

Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitsansatz*

MARTHA C. NUSSBAUM**

Women and Work – The Capabilities Approach

In this article Nussbaum lays out her version of the capabilities approach, an approach that focuses on what people are actually able to do and to be. Using the narrative method she starts by telling the stories of Vasanti and Jayamma, two Indian women, to illustrate how changes in their lives could be evaluated. Concepts like ‚quality of life‘ and ‚development‘ need a normative framework that crosses cultural boundaries. Nussbaum addresses the worries that arise when we attempt to use any cross-cultural framework in talking about improvements in women's lives. Then she criticises dominant economic accounts of norms and goals like GNP per capita and preference-satisfaction. Finally she argues that the capabilities approach is the most fruitful for cross-cultural purposes, showing that it has good answers to the problems that plague the other approaches.

Key words: Human Capabilities, Feminist Liberalism, Social Justice, Women's Human Rights

„I found myself beautiful as a free human mind“ (Mrinal, in: Rabindranath Tagore *Letter from a Wife*).

„Es versteht sich, dass das *menschliche* Auge anders genießt als das rohe, un-menschliche Auge, das menschliche *Ohr* anders als das rohe Ohr etc. [...] Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn. Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; ebenso gut könnte sie in rohster Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheide“ (Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844*).

1. Vasanti und Jayamma – Die Lebenssituation zweier indischer Frauen

Ahmedabad im indischen Bundesstaat Gujarat ist die Stadt der Textilfabriken, in der Mahatma Gandhi die Arbeiterschaft nach seinem Prinzip des gewaltlosen Widerstandes organisiert hat. Touristen besuchen die Stadt vor allem wegen des Textilmuseums und des Gandhi-Schreins. Aber heute zieht sie auch als Heimat einer neuen Widerstandsbewegung die Aufmerksamkeit auf sich: die *Self-Employed Women's Association* (SEWA) mit mehr als 50.000 Mitgliedern, die seit über 20 Jahren Arbeiterinnen hilft,

* Dieser Aufsatz ist eine Übersetzung des Textes von Nussbaum, Martha (2000): *Women and Work. The Capabilities Approach*, in: *The Little Magazine* 1, Heft 1: 26-37. Für die freundliche Genehmigung zur Übersetzung und zum Abdruck danken wir dem Little Magazine; New Delhi, www.littlemag.com.

** Prof. Martha Nussbaum, University of Chicago, Law School, 1111 East 60th Street, Chicago, IL 60637, U.S.A., E-Mail: martha_nussbaum@law.uchicago.edu; Forschungsschwerpunkte: Moralphilosophie und Politische Philosophie, Feministische Philosophie, Altgriechische und Römische Philosophie, Globale Gerechtigkeit und Internationale Entwicklung, Philosophie der Gefühle.

ihre Lebensbedingungen durch Kredite, Ausbildung und eine Gewerkschaft zu verbessern. Auf der einen Seite des verschmutzten Flusses, der die Stadt zweiteilt, steht das schäbige alte Gebäude, in dem die SEWA gegründet wurde und das jetzt für die Büros der Angestellten genutzt wird. Auf der anderen Seite des Flusses befindet sich ein Bürogebäude aus Marmor, in dem seit kurzem die Ausbildungsräume und die SEWA-Bank untergebracht sind. Alle Kundinnen und alle Beschäftigten dieser Bank sind Frauen.

Vasanti sitzt auf dem Boden des Besprechungszimmers in dem alten Bürogebäude, in dem sich die SEWA-Mitglieder treffen, um sich mit den Mitarbeiterinnen zu beraten. Sie ist eine kleine rundliche Frau Anfang 30, trägt einen schönen blauen Sari und ihr langes Haar ist auf dem Kopf ordentlich zu einem Knoten zusammengesteckt. Ihre Zähne sind unregelmäßig und verfärbt, aber ansonsten sieht sie gesund aus. Meine Kollegin Martha Chen sagte mir später, dass Vasanti eine Rajput ist, also aus einer hohen Kaste stammt. Sie ist mit ihrer älteren (und aus einer niedrigeren Kaste stammenden) Freundin Kokila gekommen, die Tonkrüge herstellt und Hausmeisterin der örtlichen Konferenzhalle ist, eine große, engagierte Gemeindevertreterin, die der Polizei dabei hilft, Fälle häuslicher Gewalt aufzuklären. Vasanti spricht leise und oft mit gesenktem Blick, aber aus ihren Augen sprüht Leben.

Vasanti erzählt uns, dass ihr Ehemann ein Spieler und Alkoholiker war. Er nahm das Haushaltsgeld, um sich damit zu betrinken, und als er kein Geld mehr hatte, unterzog er sich einer Vasektomie, um so an das vom Staat als Anreiz dazu gebotene Geld zu kommen. Daher hat Vasanti keine Kinder, die ihr helfen könnten. Als ihr Mann immer gewalttätiger wurde, konnte sie nicht länger bei ihm bleiben und sie kehrte zu ihrer eigenen Familie zurück. Ihr Vater, der Singer-Nähmaschinenteile hergestellt hatte, ist gestorben, aber ihre Brüder betreiben in seinem früheren Laden ein Autoteilegeschäft. Indem sie eine Maschine nutzte, die ihrem Vater gehörte, und im Laden lebte, verdiente sie ein kleines Einkommen: Sie stellte Ösen für die Haken an Sari-Oberteilen her. Ihre Brüder besorgten ihr einen Anwalt, um ihren Mann vor Gericht auf Unterhalt zu verklagen – ein ziemlich ungewöhnlicher Schritt für eine Frau aus ihren Verhältnissen –, aber der Fall zieht sich schon über Jahre hin, ohne dass ein Ende in Sicht wäre. In der Zwischenzeit haben ihre Brüder ihr auch ein Darlehen gegeben, womit sie sich eine Maschine zum Säumen von Saris anschaffen konnte; aber sie wollte nicht von ihnen abhängig sein, da ihre Brüder verheiratet sind und Kinder haben und sie vielleicht nicht mehr viel länger unterstützen wollen. Daher hat sie mit Hilfe der SEWA ein eigenes Bankdarlehen aufgenommen, um ihren Brüdern das geliehene Geld zurückzugeben, und jetzt hat sie auch schon fast das gesamte SEWA-Darlehen zurückgezahlt. Gewöhnlich fehle es Frauen an Zusammenhalt, sagt sie, und reiche Frauen würden arme Frauen ausnutzen. Bei der SEWA hat sie dagegen Gemeinschaftssinn erfahren. Sie fühlt sich sichtlich wohl in der Gesellschaft von Kokila, einer Frau aus einer ganz anderen sozialen Schicht und mit einem ganz anderen Temperament.

Mittlerweile ist Vasanti sehr lebhaft geworden; sie sieht uns direkt an und ihre Stimme ist klar und kräftig. Frauen in Indien müssten sehr viel ertragen, sagt sie. Und auch sie habe in ihrem Leben ziemlich viel Leid ertragen müssen. Aber aus dem Schmerz erwachse Stärke. Jetzt, da es ihnen besser gehe, wollen sie auch anderen Frauen helfen.

In der abklingenden Hitze eines späten Märztages steht Jayamma vor ihrer Hütte in Trivandrum, Kerala.¹ Das erste, was an ihr auffällt, ist ihre aufrechte Haltung und die muskulöse Kraft ihrer Bewegungen. Zwar fallen ihr die Zähne aus, ihre Sehkraft scheint getrübt zu sein und ihr Haar ist dünn – aber sie könnte eine Kompaniechefin sein, die ihre Truppen in den Kampf befiehlt. Es ist nicht überraschend, dass es in ihrem Leben erbitterte Kämpfe mit ihren Kindern und den Nachbarn gegeben hat. Ihr Kiefer steht vor, wenn sie Tabak kaut. Als eine Ezhava – einer niedrigen, aber nicht offiziell verzeichneten Kaste – ist Jayamma in zweifacher Hinsicht schlecht gestellt: Ihr fehlt ein guter sozialer Status und zudem kommt sie nicht für die *Affirmative-Action*-Programme in Frage, die der Staat für die niedrigsten Kasten eingeführt hat. Sie lebt immer noch in einer auf öffentlichem Grund und Boden illegal errichteten Siedlung am Rande von Trivandrum.

Jayamma ist erst kürzlich in den Ruhestand getreten; fast 45 Jahre lang hat sie in einer Ziegelbrennerei gearbeitet und jeden Tag acht Stunden lang Ziegelsteine geschleppt, 500 bis 700 Ziegel pro Tag. (Sie hat nie mehr als fünf Rupien pro Tag verdient und ihre Beschäftigung hing vom Wetter ab.) Ihre Arbeit bestand darin, eine Planke mit 20 Ziegel auf dem Kopf zu transportieren, sie durch die Kraft ihres Halses zu balancieren, schnell zum Ofen zu gehen, dort die Ziegel abzuladen, ohne sich dabei den Hals zu verrenken, und sie dem Mann, der den Ofen füllt, zwei und zwei zu reichen. Die Männer in der Ziegelindustrie machen diese Schwerstarbeit einige Zeit und gehen dann über zu qualifizierteren (aber weniger anstrengenden) Aufgaben des Ziegelformens und des Ofenfüllens, die sie bis ins mittlere und fortgeschrittene Alter fortsetzen können. Diese Arbeit ist bis zu doppelt so gut bezahlt, obwohl sie leichter und weniger gefährlich ist. Frauen werden für diese Beförderungen nie in Betracht gezogen und ihnen wird nie erlaubt, die damit verbundenen Qualifikationen zu erwerben. Wie die meisten kleinen Unternehmen in Indien wird die Ziegelbrennerei als Heimarbeit definiert und daher sind ihre Arbeiterinnen und Arbeiter durch keine Gewerkschaft geschützt. Alle werden sie schlecht bezahlt, aber Frauen müssen noch zusätzliche Benachteiligungen ertragen.

Mit Mitte 60 ist Jayamma nicht mehr in der Lage, die schwere körperliche Arbeit zu tun, und hat keine andere Beschäftigungsmöglichkeit, auf die sie zurückgreifen kann. Als Hausangestellte möchte sie nicht arbeiten, weil dies in ihrer Umgebung als beschämend und erniedrigend angesehen wird. Jayamma fügt noch eine politische Erklärung hinzu: „Als Bedienstete stehst du mit einer Klasse in Verbindung, die dein Feind ist.“ Obwohl Witwe, bekommt sie keine Rente. Das zuständige Amt in ihrem Dorf teilte ihr mit, sie sei nicht berechtigt, weil sie zwei kräftige Söhne habe; doch ihre Söhne leben weit entfernt und weigern sich, ihr zu helfen. Trotz dieser (und anderer) Hindernisse kämpft Jayamma beharrlich weiter. An einem Gespräch scheint sie nicht interessiert zu sein, aber sie führt ihre Besucher herum und versichert sich, dass uns Limonensaft und Wasser angeboten werden.

¹ Im Unterschied zu Vasantis Lebensgeschichte wurde die von Jayamma in der entwicklungsökonomischen Literatur schon untersucht (vgl. Gulati 1981 und Gulati/ Gulati 1997). Ich bin Leela Gulati sehr dankbar dafür, dass sie mich Jayamma und ihrer Familie vorgestellt hat, und auch für ihre Dienste als Übersetzerin.

