Anstrengungen unternimmt, „die Integrationsform

20 Honneth verortet hier seine Theorie in der Jenaer Realphilosophie (vgl. Hegel 1805–1806/1969).

21 Der Begriff Konkurrenz wird aus Thomas Hobbes (1588–1679) Naturzustandslehre des ursprünglichen Zustands eines Krieges aller gegen alle hergeleitet (vgl. Honneth 1994, S. 69).

der sittlichen Gemeinschaft klar genug vom emotionalen Beziehungsverhältnis zwischen Mann und Frau abzugrenzen“ (Honneth 1994, S. 66). Liebe wird dann bei Hegel (in Abgrenzung zu seinen Jugendwerken) mit dem Begriff der Solidarität als gesellschaftliche Integrationskraft beschrieben (vgl. Honneth 1994 S. 65), für die Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen Voraussetzungen sind. Ist der Begriff der Liebe noch in den primären Beziehungen verankert, kann Solidarität in Beziehungen, die über die Familien- und Freundschaftsbeziehungen hinausgehen, verortet werden, in einer sittlichen Gemeinschaft.²² Auch in der Sozialen Arbeit wird Solidarität als ethisches Leitprinzip formuliert.²³ Solidarität meint die Liebe zum Menschen, das solidarische Handeln im Sinne von Gerechtigkeit und Inklusion. Solidarität drückt sich also nicht nur in Form eines formalisierten, institutionellen Handelns aus, sondern meint im oben beschriebenen Sinne auch einen persönlichen Bezug herzustellen, in der Begegnung miteinander, den Anderen jeweils als Person an sich anzuerkennen, als Voraussetzung für die Teilhabe der Individuen am öffentlichen Leben, als Voraussetzung für Inklusion. Und hier kann davon ausgegangen werden, dass die Soziale Arbeit die Verantwortung hat, die Beziehungsgestaltung bewusst zu handhaben, als ein zur Verfügung stellen strukturell gerechter Bedingungen, nämlich reflektiert in wechselseitiger Anerkennung die solidarische Begegnung zu praktizieren, um in Richtung der Grundbefähigung des Selbstvertrauens als Voraussetzung für die Teilhabe am öffentlichen Leben zu wirken.

2.2.2 Sozialpsychologische Wurzeln der Anerkennungstheorie

Neben der philosophischen Grundlegung seiner Anerkennungstheorie stützt sich Axel Honneth vor allem auch auf den Sozialpsychologen George Herbert Mead (1973; 1980a; 1980b) und nennt Meads Theorie eine „naturalistische Übersetzung“ der Hegel'schen Anerkennungstheorie (Honneth 1994, S. 122). Mead (1973) geht von einer Entstehung der Identität im Rahmen sozialer Interaktion aus. Das Subjekt muss nach Mead in Situationen, in denen es nicht auf „bewährte“ Situationsdeutungen zurückgreifen kann, auf kreative Situationsdeutungen kommen, es könnte auch

22 Laut Honneth hat Hegel aber den Schritt zu einer anerkennungstheoretischen Sittlichkeit nicht vollzogen. Hegels Theorie der Anerkennung bleibt also laut Axel Honneth unvollendet (vgl. Honneth 1994, S. 102).

23 „Solidarisch arbeiten – Sozialarbeiter/-innen haben die Pflicht, soziale Bedingungen zurückzuweisen, die soziale Exklusion, Stigmatisierung oder Unterdrückung begünstigen, und auf eine inklusive Gesellschaft hinzuarbeiten“ (IFSW 2005, S. 5).

heißten, dass ein Subjekt in Situationen, wo es sich vor ungewohnten Problemen sieht, lernt, „weil es die Subjekte im Fall entstehender Probleme zwingt, sich ihrer eigenen Subjektivität bewußt zu werden“ (Honneth 1994, S. 117). Es entsteht in solchen Situationen also Bewusstsein über die eigene Subjektivität. Zur Herausbildung von Selbstbewusstsein braucht ein Individuum nach Mead aber neben diesem Bewusstsein über die eigene Subjektivität, über das eigene Verhalten, auch ein Bewusstsein über die intersubjektive Bedeutung seiner Handlungen: „(...) was meine Geste für den Anderen bedeutet, kann ich mir dadurch zu Bewußtsein bringen, daß ich sein Antwortverhalten gleichzeitig in mir selbst erzeuge“ (Honneth 1994, S. 118). Aber das ist nach Mead (1980a) nur in der „Lautgebärde“ im Rahmen der menschlichen Kommunikation möglich. Denn den selbst produzierten Laut, der an den/die Andere/n gerichtet ist, hört man gleichzeitig auch selbst und zwar in der gleichen Weise, wie sie der/die Andere wahrnimmt (vgl. Mead 1980a, S. 235 zit. n. Honneth 1994, S. 118). Und indem das Individuum die Fähigkeit hat, die Bedeutungen, die sein Handeln für das Gegenüber hat, in sich wahrzunehmen, wird dem Subjekt gleichzeitig bewusst, selbst ein „soziales Objekt der Handlungen seiner Interaktionspartner“ (Honneth 1994, S. 119) zu sein und daraus entsteht das Mead'sche „Mich“ oder „Me“- sich aus der Perspektive eines Gegenübers wahrnehmen zu können, das „Mich“ repräsentiert in einem Menschen das Bild, das der/die Andere von diesem hat – das Selbstbewusstsein. Demgegenüber hebt George Herbert Mead (1980a) aber „Ich“ oder „I“ ab, das die „unreglementierte Quelle aller meiner aktuellen Handlungen ist“ (Honneth 1994, S. 120). Das „Ich“ ist verantwortlich für die weiter oben besprochenen kreativen Handlungen, das „Ich“ geht also nicht nur dem Bewusstsein des „Mich“ voraus, sondern kriecht in ständigem Bezug auf das „Mich“ immer wieder neue Handlungen. Und hier gibt Mead schon die intersubjektivistische Konzeption der Identitätsentwicklung vor:

(...) ohne die Erfahrung eines auf ihn reagierenden Interaktionspartners wäre ein Individuum nicht dazu in der Lage, auf sich selber mit Hilfe selbstwahrnehmbarer Äußerungen in der Weise einzuwirken, daß es dabei seine Reaktion als die Hervorbringung der eigenen Person zu verstehen lernt (Honneth 1994, S. 121).

George Herbert Mead (1980a) überträgt die begriffliche Unterscheidung von „Ich“ und „Mich“ auf die moralische, normative Entwicklung des Subjekts. Mit dem „Mich“ erfasst das Subjekt zunächst kognitiv sein Selbst. Zu der Fähigkeit des moralischen Urteilens kommt ein Subjekt, indem es die Reaktionen seiner InteraktionspartnerInnen auf sein Verhalten als gut oder schlecht erinnert. Das

kognitive „Mich“ wird so zu einem moralischen „Mich“²⁴. Das „Mich“ wird von einem kognitiven Selbstbild zu einem „praktischen Selbstbild“ und das wiederum ist der Ansatzpunkt Mead'scher Identitätsbildung, die sich schrittweise in einer allmählichen Verallgemeinerung dieser Erfahrungen im Laufe des Heranwachsens und in Interaktion mit einem immer größeren Kreis an InteraktionspartnerInnen vollzieht (vgl. Honneth 1994, S. 123 f.). Diese Entwicklung findet beim Kind in zwei Stufen des Spiels statt, im Rollenspiel und im Wettkampf:

(...) im ersten Fall ist es das konkrete Verhaltensmuster einer sozialen Bezugsperson [dessen normative Verhaltenserwartungen das Kind miteinbeziehen muss], im zweiten Fall dagegen sind es die sozial generalisierten Verhaltensmuster einer ganzen Gruppe, die als normative Erwartungen kontrollierend in das eigene Handeln miteinbezogen werden müssen (Honneth 1994, S. 124).

Die verallgemeinerten normativen Verhaltenserwartungen einer ganzen Gruppe in Form des sogenannten „generalisierten Anderen“ (Mead 1973, S. 196) stellt mit anderen Worten eine Verinnerlichung von Handlungsnormen dar, das heißt, „daß sich der einzelne aus der Perspektive eines generalisierten Anderen als das Mitglied einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft zu begreifen lernt“ (Honneth 1994, S. 125). Das Hereinholen dieses gesellschaftlichen Rahmens, der entsprechenden gesellschaftlichen Organisation, in Form einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist nun aber die entscheidende Komponente für die vollständige Entwicklung der Identität. Das Selbstbewusstsein, das normative Bewusstsein und das Bewusstsein für sich selbst als Mitglied einer gesellschaftlichen Ordnung sind also die wesentlichen Stufen der Identitätsentwicklung nach Mead.

Wenn das Subjekt dadurch, daß es die sozialen Handlungsnormen des ‚generalisierten Anderen‘ zu übernehmen lernt, zur Identität eines sozial akzeptierten Mitglieds seines Gemeinwesens gelangen soll, dann ist es sinnvoll, für dieses intersubjektive Verhältnis den Begriff der „Anerkennung“ zu verwenden (Honneth 1994, S. 126).

Mead verwendet dafür den Begriff der „wechselseitigen Anerkennung“, dass sich ein Subjekt als Teil einer Gemeinschaft anerkannt weiß, indem es die anderen anerkennt (vgl. Honneth 1994, S. 126). Das Subjekt will also als Rechtsperson anerkannt werden²⁵. Mit der Übernahme der Normen des Gemeinwesens, der vorherrschenden

24 Axel Honneth (1994) zitiert G.H. Mead: „So kann ein Kind sein Verhalten als gut oder schlecht nur dann beurteilen, wenn es auf seine eigenen Handlungen mit den erinnerten Worten seiner Eltern reagiert“ (Mead, 1980b, S. 246, zit. n. Honneth 1994, S. 123).

