

4. Liberalismus, positive Freiheit und das gute Leben

4.1 Liberalismus und das gute Leben

4.1.1 Das Gute und das Gerechte

In welchem Verhältnis steht die positive Freiheit als Selbstbestimmung mit einem liberalen Ordnungssystem? Und hat Rawls mit seiner Darlegung Recht, dass auf der Grundlage des Pluralismus-Problems alles Nachdenken über das Gute aus liberalen Theorien verbannt werden muss? Nun, wie bereits erwähnt ist die Grundlage der kulturalistischen und pragmatischen Wende der normativen politischen Theorie eine bestimmte Deutung des Pluralismus-Problems. Die Plausibilität der Wende hängt jedoch an jener notwendigen Bedingung: Ungeachtet der Inkommensurabilität der verschiedenen Vorstellungen des Guten haben wir keinen Anlass anzunehmen, dass wir ähnliche Unstimmigkeiten bezüglich unserer Vorstellungen des Rechten haben. Doch wenn wir diese These mit Bezug auf die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre betrachten, so ist die Behauptung, dass die Inkommensurabilität zwar das Gute, aber nicht das Gerechte treffe, kaum zu halten:

Denken wir etwa an den ungehaltenen politischen Diskurs in Folge der Migrationsbewegungen ausgelöst durch den Syrien-Konflikt, denken wir an die Debatte um die Reichweite der Meinungsfreiheit im Kontext bestimmter Äußerungen AFD-Abgeordneter oder denken wir an die Diskussion über die »Ehe für Alle« – zeigen diese Debatten nicht auch eine Tatsache eines vernünftigen Pluralismus des Rechten auf?

Oder durchdenken wir ein anderes Beispiel, um diese These zu überprüfen: Die politische Debatte zwischen einer umlagebasierten gesetzlichen Rente und einem System privater Rentenversicherungen: Stellen wir uns vor, ich sei Lokalpolitikerin und halte im Ortsverband der politischen Partei, der ich

angehöre, einen Vortrag, in dem ich mich für eine umlagebasierte Rente ausspreche. Auf welcher Grundlage würde ich argumentieren? Wenn ich mich für eine umlagebasierte Rente ausspreche, so argumentiere ich auf der Grundlage meiner Vorstellung von Gerechtigkeit. Da es ferner meine Vorstellung von Gerechtigkeit ist, kann ich weder voraussetzen, dass alle Parteimitglieder meine Vorstellung von Gerechtigkeit teilen, noch kann ich davon ausgehen, dass ich alle Parteimitglieder von meiner Vorstellung überzeugen würde. Dies kann ich gewiss nicht annehmen. Aber ich kann Überzeugungsarbeit leisten und ich kann dies, je nachdem wie gut ich meine Argumente präsentiere und ausführe – mehr, oder weniger gut machen. Wenn ich sie gut ausführe, so würde ich meinen, kann ich die Mehrheit der Parteimitglieder überzeugen. Wenn ich es nicht schaffe, so sind entweder meine Argumente schlecht, oder meine Vorstellung von Gerechtigkeit ist schlichtweg nicht konsensfähig. Es kann damit auch sein, dass ich in eine hitzige Debatte mit einer Parteikollegin gerate, ganz einfach, weil diese eine andere Auffassung von Gerechtigkeit hat. Und es kann sein – und ist sogar wahrscheinlich – dass wir auf keinen gemeinsamen Nenner kommen, weil unsere Gerechtigkeitsvorstellungen schlichtweg inkommensurabel sind.

Wenn ich mit Bezug auf meine Auffassung von Gerechtigkeit Überzeugungsarbeit leisten muss, warum könnte ich dies nicht auch analog für meine Auffassung des guten Lebens tun? Und ist es nicht so, dass ich, indem ich für eine Idee der Gerechtigkeit (gesetzliche Rente) argumentiere, dies nicht auch mit einer Idee des guten Lebens im Hintergrund tue? Diese Überlegungen machen deutlich, dass die These zum Pluralismus-Problem nicht so eindeutig; die Schlüsse, die Rawls aufzeigt, können stimmen oder auch nicht. Eine einfache Tatsache ist es aber gewiss nicht. In seiner Monographie *Liberalism and the Limits of Justice* drückt Michael Sandel seine Skepsis an der Rawlsschen Interpretation des Pluralismus Problems folgendermaßen aus:

Wenn wir über kontroverse Prinzipien der Verteilungsgerechtigkeit nachdenken können, indem wir ein reflektives Gleichgewicht aufbauen, warum sollten wir dann nicht in ähnlicher Weise über Ideen des Guten nachdenken können sollen? Wenn gezeigt werden kann, dass einige Vorstellungen des Guten vernünftiger als andere sind, dann würde die Tatsache der Nicht-Übereinstimmung nicht notwendigerweise zu dem Schluss führen, dass ein vernünftiger Pluralismus den Staat darauf verpflichtet neutral zu bleiben.¹

¹ Sandel (1998): 207.