Jayamma und Vasanti sind in einer Nation aufgewachsen, in der Frauen den Männern formell gleichgestellt sind, mit gleichen politischen Rechten und nominell gleichen sozialen und beruflichen Chancen. (Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ist nach der indischen Verfassung verboten.) Trotzdem haben beide Benachteiligungen aufgrund ihres Geschlechts erlitten: Diskriminierung in Ausbildung und Beruf, Schwierigkeiten durch fehlende männliche Unterstützung – Gleichgültigkeit in Jayammas Fall, häusliche Gewalt und Alkoholismus in Vasantis Fall. Diese Probleme sind spezifisch für die soziale Situation von Frauen bestimmter Kasten und regionaler Umstände in Indien. Man kann Jayammas Entscheidungen und Restriktionen nicht verstehen, ohne im Einzelnen nachzuvollziehen, wie sie sozial gestellt ist: was es heißt, eine Ezhava und keine Pulaya zu sein, in Kerala und nicht in einem anderen Bundesstaat zu wohnen, in der Stadt und nicht auf dem Land zu leben. Man kann Vasanti nicht verstehen, ohne die doppelte Belastung in ihrem Leben nachzuvollziehen, nämlich einerseits einer höheren Kaste anzugehören – mit zahlreichen Regeln, die den als richtig angesehenen Lebenswandel vorgeben – und andererseits sehr arm zu sein, mit geringer Aussicht, den Lebensunterhalt angemessen zu verdienen. Man kann ihre Geschichte auch nicht verstehen, ohne die Programme zur Familienplanung in Gujarat zu kennen, die Fortschritte der SEWA-Bewegung und die Hintergründe der auf Gandhi zurückgehenden Tradition der Selbstversorgung, auf der die Frauenbewegung in Gujarat beruht. Ohne Zweifel prägen diese Besonderheiten das Leben beider Frauen auf eine Weise, die für Außenstehende das Verständnis erschwert.

Doch ihre Probleme sind auch nicht völlig verschieden von Problemen vieler Frauen (und vieler armer Menschen) in anderen Teilen der Welt. Der dringende Wunsch beider Frauen nach Eigenständigkeit und wirtschaftlicher Unabhängigkeit, der Wunsch beider, etwas eigenes Geld zu haben und Eigentum zu besitzen – das sind Ziele, die sie mit Frauen in vielen Teilen der Welt gemeinsam haben. Der Körper, der arbeitet, ist in gewissem Sinne der gleiche Körper überall auf der Welt, und seine Bedürfnisse nach Ernährung und Gesundheitsfürsorge sind gleich – daher ist es nicht allzu überraschend, dass die Situation einer Handarbeiterin in Trivandrum mit der in Peking oder sogar in Chicago vergleichbar ist, dass sie kein völlig fremdes Bewusstsein und keine völlig fremde Identität zu haben scheint, obwohl die Umstände, in denen ihr Bewusstsein verwurzelt ist, fremd sind. So ist der Körper, der geschlagen wird, in gewissem Sinne der gleiche auf der ganzen Welt, auch wenn die Umstände häuslicher Gewalt in jeder Gesellschaft speziell sind. Selbst was an den Lebensverhältnissen einer Frau völlig fremd erscheinen mag, ist auf einer anderen Ebene nicht so ungewöhnlich. Uns erscheint es ziemlich seltsam, dass in der Ziegelbrennerei die schweren Arbeiten von den Frauen getan werden und ihnen dafür auch noch weniger bezahlt wird –, aber viele Arten sexueller Diskriminierung am Arbeitsplatz folgen ähnlich irrationalen Mustern. Auch die Tatsache, dass eine so starke und kluge Frau wie Vasanti nicht zur Schule gehen will, erscheint uns eigenartig –, aber das ist gar nicht so überraschend, wenn davon auszugehen ist, dass sie keinerlei Anzeichen für ein besseres Leben sieht, welches sie durch eine Ausbildung erreichen könnte. Darüber nachzudenken, was gleichartig und was verschieden ist in ihrem Leben – das ist die Aufgabe, der sich jede normative Theorie sozialer Gerechtigkeit in einer verflochtenen Welt zu stellen hat.

2. Soziale Gerechtigkeit und Geschlecht

Menschen haben Würde, die Achtung durch Gesetze und soziale Institutionen verdient. Diese Idee geht auf viele Traditionen zurück; sie ist heute der Kern des modernen demokratischen Denkens und Handelns in der ganzen Welt. Die Idee der Menschenwürde umfasst im Allgemeinen die Idee des *gleichen* Wertes: Reiche und Arme, Stadt- und Landbewohner, Frau und Mann, alle verdienen sie die gleiche Achtung allein aufgrund ihres Menschseins, und diese Achtung darf nicht willkürlich eingeschränkt werden. Oft ist diese Idee der Gleichwertigkeit auch mit den Ideen Freiheit und Chancengleichheit verbunden: Die Gleichwertigkeit der Personen zu achten, dazu gehört unter anderem, ihre Fähigkeit zu fördern, ein Leben nach ihren ureigensten Vorstellungen zu führen.

Doch die Menschenwürde wird häufig aufgrund des Geschlechts verletzt. Wie Vasanti und Jayamma werden viele Frauen auf der Welt im Hinblick auf Beschäftigung, körperliche Sicherheit und Unversehrtheit, ausreichende Ernährung und Gesundheitsfürsorge, Ausbildung und politische Mitbestimmung ungerecht behandelt. In vielen Fällen sind diese Härten auf ihr Frausein zurückzuführen und in vielen Fällen schaffen oder stützen Gesetze und Institutionen diese Ungerechtigkeiten. Auf der ganzen Welt leisten Frauen Widerstand gegen Ungleichheit und fordern das Recht, mit Achtung behandelt zu werden.

Aber wie sollen wir diese Anstrengungen bewerten? Welche Darstellung über die zu erreichenden Ziele und die zu vermeidenden Übel sollen wir benutzen? Es lässt sich nicht vermeiden, einen normativen Rahmen zu verwenden, der kulturelle Grenzen überschreitet, wenn wir über Konzepte wie ‚Lebensqualität‘ von Frauen, ihren ‚Lebensstandard‘, ihre ‚Entwicklung‘ und ihre ‚grundlegenden Ansprüche‘ nachdenken. Dies alles sind normative Konzepte, die von uns eine normative Position verlangen, falls wir sie in weiterführender Weise einsetzen wollen. Mangels Alternative bietet die Entwicklungsökonomik einige alles andere als vollkommene Darstellungen von Normen und Zielen, wie z.B. steigendes Pro-Kopf-Einkommen oder Präferenzbefriedigung. (Auf diese Ansätze wird weiter unten eingegangen.)

In diesem Artikel möchte ich mich zunächst den Bedenken zuwenden, die aufkommen, wenn wir versuchen, einen interkulturellen Rahmen zu benutzen, um über Verbesserungen im Leben von Frauen zu sprechen. Danach werde ich die vorherrschenden ökonomischen Ansätze kritisch prüfen. Schließlich werde ich den ‚Fähigkeitenansatz‘ verteidigen, einen Ansatz über die Prioritäten in der Entwicklung, der nicht auf Präferenzbefriedigung abzielt, sondern darauf, was Menschen tatsächlich in der Lage sind zu tun und zu sein. Ich werde argumentieren, dass dieser Ansatz für solche Zwecke am ergiebigsten ist, und zeigen, dass er auf die Probleme der anderen Ansätze gute Antworten gibt.

3. Die Notwendigkeit interkultureller Ziele

Bevor wir damit fortfahren können, eine bestimmte Darstellung über Entwicklungsziele zu verteidigen, müssen wir eine Herausforderung meistern, die sich neuerdings sowohl in feministischen Kreisen als auch in entwicklungspolitischen Diskussionen stellt. Es ist die Frage zu beantworten, ob wir überhaupt nach einem Set interkulturel-

ler Ziele suchen sollen, wo es um die Chancen von Frauen geht. Es ist ziemlich offensichtlich, dass Frauen dies schon in vielen Bereichen tun, vor allem im Bereich der Arbeit. Im informellen Sektor zum Beispiel organisieren sich Frauen immer häufiger auf internationaler Ebene, um Ziele und Prioritäten festzulegen (vgl. WIEGO 1999).² Aber dieser Prozess ist intellektuell und politisch umstritten. Wo kommen diese normativen Kategorien her, wird gefragt? Und wie können sie für Kulturen als angemessen gerechtfertigt werden, die traditionellerweise andere normative Kategorien genutzt haben? Nun beschränkt sich natürlich keine kritische Sozialtheorie auf die Kategorien des alltäglichen Lebens innerhalb einer Kultur. Wenn sie das machen würde, könnte sie wahrscheinlich nicht ihre spezielle Aufgabe als Theorie erfüllen, die die Systematisierung und kritische Prüfung von Intuitionen, die im täglichen Leben oft ungeprüft bleiben, umfasst. Eine Theorie gibt uns eine Reihe von Begriffen an die Hand, mit denen Missstände benannt werden können, die ansonsten namenlos im Hintergrund versteckt bleiben würden. Begriffe wie ‚sexuelle Belästigung‘ oder ‚feindliche Arbeitsumgebung‘ sind hierfür gute Beispiele.

Zunächst hört man das, was ich das *Argument von der Kultur* nenne. Traditionelle Kulturen, so lautet das Argument, haben ihre eigenen Normen darüber, wie das Leben von Frauen auszusehen hat: Dies sind häufig Normen über weibliche Bescheidenheit, Unterwürfigkeit, Gehorsamkeit und Selbstaufopferung. Feministinnen und Feministen sollten nicht ohne weiteres davon ausgehen, dass diese Normen schlecht sind, unfähig, Frauen ein gutes und gedeihliches Leben zu ermöglichen. Im Gegensatz dazu erscheinen die Normen, die von Feministinnen vorgeschlagen werden, diesem Kontrahenten verdächtig ‚westlich‘, weil sie Entscheidungsfreiheit und Chancengleichheit betonen.

Meine vollständige Antwort auf dieses Argument wird aus meinem eigenen Vorschlag hervorgehen, der sicherlich keine Wahlmöglichkeit einer Frau, ein traditionelles Leben zu führen, ausschließt, solange sie ganz sicher bestimmte wirtschaftliche und politische Chancen hat. Wir sollten aber gleich zu Beginn betonen, dass die Vorstellung von Tradition, wie sie in diesem Argument vorkommt, viel zu einfach ist. Kulturen sind Schauplätze von Auseinandersetzung und Streit. Sie enthalten dominante Stimmen und auch die Stimmen von Frauen, die nicht immer gehört worden sind. Es wäre zum Beispiel unglaublich zu unterstellen, dass die zahlreichen Gruppen, die sich dafür einsetzen, die Arbeitsbedingungen von Frauen im informellen Sektor zu verbessern, diese Frauen einer Gehirnwäsche unterzögen und sie erst daraufhin eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Chancen anstreben; offensichtlich stellen sie Mittel für Ziele zur Verfügung, die Frauen schon haben, und schaffen einen Kontext weiblicher Solidarität, innerhalb dessen diese Ziele verfolgt werden können. Wo solche Gruppen bestehende Präferenzen verändern, tun sie dies in der Regel, indem sie Frauen ein besseres Verständnis ihrer Möglichkeiten und ihrer Gleichwertigkeit in einer Weise geben, die zur Selbstverwirklichung der Frauen beiträgt (wie Tagores Heldin lebhaft erklärt). Was vielleicht tatsächlich ‚westlich‘ sein mag, ist die arrogante Annahme, dass Entscheidungsfreiheit und wirtschaftliches Handeln ausschließlich westliche Werte

² Zum Leitungskomitee der WIEGO gehören Ela Bhatt von der SEWA und Martha Chen, eine der führenden Diskussionsteilnehmerinnen in der Fähigkeitenfrage.

seien! Kurzum, da Kulturen Schauplätze der Auseinandersetzung sind, wirft die Bezugnahme auf die Kultur eher Fragen als Antworten auf. Dadurch wird aber sicherlich nicht gezeigt, dass interkulturelle Normen eine schlechte Antwort auf diese Fragen sind.