25 Hier stimmt Mead nach Honneth (1994) mit Hegel überein, (...) er will nämlich, nicht anders als Hegel, das Verständnis, das derjenige von sich selber hat, der sich aus der

Regeln dieser Gemeinschaft, weiß das Subjekt über seine Rechte und Verpflichtungen in diesem Gemeinwesen allmählich Bescheid. Den Rechten kommt eine besondere Bedeutung zu, insofern, als sich damit die individuellen Ansprüche, die ein Subjekt an den „generalisierten Anderen“ haben kann, zum Ausdruck kommen und sich ein Individuum als ein akzeptiertes Mitglied eines Gemeinwesens fühlen kann, womit die Würde erreicht wird, ein anerkanntes Mitglied dieser Gemeinschaft zu sein (vgl. Honneth 1994, S. 127). Mit dem Ausdruck der Würde wird der soziale Wert der Identität eines Menschen in die Argumentation miteinbezogen (vgl. Honneth 1994, S. 127). Würde tritt also als viertes Element in der Entwicklung der menschlichen Identität mit auf den Plan. Mead wählt für dieses Bewusstsein des eigenen sozialen Wertes den Begriff der „Selbstachtung“ (vgl. Honneth 1994, S. 126), den auch Honneth in seiner Anerkennungstheorie weiter verwendet. Wie wir später noch genauer sehen werden, ist bei Axel Honneth Selbstachtung auch das Produkt der Anerkennung in der Sphäre des Rechts und nicht nur das Ergebnis eines unmittelbaren interaktiven Geschehens (vgl. Honneth 1994, S. 127 ff.). Selbstachtung ermöglicht es dem Subjekt, eine positive Einstellung sich selbst gegenüber einzunehmen, sich selbst als moralisch zurechnungsfähiges Subjekt zu erleben. Zur Anerkennung als Rechtsperson bedarf es einer wechselseitigen Anerkennung jener Eigenschaften, die sich ein Subjekt lebensgeschichtlich angeeignet hat und sich somit von den anderen unterscheidet, also der Anerkennung der Einzigartigkeit in interaktiven Prozessen. Erst diese Bestätigung kann die rechtliche Anerkennung vervollkommen.

Zur ‚Selbstbehauptung‘, wie Mead sagt, also zur Verteidigung der Ansprüche seines ‚Ich‘ gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt, ist das Subjekt nur in der Lage, wenn es sich anstatt in die Perspektive des existierenden Gesamtwillens in diejenige einer erweiterten Rechtsgemeinschaft hineinversetzt; das ideale ‚Mich‘, das es damit in sich errichtet, gewährt ihm über den moralischen Bruch mit dem Gemeinwesen hinweg die intersubjektive Anerkennung, ohne die es eine persönliche Identität nicht aufrechterhalten kann (Honneth 1994, S. 133 f.).

Schon hier merkt man die Verwobenheit der Anerkennungssphären Liebe, Verdienst und Recht, die die Grundlage Axel Honneths Anerkennungstheorie bilden. Der Prozess der Zivilisation (vgl. Honneth 1994, S. 135) entsteht nach George Herbert Mead (1973) zusammengefasst über die denkenden Subjekte, die im Falle eines Widerspruchs ihrer Erwartungen, zu den Erwartungen des Gemeinwesens mithilfe des „Ichs“ kreativ Lösungen suchen, indem sie ein Gemeinwesen antizipieren, das

Perspektive des generalisierten Anderen zu begreifen lernt, als das einer Rechtsperson verstanden wissen“ (Honneth 1994, S. 126).

der Erfüllung ihres Wunsches gerecht wird. In einer primitiven Gesellschaft würde der Einzelne viel mehr vom allgemeinen Muster des gesellschaftlichen Denkens und Handelns abhängig sein, als in zivilisierten Gesellschaften. Schöpferisches Denken habe in zivilisierten Gesellschaften viel mehr Raum als in primitiven Gesellschaften (vgl. Honneth 1994, S. 135). Auch Mead – wie weiter oben bereits bei Hegel ausgeführt – sieht in der „schrittweisen Erweiterung der rechtlichen Anerkennung“ einen Kampf der einzelnen Subjekte, ihre „intersubjektiv verbürgten Rechte zu erweitern“ (Honneth 1994, S. 135 f.). Im Kampf um Anerkennung geht es dann um Selbstverwirklichung. Honneth bezieht sich mit dem Begriff Selbstverwirklichung unter anderem auf George Herbert Mead (1973).

Unter Selbstverwirklichung versteht Mead den Prozeß, in dem ein Subjekt Fähigkeiten und Eigenschaften entwickelt, über deren einzigartigen Wert für die soziale Umwelt es sich anhand der anerkennenden Reaktionen seiner Interaktionspartner zu überzeugen vermag (Honneth 1994, S. 139).

Nur im Rahmen gemeinsam geteilter Werte vermag ein Individuum sich als eine Person zu begreifen, die einen einzigartigen Beitrag zur gesellschaftlichen Gemeinschaft leistet, der in dieser geteilten Wertegemeinschaft anerkannt wird. Das Subjekt kann sich also in seinen besonderen Fähigkeiten im intersubjektiv eingespielten Wertesystem einer Gesellschaft dann anerkannt fühlen, wenn es seine Leistung als eine nützliche Leistung in seiner Funktion für die „arbeitsteilige Gesellschaft“ erfährt (vgl. Honneth 1994, S. 141). Die Selbstachtung eines Individuums ergibt sich daraus, dass es sich als ein Individuum erleben kann, das einen von den anderen anerkannten Beitrag für den Erhalt des Gemeinwesens leisten kann, im Verdienst für diese Gemeinschaft (vgl. Honneth 1994, S. 142 f.). Mead geht es also darum, den Einfluss der kollektiven Wertesetzung auf die Selbstverwirklichung herauszuarbeiten, dieser Einfluss sei in traditionellen Gesellschaftsordnungen noch sehr hoch und nehme in den modernen Gesellschaften mit der Tendenz zur Individualisierung entsprechend ab (vgl. Honneth 1994, S. 143). Problematisch bei diesem Ansatz ist nach Honneth, dass es nicht wertneutral ist, was sozial nützlich ist, beispielsweise wie eine gute Erfüllung von Aufgaben auszusehen habe, damit sich ein Subjekt selbst achten kann, und damit ist der „historisch gewachsene Freiraum“ wieder eingeschränkt (vgl. Honneth 1994, S. 144 f.). Die Lösung für dieses Dilemma sieht Honneth darin, dass das intersubjektiv verbindliche Konzept des guten Lebens nur so gefasst sein darf, „daß es jedem Mitglied des Gemeinwesens die Chance beläßt, seinen Lebensweg im Rahmen der ihm zustehenden Rechte selber zu bestimmen“

(Honneth 1994, S. 145).²⁶ Hegels philosophischer Ansatz der sittlichen Integration ist daher mit Meads Konzept der funktionalen Arbeitsteilung zu ergänzen, um so die sittliche Integration moderner Gesellschaften zu erfassen. Bei Hegel entsteht Sittlichkeit „wenn sich die Liebe unter dem kognitiven Eindruck des Rechts zu einer universellen Solidarität unter den Mitgliedern eines Gemeinwesens geläutert hat“ (Honneth 1994, S. 146). Es bedarf nach Honneth (1994) jedoch auch einer gemeinsamen Orientierung an Zielen und Werten, die in Meads Konzept der funktionalen Arbeitsteilung zu finden sind, damit aus diesem Bewusstsein heraus die Anerkennung einer solidarischen Anteilnahme am Lebensweg eines anderen entstehen kann. Das geglückte Leben ist daher als ein normativ geteiltes Gut zu verstehen, indem sich Menschen bewusst sind, gewisse Bedrohungen und Risiken, also Möglichkeiten für Fehlentwicklungen, miteinander zu teilen, beispielsweise das Risiko der Krankheit, der Devianz²⁷, der Behinderung, der Schwäche etc. Das Verständnis, das dann dem Lebensweg des Anderen entgegengebracht wird, lässt im Anderen Selbstachtung entstehen. Das normativ Geteilte ist, auf Schwäche in der Interaktion nicht als etwas Verachtenswertes zu reagieren, nicht mit Demütigung und Missachtung zu reagieren, sondern es als etwas gemeinsam Geteiltes in sich selbst und im Anderen anzuerkennen (vgl. Honneth 1994, S. 146 f.). Auf die dem Menschen zugrunde liegende Schwäche bzw. Verletzlichkeit als Grundvoraussetzung für eine Normalisierung der Hilfsbedürftigkeit und damit auf die Möglichkeit einer Begegnung von Mensch zu Mensch wird auch im späteren Kapitel „Der Wert der Aussetzung der sozialen Vorverurteilung für die Subjektwerdung“ (vgl. Butler 2007) eingegangen.

26 Hier gibt es starke Ähnlichkeiten zur Gerechtigkeitstheorie Amartya Sens (2010) und Martha Nussbaums (1999), der Chancengleichheit und der Freiheit zur Selbstverwirklichung.

27 In Bezug auf Devianz argumentiert Axel Honneth wieder mit Hegel: Die Zerstörung von Besitz ist nach Hegel Ausdruck eines Individuums, das von sozialer Anerkennung ausgeschlossen ist und dadurch wieder Aufmerksamkeit erlangen möchte (vgl. Honneth S. 75 f.). Devianz wäre demnach nach Hegel ein Ausdruck mangelnder Anerkennung der Person an sich (vgl. Honneth 1994, S. 89). Die Anerkennung der Person an sich wurde bei Martha Nussbaum (1999), wie wir bereits im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, als Menschenwürdeaxiom eingeführt. Die rechtliche Anerkennung kann durch eine abgebußte Strafe wiederhergestellt werden (vgl. Honneth 1994, S. 93). Das Abbüßen der Strafe ist der eine Teil. Die Anerkennung der Person ist der andere Teil der Resozialisierung. Das bedeutet, dass es in der Sozialen Arbeit, in der Arbeit mit Straffälligen umso mehr um die Anerkennung der Person an sich geht, um die solidarische Anerkennung im oben beschriebenen Sinne, um Menschen wieder in die Gemeinschaft zu inkludieren.