In andere Worte übersetzt bringt Sandel zum Ausdruck, dass wenn es ebenso möglich ist für das Gute wie für das Gerechte Gründe vorzubringen und zu argumentieren, wir schlussfolgern können, dass der Pluralismus der Auffassungen des Gerechten ebenso eine mögliche und plausible These ist, wie der Pluralismus der Auffassungen des Guten: In liberalen Gesellschaften der (Spät)Moderne gibt es *eo ipso* inkommensurable Auffassungen des Guten wie des Gerechten. Aus dieser Analyse gibt es zwei mögliche Schlüsse:

- 1) Sowohl Auffassungen des Guten wie Auffassungen des Gerechten müssen aus dem öffentlichen Raum einer pluralistischen liberalen Gesellschaft verschwinden. (Was in eine absolute Absurdität münden würde).
- 2) Da es in pluralistischen Gesellschaften sowohl zu Inkommensurabilität des Gerechten wie des Guten kommen kann, gilt es den Diskurs über das Gute, wie über das Gerechte so vernünftig wie möglich zu führen und Argumente öffentlich auszutauschen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wäre das Pluralismus-Problem damit philosophisch betrachtet nicht unbedingt ein Problem, sondern vielmehr eine Einladung zum ernsten Nachdenken und zu einer vernünftigen Auseinandersetzung über politische Handlungsgründe und Richtungen politischen Handelns.²

Danach ist doch zu fragen warum nicht auch eine Auffassung des Guten allgemein rechtfertigungsfähig sein kann, wenn es gute Gründe für deren Akzeptanz gibt?³ Dies absolut auszuschließen ist bestimmt eine valide Interpretation, aber sicherlich keine notwendige Konsequenz. Sicher ist doch, dass jede Vorstellung des Guten wie des Gerechten in pluralistischen Gesellschaften immer Widerspruch hervorrufen kann. Warum sollte dies nicht als Bereicherung verstanden werden? Warum sollten wir demzufolge alle Ideen

Im englischen Original: »If we can reason about controversial principles of distributive justice by seeking a reflective equilibrium, why can we not reason in the same way about conceptions of the good? If it can be shown that some conceptions of the good are more reasonable than others, then the persistence of disagreement would not necessarily amount to a fact of reasonanle pluralism that requires government to be neutral.« (Übersetzung durch die Autorin).

- 2 Dass die politischen Debatten in der Regel nicht so ablaufen, tut meiner Argumentation keinen Abbruch, da ich an dieser Stelle die Grundlage der Annahme des Vorrangs des Rechten verhandle.
- 3 Vgl. Henning (2015): 62f. sowie 86.

des Guten aus dem politischen Diskurs verbannen? Eine vernünftige Folgerung wäre doch vielmehr, den öffentlichen Diskurs zu öffnen um die zentrale Frage der menschlichen Gemeinschaft demokratisch zu verhandeln.

4.1.2 Die Frage nach dem guten Leben

Auch wenn es kein abschließendes Argument für die strenge Neutralität des liberalen Staates gibt, ist es dennoch einer Erläuterung bedürftig, warum ich eine Verbindung zwischen dem Liberalismus, der Freiheit und dem guten Leben herstellen möchte. Ich habe bereits dafür argumentiert, dass ein freiheitsfunktionaler Liberalismus, der Freiheit ins Zentrum stellt, der Zentralität der Freiheit nur dann gerecht wird, wenn Freiheit als positive Freiheit aufgefasst wird und auf der Grundlage von Selbstbestimmung gedacht wird. Wie Beate Rössler feststellt, liegt in einer solchen Auffassung verborgen, dass ein selbstbestimmt gelebtes Leben »wertvoller« als ein bloß freies Leben oder ein fremdbestimmtes Leben ist: »Nur ein selbstbestimmtes Leben, das ist die zugrundeliegende Idee, kann auch ein gelungenes Leben sein.«⁴