Nun wollen wir das Argument betrachten, welches ich das *Argument vom Guten der Vielfalt* nenne. Dieses Argument erinnert daran, dass unsere Welt zum Teil deshalb so vielfältig ist, weil wir nicht alle einem einzigen Set von Gewohnheiten und Normen zustimmen. Wir sprechen den unterschiedlichen Sprachen der Welt Wert und Schönheit zu und halten es für eine schlechte Sache, die die Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Lebens allgemein verringert, wenn irgendeine Sprache untergehen sollte. Und so haben auch kulturelle Normen ihre eigene besondere Schönheit; die Welt riskiert zu verarmen, indem sie homogener wird.

Hier sollten wir mögliche Behauptungen unterscheiden: Zum einen könnte behauptet werden, dass Vielfalt an sich etwas Gutes ist; zum anderen könnte gesagt werden, dass es Probleme mit den Werten der ökonomischen Effizienz und des Konsumverhaltens gibt, die unsere verflochtene Welt immer mehr dominieren. Dieser zweite Einwand sagt natürlich nichts gegen interkulturelle Normen, sondern es wird lediglich angeregt, dass ihr Inhalt gegenüber einigen vorherrschenden ökonomischen Werten kritisch sein sollte. Daher liegt die wahre Herausforderung für unser Unterfangen im ersten Einwand. Um dem zu begegnen, müssen wir uns fragen, inwiefern kulturelle Vielfalt wirklich der sprachlichen Vielfalt gleicht. Die Schwierigkeit mit der Analogie liegt darin, dass Sprachen Menschen nicht schaden, während kulturelle Praktiken dies häufig tun. Wir können der Meinung sein, dass bedrohte Sprachen wie Kornisch und Bretonisch zu erhalten sind, ohne dass wir das Gleiche auch, wie im Falle von Vasantis Ehemann, über die höchst traditionelle Praxis der häuslichen Gewalt denken; sie ist es nicht Wert, erhalten zu werden, nur weil es sie gibt und es eine sehr alte Praxis ist. Letztendlich untergräbt der Einwand daher nicht die Suche nach interkulturellen Normen, sondern fordert sie geradezu; er bringt uns dazu zu fragen, ob die zur Diskussion stehenden kulturellen Werte zu denen gehören, die es Wert sind, bewahrt zu werden, und dies verlangt nach einem zumindest ganz allgemeinen interkulturellen Bewertungsrahmen, der uns sagen kann, wann es für uns besser ist, eine Praxis aussterben zu lassen.

Schließlich gibt es noch das *Argument vom Paternalismus*. Dieses Argument besagt, dass wir, wenn wir ein Set bestimmter interkultureller Normen als Richtgrößen für die verschiedenartigen Gesellschaften in der Welt nutzen, die Handlungsfreiheit der Menschen zu wenig respektieren (und damit verbunden ihre Rolle als demokratische Bürgerinnen und Bürger). Menschen können selbst am besten beurteilen, was für sie gut ist, und wenn wir sagen, dass ihre eigenen Entscheidungen nicht gut für sie sind, behandeln wir sie wie Kinder. Das ist ein wichtiger Punkt, den jeder tragfähige interkulturelle Vorschlag berücksichtigen muss. Aber er ist wohl kaum mit der Zustimmung zu interkulturellen Normen unvereinbar. In der Tat scheint er zumindest einige interkulturelle Normen explizit zu billigen, wie die politischen Freiheiten und andere Wahlmöglichkeiten. Das Nachdenken über Paternalismus bestärkt uns darin, die vielfältigen Weisen zu respektieren, in denen Bürgerinnen und Bürger in einer pluralistischen Gesellschaft ihr Leben führen, und daher nach einem Set interkultureller Nor-

men zu suchen, die Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit der bedeutsamsten Art schützen. Das heißt aber auch, dass wir auf jeden Fall religiöse Toleranz, Vereinigungsfreiheit und andere wichtige Freiheiten als wertvoll erachten. Diese Freiheiten sind ihrerseits interkulturelle Normen und sie sind vielfach nicht vereinbar mit den Ansichten, die Menschen und Gesellschaften vertreten.

Zudem sind viele existierende Wertesysteme selbst hochgradig paternalistisch, besonders gegenüber Frauen. Sie behandeln sie als ungleich vor dem Gesetz, als Menschen ohne vollen Bürgerstatus, ohne Eigentumsrechte, ohne Vereinigungsfreiheit und ohne die Arbeitnehmerrechte, die Männer haben. Wenn wir solch einem System begegnen, ist es in gewisser Hinsicht paternalistisch zu sagen, es tut uns leid, aber dies ist nach den universellen Normen von Gleichheit und Freiheit, welche wir verteidigen wollen, inakzeptabel. So gesehen ist jeder Gesetzesentwurf ‚paternalistisch‘ gegenüber Familien oder Gruppen oder Praktiken oder sogar gegenüber Gesetzesparagrafen, die Menschen mit ungenügender oder ungleicher Achtung behandeln. Zum Beispiel ist die indische Verfassung in diesem Sinne paternalistisch, wenn sie den Menschen sagt, dass es von nun an illegal ist, die Kaste oder das Geschlecht zum Ausgangspunkt von Diskriminierung zu machen. Aber das ist wohl kaum ein gutes Argument gegen grundlegende Verfassungsrechte oder noch allgemeiner dagegen, sich den Versuchen von einigen Leuten, andere zu tyrannisieren, zu widersetzen. Wir mögen den Paternalismus nicht, denn es gibt etwas anderes, das wir mögen, nämlich Entscheidungsfreiheit in fundamentalen Angelegenheiten. Es ist völlig konsequent, einige Formen des Paternalismus abzulehnen, dagegen solche zu unterstützen, die die Grundwerte garantieren.

Der Schutz der Entscheidungsfreiheit beschränkt sich auch nicht auf eine formale Verteidigung der Grundfreiheiten. Entscheidungsfreiheit hat materielle Voraussetzungen, bei deren Fehlen nur der Anschein von Entscheidungsfreiheit besteht. Viele Frauen, die in gewisser Weise die ‚Wahl‘ haben, zur Schule zu gehen, können dies nicht tun, weil die wirtschaftlichen Umstände ihres Lebens es unmöglich machen. Frauen, die in dem Sinne wirtschaftlich unabhängig sein ‚können‘, dass kein Gesetz sie davon abhält, können schlicht dadurch abgehalten werden, dass ihnen die Mittel oder der Zugang zu Krediten fehlen. Kurzum, Freiheit heißt nicht nur, auf dem Papier Rechte zu haben, es ist auch erforderlich, in der materiellen Lage zu sein, solche Rechte auszuüben. Und dies erfordert Ressourcen. Der Staat, der den Menschen Rechte effektiv garantieren will, wird Normen auch über die kurze Liste von Grundrechten hinaus anerkennen müssen: Er wird Position beziehen müssen zur Umverteilung von Einkommen und Vermögen, zu Beschäftigung, Besitzverhältnissen, Gesundheit und Ausbildung. Wenn wir glauben, dass diese Normen interkulturell von Bedeutung sind, werden wir eine internationale Position einnehmen müssen, um auf die Verwirklichung dieser Ziele zu drängen. Das verlangt jedoch noch mehr Universalismus und in gewisser Weise Paternalismus; aber wir können wohl kaum behaupten, dass die zahlreichen Frauen, die in einer gewalttätigen oder unterdrückenden Ehe leben und die keine Mittel haben und keine Chance, außerhalb des Hauses Arbeit zu suchen, besonders frei sind, das zu tun, was sie möchten.

Das Argument vom Paternalismus deutet darauf hin, dass wir eine interkulturelle normative Darstellung vorziehen sollten, die Ermächtigung und Chancengleichheit

betont und dabei den Menschen viel Raum lässt, ihren Lebensweg selbst zu bestimmen, wenn ihnen erst einmal diese Möglichkeiten offen stehen. Es gibt uns keinen ernst zu nehmenden Grund, die ganze Idee interkultureller Normen zurückzuweisen, vielmehr einige gute Gründe, warum wir nach solchen Normen suchen sollten, wobei in solch einer Darstellung nicht nur die Grundfreiheiten einzuschließen sind, sondern auch Formen wirtschaftlicher Ermächtigung, die entscheidend dazu beitragen, dass die Freiheiten für die Menschen wirklich verfügbar sind. Und das Argument legt noch etwas anderes nahe: dass die Darstellung, die wir suchen, nach Ermächtigung und Chancengleichheit für jede einzelne Person streben sollte, wobei jeder Mensch als ein Ziel zu respektieren ist und nicht nur als Vertreter oder Unterstützer zum Erreichen der Ziele anderer. Frauen werden zu oft als Mitglied einer organischen Einheit behandelt, für die die Familie oder die Gemeinschaft gehalten wird und ihre Interessen den umfassenderen Zielen dieser Einheit untergeordnet, das heißt typischerweise denen ihrer männlichen Mitglieder. Gleichwohl bedeutet das eindrucksvolle wirtschaftliche Wachstum einer Region nichts für Frauen, deren Ehemänner ihnen die Kontrolle über das Haushaltseinkommen entziehen. Wir dürfen nicht nur die Gesamtsumme betrachten, ob es sich dabei um eine Region oder eine Familie handelt; wir müssen vielmehr die Verteilung der Ressourcen und Chancen *für jede einzelne Person* betrachten und davon ausgehen, dass jede Person für sich achtenswert ist.

4. Mängel traditioneller ökonomischer Ansätze

Ein anderer Weg, um zu verdeutlichen, warum interkulturelle Normen in der internationalen Politikarena so dringend benötigt werden, besteht darin, die Alternativen zu betrachten. Der am weitesten verbreitete Ansatz, die Lebensqualität in einer Nation zu messen, war bisher derjenige, einfach nach dem Pro-Kopf-Einkommen zu fragen. Dieser Ansatz versucht, alle interkulturellen Aussagen darüber, was Wert hat, zu umgehen – obwohl er, wohlgemerkt, von Reichtum als universalem Wert ausgeht. Was er auslöst, ist jedoch viel bedeutsamer. Es wird überhaupt nichts über die Verteilung von Einkommen und Vermögen gesagt, und Länder mit ähnlichen Gesamtzahlen können starke Abweichungen in der Verteilung aufweisen. Im Roman *Hard Times* von Charles Dickens hat das Zirkuskind Sissy Jupe das Problem der fehlenden normativen Betrachtung der Verteilung klar erkannt: Sie sagt, dass der ökonomische Ansatz ihr keine Auskunft darüber gibt, „*who has got the money and whether any of it is mine*“. Genauso geht es Frauen in der ganzen Welt: Die Tatsache, dass eine Nation oder Region im Ganzen wohlhabender ist als eine andere, ist nur ein Teil der Geschichte; sie sagt uns nicht, was ein Staat für Frauen verschiedener sozialer Schichten getan hat oder wie es ihnen geht. Um das herauszufinden, müssen wir ihr Leben betrachten; aber dann müssen wir jenseits der Verteilung von Einkommen und Vermögen genauer angeben, welche Teile des Lebens wir betrachten sollen – etwa Lebenserwartung, Säuglingssterblichkeit, Ausbildungsmöglichkeiten, Gesundheitsfürsorge, Beschäftigungsmöglichkeiten, Besitzverhältnisse, politische Freiheiten. Indem wir erkennen, was in der Berechnung des Bruttosozialprodukts fehlt, werden wir gedrängt, solche und andere Grundgüter auf universelle Weise zu formulieren, so dass wir die Liste der Grundgüter dazu nutzen können, die Lebensqualität über verschiedene Gesellschaften hinweg zu vergleichen.