2.2.3 Psychoanalytische Wurzeln der Anerkennungstheorie

Die Objektivierungstheorie (vgl. Winnicott 1984) ist für Axel Honneth der dritte Entwicklungsstrang, aus dem er seine Anerkennungstheorie herleitet. Die Liebe als Muster, die sich in vorsprachlichen Beziehungen als gelungene affektive Bindung in den Primärbeziehungen äußert, in der Balance zwischen Symbiose und Selbstbehauptung, in diesen Beziehungen sich ein Kind als eigenständiges Subjekt begreifen lernt, lässt Axel Honneth die Objektbeziehungstheorie (vgl. Winnicott 1984) besonders geeignet für eine „Phänomenologie der Anerkennungsbeziehungen“ erscheinen (vgl. Honneth 1994, S. 157). Honneth (1994) findet hier eine Übereinstimmung zum jungen Hegel und fügt die Schriften des englischen Psychoanalytikers Donald W. Winnicott in den von Hegel und Mead formulierten theoretischen Rahmen ein. Hegels Anerkennungsform der Liebe als „ein Selbstsein in einem Fremden“ wird von Honneth mit Winnicotts Analyse der Reifungsprozesse von Mutter und Kind kurz nachgezeichnet. Ohne auf die gesamte Theorieentwicklung einzugehen, sei hier kurz zusammengefasst, dass die Beziehung zwischen Mutter und Kind auf beiden Seiten, also in einem Interaktionsgeschehen eine Reifung durchläuft, die mit der symbiotischen Verschmelzung von Mutter und Kind nach der Geburt beginnt, in der eine wechselseitige absolute Abhängigkeit besteht, aus der die Mutter nur durch Dritte heraustreten kann, in der das Kind jedoch die Erfahrung macht, gehalten zu werden. Also auch die körperliche Haltefunktion ein wesentlicher Aspekt der Beziehung ist, in der das Kind ein gesundes Körperschema entwickelt, aus der sich das Kind und die Mutter erst lösen können, durch den Zwang der Rückkehr in den routinierten Alltag, in dem die Mutter das Kind zunehmend über längere Zeiträume allein lässt. Das Kind entwickelt in dieser Phase auch zunehmende intellektuelle Fähigkeiten, es kann Signale und Hinweise auf zukünftige Bedürfnisbefriedigungen verstehen (ungefähr im Alter von sechs Monaten) und es lernt so die Abwesenheit der Bezugsperson allmählich zu ertragen. Es löst sich also aus dieser „absoluten Abhängigkeit“ (Honneth 1994, S. 160) und kommt in eine „relative Abhängigkeit“ (Honneth 1994, S. 162) und in dieser Phase spielt sich das ab, was Hegel als Selbstsein im Anderen bezeichnet. Die Bezugsperson steht nicht mehr ständig zur Verfügung, sie ist der omnipotenten Kontrolle des Kindes entglitten, und muss nach Winnicott nun als Objekt mit eigenem Recht anerkannt werden (vgl. Honneth 1994, S. 162). Um diesen Prozess zu bewältigen, bedient sich das Kind nach Winnicott der „Zerstörung“ und der sogenannten „Übergangsobjekte“ (vgl. Honneth 1994, S. 162 ff.). Das Kind richtet in Akten der Zerstörung die aggressiven Handlungen an die Mutter. Wenn diese aber trotz der zerstörerischen Akte in ihrer Zuwendung konstant und ohne Rache bleibt, erfährt das Kind durch diese widerstandsfähige Person, die nicht vernichtet wird, eine

Möglichkeit der Integration der aggressiven Wutausbrüche und wird so fähig, die Bezugsperson ohne „narzisstische Omnipotenzphantasien“ als ein eigenständiges Wesen zu lieben, „seine noch symbiotisch gespeiste Anhänglichkeit an die Mutter mit der Erfahrung ihrer Selbständigkeit zu versöhnen“ (Honneth 1994, S. 163). Die von Winnicott eingeführten „Übergangsobjekte“ spielen dabei eine ähnliche Rolle wie die Mutter. Auch sie sind Ziel inniger, symbiotischer Bindung und gleichzeitig Zielscheibe aggressiver, zerstörerischer Akte. Nach Winnicott (1984) übt sich das Kind hier quasi „im spielerischen Umgang mit den affektiv besetzten Gegenständen (...), die schmerzhaft erlebte Kluft zwischen innerer und äußerer Realität stets symbolisch zu überbrücken“ (Honneth 1994, S. 166). Winnicott (1984) stellt fest, dass das Kind im spielerischen Umgang mit diesen Übergangsobjekten zu einem „selbstverlorenen“ (Honneth 1994, S. 167) Umgang mit diesen Gegenständen fähig wird, was wiederum die Grundlegung „all der Interessen, die der Erwachsene den kulturellen Objektivationen entgegenbringen wird“ (Honneth 1994, S. 166), ist. Und weiter postuliert Winnicott (1984), dass das Kind dann „im Schutze einer gefühlten Intersubjektivität“ (Honneth 1994, S. 167), die ihm durch die dauerhafte „Zuwendungsbereitschaft der geliebten Person“ (Honneth 1994, S. 167) möglich ist, „sorglos mit sich allein sein“ (Honneth 1994, S. 167) kann. Dieses Alleinsein-Können ermögliche erst die kindliche Kreativität und später das „imaginäre Vermögen des Menschen überhaupt“ (Honneth 1994, S. 167). Das Vertrauen, dass ein Kind hier seine Fähigkeiten entwickelt, wird von „Erikson unter dem Titel des ‚Selbstvertrauens‘ zusammengefasst“ (Honneth 1994, S. 168).

Die Konzentrationsverlagerung auf jenen Teil des eigenen Selbst, den Mead ‚Ich‘ genannt hatte, setzt daher ein Vertrauen darauf voraus, daß die geliebte Person auch dann ihre Zuneigung aufrechterhält, wenn ihr die eigene Aufmerksamkeit entzogen wird; diese Sicherheit ist ihrerseits aber wiederum nur die nach außen gerichtete Seite einer gewachsenen Zuversicht, daß die eigenen Bedürfnisse durch den anderen dauerhaft Erfüllung finden, weil sie für ihn von einzigartigem Wert sind (Honneth 1994, S. 168).

Auch die Freundschaft sei nach Winnicott von dieser Zuversicht der wechselseitigen Zuwendung getragen, die es ermögliche, sich situationsvergessen auf sich selbst zu beziehen (vgl. Honneth 1994, S. 169). Und dadurch ließen sich nach Honneth aus „Winnicotts Analysen des frühkindlichen Reifungsprozesses theoretische Rückschlüsse auf die kommunikative Struktur ziehen, die die Liebe zu einem besonderen Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung macht“ (Honneth 1994, S. 169).

(...) in Freundschaften mag es das gemeinsame Erlebnis eines selbstvergessenen Gesprächs oder eines vollkommen ungezwungenen Beisammenseins sein, in erotischen Beziehungen ist es die sexuelle Vereinigung, durch die der eine sich mit dem anderen

differenzlos versöhnt weiß (...); allein weil die geliebte Person durch die Sicherheit der Zuwendung erneut an Kraft gewinnt, im entspannten Rückzug sich für sich selber öffnen zu können, wird sie zu dem selbstständigen Subjekt, mit dem das Einssein als eine wechselseitige Entgrenzung erlebt werden kann (Honneth 1994, S. 170).

Es ist dies dann ein „Beisichselbstsein im Anderen“ (Honneth 1994, S. 170). Weil Subjekte dadurch zu einem Vertrauen zu sich selbst kommen, setzt sich dieses wechselseitige Anerkennungsverhältnis der Liebe allen anderen Anerkennungsverhältnissen „logisch als auch genetisch“ (Honneth 1994, S. 172) voraus. Es ist die „psychische Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Selbstachtung“ (Honneth 1994, S. 172). Es ist eine Voraussetzung Sympathie und Anziehung über den Kreis der primären Beziehungen hinaus erleben zu können und nicht in pathologische Beziehungsformen zu münden (vgl. Honneth 1994, S. 173 ff.).

Aus den drei Entwicklungssträngen der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1807/1987; 1805-1806/1969), der Sozialpsychologie George Herbert Meads (1973; 1980a; 1980b) und aus dem psychoanalytischen Zugang Donald W. Winnicotts (1984) entwickelt Axel Honneth (1994; 2010) nun seine Theorie der Anerkennung, die über drei Sphären, die Sphäre der Liebe, die Sphäre des Verdiensts und die Sphäre des Rechts beschreibbar wird. Diese drei Sphären werden von Axel Honneth in einer wechselseitigen Bezogenheit eingeführt. In dieser wechselseitigen Bezogenheit liegt auch die Möglichkeit, in einer der drei Sphären mit Veränderung zu beginnen, um Fortschritte im Sinne eines gerechteren Lebens für die einzelnen Individuen im Alltag erreichen zu können. Es kann schon hier darauf hingewiesen werden, dass Axel Honneth der Sphäre des Rechts das stärkste Veränderungspotential zuschreibt.

Im Folgenden werden diese drei Sphären der Anerkennung beschrieben, danach wird der Frage nachgegangen, was es bedeutet, wenn an die Stelle von Anerkennungsverhältnissen Erfahrungen von Missachtung treten, und schließlich wird dieses Kapitel mit der Darstellung von Möglichkeiten der Weiterentwicklung von Gerechtigkeit über Anerkennungsverhältnisse (vgl. Honneth 2011) abgeschlossen.

2.2.4 Anerkennungsverhältnisse, deren Missachtung und Weiterentwicklung

Honneths politische Ethik orientiert sich, wie bereits kurz eingeführt, an den drei Prinzipien: dem Prinzip der Gleichheit in der Liebe – der Anerkennung in primären Beziehungen, dem Prinzip der Gleichheit im Recht – an der gesellschaftlichen Teilhabe/Partizipation zu erkennen und dem Prinzip der Gleichheit im Verdienst – der anerkannten Leistungen eines Menschen für das Gemeinwesen (vgl. Honneth 2003, S. 207). Diese drei Sphären sind aufeinander bezogen. Ein Individuum entwi-

ckelt sich schrittweise innerhalb der Wirkmechanismen dieser Sphären in seiner Identität. Der Möglichkeit der persönlichen Entwicklung, der Subjektwerdung, über die Anerkennungsform in der Liebe folgt die „moralische Sozialisation der Subjekte“ über die Anerkennungsform des Rechts. Diese müsse durch die moralische „Integration in die Gesellschaft“ über die Anerkennungsform des Verdienstes ergänzt werden (vgl. Honneth 2003, S. 204). Jedes menschliche Wesen ist auf diesen Kontext an sozialen Anerkennungsformen angewiesen. Der Wegfall solcher Anerkennungsbeziehungen hat Erfahrungen der Missachtung und Demütigung zur Folge, die nicht ohne schädliche Konsequenzen für die Identitätsbildung des Individuums sein können. Die soziale Integration wird von Axel Honneth als ein Prozess der Inklusion durch geregelte Formen der Anerkennung ausgeführt:

Gesellschaften stellen aus der Sicht ihrer Mitglieder nur in dem Maße legitime Ordnungsgefüge dar, in dem sie dazu in der Lage sind, verlässliche Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung auf unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten. Insofern vollzieht sich die normative Integration von Gesellschaften auch nur auf dem Weg der Institutionalisierung von Anerkennungsprinzipien, die nachvollziehbar regeln, durch welche Formen der wechselseitigen Anerkennung die Mitglieder in den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang einbezogen werden (Honneth 2003, S. 205).

Die Formen sozialer Integration sind nach Honneth danach zu unterscheiden, „ob sie auf dem Weg emotionaler Bindungen, der Zuerkennung von Rechten oder der gemeinsamen Orientierung an Werten zustande“ (Honneth 1994, S. 152) kommen. Der Weg der emotionalen Bindungen beschreibt die Anerkennungssphäre der Liebe, der Weg der Zuerkennung des Rechts beschreibt die Anerkennungssphäre des Rechts und der Weg der gemeinsamen Orientierung an Werten beschreibt die Anerkennungssphäre des Verdienstes. Ein Individuum muss in allen drei Sphären entsprechende Anerkennungsverhältnisse erfahren, um sich selbst verwirklichen zu können.