Für eine freiheitsfunktionale Auffassung des Liberalismus hieße dies, dass diese nur dann kohärent ist, wenn Freiheit nicht nur als zentral betrachtet, sondern auch strukturell gefördert wird – schließlich sind Selbstbestimmung und positive Freiheit nicht voraussetzungslos. Selbstbestimmung und positive Freiheit stellen hohe Ansprüche an das Individuum. Für eine staatliche Ordnung hieße das, dass sie Menschen auch dazu befähigen muss selbstbestimmt und im positiven Sinne frei zu sein. Wenn dies der Fall ist, so tut das ein liberaler Staat auch vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass ein selbstbestimmtes Leben ein besseres Leben ist. Das heißt nicht zurück zu Aristoteles zu gehen und den Staat mit Glückseligkeit in Verbindung zu bringen. Der liberale Staat hat die Menschen nicht glücklich zu machen, aber er muss die Gesellschaftsmitglieder dazu befähigen ihr Leben selbstbestimmt leben zu können. Und diese Befähigung zur Selbstbestimmung erfordert mehr als die Nichteinmischung des Staates in die Angelegenheiten der Einzelnen. Vielmehr muss der liberale Staat die Bedingtheiten von Selbstbestimmung und positiver Freiheit anerkennen:

Freiheit als die Abwesenheit von Beschränkungen eröffnet Individuen einen Raum von Wahlmöglichkeiten. Doch – so lautet ein bekannter Einwand –

⁴ Rössler (2000): 328 (In: Pauer-Studer/Nagl-Docekal (2000)).

entbehre es nicht des Zynismus, Personen für frei zu erklären, wenn diesen die sozialen und ökonomischen Bedingungen zur Wahrnehmung von Entscheidungsoptionen und damit zur Realisierung von Freiheit fehlen. Reale Freiheit umfasst das Bereitstellen gewisser Mittel, um eine faktische Wahlmöglichkeit sicherzustellen. Notwendig ist nicht die Garantie von Mitteln, um überhaupt jede beliebige Option verfolgbar zu machen. Doch sollten grundlegende Bedingungen erfüllt sein, damit soziale Grundfreiheit gegeben ist. So lässt sich als Standard dieser Absicherung der Grundfreiheit festlegen, dass bestimmte Minimalbedingungen eines guten Lebens geschützt sein müssen, wobei solche Minimalbedingungen Rechte, Chancen und ein Mindestmaß an ökonomischen Mitteln umfassen.⁵

Was Pauer-Studer mit den Minimalbedingungen eines guten Lebens anspricht, beinhaltet auch eine ausreichende Versorgung der Gesellschaftsmitglieder mit unabdingbaren Ressourcen eines guten Lebens: Kein Gesellschaftsmitglied sollte an Armut, Hunger, an Mangel an gesundheitlicher Versorgung oder Mangel an Bildung leiden müssen. Somit muss sich der liberale Staat in die negative Freiheit des Einzelnen einmischen um die Voraussetzungen positiver Freiheit zu gewährleisten. Doch damit dieser Konklusion vorsichtig umgegangen werden muss, möchte ich die Notwendigkeit der Einmischung des Staates in die negative Freiheit des Einzelnen differenziert betrachten. Ich möchte dabei zwei Ebenen unterscheiden:

- 1) Die strukturelle Ebene
- 2) Die individuelle Ebene der Entscheidungsfreiheit

Die notwendige Einmischung eines liberalen Staates, die bisher angesprochen wurde, betrifft die erste Ebene: Der Staat hat sich um eine ausreichende Ressourcenausstattung der Einzelnen zu kümmern. Das betrifft die strukturelle Ebene; nämlich, dass der Einzelne nicht in Armut und Hunger leben muss, dass er eine gute gesundheitliche Versorgung erhält, dass er von Bildungschancen nicht ausgeschlossen ist und liberale Grundfreiheiten genießt — politische, ökonomische und bürgerliche Rechte aus denen die Grundfreiheiten für Bürger liberaler Gesellschaften abgeleitet werden: Handlungsfreiheit, Vertragsfreiheit, Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Kunstfrei-

⁵ Pauer-Studer (2000): 18.

heit, Wissenschaftsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit, informationelle Selbstbestimmung; um nur die wichtigsten unter ihnen zu nennen. Der liberale Staat muss folglich die strukturelle Ebene ernst nehmen, um seinen Bürgern ein selbstbestimmtes und damit auch ein gutes Leben zu ermöglichen