Ein weiteres Problem mit allen ressourcenbasierten Ansätzen, auch denen, die die Verteilung einbeziehen, ist, dass sich die Menschen in ihrer Fähigkeit unterscheiden, Ressourcen in Tätigsein umzusetzen. Einige dieser Unterschiede sind ganz offensichtlich körperlicher Natur. Ernährungsbedürfnisse variieren mit dem Alter, der Beschäftigung und dem Geschlecht. Eine schwangere oder stillende Frau braucht mehr Nährstoffe als eine nicht-schwangere Frau. Ein Kind braucht mehr Proteine als ein Erwachsener. Ein nicht-gelähmter Mensch braucht nur wenig Ressourcen, um mobil zu sein, während ein gelähmter Mensch viel mehr Ressourcen benötigt, um das gleiche Maß an Mobilität zu erzielen. Viele dieser Unterschiede können unbeachtet bleiben, wenn wir in einer reichen Nation leben, die es sich leisten kann, für alle Personen ein hohes Maß an körperlicher Fertigkeit zu erreichen; in der sich entwickelnden Welt müssen wir jedoch auf diese Unterschiede in den Bedürfnissen ganz besonders achten. Wiederum sind einige der relevanten Unterschiede sozialer Art und stehen mit den traditionellen Hierarchien in Zusammenhang. Wenn wir die Bürgerinnen und Bürger eines Landes alle auf den gleichen Ausbildungsstand bringen wollen, werden wir denen, die durch traditionelle Hierarchien oder Vorurteile daran gehindert werden, mehr Ressourcen zukommen lassen müssen: So wird sich die Alphabetisierung von Frauen in vielen Teilen der Welt als teurer erweisen als die Alphabetisierung von Männern. Wenn wir nur mit Ressourcen operieren, werden wir häufig Ungleichheiten verstärken, die sich stark auf das Wohlergehen auswirken.

Wenn wir uns von ressourcenbasierten hin zu präferenzbasierten Ansätzen bewegen, stoßen wir auf eine Reihe anderer Schwierigkeiten.³ Präferenzen sind nicht exogen und unabhängig von ökonomischen und sozialen Bedingungen. Sie werden zumindest teilweise durch diese Bedingungen geprägt. Frauen haben oft so lange keine Präferenz für wirtschaftliche Unabhängigkeit, bis sie Wege kennen lernen, die es ihnen ermöglichen, diese Ziele zu erreichen; auch fühlen sie sich so lange nicht als Bürgerinnen mit Rechten, die bisher ignoriert wurden, wie sie nicht über ihre Rechte unterrichtet werden und dazu ermutigt werden, an ihre Gleichwertigkeit zu glauben. Alle diese Ideen und die darauf basierenden Präferenzen nehmen für Frauen regelmäßig in Bildungsprogrammen Gestalt an, die von unterschiedlichen Frauenorganisationen gefördert werden. Auch die Präferenzen von Männern sind oft durch soziale Einflüsse gestaltet oder eben missgestaltet. Männer haben häufig eine starke Präferenz, dass ihre Frauen die gesamte Kindererziehung und die ganze Hausarbeit übernehmen sollten – oft noch zusätzlich zu einem Achtstundentag. Auch diese Präferenzen liegen nicht in der Natur der Sache: sie werden durch soziale Traditionen der Bevorzugung und Unterordnung gestaltet. Folglich wird ein präferenzbasierter Ansatz regelmäßig Ungleichheiten verstärken, besonders solche Ungleichheiten, die so tief verwurzelt sind, dass sie sich in die Wünsche der Menschen eingeschlichen haben.

5. Der Fähigkeitenansatz

Eine vernünftige Antwort auf alle diese Bedenken – eine Antwort, die imstande ist, ein guter Leitfaden für den Staat zu sein, um grundlegende Verfassungsprinzipien

³ Eine umfassende Darstellung der präferenzbasierten ökonomischen Ansätze enthält Nussbaum 2000, Kapitel 2.

festzulegen, und für internationale Organisationen, um die Lebensqualität zu bewerten – wird durch eine Version des *Fähigkeitenansatzes* gegeben, einem Ansatz zur Bewertung der Lebensqualität, für den in der ökonomischen Theorie Amartya Sen⁴ den Weg gebahnt hat und der mittlerweile durch den *Human Development Report* der UNDP (vgl. UNDP 1993-1996) große Bedeutung gewonnen hat. Meine eigene Version dieses Ansatzes unterscheidet sich in mehrerlei Hinsicht von Sens; ich werde einfach den aktuellen Stand meiner Ansicht darstellen.

Die zentrale Frage des Fähigkeitenansatzes ist nicht ‚Wie zufrieden ist diese Frau?‘ oder ‚Über wie viel Ressourcen kann sie verfügen?‘ Es ist vielmehr die Frage ‚Was ist sie tatsächlich fähig (*able to*) zu tun und zu sein?‘. Indem sie aus politischen Gründen für eine vorläufige Liste von Tätigkeiten (*functions*) eintreten, die im menschlichen Leben von zentraler Bedeutung sind, fragen diejenigen, die diesen Ansatz nutzen, ‚Ist die Person dazu befähigt (*capable of*) oder nicht?‘. Sie fragen nicht nur danach, ob eine Person zufrieden ist mit dem, was sie tut, sondern auch danach, was sie tut und was sie in der Lage ist zu tun (welches ihre Chancen und Freiheiten sind). Sie fragen nicht nur nach den Ressourcen, die vorhanden sind, sondern auch danach, wie diese eingesetzt werden oder eben nicht und der Frau ermöglichen, tätig zu werden (*to function*).

Die intuitive Idee hinter dem Ansatz ist zweigeteilt: Erstens, dass es bestimmte Tätigkeiten gibt, die im Leben eines Menschen so zentral sind, dass ihr Dasein oder Fehlen als Merkmal dafür herangezogen wird, ob es sich um menschliches Leben handelt oder nicht. Zweitens, und das ist es, was Marx bei Aristoteles gefunden hat, dass uns etwas daran liegt, diese Tätigkeiten auf eine wirklich menschliche Weise auszuüben, nicht nur wie ein Tier. Wir sagen oft genug, dass ein Leben derart verarmt ist, dass es eines Menschen nicht mehr würdig ist, dass man zwar am Leben bleibt, aber mehr oder weniger wie ein Tier, nicht fähig, seine menschlichen Anlagen zu entwickeln und auszuüben. Im Eingangszitat von Marx ist eine ausgehungerte Person nicht in der Lage, Nahrung auf eine wirklich menschliche Weise zu sich zu nehmen – womit er, so glaube ich, eine von praktischer Vernunft und sozialem Verhalten geprägte Art und Weise meint. Er oder sie schnappt nur noch nach etwas Essbarem, um zu überleben, und die vielen sozialen und rationalen Bestandteile der menschlichen Nahrungsaufnahme können dabei nicht zum Vorschein kommen. Ähnlich kann auch der Verstand eines Menschen auf einer bloß tierischen Ebene arbeiten, wenn er nicht kultiviert wird durch angemessene Ausbildung, durch Muße zum Spiel und zur Selbstverwirklichung sowie durch wertvolle Beziehungen zu anderen; und wir sollten der Liste noch ein paar Dinge hinzufügen, die Marx wahrscheinlich nicht annehmen würde, wie Meinungs- und Versammlungsfreiheit und auch die Glaubensfreiheit. Der Kerngedanke scheint zu sein, dass der Mensch ein würdevolles freies Wesen ist, welches sein Leben selbst gestaltet, anstatt nur passiv geformt und wie ein Herdentier herumgetrieben zu werden.

Im Extremfall werden wir sagen, dass der Mangel der Fähigkeit (*capability*) zu einer zentralen Tätigkeit so groß ist, dass die Person überhaupt kein menschliches Wesen (mehr) ist – wie im Fall gewisser, sehr schwerer Formen geistiger Behinderung oder bei Altersdemenz. Aber ich bin weniger an dieser Grenzlinie interessiert (auch wenn

⁴ Erstmals erwähnt wird der Fähigkeitenansatz in Sen 1980.

sie für die medizinische Ethik wichtig ist) als an einer höheren Stufe, ab der die Fähigkeit einer Person ‚wirklich menschlich‘, das heißt eines Menschen *würdig* ist. Diese Idee enthält somit eine Vorstellung über menschlichen Wert oder Würde.

Man beachte, dass in diesem Ansatz jeder Person Wert beigemessen wird, jede Person zum Ziel wird. Wie seine bürgerlichen Vorgänger hält es Marx für völlig falsch, die Ziele einiger Menschen denen anderer unterzuordnen. Denn darin liegt der Kern der Ausbeutung, nämlich eine Person für die Zwecke anderer als bloßes Objekt zu behandeln. Was dieser Ansatz anstrebt, ist eine Gesellschaft, in der jedes Individuum als achtenswert behandelt wird und alle in die Lage versetzt werden, wirklich menschlich zu leben.

Es ist möglich, eine Zusammenstellung dieser notwendigen Elemente eines wirklich menschlichen Tätigseins (*functioning*) vorzunehmen, die breiten interkulturellen Konsens erzielt, eine Liste, die für politische Zwecke von Leuten unterstützt werden kann, die ansonsten sehr unterschiedliche Ansichten davon haben, was ein vollständig gutes menschliches Leben wäre. Die Liste sollte Orientierung geben für die Bewertung der Lebensqualität und für die politische Planung, und sie zielt darauf ab, Fähigkeiten auszuwählen, die von zentraler Bedeutung sind, was auch immer sonst eine Person erreichen will. Sie haben daher einen besonderen Anspruch auf Unterstützung für politische Zwecke in einer pluralistischen Gesellschaft.⁵

Die Liste stellt das Ergebnis jahrelanger interkultureller Diskussion dar,⁶ und Vergleiche zwischen früheren und späteren Versionen werden zeigen, dass der Einbezug weiterer Stimmen ihren Inhalt in vielfältiger Weise gestaltet hat. Sie bleibt offen und bescheiden; sie kann immer wieder angefochten und verändert werden. Sie bestreitet auch nicht, dass die Punkte auf der Liste in gewissem Umfang in verschiedenen Gesellschaften verschieden konstruiert sind. Tatsächlich ist ein Teil der Idee der Liste, dass ihr Inhalt gemäß der lokalen Glaubensvorstellungen und Gegebenheiten konkreter spezifiziert werden kann. Hier folgt die aktuelle Version:

Zentrale menschliche Funktionsfähigkeiten

1. *Leben*: Fähig zu sein, bis zum Ende eines menschlichen Lebens normaler Länge zu leben; nicht vorzeitig zu sterben oder bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
2. *Körperliche Gesundheit*: Fähig zu sein, eine gute Gesundheit zu haben, einschließlich der reproduktiven Gesundheit;⁷ angemessen ernährt zu sein; angemessene Unterkunft zu haben.

⁵ Offensichtlich verstehe ich das Politische breiter als andere Theoretikerinnen und Theoretiker der liberalen westlichen Tradition, für die der Nationalstaat immer noch die Grundeinheit bleibt. Ich stelle mir nicht nur innenpolitische Beratungen vor, sondern auch interkulturelle Bewertungen der Lebensqualität und andere Formen der internationalen Beratung und Planung.