2.2.4.1 Anerkennungsverhältnisse in der Sphäre der Liebe

Das Prinzip der Gleichheit in der Liebe führt zu Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen. Gleichheit in der Liebe herrscht vor, wenn eine Person sich in ihrem Sein an sich anerkannt weiß (vgl. Honneth 1994, S. 192). In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass dieses Prinzip der Gleichheit in der Liebe nicht nur in primären Beziehungen – in familiären oder freundschaftlichen Liebesbeziehungen – umgesetzt werden kann, sondern jeder Mensch in allen Interaktionen und auch im gesamten Verlauf seines Lebens auf eine, in diesem Sinne menschenwürdige Begegnung, in einer emotional zugewandten Begegnung, in einem Interesse für die Person an sich, in einer Begegnung von Mensch zu Mensch bzw. in einer solidarischen

Begegnung angewiesen ist. Vor allem in der professionellen helfenden Beziehung ist die Anerkennung der Person an sich eine wesentliche Voraussetzung, damit die Menschen in prekären Situationen unabhängig von der temporären Schwäche, die zu einer professionellen Hilfebeziehung geführt hat, (wieder) einen Zugang zu ihrem Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen finden können.

Das erste Muster intersubjektiver Anerkennung ist also die Liebe, die Honneth, wie wir gesehen haben, mit Hegel und mit der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie begründet. Die Liebe stellt für Hegel die erste Stufe der wechselseitigen Anerkennung dar, weil sich in ihr die Subjekte in ihren wechselseitigen Bedürfnissen bestätigen und als bedürftige Wesen anerkennen (vgl. Honneth 1994, S. 153f.). Die Anerkennung hat hier den Charakter der „affektiven Zustimmung“ (Honneth 1994, S. 153). Die Subjekte bringen einander „Gefühle besonderer Wertschätzung“ (Honneth 1994, S. 154) entgegen.²⁸ Die Liebe lässt einen Menschen seinen Bedürfnisimpulsen vertrauen. Ein Mensch kann erst mit diesem Selbstvertrauen ausgestattet, gleichberechtigt am öffentlichen Leben teilnehmen, sich partizipativ ins Gemeinwesen einbringen und seinen anerkennbaren Beitrag für das Gemeinwesen zur Verfügung stellen (vgl. Honneth 1994, S. 153 ff.).

2.2.4.2 Anerkennungsverhältnisse in der Sphäre des Rechts

Dem Prinzip der Gleichheit im Recht, das sich in der gleichberechtigten und freien gesellschaftlichen Teilhabe/Partizipation ausdrückt, entspringt das Bewusstsein des Menschen, sich selber achten zu können (vgl. Honneth 1994, S. 192). Gleichheit im Recht herrscht vor, wenn ein Mensch sich im Recht als „Zweck an sich“ (Honneth 1994, S. 180) anerkannt weiß und die Fähigkeit zugestanden bekommt, „in individueller Autonomie über moralische Fragen vernünftig entscheiden zu können“ (Honneth 1994, S. 184), d. h. wenn er als zurechnungsfähig erachtet wird. Erst durch die allgemeine Zuerkennung von Grundrechten ist im Sinne eines Gerechtigkeitsanspruchs egalitär garantiert, dass dem/der Einzelnen eine moralische Zurechnungsfähigkeit zugestanden wird, für die er/sie dann im Falle einer Missachtung auch zur Rechenschaft gezogen werden kann, um sich über das Schuldbekenntnis und die Abbüßung einer Strafe als anerkanntes Rechtssubjekt rehabilitieren zu können (vgl. Honneth 1994, S. 185 ff.). Wenn jemand rechtlich nicht anerkannt wird, führt dies „zu einem lähmenden Gefühl der sozialen Scham (...) von dem nur der aktive Protest und Widerstand befreien könnte“ (Honneth 1994, S. 195). Die Gerechtigkeit im Prinzip des Rechts führt also zu Selbstachtung und Autonomie. Die Missachtung dieser Anerkennungssphäre ist mit einer Beschämung

28 Honneth (1994) geht hier auf G. F. W. Hegels (1770-1831) „System der Sittlichkeit“ zurück (vgl. Hegel 1802-1803/1969).

des Individuums gleichzusetzen. Der Aspekt der rechtlichen Anerkennung lässt sich nach Honneth in Kant'scher Tradition „mit einem universellen Respekt vor der ‚Willensfreiheit der Person‘“ (Honneth 1994, S. 180) umschreiben. Eine Person werde moralisch als zurechnungsfähig erkannt, wenn sie einer Rechtsordnung frei zustimmt, die auf individueller Autonomie und Gleichheit aller Individuen basiert. Nur unter diesen Bedingungen kann es zu einer „rationalen Übereinkunft“ der Individuen kommen, sich als Rechtsobjekte innerhalb dieser Rechtsordnung frei und gleich anzuerkennen (vgl. Honneth S. 184 f.). In diesen „modernen Rechtsverhältnissen“ kann nach Honneth ein „Kampf um Anerkennung“ stattfinden. Je nachdem, wie diese rationalen Übereinkünfte zustande kommen, ändern sich die Eigenschaften, die einer Person zugetraut werden, damit sie an diesen Rechtsverhältnissen gleichberechtigt teilnehmen kann (vgl. Honneth 1994, S. 185).

Die Festlegung der Fähigkeiten, die den Menschen konstitutiv als Person auszeichnen, ist daher abhängig von Hintergrundannahmen darüber, welche subjektiven Voraussetzungen zur Teilnahme an einer rationalen Willensbildung befähigen: je anspruchsvoller ein solches Verfahren gedacht wird, desto umfassender müssen die Eigenschaften sein, die zusammengenommen die moralische Zurechnungsfähigkeit eines Subjekts ausmachen (Honneth 1994, S. 185).²⁹

Eigenschaften und Fähigkeiten könnten an dieser Stelle synonym verstanden werden. Daher lässt sich daraus ableiten, dass staatliche Gemeinschaften entsprechende Bedingungen zu gewährleisten haben, die die Anerkennung des Individuums als Rechtsperson in einem gerechten Verfahren gewährleisten. Unter dem Druck des Kampfes um Anerkennung, um „Teilnahme an der rationalen Willensbildung“ entwickelt sich eine Gesellschaft moralisch weiter, im Sinne einer Veränderung von Rechtsnormen. Fähigkeiten können also auch über die Veränderung von Rechtsnormen verändert werden. Beispiele dafür können u. a. aus dem Bereich der Frauenrechtsbewegung (Wahlrecht, Gleichbehandlungsgesetze, Gewaltschutzgesetz etc.), der Kinderrechtsbewegung (beispielsweise die Senkung des Wahlalters von 18 auf 16 Jahre in Österreich im Jahre 2007) u. v. m. angeführt werden.

Innerhalb der Rechtswissenschaften ist es inzwischen selbstverständlich geworden, eine Unterscheidung der subjektiven Rechte in liberale Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte und soziale Wohlfahrtsrechte vorzunehmen (Honneth 1994, S. 186)

29 Der bereits weiter oben vorgestellte Capability Approach bietet hier ein entsprechendes evaluatives Instrumentarium, anhand dessen nicht nur die gerechte Einbindung einzelner Subjekte, sondern der Status der Erfüllung von Gerechtigkeitsbedingungen einer Gesellschaft, einzelner Nationalstaaten und Staaten evaluiert und verglichen werden kann.

Es ist damit die Freiheit gemeint, die vor unbefugten Eingriffen des Staates in Eigentum und Leben schützt, Rechte, die eine Teilnahme an Prozessen der öffentlichen Willensbildung gewähren, sowie Rechte, die die faire Teilhabe an Grundgütern gewährleisten, die einen westlichen, modernen Sozialstaat kennzeichnen (vgl. Honneth 1994, S. 186). Erst mit der Abkoppelung der „individuellen Rechtsansprüche von sozialen Statuszuschreibungen“ entsteht ein „allgemeiner Gleichheitsgrundsatz“ (Honneth 1994, S. 186). Die Idee der Gleichheit meint hier die vollwertige Teilhabe als Rechtssubjekt in einem politischen Gemeinwesen. Honneth weist aber auch kritisch darauf hin, dass, historisch betrachtet, politische Partizipationsrechte zunächst nur männlichen Staatsbürgern und Personen mit entsprechendem Besitz vorbehalten waren und meint, dass dies nun allen gleich zustünde. Demgegenüber stünde aber die politische Partizipation von Kindern, die nicht im gleichen Maße wie bei Erwachsenen gegeben sei (vgl. Honneth 2003, S. 217 ff.). Kritisch zu betrachten ist an dieser Stelle auch der nicht vollwertige Zustand der Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, in dem sich AsylwerberInnen in Österreich befinden. AsylwerberInnen wird beispielsweise die Freiheit genommen, sich einen Wohnort auszusuchen, einer Beschäftigung nachzugehen oder sich frei bewegen zu können. Aus dieser Unfreiheit resultieren menschenunwürdige Zustände der Kontrolle und Restriktion, sowie der Eingriffe in die Privatsphäre, wie wir später im empirischen Teil dieser Arbeit noch sehen werden. Es ist zwar vorauszusetzen, dass die Zustimmung der AsylwerberInnen zum Rechtssystem eines Landes, bei dem sie um Asyl ansuchen, mit deren Akt der Bitte um Anerkennung im Recht, gegeben wird, umgekehrt die staatliche Gemeinschaft den Übergangsprozess bis zur Anerkennung des Flüchtlingsstatus jedoch menschenunwürdig und im Sinne Honneths missachtend gestaltet. Um die Menschenwürde garantieren zu können, könnte also angedacht werden, ein Anerkennungsverhältnis schon für AsylwerberInnen und nicht erst für anerkannte Flüchtlinge in der Sphäre des Rechts zu verlangen, „(...) weil individuelle Rechte zu besitzen bedeutet, sozial akzeptierte Ansprüche stellen zu können“ (Honneth 1994, S. 194). Und diese Möglichkeit zur „legitimen Aktivität“ stattet das Subjekt dann mit der Selbstgewissheit aus, dass es allgemein die Achtung bzw. Anerkennung der Anderen genießt (vgl. Honneth 1994, S. 194). Die Missachtung im Recht hat nach Axel Honneth also den Verlust der Selbstachtung zur Folge (vgl. Honneth 1994 S. 194 f.). Es sind sowohl der rechtliche als auch der soziale Status eines Subjektes für die Anerkennung von Bedeutung. Es geht also nicht nur um die Anreicherung von subjektiven Rechten im Laufe der Zeit, sondern vor allem auch um die Befähigung der Menschen zur Teilhabe über die Anerkennung im Recht. In der praktischen Auseinandersetzung entstehen aufgrund von Missachtung als fehlender Anerkennung in der rechtlichen – wie auch in

der sozialen Sphäre – Konflikte, die sich um die Erweiterung dieser Rechte drehen und ein Gemeinwesen so zu einem Fortschritt antreiben (vgl. Honneth 2003, S. 217 ff.). Honneth schreibt der rechtlichen Anerkennung die gleiche Bedeutung für die Selbstachtung zu wie der Liebe zum Kind durch Bezugspersonen in den primären Beziehungen für das Selbstbewusstsein und das Selbstvertrauen:

Es liegt auf der Hand, mit Mead als die psychische Begleiterscheinung der sozialen Zuerkennung von Rechten eine Steigerung des Vermögens anzusetzen, sich auf sich selber als eine moralisch zurechnungsfähige Person zu beziehen; wie im Fall der Liebe das Kind durch die kontinuierliche Erfahrung mütterlicher Zuwendung das Vertrauen erwirbt, seine Bedürfnisse ungezwungen kundtun zu können, so gewinnt das erwachsene Subjekt durch die Erfahrung rechtlicher Anerkennung die Möglichkeit, sein Handeln als eine von allen anderen geachtete Äußerung der eigenen Autonomie begreifen zu können (Honneth 1994, S. 192).