⁶ Siehe die Beiträge von Roop Rekha Verma, Martha A. Chen, Nkiru Nzegwu, Margarita Valdes und Xiaorong Li, in: Nussbaum/ Glover 1995.

⁷ Die International Conference on Population and Development (ICPD) von 1994 hat eine Definition der reproduktiven Gesundheit übernommen, welche gut zur intuitiven Idee der wirklich menschli-

3. *Körperliche Unversehrtheit*: Fähig zu sein, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen; geschützt zu sein vor gewalttätigen Angriffen, sexuelle und häusliche Gewalt eingeschlossen; Möglichkeiten zu haben zu sexueller Befriedigung und zur Wahl in Fragen der Fortpflanzung.
4. *Wahrnehmung, Vorstellungskraft und Denkvermögen*: Fähig zu sein, seine Sinne und seine Phantasie zu gebrauchen, zu denken und zu argumentieren – und diese Dinge auf eine ‚wirklich menschliche‘ Art und Weise zu tun, geschult und kultiviert durch eine angemessene Erziehung, eingeschlossen, aber keinesfalls beschränkt auf die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, sowie grundlegende mathematische und wissenschaftliche Kenntnisse. Fähig zu sein, Vorstellungskraft und Denkvermögen zum Erleben und Produzieren von religiösen, literarischen, musikalischen u.a. Werken und Ereignissen eigener Wahl einzusetzen. Fähig zu sein, seinen Verstand in einer Weise einzusetzen, die durch Garantien der politischen und künstlerischen Meinungsfreiheit und die Religionsfreiheit geschützt ist. Fähig zu sein, angenehme Erfahrungen zu machen und unnötigen Schmerz zu vermeiden.
5. *Gefühle*: Fähig zu sein, Beziehungen zu anderen Personen und zu Dingen einzugehen; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, über ihre Abwesenheit traurig zu sein; ganz allgemein zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und gerechtfertigten Ärger zu verspüren. Und dass die emotionale Entwicklung nicht durch Angst und Schrecken verhindert wird. (Diese Fähigkeit zu unterstützen, bedeutet Formen menschlicher Gemeinschaft zu unterstützen, von denen gezeigt werden kann, dass sie entscheidend sind für die menschliche Entwicklung.)
6. *Praktische Vernunft*: Fähig zu sein, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln und sich auf kritische Überlegungen zur eigenen Lebensplanung einzulassen. (Dies umfasst den Schutz der Gewissensfreiheit.)
7. *Soziale Zugehörigkeit*:
 - (a) Fähig zu sein, mit anderen zusammenzuleben, an ihrem Leben Anteil zu nehmen, sich auf verschiedene Formen sozialer Interaktion einzulassen; fähig zu sein, sich in die Situation anderer hineinzudenken und mitzufühlen; die Fähigkeit zu Gerechtigkeit und Freundschaft zu haben. (Diese Fähigkeit zu schützen, bedeutet,

chen Tätigkeiten, die diese Liste leitet, passt: „Reproductive health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity, in all matters relating to the reproductive system and to its functions and processes. Reproductive health therefore implies that people are able to have a satisfying and safe sex life and that they have the capability to reproduce and the freedom to decide if, when and how often to do so“ (ICPD 1994: 43). Die Definition enthält im Weiteren auch Informationen über Methoden der Familienplanung eigener Wahl und wie man dazu kommt. Eine kurze Zusammenfassung der ICPD-Empfehlungen, die vom *Panel on Reproductive Health of the Committee on Population* des *National Research Council* übernommen wurden, spezifiziert drei Anforderungen an die reproduktive Gesundheit: „1. Every sex act should be free of coercion and infection. 2. Every pregnancy should be intended. 3. Every birth should be health“ (Tsui/Wasserheit/ Haaga 1997: 13-14).

Institutionen zu schützen, die solche Formen der sozialen Zugehörigkeit ermöglichen und fördern, und zudem die Versammlungs- und Redefreiheit zu schützen.)

(b) Die sozialen Grundlagen der Selbstachtung und der Nicht-Demütigung zu haben; fähig zu sein, als ein würdevolles Wesen behandelt zu werden, dessen Wert mit dem anderer gleich ist. Dies umfasst den Schutz vor Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht, sexueller Orientierung, Religion, Kaste, ethnischer Abstammung oder nationaler Herkunft.

8. *Andere Arten:* Fähig zu sein, mit Rücksicht auf und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und der Natur zu leben.
9. *Spiel:* Fähig zu sein, zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.
10. *Gestaltung des eigenen Umfeldes:*

(a) *Politisch:* Fähig zu sein, an politischen Entscheidungen mitzuwirken, die das eigene Leben bestimmen; das Recht zu haben auf politische Partizipation, Schutz der freien Meinungsäußerung und der Gemeinschaft.

(b) *Materiell:* Fähig zu sein, Eigentum zu besitzen (sowohl Grund und Boden als auch bewegliche Güter); das Recht zu haben, eine Beschäftigung auf gleicher Grundlage wie die anderen zu suchen; geschützt zu sein vor willkürlicher Durchsuchung und Gefangenennahme. Bei der Arbeit fähig zu sein, wie ein menschliches Wesen zu arbeiten, praktische Vernunft auszuüben und mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer Beziehung gegenseitiger Anerkennung zu stehen.

Es ist zu betonen, dass dies eine Liste eigenständiger Komponenten ist. Wir können das Bedürfnis nach einer von ihnen nicht dadurch befriedigen, dass den Menschen eine größere Menge einer anderen zur Verfügung gestellt wird. Alle sind sie von zentraler Bedeutung und alle sind in ihrer Beschaffenheit ganz unterschiedlich. Die nicht reduzierbare Pluralität der Liste beschränkt die Kompromisse, die einzugehen sinnvoll ist, und beschränkt daher die Anwendbarkeit quantitativer Kosten-Nutzen-Analysen. Gleichzeitig stehen die einzelnen Punkte auf der Liste in vielschichtigen Beziehungen zueinander. Einer der wirksamsten Wege, Frauen in die Lage zu versetzen, ihr eigenes Umfeld zu gestalten und ihr Recht auf politische Partizipation wahrzunehmen, ist, ihnen Lesen und Schreiben beizubringen. Frauen, die Arbeit außerhalb des Hauses suchen können, haben mehr Ressourcen, ihre körperliche Unversehrtheit vor häuslicher Gewalt zu schützen. Solche Tatsachen geben uns noch mehr Grund, keine Fähigkeit auf Kosten einer anderen zu fördern.

Unter den Fähigkeiten treten zwei – nämlich praktische Vernunft und soziale Zugehörigkeit – durch ihre besondere Wichtigkeit hervor, da sie beide alle anderen organisieren und durchdringen, wodurch das Streben danach erst wirklich menschlich wird. Seine Wahrnehmung auf eine Weise zu nutzen, die nicht von einem typisch menschlichen Gebrauch des Denkens und Planens geprägt ist, bedeutet, sie auf eine unvollkommene menschliche Art und Weise zu nutzen. Tagores Heldin beschreibt sich selbst als „*a free human mind*“ – und dieses Selbstbild durchzieht alle anderen Tätigkeiten. Gleichzeitig bedeutet, seine eigenen Überlegungen anzustellen, ohne dabei die Umstände und Bedürfnisse anderer zu bedenken, ebenfalls, sich in einer unvollkommenen menschlichen Weise zu verhalten.

Die grundlegende Intuition, von der der Fähigkeitsansatz im politischen Bereich ausgeht, ist die, dass menschliche Fähigkeiten einen moralischen Anspruch auf deren Entfaltung haben. Menschen sind Geschöpfe, die, wenn ihnen die entsprechende Ausbildung und materielle Unterstützung gegeben wird, vollständig zu diesen menschlichen Tätigkeiten befähigt werden. Das heißt, sie sind Geschöpfe mit bestimmten Fähigkeiten auf niedrigerem Niveau (die ich „grundlegende Fähigkeiten“⁸ nenne), um die besagten Tätigkeiten auszuüben. Wenn diesen Fähigkeiten die Unterstützung vor- enthalten wird, die sie in Fähigkeiten höheren Niveaus, wie sie auf meiner Liste stehen, verwandeln würde, sind sie fruchtlos, abgeschnitten, in gewisser Hinsicht nur ein Schatten ihrer selbst. Wenn einer Schildkröte ein Leben gegeben würde, das Tätigkeiten nur auf dem Niveau von Tieren erlaubte, wären wir nicht empört, sähen darin weder Verschwendung noch Unglück. Wenn einem Menschen ein Leben gegeben ist, in dem menschliche Tatkraft und Ausdrucksfähigkeit verhindert werden, sehen wir darin sehr wohl Verschwendung und Unglück – eine Tragödie, die zum Beispiel in der Aussage von Tagores Heldin ihrem Ehemann gegenüber zum Ausdruck kommt, wenn sie sagt: „*I am not one to die easily.*“ Ein Leben ohne Würde und Entscheidungsfreiheit, ein Leben, in dem sie nicht mehr als ein Anhängsel sein kann, wäre ihrer Meinung nach eine Art Tod ihrer Menschlichkeit.

Wir beginnen also mit einem Gefühl für Wert und Würde der fundamentalen menschlichen Anlagen und sehen sie als Ansprüche auf die Möglichkeit zum Tätigsein, Ansprüche, aus denen sich entsprechende soziale und politische Pflichten ergeben. Und tatsächlich gibt es drei verschiedene Arten von Fähigkeiten, die in der Analyse eine Rolle spielen. Erstens die *grundlegenden Fähigkeiten*: die angeborene Ausstattung der Einzelnen, die die notwendige Basis sind, um die fortgeschrittenere Fähigkeit zu entwickeln und die Grundlage für eine moralische Betrachtung. Zweitens die *internen Fähigkeiten*: Das sind Zustände einer Person, die, soweit es die Person selbst betrifft, ausreichend sind, um die erforderlichen Tätigkeiten auszuüben. Eine Frau, die keine Beschneidung erlitten hat, hat die interne Fähigkeit zu sexueller Lust; die meisten Erwachsenen überall auf der Welt haben die interne Fähigkeit zur Glaubens- und Meinungsfreiheit. Schließlich die *kombinierten Fähigkeiten*, die definiert werden können als interne Fähigkeiten kombiniert mit geeigneten äußeren Bedingungen zur Ausübung der Tätigkeit. Eine Frau, die nicht beschnitten wurde, aber schon als Kind Witwe geworden ist, und der es nicht erlaubt ist, wieder zu heiraten, hat zwar die interne, aber nicht die kombinierte Fähigkeit zur sexuellen Entfaltung (und meistens in solchen Fällen auch nicht zur Erwerbstätigkeit und zur politischen Partizipation) (vgl. Chen 1995 und 2000). Bürgerinnen und Bürger eines repressiven, nicht-demokratischen Regimes haben die interne, aber nicht die kombinierte Fähigkeit, ihrem Gewissen gemäß zu reden und zu handeln. Dann ist die Liste also eine Liste kombinierter Fähigkeiten. Einen der Punkte auf der Liste zu verwirklichen, hat nicht nur zur Folge, die angemessene Entwicklung der internen Anlagen der Menschen zu fördern, sondern auch die Umgebung so zu gestalten, dass sie für die Ausübung praktischer Vernunft und anderer vorrangiger Tätigkeiten günstig ist.

⁸ Siehe eine detailliertere Diskussion dazu in Nussbaum 2000, Kapitel 1.