Rechte lassen sich nach Honneth als „anonymisierte Zeichen einer gesellschaftlichen Achtung begreifen (...)“ (Honneth 1994, S. 192). Menschenwürde wird erlebt als die rechtliche Anerkennung, erlebt im Gefühl, sich mit anderen gleichwertig zu fühlen, jemand in die Augen schauen zu können, sich auf Augenhöhe begegnen zu können, als moralisch zurechnungsfähig erachtet zu werden, sich von Mensch zu Mensch begegnen zu können, stolz darauf zu sein, dazuzugehören, indem jemand von anderen wertgeschätzt, gewürdigt, geachtet wird. Menschenwürde heißt dann einen Selbstrespekt erfahren zu können. Menschenwürde ist dann die anerkennbare Leistung, Fähigkeit oder Funktion eines Individuums, Ansprüche durchsetzen zu können (vgl. Honneth 1994, S. 194). Honneth folgert daraus, dass Rechte zu besitzen Individuen ermächtigt, soziale Ansprüche stellen zu können. Rechte zu besitzen „statten das einzelne Subjekt mit der Chance zu einer legitimen Aktivität aus, anhand derer es sich selber vor Augen führen kann, daß es die Achtung aller anderen genießt“ (Honneth 1994, S. 194). Erst dadurch kommt das Individuum also zur Selbstachtung und wird befähigt, an der diskursiven Willensbildung eines Gemeinwesens zu partizipieren³⁰ (vgl. Honneth 1994, S. 195). Selbstachtung ist aber empirisch schwer nachzuvollziehen, sondern sie ist eher in der negativen Ausprägung von Missachtungserfahrungen zu belegen, die zu Scham führt, von der eben nur aktiver Protest und Widerstand befreien kann (vgl. Honneth S. 195).

30 Dies ist nach Honneth aber nur ein „begrifflicher Sachverhalt“ in einer „phänomenalen Wirklichkeit“ und empirisch noch nicht belegt (vgl. Honneth 1994, S. 195).

2.2.4.3 Anerkennungsverhältnisse in der Sphäre des Verdienstes

Honneth leitet mit Bezug auf Mead und Hegel³¹ aus der Anerkennung durch die affektive Zuwendung in der Anerkennungsform der Liebe und durch die Anerkennungsform des Rechts die Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung für die Leistung oder den Verdienst des Individuums für das Fortbestehen einer Gemeinschaft ab, die es einem Individuum erst ermögliche „sich auf (...) [seine] konkreten Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zu beziehen“ (Honneth 1994, S. 196).

Mit dem Prinzip des Verdienstes, das sich in Leistung ausdrückt, ist gemeint, dass sich ein Mensch über Leistung in ein Gemeinwesen einbringen kann und so soziale Wertschätzung erfahren kann. Das ist dann der Wert, der das eine Individuum vom anderen unterscheidet (vgl. Honneth 1994, S. 180 ff.). Dieser Wert äußert sich in einer sozialen Statuszuschreibung, in sozialem Ansehen und Prestige (vgl. Honneth 1994, S. 199). Für seine Leistung erhält ein Mensch also soziale Wertschätzung und wird dadurch erst zum vollwertigen Mitglied eines Gemeinwesens (vgl. Honneth 1994, S. 187). Es ist eine Frage der Gerechtigkeit, wieweit Menschen an dieser sozialen Wertgebung teilhaben können, „in welchem Maße sie an der Umsetzung der kulturell definierten Werte mitwirken können“ (Honneth 1994, S. 198). Eine Person kann sich selbst wertschätzen, wenn eine Person sich als wertvoll für das Gemeinwesen erleben kann (Honneth 1994, S. 203). Die Gerechtigkeit im Prinzip des Verdienstes führt also zum Selbstwert. Das Bezugssystem für die soziale Wertschätzung bildet ein „symbolisch artikulierter, stets offener und poröser Orientierungsrahmen“ (Honneth 1994, S. 197 f.), der die Ziele und Werte einer Gemeinschaft darstellt. Leistungen und Fähigkeiten werden innerhalb dieses Rahmens intersubjektiv bewertet (vgl. Honneth 1994, S. 197). Eine Person kann sich nur als wertvoll empfinden, wenn sie sich in ihren spezifischen Leistungen anerkannt weiß, die sie auch von anderen unterscheiden (vgl. Honneth 1994, S. 203). Historisch gesehen, gab es in den traditionellen, ständischen Gesellschaftsordnungen noch den Begriff der „Ehre“, der in den modernen Gesellschaften von den Begriffen des „sozialen Ansehens“ und „Prestiges“ abgelöst wurde (vgl. Honneth 1994, S. 198). Mit Ehre ist das relative Maß an Ansehen gemeint, das eine Person erreichen konnte, wenn es die ihr kollektiv zugeschriebenen Verhaltenserwartungen „habituell“ erfüllen

31 Bei Hegel findet sich in den Jenaer Schriften zu der wechselseitigen Wertschätzung der Begriff der „Sittlichkeit“ (Honneth 1994, S. 196), bei Mead das „Modell der kooperativen Arbeitsteilung“ (Honneth 1994, S. 196). Daraus zieht Honneth den Schluss, dass es eines „intersubjektiv geteilten Werthorizonts“ (Honneth 1994, S. 196) bedarf, der den Subjekten jeweils „reziprok die Bedeutung oder den Beitrag ihrer persönlichen Eigenschaften für das Leben des jeweils anderen signalisieren“ (Honneth 1994, S. 196) kann.

konnte, „die ethisch mit ihrem sozialen Status verknüpft“ (Honneth 1994, S. 199)³² waren. Es geht dabei also um eine Bewertung der Eigenschaften einer „kulturell typisierten Statusgruppe“ und nicht um die Eigenschaften eines „lebensgeschichtlich individuierten Subjekts“ (vgl. Honneth 1994, S. 199). Es ergab sich daraus die Standesordnung. Innerhalb der Statusgruppen mit gleicher Soziallage konnten Subjekte sich wechselseitig in einem symmetrischen Verhältnis zueinander wertschätzen. Die VertreterInnen unterschiedlicher Statusgruppen standen in einem hierarchischen, asymmetrischen Verhältnis zueinander, je nachdem wie hoch der Wert des Beitrages zur Verwirklichung der allgemeinen gesellschaftlichen Zielsetzungen und Werte vom Kollektiv eingeschätzt wurde. Mit dem Übergang zur Moderne wurde die Anerkennungsform des Rechts und die Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung einem Strukturwandel unterworfen (vgl. Honneth 1994, S. 201). Die gesellschaftliche Wertordnung galt bisher als evaluativer Rahmen, gestützt durch die „Überzeugungskraft religiöser (...) Überlieferungen“ (Honneth 1994, S. 201). Dieser metaphysische Rahmen verlor aber immer mehr an Bedeutung, daher mussten neue Orientierungsmuster gefunden werden. Das Bürgertum kämpfte an der Schwelle zur Moderne um die Anerkennung neuer Wertprinzipien, die in einen Konflikt um den Status dieser neuen Werte in Abgrenzung zu der feudalen Gesellschaft ausgekämpft wurden.

(...) zum ersten Mal steht jetzt zur Disposition, ob sich das soziale Ansehen einer Person an dem vorweg bestimmten Wert von Eigenschaften bemessen soll, die ganzen Gruppen typisierend zugeschrieben werden. Nunmehr erst tritt das Subjekt als eine lebensgeschichtlich individuierte Größe in das umkämpfte Feld der sozialen Wertschätzung ein (Honneth 1994, S. 202).

Menschliche Würde bekommt universelle Geltung, was sich auch in modernen Grundrechtskatalogen ausdrückt, in denen allen Menschen in gleicher Weise „ein rechtlicher Schutz ihres gesellschaftlichen Ansehens garantiert“ (Honneth 1994, S. 202 f.) wird. In modernen Gesellschaften kommt es aber auch zu einer „Individualisierung in der Vorstellung darüber, wer zur Verwirklichung gesellschaftlicher Zielsetzungen beiträgt“ (Honneth 1994, S. 203). Die soziale Wertschätzung beginnt sich an lebensgeschichtlich entwickelten Fähigkeiten des Subjekts zu orientieren. Gesellschaftliche Wertvorstellungen werden offen für individuelle Lösungen, die unter dem Schlagwort der Selbstverwirklichung als Bestandteil des Lebens einzelner Gesellschaftsmitglieder relevant werden. Den Orientierungsrahmen bildet nun ein „klassen- und geschlechtsspezifischer“ Wertepluralismus, nicht Ehre sondern soziales Prestige bzw. Ansehen sind nun die Beurteilungskategorien für soziale

32 Hier stellt Honneth einen Bezug zu Max Weber (1921/1976) her.

Wertschätzung der individuellen Leistungen und Fähigkeiten (vgl. Honneth 1994, S. 203). Der/die Einzelne erfährt soziale Wertschätzung über das Ansehen, dass seine/ihre Leistung als Beitrag zu den allgemeinen Zielsetzungen einer Gesellschaft zu vollbringen vermag. Diese individualisierte Anerkennungsordnung soll sowohl als Rahmen für die Anerkennung individueller Selbstverwirklichung, als auch als ein übergreifendes System der Wertschätzung dienen (vgl. Honneth 1994, S. 205). Die Interpretationen zur Bemessung dieses Wertes sind also historisch gewachsen. Es findet ein ständiger Kampf „verschiedener Gruppen mit den Mitteln ‚symbolischer Gewalt‘“ (Honneth 1994, S. 205) statt. Diese sozialen Gruppen sind in einem ständigen „kulturellen Dauerkonflikt“ (Honneth 1994, S. 205), indem sie versuchen den Wert ihrer Fähigkeiten anzuheben³³ (vgl. Honneth 1994, S. 205 f.). Nach Honneth sind es aber nicht nur die „Mittel symbolischer Gewalt“ (Honneth 1994, S. 207) sondern auch das „schwer beeinflussbare Klima öffentlicher Aufmerksamkeiten“ (Honneth 1994, S. 207), und die „Verteilungsmuster des Geldeinkommens“ (Honneth 1994, S. 207), die diese Konflikte entscheiden und das Muster der sozialen Wertschätzung bestimmen. Das Ziel einer sozialen Werteordnung sieht Axel Honneth daher im solidarischen Handeln, das über die differenzierte und komplexe Auslegung gesellschaftlicher Zielsetzungen erreichbar ist, damit „(...) im Grunde genommen jeder einzelne die Chance zur Erlangung sozialen Ansehens hat“ (Honneth 1994, S. 207). Solidarität meint „eine Art von Interaktionsverhältnis (...), in dem die Subjekte wechselseitig an ihren unterschiedlichen Lebenswegen Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf symmetrische Weise wertschätzen“ (Honneth 1994, S. 208).³⁴ Einhergehend mit der Individualisierung in modernen Gesellschaften bezieht das Subjekt soziale Wertschätzung nämlich nicht nur im Verhältnis zum Kollektiv, sondern es erlebt die Wertschätzung individuell auf sich selbst bezogen,

33 Honneth verbindet seine Theorie mit der Theorie Pierre Bourdieus, welcher wiederum mit Bezug auf Karl Marx, Max Weber und Emile Durkheim den symbolischen Kampf der Sozialgruppen um eine Steigerung ihres sozialen Prestiges und ihrer Machtposition untersucht, der dabei aber nicht auf eine normative Logik zurückgreift, sondern auf unterschiedliche Kapitalformen Bezug nimmt, die die Individuen mit mehr Macht im Sinne von mehr Möglichkeiten der gerechten Teilhabe ausstatten (vgl. Honneth 1994, S. 206). Soziale Bewegungen machen in öffentlichen Protesten darauf aufmerksam, dass vernachlässigte Eigenschaften und Fähigkeiten anerkannt werden sollen, je mehr es ihnen gelingt Aufmerksamkeit für ihre Anliegen zu erhalten, umso mehr werden diese Eigenschaften und Fähigkeiten sozial wertgeschätzt als Beitrag zur Erreichung allgemeiner Zielsetzungen einer Gesellschaft (vgl. Honneth 1994, S. 206).

34 Honneth stellt dies zwar im Zusammenhang mit der ständischen Ordnung fest, diese Beschreibung ist meines Erachtens aber auch für aktuelle Solidaritätsverhältnisse anwendbar, vor allem für die Beschreibung der Interaktionsverhältnisse im professionellen, sozialarbeiterischen Handeln.

und aus dieser Wertschätzung heraus kann es den Selbstwert beziehen, der ihm/ihr erst Selbstverwirklichung ermöglicht (vgl. Honneth 1994, S. 209). SozialarbeiterInnen können über eine wechselseitige Anerkennung zur Selbstwertschätzung von Menschen in der Beziehungsgestaltung beitragen. Das kann über die wechselseitige Anerkennung der Handlungen der SozialarbeiterInnen und der KlientInnen führen, indem es auf der einen Seite den SozialarbeiterInnen gelingt, in die Wertschätzung für den Lebensweg, in das Interesse für die Person an sich und in die Wertschätzung des Hilfe-Annehmens zu gehen und über welche es auf der anderen Seite den KlientInnen gelingt, die Hilfestellung anzunehmen, d. h. in die Wertschätzung des professionellen Angebotes zu gehen. Das Annehmen-Können der professionellen Hilfestellung ist in seiner Leistung adäquat zu sehen zur Leistung des solidarischen Verstehens des jeweiligen Lebensweges. Damit hebt sich der/die KlientIn aus einer Asymmetrie heraus, begibt sich im Sinne der wechselseitigen Anerkennung der Leistung auf eine symmetrische Ebene mit dem/der SozialarbeiterIn und kann so ein Stück Autonomie zurückgewinnen. Und schließlich liegt es wieder an den SozialarbeiterInnen, diese Leistung anzuerkennen und in die soziale Wertschätzung dafür zu gehen, damit die KlientInnen im Sinne Axel Honneths in den Zustand der Selbstwertschätzung als Voraussetzung für eine gelingende Selbstverwirklichung kommen können. Es bedarf jedoch auch einer allgemeinen gesellschaftlichen Wertschätzung für unterschiedliche Lebenswege, für die Hilfsbedürftigkeit und für das Annehmen-Können von Hilfe, damit diese Haltung zur Selbstwertschätzung führen kann. SozialarbeiterInnen können im selbstreflektierten Handeln soziale Praktiken auflösen und in der Beziehungsgestaltung mit ihren KlientInnen über die Handlungen der Anerkennung des jeweiligen Lebensweges, über die Anerkennung von Hilfsbedürftigkeit, und über die Anerkennung der Leistung, Hilfe annehmen zu können, zur Selbstwertschätzung von Menschen beitragen und so in weiterer Folge einen Beitrag zu einem Mehr an Gerechtigkeit leisten.

Insoweit nun jedes Mitglied einer Gesellschaft in die Lage versetzt wird, sich selber in der Weise wertzuschätzen, läßt sich von einem posttraditionalen Zustand gesellschaftlicher Solidarität sprechen (Honneth 1994, S. 209).

Die so verstandene Solidarität ist laut Honneth „an die Voraussetzung von sozialen Verhältnissen der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden“ (Honneth 1994, S. 209), es meint nicht nur „passive Toleranz“, sondern „affektive Anteilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Person“ (Honneth 1994, S. 210). Und diese affektive Anteilnahme kann in der Interaktion zwischen SozialarbeiterInnen und KlientInnen ausgedrückt werden. Symmetrisch bedeutet hier, „daß jedes Subjekt ohne kollektive Abstufungen die

Chance erhält, sich in seinen eigenen Leistungen und Fähigkeiten als wertvoll für die Gesellschaft zu erfahren, und Solidarität meint, Erfahrungen der Missachtung durch soziale Wertschätzung zu ersetzen“ (Honneth 1994, S. 210). Schließlich geht Axel Honneth zur Verdeutlichung seiner Theorie nicht nur auf die Erreichbarkeit von Gerechtigkeit über Anerkennungsverhältnisse ein, sondern beschäftigt sich mit den Erfahrungen der Missachtung und der ungerechten Verhältnisse, denen einzelne Subjekte im alltäglichen Leben ausgesetzt sind, was nun im nächsten Kapitel thematisiert wird.

2.2.4.4 Die Missachtung von Anerkennungsverhältnissen

In den drei Sphären der Anerkennung können ebenso Missachtungserfahrungen stattfinden, die die Menschen in unterschiedliche emotionale Zustände versetzen. Missachtungserfahrungen führen zum Verlust des Selbstvertrauens, des Selbstwerts und der Selbstachtung. Vergleichend mit körperlichen Symptomen bei körperlichen Krankheiten können affektive bzw. psychische Symptome im Erleben dieser Missachtungserfahrungen abgeleitet werden, welche sich in der Ausprägung der „sozialen Scham“ äußern (vgl. Honneth S. 218 f.). Gefühle sind nämlich Folgen entweder der „Erfahrungen besonders geglückter ‚Kommunikation‘ (...) oder sie entstehen als Erlebnisse eines Rückstoßes von gescheiterten, gestörten Handlungsvollzügen“ (Honneth 1994, S. 221). Wut, Empörung und Trauer sind der Ausdruck von Missachtungserfahrungen, Freude oder Stolz sind Ausdruck von Anerkennungserfahrungen (vgl. Honneth 1994, S. 221).

Die Missachtung in der Sphäre der Liebe spielt sich auf der Ebene der körperlichen Integrität ab. Eine Missachtungserfahrung in der Sphäre der Liebe ist die Erfahrung von Gewalt. Die Folgen dieser Missachtung sind der „psychische Tod“³⁵, das meint den „Verlust an Selbst- und Weltvertrauen, der bis in die leiblichen Schichten des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten hineinreicht“ (Honneth 1994, S. 214). Ein Mensch, der in der Anerkennungssphäre der Liebe der Missachtungserfahrung der Gewalt ausgesetzt ist, erlebt und drückt soziale Scham aus (vgl. Honneth 1994, S. 214 ff.), er kann sich selbst nicht schätzen, erleidet also einen Einbruch in seinem Selbstwert und ist somit in seiner Identität gefährdet (vgl. Honneth 1994, S. 217 f.).

Die Folgen der Missachtung in der Sphäre des Rechts sind der „soziale Tod“³⁶. Dies ist eine Form der Erniedrigung, die durch den strukturellen Ausschluss einer Person in Form von Nicht-im-Besitz-sein von bestimmten Rechten gekennzeichnet ist, die eine Person aber erst zu einem vollwertigen Mitglied eines Gemeinwesens machen würden. Das Individuum kann also durch diese Missachtung an der

35 Mit Bezug auf Bruno Bettelheim (1982)

36 Mit Bezug u. a. auf Orlando Patterson (1985)

gemeinsamen Entwicklung vom Gemeinwesen nicht partizipieren. Dem Subjekt wird hier die Fähigkeit zur moralischen Urteilsbildung aberkannt (vgl. Honneth 1994, S. 216). Ein Beispiel wäre das derzeit fehlende Recht für AsylwerberInnen in Österreich einer Arbeit nachgehen zu dürfen. Diese Form der Missachtung führt zum sozialen Tod. Das Individuum findet keinen Anschluss an das Gemeinwesen und kann sich in dieses nicht gestaltend und sich in seinen Fähigkeiten ausdrückend einbringen. Mit dieser Erfahrung der Entrechtung geht der Verlust der Selbstachtung einher (vgl. Honneth 1994, S. 216).