6. Tätigsein und Fähigkeit

Wir haben jetzt sowohl das Tätigsein als auch die Fähigkeit betrachtet. Wie stehen sie in Beziehung zueinander? Die Klärung dieser Frage ist entscheidend, um die Beziehung des ‚Fähigkeitenansatzes‘ zu unseren Gedanken über Paternalismus und Pluralismus zu bestimmen. Denn würden wir das Tätigsein selbst als das Ziel öffentlicher Politik ansehen, würde ein liberaler Pluralist mit Recht einwenden, dass damit viele Wahlmöglichkeiten ausgeschlossen wären, für die sich Bürgerinnen und Bürger in Übereinstimmung mit ihren eigenen Vorstellungen des Guten entscheiden könnten. Eine tieferreligiöse Person könnte es vorziehen, nicht gut genährt zu sein, sondern streng zu fasten. Ob aus religiösen oder anderen Gründen könnte jemand ein sexuell enthaltsames Leben einem aktiven Sexualleben vorziehen. Jemand könnte es vorziehen, sich mit voller Hingabe der Arbeit zu widmen, die Erholung und Spiel ausschließt. Sage ich allein schon durch die Benutzung der Liste, dass diese Lebensweisen nicht wirklich menschlich oder erfüllt sind? Und übertrage ich dem Staat die Aufgabe, Menschen in die erforderliche Art des Tätigseins hineinzudrängen, egal was sie selbst vorziehen?

Es ist wichtig, dass die Antwort auf diese Frage Nein lautet. Fähigkeit, nicht Tätigsein, ist das angemessene politische Ziel. Dies ist so, weil der Ansatz sehr großen Wert auf die praktische Vernunft legt, als ein Gut, das zum einen alle anderen Tätigkeiten durchdringt und sie damit vollkommen menschlich macht, und das zum anderen selbst eine zentrale Tätigkeit auf der Liste darstellt. Die Person mit genügend Nahrung kann sich immer entschließen zu fasten, aber es besteht ein großer Unterschied zwischen Fasten und Hungern, und es ist dieser Unterschied, den wir erfassen wollen. Auch die Person, die die üblichen Chancen zur sexuellen Befriedigung hat, kann sich immer für ein enthaltsames Leben entscheiden, und der Ansatz widerspricht dem nicht. Er widerspricht jedoch (zum Beispiel) der Praxis der Frauenbeschneidung, die Menschen die Chance nimmt, sich für sexuelles Tätigsein zu entscheiden (und zudem auch die Chance, sich für ein sexuell enthaltsames Leben zu entscheiden).⁹ Eine Person, die Gelegenheit zum Spiel hat, kann sich immer für ein arbeitsreiches Leben entscheiden; auch hier gibt es einen großen Unterschied zwischen diesem selbst gewählten Leben und einem Leben, das durch unzureichende Arbeitszeitregelung und/oder durch Doppelbelastung, die Frauen in vielen Teilen der Welt unfähig macht zu spielen, eingeschränkt ist. Der Ansatz bleibt nicht auf *interne Fähigkeiten* beschränkt, gleichgültig gegenüber den Bemühungen der Einzelnen, die diese in einer feindlichen Umgebung auszuüben versuchen. In diesem Sinne ist er gegenüber dem Ziel des Tätigseins höchst aufmerksam und instruiert den Staat, dieses immer im Blick zu behalten. Auf der anderen Seite drängt er die Menschen nicht zum Tätigsein: Ist die Bühne erst einmal bereitet, bleibt die Entscheidung ihnen überlassen.

7. Fähigkeiten und Menschenrechte

Frühere Versionen der Liste schienen von Ansätzen abzuweichen, die in der Menschenrechtsbewegung verbreitet sind, da sie den traditionellen politischen Rechten

⁹ Siehe Nussbaum 1999, Kap. 3 und 4.

und Freiheiten keinen so großen Platz einräumten – obwohl von Anfang an betont wurde, dass diese einbezogen werden müssten. Die jetzt vorliegende Version der Liste korrigiert diesen Mangel der Betonung. Die politischen Freiheiten haben zentrale Bedeutung dafür, Wohlergehen menschlich zu machen. Eine Gesellschaft, die auf das Wohlergehen abzielt und dabei diese Freiheiten übergeht, lässt ihren Mitgliedern nur ein unvollkommenes menschliches Maß an Befriedigung zukommen. Amartya Sen schreibt dazu:

„Politische Rechte sind wichtig nicht nur für die Befriedigung der Bedürfnisse, sie sind auch wesentlich für die Formulierung von Bedürfnissen. Und diese Idee bezieht sich letztendlich auf die Achtung, die wir einander als Mitmenschen schulden“ (Sen 1994: 38).¹⁰

Es gibt viele Gründe für die Ansicht, dass politischen Freiheiten eine instrumentelle Rolle dabei zukommt, materielle Katastrophen (vor allem Hungersnöte, vgl. Sen 1981) zu verhindern und wirtschaftliches Wohlergehen zu fördern. Aber ihre Rolle ist nicht bloß instrumentell: sie sind vielmehr als solches wertvoll.

Fähigkeiten stehen in sehr enger Beziehung zu den Menschenrechten, wie sie in internationalen Diskussionen der Gegenwart verstanden werden. Tatsächlich umfassen sie das Gebiet, das sowohl die so genannten ‚Grundrechte der ersten Generation‘ (politische und bürgerliche Freiheiten) als auch die so genannten ‚Grundrechte der zweiten Generation‘ (wirtschaftliche und soziale Rechte) abdeckt, und spielen eine ähnliche Rolle, indem sie die philosophische Untermauerung für die grundlegenden Verfassungsprinzipien liefern. Weil die Sprache der Rechte gut etabliert ist, müssen diejenigen, die die Fähigkeiten verteidigen, zeigen, was durch diese neue Sprache hinzukommt (vgl. Nussbaum 1997).

Die Idee der Menschenrechte ist überhaupt keine kristallklare Idee. Rechte werden auf viele verschiedene Weisen verstanden und schwierige theoretische Fragen werden häufig durch den Gebrauch der Sprache der Rechte verschleiert, wodurch manchmal der Eindruck von Übereinstimmung entstehen kann, obwohl in Wirklichkeit ein ernster philosophischer Konflikt besteht. Es besteht Uneinigkeit über die *Grundlage* eines Rechtsanspruches: Vernunft, Empfindung oder das bloße Leben haben alle ihre Anhänger. Uneinigkeit besteht auch darüber, ob Rechte vopolitisch sind oder aus Gesetzen und Institutionen hervorgehen (Kant vertrat letztere Ansicht, wenngleich die vorherrschende Menschenrechtstradition an ersterer festhält). Uneins ist man darüber, ob sie nur einzelne Personen haben können oder auch Gruppen, und ob Rechte als Nebenbedingungen zu zielgerichtetem Handeln anzusehen sind oder eher als ein Teil des sozialen Ziels, das gefördert wird. Man ist zudem uneins über die Beziehung zwischen Rechten und Pflichten: wenn A ein Recht auf S hat, bedeutet das dann, dass es immer jemanden gibt, der die Pflicht hat, S bereitzustellen, und wie sollen wir entscheiden, wer dieser jemand ist? Schließlich ist man uneins darüber, welche Rechte als Rechte *auf etwas* zu verstehen sind. Sind Menschenrechte in erster Linie Rechte, in bestimmter Weise behandelt zu werden? Rechte auf ein bestimmtes Maß an erreichtem Wohlergehen? Rechte auf Ressourcen, mit denen man seinen Lebensplan verfolgen kann?

¹⁰ Vgl. Rawls 1993: 187-188, wo Freiheit und Bedürfnis in ähnlicher Weise verknüpft werden.

Rechte auf bestimmte Chancen und Leistungen, mit denen man Entscheidungen über den Lebensplan treffen kann?

Die Darstellung zentraler Fähigkeiten hat den Vorteil, wie mir scheint, dass sie eindeutig Stellung bezieht zu diesen offenen Fragen, während sie gleichzeitig klar sagt, was die motivierenden Anliegen sind und was das Ziel ist. Bernard Williams hat dies in seinem Kommentar zu Sens Tanner-Vorlesung von 1987 deutlich gemacht:

„Ich bin selbst nicht sehr glücklich darüber, Rechte als Ausgangspunkt zu nehmen. Der Begriff eines grundlegenden Menschenrechtes scheint mir ziemlich unklar zu sein und ich würde lieber aus der Perspektive der grundlegenden menschlichen Fähigkeiten dahin gelangen. Ich würde es vorziehen, Fähigkeiten die Arbeit machen zu lassen und, falls wir eine Sprache oder Rhetorik der Rechte brauchen, sie von ihnen geliefert zu bekommen als umgekehrt“ (Williams 1987: 100).

Wie Williams sagt, bedarf die Beziehung zwischen den beiden Konzepten jedoch weiterer Klärung angesichts der Dominanz der Sprache der Rechte in der Welt der internationalen Entwicklung.

In einigen Bereichen besteht der beste Weg, darüber nachzudenken, was Rechte sind, darin, sie als *kombinierte Fähigkeiten* anzusehen. Das Recht auf politische Partizipation, das Recht auf freie Religionsausübung, das Recht auf freie Meinungsäußerung – diese und andere Rechte werden am besten als Vermögen zum Tätigwerden betrachtet. Mit anderen Worten, Bürgern ein Recht in diesen Bereichen zu sichern, bedeutet, sie in die Position der kombinierten Fähigkeit zu bringen, um die Tätigkeit in diesem Bereich ausüben zu können. (Natürlich gibt es noch eine andere Bedeutung von ‚Recht‘, welche eher meinen „grundlegenden Fähigkeiten“ entspricht: Menschen haben ein Recht auf Glaubensfreiheit einfach kraft ihres Menschseins, selbst wenn der Staat, in dem sie leben, ihnen diese Freiheit nicht garantiert.) Indem wir Rechte als kombinierte Fähigkeiten definieren, verdeutlichen wir, dass ein Volk im Land C nicht wirklich das Recht auf politische Partizipation hat, nur weil dies auf dem Papier steht: Sie haben dieses Recht nur, wenn sie durch wirksame Maßnahmen tatsächlich zur politischen Partizipation befähigt werden. Frauen in vielen Nationen haben ein nominelles Recht auf politische Partizipation, ohne dieses Recht im Sinne der Fähigkeit zu haben: Zum Beispiel könnte ihnen Gewalt drohen, sollten sie das Haus verlassen. Kurzum, das Denken im Begriff der Fähigkeit gibt uns eine Richtgröße, wenn wir darüber nachdenken, was es wirklich bedeutet, jemandem ein Recht zu sichern.