Und die Folgen der Missachtung in der Sphäre der sozialen Wertschätzung, in Form der „evaluativen“, „kulturellen Herabwürdigung“, der „Entwürdigung“ oder dem „Statusverlust“, wie es Honneth nennt, sind die „Kränkung“ (vgl. Honneth 1994, S. 217 f.). Ein Mensch, der seinen Verdienst für ein Gemeinwesen nicht adäquat einbringen kann, erlebt dies als Kränkung. Diese Kränkung kann zu einem Minderwertigkeitsgefühl werden, das dem Subjekt die Möglichkeit nimmt, sich in seinen Fähigkeiten und Eigenschaften wertzuschätzen und auszudrücken. Solche Missachtungen sind beispielsweise die Erfahrung des Schulversagens oder des Ausschlusses aus einer Gemeinschaft durch „kulturelle Herabwürdigung“ etc. (vgl. Honneth 1994, S. 217). Wenn ein Mensch sich nicht als jemand erleben kann, der einen wertvollen Beitrag zu allgemein anerkannten Leistungen beisteuern kann und sich deshalb in dieser Sphäre der Anerkennung sozial missachtet fühlt, erlebt Schuldgefühle und Empörung. Schuldgefühle werden erlebt, wenn sich eine Person selbst als Verursacherin dieser Verletzungen sieht und Empörung wird erlebt, wenn die Interaktionspartner als Verursacher dieser Verletzungen wahrgenommen werden. Für beide Gefühle, für das Schuldgefühl und für die Empörung, gilt aber, dass sich durch das Vordringen dieser Gefühle ins kognitive moralische Bewusstsein der Subjekte sich ein Schamgefühl entwickelt. Scham wiederum bewirkt mit Rückbezug auf psychoanalytische und phänomenologische Erkenntnisse (vgl. Honneth 1994, S. 222 f.) auch eine Senkung des Selbstwertgefühls. Die Scham eines Subjekts entsteht erst in Interaktionsprozessen, in denen die Interaktionspartner quasi als ZeugInnen der Missachtungserfahrung diese Scham auslösen (vgl. Honneth 1994, S. 223). Einmal erlebt das Subjekt Scham, weil es selbst eine moralische Norm verletzt hat, ein andermal erlebt das Subjekt Scham, weil es durch Interaktionspartner in seinen „Ichansprüchen“ missachtet wurde (vgl. Honneth 1994, S. 223). Der zweite Aspekt lässt sich nicht nur mit der Verletzung der körperlichen Integrität sondern mit der damit verbundenen – oder auch unabhängig von körperlicher Gewalt gesetzten – psychischen Gewalt in Form von Entwürdigung durch Demütigung und Missachtung beschreiben (vgl. Honneth 1994, S. 223). Honneth erkennt in den Erlebnissen von Empörung und Scham aber auch die Motivation zu politischem Widerstand als eine Charakteristik von Verwirklichung.

Nur weil menschliche Subjekte auf soziale Kränkungen, wie sich die physische Mißhandlung, die Entrechtung und die Entwürdigung darstellen, nicht gefühlsneutral reagieren können, haben die normativen Muster der wechselseitigen Anerkennung innerhalb der sozialen Lebenswelt überhaupt eine gewisse Verwirklichungschance (Honneth 1994, S.224).

Aus der erfahrenen sozialen Kränkung, aus der Missachtungserfahrung, die kognitiv vom Subjekt als erlebtes Unrecht wahrgenommen wird, kann also auch politischer Widerstand entstehen. Ob dieser Protest dann tatsächlich ausgedrückt wird, hängt aber stark von der Beschaffenheit der „politisch-kulturellen Umwelt“ (Honneth 1994, S.225) ab.

Die Bedeutung von Anerkennungsverhältnissen kann schließlich mit Charles Taylor begründet werden:

Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der *Verkennung* durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. (...) Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind, Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis. (Taylor 2009, S. 13 f.).

Jeder Mensch hat also ein Grundbedürfnis nach Anerkennung und kann erheblichen Schaden nehmen, wenn diese Anerkennungsverhältnisse missachtet werden.

Anerkennungsverhältnisse sind daher von der Gesellschaft dem einzelnen Menschen in gerechter Weise zur Verfügung zu stellen, sie können also sowohl als Voraussetzung für die Herausbildung von Identität und der gerechten Partizipation im Gemeinwesen führen, als auch als Voraussetzung für die Höherentwicklung von sozialen Gemeinschaften gesehen werden, was uns zum nächsten Kapitel, der Möglichkeit der Weiterentwicklung von Anerkennungsverhältnissen, bringt.

2.2.4.5 Die Weiterentwicklung von Anerkennungsverhältnissen

Im Sinne der Anerkennungstheorie kann auf zwei Ebenen ein Fortschritt erzielt werden. Einerseits entsteht auf der Ebene der Individualisierung eine Weiterentwicklung dadurch, dass ein Mehr an Möglichkeiten³⁷ zur individuellen Persönlichkeitsentwicklung über das zur Verfügung stellen von Anerkennungsverhältnissen

37 Honneth geht es wie Amartya Sen (2010) und Martha C. Nussbaum (1999; 2011) einerseits um die Steigerung der Chancen auf der Ebene der individuellen Selbstverwirklichung und andererseits um das zur Verfügung stellen von Bedingungen auf struktureller Ebene,

umgesetzt werden kann. Andererseits kann gesamtgesellschaftlich eine Weiterentwicklung durch die Inklusion von mehr Individuen in die Gesellschaft erreicht werden (vgl. Honneth 2003, S. 219). Die allgemeinen Anerkennungsprinzipien, Liebe, Recht und Verdienst sind bei der Umsetzung dieser Fortschritte wesentlich. Fortschritte kann es aber nur geben, wenn zwischen den einzelnen Sphären Liebe, Recht und Leistung/Verdienst eine sogenannte „Arbeitsteilung“ (Honneth 2003, S. 223) vorherrscht. Es kann nicht nur in der einen oder in der anderen Anerkennungsform an Fortschritten gearbeitet werden. Sondern es muss gleichzeitig in allen drei Sphären ein Fortschritt erzielt werden, damit sich dieser Fortschritt im tatsächlich gelebten Leben eines einzelnen Menschen auch auswirkt. Also hilft es nicht, beispielsweise Frauen rechtlich als gleichwertig mit Männern anzuerkennen, diese Anerkennung muss genauso in der sozialen Wertschätzung, in sozialen Interaktionsbeziehungen, sowie in emotionalen Ausdrücken der Zuwendung von Person zu Person ihren Ausdruck finden. Der Verrechtlichung liegt nach Honneth das größte Potential inne, verändernd auf andere Anerkennungssphären zu wirken (vgl. Honneth 2003, S. 222 f.). Die Verwobenheit der Fortschritte zwischen den einzelnen Sphären Liebe, Recht und Verdienst und die Vormachtstellung der Anerkennungsform des Rechts lässt sich historisch nachweisen (vgl. Honneth 2003, S. 223). So hat es in der Anerkennungssphäre der Liebe historisch gesehen beispielsweise Fortschritte mit der Änderung des Eherechts gegeben, in der Frau und Mann gleichgestellt worden sind. Um Rollenklischees und Benachteiligungen zu beseitigen, ist aber ein Zusammenwirken aller drei Sphären notwendig.³⁸ Ein anderes Beispiel für die Fortschrittskonzeption sieht Honneth (2003) in der Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung der Vormachtstellung der Erwerbsarbeit vor anderen Tätigkeiten für die soziale Wertschätzung von Individuen. Honneth meint, dass diese soziale Wertsetzung hinterfragt und verändert werden muss,

also um den „Prozeß der sozialen Inklusion“, um die „Einbeziehung von Subjekten in den Kreis der vollwertigen Gesellschaftsmitglieder“ (vgl. Honneth 2003, S. 218).

- 38 Die ehemalige österreichische Frauenministerin Helga Konrad wurde für ihre Initiative für eine gleichwertige Aufteilung der Hausarbeit zwischen Mann und Frau in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zwar belächelt, aber die Intention, die rechtliche Gleichstellung mit der faktischen Gleichstellung über den gelebten Alltag voranzutreiben war in diesem Sinne fortschrittsfördernd „Von 1995 bis 1997 war sie Bundesministerin für Frauenangelegenheiten. In ihrer Amtszeit startete sie die Kampagne Ganze Männer machen halbe-halbe, die für große Aufregung in Österreich sorgte: Die Idee dahinter war, partnerschaftliche Teilung der Versorgungsarbeit durch gesetzliche Maßnahmen im Familien- und Eherecht festzulegen“ (vgl. Helga Konrad. In: http://de.wikipedia.org/wiki/Helga_Konrad [29.11.2012]).

damit es erweiterte Möglichkeiten der Inklusion von Einzelnen in die Gesellschaft geben kann.

(...) und für die Sphäre der sozialen Wertschätzung [Verdienst/Leistung] wird ein solcher Fortschritt dementsprechend bedeuten, jene kulturellen Konstruktionen radikal zu hinterfragen, die in der Vergangenheit des industriellen Kapitalismus für die Auszeichnung von nur einem kleinen Kreis von Tätigkeiten mit dem Titel der ‚Erwerbsarbeit‘ gesorgt haben (Honneth 2003, S. 222).

Mit diesem Gedankengang lässt sich auch das im Jahr 2011 eingeführte Bettelverbot (das inzwischen wieder aufgehoben wurde) in der Steiermark³⁹ betrachten: Die Anerkennung, die soziale Wertschätzung von BettlerInnen in ihren Eigenschaften und Fähigkeiten war mit dieser Haltung nicht möglich.⁴⁰ Mit Honneths Worten ist das Bettelverbot quasi ein Versuch einer Verrechtlichung sozialer Missachtungserfahrung, denen BettlerInnen in der Interaktion ohnehin ausgesetzt sind.⁴¹ Ein Fortschritt kann aber nur erzielt werden, wenn sich für eine ausgegrenzte Gruppe eine nachhaltige Verbesserung ergibt.

Von einem moralischen Fortschritt können wir (...) dann sprechen, wenn sich durch die partielle Umstellung auf ein neues Prinzip die sozialen Bedingungen der persönlichen Identitätsbildung für die Mitglieder einzelner Gruppen oder Klassen nachhaltig verbessern; und es scheinen vor allem Prozesse der Verrechtlichung zu sein, also Expansionstendenzen des Prinzips der rechtlichen Gleichbehandlung, denen das Potential innewohnt, korrigierend in andere Anerkennungssphären einzugreifen und hier für die Sicherstellung von minimalen Identitätsbedingungen Sorge zu tragen (Honneth 2003, S. 222 f.).

39 Das Bettelverbot in der Steiermark musste wegen Verfassungswidrigkeit aufgehoben werden (vgl. Bettelverbot ist verfassungswidrig. In: <http://steiermark.orf.at/news/stories/2566498/> [17.12.2013]).