Eine andere Gruppe von Rechten, größtenteils im Bereich des Eigentums und des wirtschaftlichen Vorteils, scheint in ihrer Beziehung zu den Fähigkeiten analytisch unterschiedlich zu sein. Nehmen wir zum Beispiel das Recht auf Schutz und Unterkunft. Dies sind Rechte, die auf eine Reihe verschiedener Arten analysiert werden können: im Hinblick auf Ressourcen oder Nutzen (Befriedigung) oder Fähigkeiten. (Auch hier müssen wir wiederum unterscheiden zwischen der Behauptung, ‚A hat ein Recht auf Schutz‘ – die sich häufig auf einen moralischen Anspruch von A aufgrund des Menschseins bezieht, was ich eine *grundlegende Fähigkeiten* nenne – und der Aussage ‚Land C gibt seinen Bürgern das Recht auf Schutz‘. Es ist der zweite Satz, dessen Analyse ich hier diskutiere.) Auch hier scheint es jedoch förderlich zu sein, diese Rechte als Fähigkeiten zu begreifen. Wenn wir bei dem Recht auf Schutz an eine bestimmte

Menge von Ressourcen denken, dann stehen wir wirklich vor dem Problem, das ich schon früher diskutiert habe: Ressourcen an Menschen zu verteilen, führt nicht immer dahin, Menschen in unterschiedlichen Situationen auf das gleiche Niveau der Fähigkeit zum Tätigwerden zu bringen. Die nutzenbasierte Analyse steht ebenfalls vor einem Problem: Traditionellerweise benachteiligte Menschen mögen sich mit einem sehr niedrigen Lebensstandard zufrieden geben, weil sie glauben, dass dies alles ist, worauf sie hoffen können. Dagegen schaut die Fähigkeitenanalyse darauf, wie Menschen tatsächlich ermächtigt werden zu leben. Ökonomische und materielle Rechte als Fähigkeiten zu analysieren, ermöglicht es uns daher, klar die Gründe darzulegen, die wir dafür haben, den Benachteiligten ungleiche Geldsummen zu geben oder spezielle Programme einzurichten, um ihren Übergang zur vollen Fähigkeit zu unterstützen.

Die Sprache der Fähigkeiten hat einen weiteren Vorteil gegenüber der Sprache der Rechte: Sie ist nicht so stark an eine bestimmte kulturelle oder historische Tradition gebunden, wie es von der Sprache der Rechte angenommen wird. Diese Ansicht ist nicht sehr exakt: Obwohl der Begriff ‚Rechte‘ mit der europäischen Aufklärung verbunden ist, sind dessen einzelne Ideen in vielen Traditionen tief verwurzelt.¹¹ Was zum Beispiel Indien angeht, so sind, einmal abgesehen von der kürzlich in Kraft getretenen Sprache der Rechte in der indischen Rechts- und Verfassungstradition, die wesentlichen einzelnen Ideen schon in viel früheren Zeiten des indischen Denkens tief verwurzelt – in Ideen religiöser Toleranz, die seit den Edikten von Aschoka im 3. Jh. v. Chr. entwickelt wurden, im Denken über Hindu-Moslem-Beziehungen im Mogulreich und natürlich in vielen progressiven und humanistischen Lehren des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die man sicherlich nicht einfach für westlich und den eigenen Traditionen gegenüber respektlos halten kann (vgl. Sen 1997a).¹² Tagore führt die Freiheitskonzeption, die von Meerabej, der jungen Ehefrau in seiner Erzählung, auf der Suche nach Selbstverwirklichung herangezogen wird, auf die Mogultradition zurück. Ihr Selbstbild eines „freien menschlichen Geistes“ leitet sie also nicht von irgendwelchen externen Einflüssen her, sondern von einer Kombination aus Erfahrung und Geschichte.

‚Rechte‘ sind also nicht ausschließlich westlich; sie können aus vielfältiger Perspektive unterstützt werden. Trotzdem erlaubt uns die Sprache der Fähigkeiten, diese mühsame Debatte zu umgehen. Wenn wir einfach davon sprechen, was Menschen tatsächlich fähig sind zu tun und zu sein, geben wir uns noch nicht einmal den Anschein, eine westliche Idee zu bevorzugen. Überlegungen zu Tätigkeit und Fähigkeit existieren überall und es gibt keine Kultur, in der Menschen sich nicht fragen, was sie fähig sind zu tun und welche Chancen zum Tätigsein sie haben.

Wenn wir die Sprache der Fähigkeiten haben, brauchen wir dann noch die Sprache der Rechte? Trotz aller Unzulänglichkeiten spielt die Sprache der Rechte im politischen Diskurs vier wichtige Rollen: Wenn sie in der ersten Art eingesetzt wird, wie in dem Satz ‚A hat ein Recht, die grundlegenden politischen Freiheiten durch den Staat garantiert zu bekommen‘, erinnert sie uns daran, dass Menschen berechnete und unver-

¹¹ Sowohl für Indien als auch für China siehe Sen 1997a; siehe auch Taylor 1999.

¹² Zu Tagore siehe Sen 1997b; Bardhan 1990, Einleitung. Zur Sprache der Rechte im indischen Unabhängigkeitskampf siehe Nehru 1936: 612.

zichtbare Ansprüche auf bestimmte Arten dringender Behandlung haben, egal was die Welt um sie herum dazu beigetragen hat. Ich habe gezeigt, dass diese Rolle der Sprache der Rechte eng verbunden ist mit den „grundlegenden Fähigkeiten“, wie ich sie genannt habe, und zwar in dem Sinne, dass die *Rechtfertigung* für die Aussage, dass Menschen solche natürlichen Rechte haben, meistens damit beginnt, auf einige fähigkeitsähnliche Merkmale der Menschen abzu zielen (Rationalität, Sprache), die sie wenigstens in einem Mindestmaß besitzen. Und ich glaube in der Tat, dass ohne eine solche Rechtfertigung die Berufung auf Rechte ziemlich rätselhaft bleibt. Andererseits gibt es keinen Zweifel daran, dass man die grundlegenden Fähigkeiten von Menschen anerkennen könnte und dennoch bestreitet, dass dieses zugleich bedeutet, dass sie Rechte besitzen im Sinne von berechtigten Ansprüchen auf bestimmte Arten der Behandlung. Wir wissen, dass diese Schlussfolgerung durch einen Großteil der Weltgeschichte hindurch nicht gezogen wurde. Sich auf Rechte zu berufen, sagt daher mehr aus als die bloße Berufung auf grundlegende Fähigkeiten ohne jedes weitere ethische Argument der Art, wie ich es geliefert habe. Die Sprache der Rechte verweist darauf, dass es ein solches Argument gibt und dass wir starke normative Schlüsse aus der Tatsache der grundlegenden Fähigkeiten ziehen.

Selbst auf der zweiten Ebene, wenn wir über staatlich garantierte Rechte sprechen, betont die Sprache der Rechte die Wichtigkeit und elementare Rolle dieser Fähigkeitsbereiche. Die Aussage, ‚Hier ist eine Liste von Dingen, die Menschen fähig sein sollten zu tun und zu sein‘, hat nur eine vage normative Resonanz. Die Aussage, ‚Hier ist eine Liste elementarer Rechte,‘ ist rhetorisch direkter. Damit wird geradewegs gesagt, dass es sich um besonders dringende Tätigkeiten handelt, die sich auf das Gefühl des berechtigten Anspruchs stützen, den alle Menschen auf diese Dinge aufgrund ihres Menschseins haben.

Drittens ist die Sprache der Rechte wichtig wegen des Gewichts, das sie auf die Entscheidungsfreiheit und die Autonomie der Menschen legt. Die Sprache der Fähigkeiten wurde, wie ich schon gesagt habe, dafür konzipiert, Raum für Entscheidungen zu lassen und die Idee zu kommunizieren, dass es einen großen Unterschied macht, ob Menschen in ein Tätigsein gedrängt werden, das für wertvoll erachtet wird, oder ob die Entscheidung darüber den Menschen selbst überlassen bleibt. Doch es gibt Ansätze, die zwar die aristotelische Rede von Tätigsein und Fähigkeit benutzen, die aber Freiheiten nicht in der Weise betonen, wie mein Ansatz es tut: Der marxistische Aristotelismus und einige Arten des katholischen thomistischen Aristotelismus sind auf diese Art illiberal. Wenn wir auch die Sprache der Rechte ins Spiel bringen, hilft uns das, denke ich, besondere Betonung auf die wichtige Tatsache zu legen, dass das angemessene politische Ziel sich an der Möglichkeit der Menschen orientiert, sich für bestimmte Arten der Tätigkeiten zu entscheiden, nicht einfach am tatsächlichen Tätigsein.

Schließlich bewahrt die Sprache der Rechte in den Bereichen, in denen wir verschiedener Meinung über die geeignete Analyse der Rechtediskussion sind – wo die Ansprüche von Nutzen, Ressourcen und Fähigkeiten noch weiter ausgearbeitet werden – ein Gefühl für den Bereich der Übereinstimmung, während wir weiterhin über die richtige Art der Analyse auf einer spezifischeren Ebene nachdenken.

8. Fähigkeiten als Ziel der Entwicklung von Frauen

Legitimes Interesse an Vielfalt, Pluralismus und persönlicher Freiheit ist nicht unvereinbar mit der Anerkennung interkultureller Normen, und tatsächlich sind interkulturelle Normen dann erforderlich, wenn wir Vielfalt, Pluralismus und Freiheit schützen wollen, wobei jeder Mensch als Handelnder und als Ziel zu sehen ist. Der beste Weg, all diese Anliegen zusammenzubringen, besteht darin, Normen als eine Reihe von Fähigkeiten zu vollständig menschlichem Tätigsein zu formulieren und dabei zu betonen, dass Fähigkeiten Bereiche menschlicher Freiheit nicht verschließen, sondern schützen.

Der Fähigkeitenrahmen, der herangezogen wird, um das Leben von Frauen, die sich in vielen verschiedenen, sich entwickelnden und entwickelten Ländern für die Gleichberechtigung einsetzen, zu bewerten, ist meines Erachtens kein Fremdkörper: Er stimmt recht gut mit Forderungen überein, die Frauen in vielen globalen und nationalen politischen Zusammenhängen längst stellen. Daher könnte es überflüssig erscheinen, diese Punkte zu einer Liste zusammenzustellen: Warum nicht einfach Frauen selbst entscheiden lassen, was sie in jedem einzelnen Fall fordern wollen? Um diese Frage zu beantworten, sollten wir darauf verweisen, dass die Debatte um internationale Entwicklung immer schon eine normative Sprache benutzt. Wo sich der Fähigkeitenansatz noch nicht – wie im *Human Development Report* der UNDP – durchgesetzt hat, überwiegt immer noch eine viel weniger angemessene theoretische Sprache, sei es die Rede von Präferenzbefriedigung oder von wirtschaftlichem Wachstum. Wir brauchen den Fähigkeitenansatz als eine menschlich reiche Alternative zu diesen unzulänglichen Theorien der menschlichen Entwicklung.

Kommen wir nun zurück zu Vasanti und Jayamma und bewerten ihre Lebensgeschichten anhand der Fähigkeitenliste. Das Drehbuch von Vasantis Leben wurde weitgehend von Männern geschrieben, von denen sie abhängig war: ihrem Vater, ihrem Mann, den Brüdern, die ihr geholfen haben, als ihre Ehe in die Brüche ging. Diese Abhängigkeit gefährdete ihr Leben und ihre Gesundheit, stand einer Ausbildung im Weg und hinderte sie daran, sich selbst als eine Person wahrzunehmen, die einen Lebensplan hat und Entscheidungen treffen kann. Am schlimmsten erging es ihr in ihrer Ehe: Sie büßte ihre körperliche Unversehrtheit durch häusliche Gewalt ein, ihr emotionales Gleichgewicht durch Furcht und sie war abgeschnitten von allen Formen sozialer, familiärer, freundschaftlicher und gesellschaftlicher Zugehörigkeit. Aus all diesen Gründen sah sie sich selbst nicht als einen freien und würdevollen Menschen, der gleich viel Wert ist wie alle anderen Menschen. Dabei spielen Dinge wie Eigentum, Berufstätigkeit und Zugang zu Krediten eine wichtige Rolle: Dass sie kein Eigentum hatte, weder Lesen noch Schreiben konnte, keine beschäftigungsbezogenen Fertigkeiten erworben hatte und kein Darlehen aufnehmen konnte außer von ihren männlichen Verwandten, all dies verstärkte ihr Abhängigkeitsverhältnis und hielt sie viel länger in einer Missbrauchsbeziehung, als wenn sie frei hätte entscheiden können. Hieran erkennen wir, wie eng alle Fähigkeiten miteinander verbunden sind, wie das Fehlen der einen, allein schon schlecht, auch andere untergräbt. Vasanti hatte aber auch Glück: Ihre Verwandten waren ihr gegenüber nicht gewalttätig und sie hatte Brüder, die sich mehr als üblich um sie gekümmert haben. Deshalb konnte sie ihren Ehemann auch verlassen, ohne einer gefährlichen körperlichen oder erniedrigenden

Arbeit nachgehen zu müssen. Aber es entstand dadurch eine neue Form der Abhängigkeit; Vasanti blieb extrem angreifbar und es fehlte ihr weiterhin an Selbstvertrauen.