40 Ausgenommen sind hier Formen des organisierten Bettelns, die die Merkmale einer Versklavung aufweisen können.

41 Im Standard einer österreichischen Tageszeitung wird vom 15. Februar 2011 unter dem Titel „Bettelverbot in der Steiermark beschlossen“ u.a. berichtet: „KPÖ-Klubchefin Claudia Klimt-Weithaler meinte, ‚frieren und hungern ist nicht menschenwürdiger als betteln‘, ihr Kollege Werner Murgg warf den Befürwortern des Bettelverbots vor, die Armen, nicht die Armut zu bekämpfen. Besonders attackiert wurde die SPÖ, wo sich die Meinung von einer Absage über ein ‚sektorales Bettelverbot‘ hin zur Befürwortung gewandelt habe. SPÖ-Klubobmann Walter Kröpfl konterte, es komme kein generelles Bettelverbot, begleitend habe man Projekte zur Armutsbekämpfung vor. ‚Betteln als Berufsbild‘ sei nicht zu akzeptieren“ (vgl. Bettelverbot in der Steiermark beschlossen. In: <http://derstandard.at/1297216411252/Bettelverbot-Bettelverbot-in-der-Steiermark-beschlossen> [29.11.2012]).

Nachhaltige Verbesserungen können also nur über das Zusammenspiel von Veränderungen in der Anerkennungssphäre des Rechts (das wäre hier die Aufhebung des Bettelverbots), Veränderungen in der Anerkennungssphäre der Liebe (das wäre eine zutrauende, wertschätzende persönliche Begegnung mit den bettelnden Menschen) und Veränderungen in der Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung (das wäre eine vorurteilsfreie Annäherung an die Betroffenen, die Anerkennung ihrer differentiellen Lebensentwürfe und das partnerschaftliche Suchen nach Verbesserungen ihres Lebensstandards) erreicht werden. Umgekehrt können allein durch die Anerkennung in der Sphäre der Liebe und durch die Anerkennung in der Sphäre der Leistung die Bedingungen von Menschenwürde, Respekt und Autonomie nicht hinreichend gewährleistet werden (vgl. Honneth 2003, S. 224). Die anerkennende Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit kann also nur im Zusammenspiel aller Anerkennungsformen ihre Wirksamkeit in Bezug auf soziale Gerechtigkeit entfalten. Es ist daher im Sinne Honneths in der Sozialen Arbeit unmöglich, allein über Beziehungsgestaltung einen Ausgleich für ein Mehr an Gerechtigkeit herzustellen. Vielmehr geht es in der Sozialen Arbeit darum, innerhalb folgender Dimensionen der Gerechtigkeit auf anerkennende Verhältnisse zu achten:

- Die Dimension der Menschenwürde: Die Achtung der Menschenwürde erfordert eine Begegnung von Person zu Person, d. h. es wird die Person an sich geachtet und gewürdigt und nicht abgewertet.
- Die Dimension der Gleichheit: Das Einfordern von Gleichheit im Sinne eines Einforderns von Chancengleichheit, damit sich Menschen selbst verwirklichen können. Dazu zählt das Aufmerksam-Machen auf Bedingungen, die im Sinne der gleichen Verwirklichungschancen zu verändern sind, genauso wie die gleiche, d. h. vorurteilsfreie und den anderen in seiner Einzigartigkeit als Mensch akzeptierende Begegnung auf der interaktionalen Ebene.
- Die Dimension der Freiheit: Das Einfordern von Freiheit im Sinne des Einforderns der gesellschaftlichen Garantie, sich frei entfalten zu können aber auch im Sinne der Förderung der persönlichen Autonomie, sich über Anerkennungsverhältnisse in seiner Identität zu einem autonomen, von anderen unabhängigen, aber für die anderen mitverantwortlichen Subjekt entwickeln zu können und sich in die Gemeinschaft mit seinen Fähigkeiten einbringen zu können und dafür wertgeschätzt zu werden.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass Axel Honneth fordert, die Anerkennungstheorie nicht nur aus dem Blickwinkel einer „konstruierten Prozedur“ zu rechtfertigen, sondern deren Bedingungen und Dynamiken rekonstruktiv in den

jeweiligen Kommunikationsverhältnissen entdecken und begründen zu sollen (vgl. Honneth 2010, S. 72).

Es ist diese empirische Übereinstimmung, die der hier skizzierten Gerechtigkeitstheorie die Hoffnung verleiht, die Kluft zur politischen Praxis vielleicht doch wieder verringern zu können (...); mit dem Ziel der Beförderung individueller Autonomie müßte sie nicht nur in demokratischen Rechtsverhältnissen das Prinzip der deliberativen Gleichheit, in den Familienbeziehungen das Prinzip der Bedürfnisgerechtigkeit und in den gesellschaftlichen Arbeitsverhältnissen das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verteidigen, sondern auch die Einbeziehung aller Subjekte in diese Anerkennungsbeziehungen einklagen (...) bis alle Bürgerinnen und Bürger frei von Angst und Scham in der Öffentlichkeit ihre Stimme erheben können (Honneth 2010, S. 76 f.).

Im empirischen Teil dieser Arbeit soll damit begonnen werden, den Aspekt der Beziehungsgestaltung in der Sozialen Arbeit unter diesem Blickwinkel zu rekonstruieren. Für die Sozialarbeit relevant schreibt Honneth weiter:

[Es] (...) muß die hier vertretene Gerechtigkeitstheorie advokatorisch Verhältnisse einklagen, in denen die Subjekte nicht nur in der demokratischen Öffentlichkeit, sondern auch in ihren Familienbeziehungen und in den Arbeitsverhältnissen zur Selbstachtung gelangen. Bei der Verwirklichung dieser Absichten aber kann sie sich nicht allein auf die rechtlichen Mittel des Rechtsstaates verlassen, sondern muß auch auf die Mitwirkung nichtstaatlicher Organisationen setzen (Honneth 2010, S. 77).

Die SozialarbeitInnen können also in verschiedenen Organisationen einen Teilbeitrag zur Erweiterung sozialer Gerechtigkeit leisten. Sozialarbeit kann die Anerkennungsform der Liebe in Familien und im Freundeskreis nicht ersetzen, aber sie kann in ihrer Haltung emotional zugewandt den Lebensweg der KlientInnen verstehen und anerkennen und die Menschen an sich achten. SozialarbeiterInnen können fehlende soziale Wertschätzung nicht kompensieren, aber sie können sich eine reflektierte Haltung aneignen, den Menschen vorurteilsfrei zu begegnen, diese als Personen an sich in ihrer Einzigartigkeit anzuerkennen, sowie die KlientInnen in die Selbstwertschätzung über die Anerkennung von Verdiensten zu führen. Es geht darum HilfeempfängerInnen nicht auf die vorgebrachte aktuelle Problematik zu reduzieren, sondern ihnen wertschätzend als Menschen zu begegnen, die ihren Beitrag in Relation zu ihren Befähigungen leisten und ihnen so wertschätzend soziale Anerkennung in einer solidarischen Haltung zukommen zu lassen und diese zu unterstützen, in Autonomie in Richtung gelingendes Leben auch im Sinne der gerechten Partizipation im Gemeinwesen zu arbeiten. Sozialarbeit kann Rechtsverhältnisse nicht schaffen, aber sie kann sich stellvertretend und unterstützend für Menschen in Krisen, sozialen Notlagen und mangelnder rechtlicher Anerkennung

als Sprachrohr an der demokratischen Willensbildung beteiligen bzw. Betroffene bei deren Protestbewegungen solidarisch begleiten.

2.3 Gerechtigkeit – Bedingung und Prozess

Insgesamt kann gesagt werden, dass Gerechtigkeit sich einerseits in gesellschaftlichen Bedingungen zeigt, nämlich in Befähigungen, die von einer Gesellschaft gewährleistet werden müssen, damit sich ein Individuum in Freiheit für ein gelingendes, ein gutes Leben entscheiden kann. Dabei sind gleiche Chancen für Menschen unter Berücksichtigung der differenten Ausgangsbedingungen der Person und in Relation zu den Möglichkeiten eines Gemeinwesens in einem fairen Prozess zur Verfügung zu stellen, damit Menschen in gerechter Weise über Fähigkeiten eine Identität entwickeln können, die es ihnen ermöglicht, sich als autonomes Subjekt für ein gutes Leben entscheiden zu können (vgl. Sen 2010, Nussbaum 1999). Die Vorstellung eines guten Lebens wird aber nicht paternalistisch vorherbestimmt, sondern es ist den Menschen möglich, über gerechte Bedingungen in Autonomie zum Wohlbefinden und zum selbstbestimmten Handlungserfolg zu gelangen (vgl. Sen 2010, Nussbaum 2011). Dies scheint in gerechten Anerkennungsverhältnissen (vgl. Honneth 1994) umsetzbar zu sein. Dem Menschen ist in gleicher d. h. in gerechter Weise Anerkennung zu gewährleisten: in der Sphäre der Liebe, in (primären) Beziehungen, damit ein Mensch Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen entwickeln kann und so seine Bedürfnisse auch unabhängig von sozialen Einflüssen äußern kann, damit ein Mensch seinen Bedürfnissen vertrauen kann. Die Fähigkeit des Selbstbewusstseins und des Selbstvertrauens ermöglicht es dem Menschen erst, sich in sozialen Interaktionen so einzubringen, dass er für seine Leistungen eine soziale Wertschätzung durch andere erfahren kann. Erst über diese soziale Wertschätzung kann ein Mensch in die Selbstwertschätzung gelangen, was wiederum eine Voraussetzung für die gleichberechtigte Partizipation in der Gesellschaft bedingt. Für die gleichberechtigte Teilhabe in der Gesellschaft braucht der Mensch aber zudem die Fähigkeit der Selbstachtung, die er nur über die Anerkennung im Recht erleben kann, indem er/sie als ein zurechnungsfähiges Mitglied einer Gemeinschaft anerkannt wird, dem zugetraut wird, Verantwortung für seine Handlungen zu übernehmen (vgl. Honneth 2010). Das Subjekt ist also „Produkt und Produzent“ (Meueler 2009, S. 21) gesellschaftlicher Verhältnisse. Im nächsten Kapitel soll daher in diesem Sinne und in Ergänzung zu Axel Honneths Anerkennungstheorie aus soziologischer und bildungstheoretischer Perspektive die Bedeutung struktureller Gegebenheiten – der Mensch ist Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse – sowie

die Bedeutung interaktionaler Einflussmöglichkeiten – der Mensch ist Produzent gesellschaftlicher Verhältnisse – für die Subjektwerdung herausgearbeitet werden.

Anerkennende Beziehung in der Sozialen Arbeit
Ein Beitrag zu sozialer Gerechtigkeit zwischen Anspruch
und Wirklichkeit

Riegler, A.

2016, XIII, 320 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-13226-2