Das SEWA-Darlehen hat dieses Bild verändert. Vasanti hatte jetzt nicht nur ein Einkommen, sondern auch eigenständig die Kontrolle über ihren Lebensunterhalt. Selbst als sie der SEWA noch viel Geld schuldete, war es besser, es der SEWA zu schulden als ihren Brüdern: Teil einer Gemeinschaft von Frauen zu sein, die sich gegenseitig unterstützen, war etwas völlig anderes als eine arme Verwandte zu sein, die von Almosen lebt, und zwar in Bezug sowohl auf die praktische Vernunft als auch auf die soziale Zugehörigkeit. Ihr Gefühl der eigenen Würde stieg, als sie das Darlehen zurückzahlte und zu sparen begann. Zu der Zeit als ich sie traf, hatte sie schon ein beträchtliches Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl erworben; und ihre Beziehungen zu anderen Frauen, in Gruppen und persönlichen Freundschaften, waren für sie eine neue Quelle der Freude und des Stolzes. Auch ihre Beteiligung am politischen Leben hat stark zugenommen, seitdem sie sich Kokilas Projekt angeschlossen hat, dessen Aufgabe darin besteht, die Polizei davon zu überzeugen, mehr Fälle häuslicher Gewalt zu untersuchen. Interessanterweise fühlt sie sich jetzt auch dadurch besser, dass sie die Möglichkeit hat, anderen zu helfen, was sie früher durch die Konzentration auf das pure Überleben nicht konnte.

Wenn wir über ihre Situation nachdenken, sehen wir, wie wenig der öffentliche Sektor für sie getan hat und wie viel Glück sie hatte, dass eine der besten nichtstaatlichen Frauenorganisationen ganz in ihrer Nähe war. Der Staat versäumte es, ihr eine Ausbildung zu ermöglichen; er versäumte es, sie vor Gewalt in der Ehe zu schützen und ihren Ehemann wegen Missbrauchs zur Verantwortung zu ziehen; er versäumte es, ihr die gleichen Eigentumsrechte innerhalb der Familie zuzusichern; er versäumte es, ihr den Zugang zu Darlehen zu gewähren. Tatsächlich war die einzige bedeutsame Rolle, die der Staat in Vasantis Leben gespielt hatte, eine negative: die Zahlung für die Vasektomie ihres Mannes, die ihre prekäre Lage noch verschlimmerte.

Jayammas Situation bietet dazu einen beachtlichen Kontrast. Einerseits hatte sie einen viel schlechteren Start ins Leben als Vasanti und es ging ihr das ganze Leben lang schlechter in Bezug auf einige der Fähigkeiten. Sie musste sich immer Sorgen machen, ob sie genug zum Essen hatte, und sie litt zeitweise an Unterernährung; ihre Arbeit war extrem gefährlich und körperlich anstrengend. Sie hatte keine männlichen Verwandten, die sie unterstützten, und obwohl sie im Gegensatz zu Vasanti Kinder hatte, waren diese mehr eine Belastung als eine Hilfe. Sie hat keine Ersparnisse und hatte noch nie ein Darlehen aufgenommen; die Eigentumsrechte des Landes, auf dem sie illegal wohnt, sind ungeklärt. Sie erlitt Diskriminierung am Arbeitsplatz, ohne etwas dagegen tun zu können. Zudem musste sie – im Gegensatz zu Vasanti – das tun, was zahllose Frauen in unterentwickelten Ländern tun müssen, nämlich zusätzlich zu der Belastung einer ganztägigen anstrengenden Arbeit einen Haushalt führen und Kinder aufziehen.

Andererseits hatte es Jayamma in mancher Hinsicht besser als Vasanti. Ihre Gesundheit ist gut, ohne Zweifel wegen ihrer eindrucksvollen körperlichen Stärke und Kondition, und sie musste nie körperliche Gewalt von ihrem Ehemann ertragen, der offenkundig viel schwächer war als sie. Sie scheint sich von niemandem einschüchtern zu lassen und sie hatte schon ein Verständnis politischer Angelegenheiten, welches Va-

santi erst kürzlich entwickelt hat. Von ihr wurde nicht wie von Vasanti erwartet, dass sie sich unterordnet und sie hat es auch nicht getan; über viele Jahre hinweg hat sie sich erfolgreich dafür eingesetzt, ihre Familie zusammenzuhalten und ihre Situation zu verbessern.

Der Staat hat für Jayamma viel mehr getan als für Vasanti. Die illegalen Siedler auf öffentlichem Grund und Boden haben jetzt die Eigentumsrechte an dem Land bekommen, obwohl sie noch vor Gericht gehen müssen, um den Anspruch geltend zu machen. Die vom Staat angebotenen Dienstleistungen sind eine unschätzbare Hilfe für Jaymmas schweren Tag. Die Siedlung ist jetzt an die Wasserversorgung angeschlossen und durch ein Programm des Staates wurde ihr eine Innentoilette gebaut. Staatliche medizinische Versorgung ist in der Nähe, gut und kostenlos. Zwar hatte Jayamma das Bildungsangebot für ihre eigenen Kinder nicht genutzt, aber ihre Enkel haben vom staatlichen Kampf gegen Traditionen der Nicht-Ausbildung profitiert. Sicherlich hat es der Staat versäumt, sexuelle Diskriminierung an ihrem Arbeitsplatz zu verbieten. Aber in vielerlei Hinsicht können der Regierung in Kerala gute Noten für die Förderung menschlicher Fähigkeiten ausgestellt werden.

Der Fähigkeitenrahmen stimmt ziemlich genau mit dem überein, worüber diese Frauen schon nachdenken oder ab einem bestimmten Zeitpunkt in ihrem Leben nachzudenken beginnen. Insoweit er Kritik an der traditionellen Kultur mit sich bringt, unterstützt er sie in ihrer schon sehr kritischen Haltung; in der Tat wäre jeder Rahmen, der keine Kritik enthielte, nicht ausreichend, um ihre Bedürfnisse und Ziele zu erfassen. Vor allem die Ideen der praktischen Vernunft, der Gestaltung des Umfeldes und der Nicht-Erniedrigung scheinen in ihrem Denken besonders hervorzutreten, neben offensichtlicheren Überlegungen zu Ernährung, Gesundheit und Schutz vor Gewalt. Auch wo die Liste ihre Gedanken nicht exakt widerspiegelt, wie zum Beispiel in der Bedeutung, die sie der Ausbildung beimisst, scheint sie doch für normative politische Zwecke die Aspekte des Lebens gut einzufangen, die zwischen den beiden Frauen und den allgemeinen Zielen Unabhängigkeit, Würde und Gestaltungskraft stehen, nach denen beide intensiv streben.

Frauen in der ganzen Welt hat es an Unterstützung ihrer zentralen menschlichen Tätigkeiten gefehlt und diese fehlende Unterstützung ist in gewissem Umfang dadurch bedingt, dass sie Frauen sind. Aber Frauen haben, im Gegensatz zu Steinen oder Bäumen, das Potenzial, zu solchen menschlichen Tätigkeiten fähig zu werden, wenn sie genügend Nahrung, Ausbildung und andere Unterstützung bekommen. Deshalb ist ihre Ungleichheit in Bezug auf Fähigkeiten ein Gerechtigkeitsproblem. Es ist an allen Menschen, dieses Problem zu lösen. Ich behaupte, dass uns ein interkulturelles Konzept menschlicher Fähigkeiten Orientierung gibt, wenn wir diese schwierige Aufgabe angehen.

Aus dem Englischen von Ulrike Knobloch und Claudia Rosenhan

Literaturverzeichnis

- Bardhan, Kalpana* (Ed.) (1990): *Of Women, Outcastes, Peasants, and Rebels: A Selection of Bengali Short Stories*, Berkeley.
- Chen, Martha A.* (1995): *A Matter of Survival: Women's Right to Employment in India and Bangladesh*, in: Nussbaum, Martha C./ Glover, Jonathan (Ed.) (1995): *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford: 37-57.
- Chen, Martha A.* (2000): *Perpetual Mourning: Widowhood in Rural India*, Delhi.
- Gulati, Leela* (1981): *Profiles in Female Poverty: A Study of Five Poor Working Women in Kerala*, Delhi.
- Gulati, Leela/ Gulati, Mitu* (1997): *Female Labour in the Unorganised Sector: The Brick Worker Revisited*, in: *Economic and Political Weekly*, May 3: 968-971.
- ICPD – *International Conference on Population and Development* (1994): *Report of the International Conference on Population and Development*, Kairo.
- Nehru, Jawaharlal* (1936): *An Autobiography*, Delhi.
- Nussbaum, Martha C.* (1997): *Capabilities and Human Rights*, in: *Fordham Law Review* 66: 273-300.
- Nussbaum, Martha C.* (1999): *Sex and Social Justice*, New York/ Oxford.
- Nussbaum, Martha C.* (2000): *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge/ New York.
- Nussbaum, Martha C./ Glover, Jonathan* (Ed.) (1995): *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, Oxford.
- Rawls, John* (1993): *Political Liberalism*, New York.
- Sen, Amartya, K.* (1980): *Equality of What?*, in: Sterling M. McMurrin (Ed.): *Tanner Lectures on Human Values I*, Cambridge [wiederabgedruckt in: Sen, Amartya K. (1982): *Choice, Welfare, and Measurement*, Cambridge MA: 353-369].
- Sen, Amartya K.* (1981): *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford.
- Sen, Amartya, K.* (1994): *Freedom and Needs*, in: *The New Republic*, 10./17. Januar 1994: 31-38.
- Sen, Amartya, K.* (1997a): *Human Rights and Asian Values*, in: *The New Republic*, 14./21. Juli 1997: 33-41.
- Sen, Amartya, K.* (1997b): *Tagore and His India*, in: *New York Review of Books*, 26. Juni 1997.
- Taylor, Charles* (1999): *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in: Joanne R. Bauer/ Daniel A. Bell (Ed.): *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge/ New York: 124-144.
- Tsui, Amy O./ Wasserheit, Judith N./ Haaga, John G.* (Ed.) (1997): *Reproductive Health in Developing Countries*, Washington.
- UNDP – *United Nations Development Programme* (1993-1996): *Human Development Report*, New York.
- Williams, Bernard* (1987): *The Standard of Living: Interests and Capabilities*, in: Sen, Amartya K./ Muellbauer, John/ Kanbur, Ravi/ Hart, Keith/ Williams, Bernard: *The Standard of Living. The Tanner Lectures*, edited by Geoffrey Hawthorn, New York: 94-102.
- WIEGO – *Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing* (1999): *Annual Meeting and Public Seminar*, 12.-14. April 1999, Ottawa.