Was die die Ebene der individuellen Entscheidungsfreiheit betrifft, so muss der Staat neutral sein. Der liberale Staat darf sich nicht in die individuelle Entscheidung des Einzelnen einmischen, wie er sich mit Bezug auf die Frage wie er ein gutes Leben führen möchte entscheidet. Für die notwendige Einmischung des liberalen Staates heißt dies, dass Selbstbestimmung als Ziel verstanden wird: Menschen müssen in der Lage sein, selbstbestimmt zu leben und zu handeln und sich auf dieser Grundlage für ein gutes Leben entsprechend des eigenen Ermessens zu entscheiden.

4.1.3 Fähigkeiten und positive Freiheit

Nachdem nun die Verbindung zwischen dem Liberalismus, der Freiheit und dem guten Leben hergestellt wurde, soll die Frage nach dem guten Leben in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt werden. Was ist ein gutes Leben und wie können wir es theoretisch spezifizieren bzw. inhaltlich ausfüllen? Es liegt auf der Hand, dass nicht jedes Leben als ein gutes Leben bezeichnet werden kann und es ist zudem deutlich geworden, dass eine Vorstellung des guten Lebens ohne einen strukturellen Aspekt nicht zu denken ist. Ich habe dies unter der Begrifflichkeit der strukturellen Ebene aufgegriffen.

Eine Theorie des guten Lebens, welche die strukturelle Ebene ausblendet, wäre zynisch; zumal diese voraussetzen würde, dass es keine substantielle Verbindung zwischen dem Mangel an essentiellen Gütern und dem guten Leben gibt. Eine sinnvolle Konzeption muss dies annehmen und danach fragen, welche die wichtigen, essentiellen Güter sind, die unabdingbar zu einem guten Leben dazugehören. Eine solche Theorie des guten Lebens ist die von Martha Nussbaum. In meiner Darlegung eines freiheitsfunktionalen Liberalismus möchte ich für eine solche Theorie des Guten in Verbindung mit einer Vorstellung des guten Lebens in Anlehnung an Martha Nussbaum argumentieren. Damit spreche ich mich auch dafür aus, den Liberalismus mit einer Theorie des Guten zu verbinden. Eine Theorie des Guten ist in diesem Falle so zu verstehen, dass voraussetzungs- und wertbezogene Bedingungen arti-

kuliert werden, die erfüllt sein müssen, damit ein menschliches Leben auch als ein gutes Leben gelten kann.⁶

Martha Nussbaum und Amartya Sen haben einen solchen Ansatz des Guten über die Zentralität der menschlichen Freiheit ausgearbeitet. Nussbaum und Sen gehen dabei davon aus, dass Freiheit in einer sinnvollen Weise lediglich unter der Voraussetzung von strukturellen Bedingungen gedacht werden kann. Eine solche Herangehensweise entspricht einem positiven Paradigma der Freiheit, zumal sich die Voraussetzungen der Freiheit in einem negativen Paradigma nicht stellen würden: Menschen wären dann frei, wenn sie niemand daran hindert etwas zu tun. Die Freiheitskonzeption von Nussbaum und Sen hebt demgegenüber von der Frage ab, was Menschen tun und sein können? Ausgehend von dieser Frage wird Freiheit dabei als ein universeller Wert gedacht und eingefordert: Freiheit soll allen Menschen zukommen. Damit ist die Konzeption menschlicher Freiheit in Anlehnung an Sen und Nussbaum auch als ein zukunftsorientiertes Paradigma zu verstehen. Nicht zuletzt entwickelten Sen und Nussbaum ihre Vorstellung von menschlicher Freiheit im Zusammenhang mit ihrer Forschungstätigkeit über die Förderung menschlicher Entwicklung. Amartya Sens Monographie *Development as Freedom* gilt als programmatische Auseinandersetzung mit einem Paradigma menschlicher Entwicklung als Freiheitsentwicklung. Dabei geht Sen über den interessanten Weg des negativen Paradigmas: Er konstatiert, dass menschliche Freiheit zunächst einmal den Abbau von Unfreiheiten erfordert, welche die individuellen Wahl- und Handlungsfreiheiten einschränken. Doch die interessante Wendung folgt aus dem Weiterdenken dieser Forderung: Ein Abbau von Unfreiheiten verlangt wiederum positive Voraussetzungen: Den Zugang zu sozialen Grunddiensten wie Bildung und Gesundheitsversorgung sowie bürgerliche, ökonomische und politische Rechte als Voraussetzung für die Beteiligung an gesellschaftspolitischen Prozessen. Aus diesem Ansatz wurde auch der HDI (Human Development Index) entwickelt, der Entwicklungs-zustände und Entwicklungserfolge auf der Welt vergleichbar macht und die Freiheit, im Sinne der tatsächlichen Lebensqualität der Menschen, in den Mittelpunkt rückt.⁷ Freiheit ist dabei in einer ganz bestimmten Hinsicht zentral:

Freiheit ist nicht nur die Grundlage der Beurteilung über Entwicklungserfolg oder -misserfolg, sondern ist auch der grundlegende Faktor für individuel-

⁶ Vgl. Pauer-Studer (2000): 223f.

⁷ Vgl. Nussbaum (2011): 74ff. oder Sen (1999): 292ff.

le Entschlusskraft und soziale Wirksamkeit. Eine größere Freiheit verbessert die Fähigkeit der Menschen sich selbst zu helfen und auch auf die Welt einzuwirken; und diese Kennzeichen sind für den Entwicklungsprozess zentral. Das Anliegen kann somit als der Handlungsaspekt der Einzelnen betrachtet werden.⁸

Die Zentralität der Freiheit im Kontext menschlicher Entwicklung wird über den Handlungsaspekt des Einzelnen erklärt: Der Einzelne ist dann freier, um mit Sens Worten zu sprechen, wenn er seine individuelle Entscheidungskraft und seine soziale Wirksamkeit entfalten kann. Das heißt, dass die Freiheitsentwicklung über das positive Paradigma der Freiheit gedacht wird. Freiheit wird als Verwirklichungskonzept verstanden und diese Verwirklichung kann, dies ist der Vorstellung von menschlicher Entwicklung ja implizit, besser oder schlechter gelingen. Für das gute Gelingen der Freiheitsentwicklung wird die strukturelle Ebene staatlicher Involviertheit relevant. Die Wichtigkeit der strukturellen Ebene lässt sich an einfachen Überlegungen festmachen: Wenn sich ein Mensch in extremer Armut befindet und weder einen Zugang zu einer gesundheitlichen Grundversorgung noch zu Bildungschancen hat, so kann er nicht selbstbestimmt leben. Dies liegt auf der Hand und bedarf keiner tiefen philosophischen Reflexion. Amartya Sen bezeichnet dies als die konstitutive Rolle der Freiheit, um von einem guten Leben sprechen zu können.

Die konstitutive Rolle der Freiheit ist mit der Wichtigkeit substantieller Freiheit mit Bezug auf die Lebensqualität der Menschen verbunden. Diese substantiellen Freiheiten beinhalten elementare Fähigkeiten wie etwa in der Lage zu sein, schwerwiegende Mängel zu vermeiden: Hunger, Unterernährung, abwendbare Krankheiten und frühzeitiges Sterben. Gleichzeitig werden damit auch die Freiheiten angesprochen, die damit verbunden sind Lesen, Schreiben und Rechnen zu können, Ein Teil einer politischen Gemeinschaft zu sein, sich frei äußern zu können und vieles mehr.⁹

⁸ Sen (1999): 18.

Im englischen Original: Freedom is not only the basis of the evaluation of success and failure, but is also a principal determinant of individual initiative and social effectiveness. Greater freedom enhances the ability of people to help themselves and also to influence the world, and these matters are central to the process of development. The concern here relates to what we may call (at the risk of oversimplification) the »agency aspect« of the individual. (Übersetzung durch die Autorin).

⁹ Sen (1999): 36.

Denn wie Sen konstatiert, heißt *Selbstbestimmung* als Ziel zunächst einmal den Mangel fundamentaler Lebensressourcen zu vermeiden. Diese Einsicht führt zum positiven Paradigma der Freiheit; und damit zur Notwendigkeit der Anerkennung, dass Freiheit nicht nur von der Abwesenheit äußerer Hindernisse abhängt, sondern auch andere Voraussetzungen besitzt: so wie soziale, ökonomische und politische Bedingungen.¹⁰ Eine Herangehensweise, welche strukturelle Voraussetzungen mit einbezieht, rückt den Blick auf die Verbindung von Freiheit und Armut, Freiheit und Hunger, Freiheit und Krankheit, Freiheit und fehlende Bildung oder Freiheit und Unterdrückung. Es ist die Bedingtheit der Freiheit, welche durch die strukturelle Ebene zum Ausdruck gebracht wird. Oder wie Sen artikuliert:

Manchmal kann der Mangel an substantieller Freiheit direkt auf Armut zurückgeführt werden, die Menschen davon abhält ihren Hunger zu befrieden, oder sich adäquat zu ernähren, oder Medikamente zu erhalten um Krankheiten zu besiegen, oder die Möglichkeit zu haben sich angemessen zu kleiden und ein Zuhause zu haben, oder Zugang zu sauberen Wasser zu haben oder zu sanitären Einrichtungen. In anderen Fällen kann die Unfreiheit mit dem Fehlen von öffentlichen Einrichtungen verbunden werden, wie das Nichtvorhandensein von epidemiologischen Programmen oder effektiven Institutionen, die für Sicherheit und Ordnung sorgen. In noch anderen Fällen resultiert die Verletzung von Freiheit direkt aus einer Verweigerung politischer und bürgerlicher Rechte durch autoritäre Regime, die es Menschen erschweren am sozialen, politischen und ökonomischen Leben teilzuhaben.¹¹

Im englischen Original: The constitutive role of freedom relates to the importance of substantive freedom in enriching human life. The substantive freedoms include elementary capabilities like being able to avoid such deprivations as starvation, under-nourishment, escapable morbidity and premature mortality, as well as the freedoms that are associated with being literate and numerate, enjoying political participation and uncensored speech and so on. (Übersetzung durch die Autorin).

¹⁰ Vgl. Sen (1999): 3.
(Politische und bürgerliche Rechte, Zugang zu Bildung, Zugang zu gesundheitlicher Versorgung, Zugang zu einem Arbeitsmarkt, Möglichkeit zu politischer Teilhabe...etc.)

¹¹ Sen (1999): 4.
Im englischen Original: Sometimes the lack of substantive freedoms relates directly to economic poverty, which robs people of the freedom to satisfy hunger, or to achieve sufficient nutrition, or to obtain remedies for treatable illnesses, or the opportunity to be adequately clothed or sheltered, or to enjoy clean water or sanitary facilities. In other cases, the unfreedom links closely to the lack of public facilities and social

Für Sen ist die Rolle politischer Organisation ein wichtiger Teil der strukturellen Ebene. Die Möglichkeit der Einzelnen zu politischer Teilhabe ist dabei zentral. Damit wird auch die Rolle der kollektiven Selbstbestimmung (Demokratie) angesprochen, auf die ich später noch eingehen möchte. Johannes Wallacher weist in diesem Kontext darauf hin, dass Demokratie für Sen nicht nur eine instrumentelle Rolle spielt, sondern dass ihr in Hinblick auf die Erweiterung von Freiheit ein inhärenter Wert zukommt:

Da Individuen in gesellschaftlichen Institutionen leben und handeln, hängt ihre Freiheit wesentlich davon ab, wie solche Institutionen verfasst sind. Ein freiheitsorientiertes Entwicklungsverständnis beinhaltet damit implizit die Forderung nach Beteiligung an Entscheidungen auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und nach zivilen und politischen Rechten, die Grundlage dafür sind. In diesem Zusammenhang betont Sen vor allem die Notwendigkeit, die Rolle der Frauen durch Bildung, Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten und die Gewährleistung von Eigentumsrechten zu stärken (»empowerment«).¹²

Es ist wichtig, darauf zu verweisen, dass die Befähigung differenziert gedacht wird und den Einzelnen in den Blick nimmt. Es geht darum, Menschen mit den Fähigkeiten auszustatten ein Leben zu wählen, das für sie wertvoll ist.¹³ Individuelle Freiheit wird ausgehend von den Fähigkeiten, Talenten und Grenzen des Einzelnen gedacht. Aus dieser Perspektive wird die Pluralität der Befähigung zur Freiheit greifbarer. Schließlich ist es so, dass ein Individuum in Abhängigkeit von Alter, Geschlecht oder Gesundheit unterschiedliche Güter benötigt, um ein gutes Leben leben zu können. Je nach individuellen und sozialen Voraussetzungen kann eine Person, die ihr zur Verfügung stehenden Güter bzw. Einkommen für ihre vorgegebenen Ziele einsetzen und nutzen.¹⁴ Dazu schreibt Nussbaum: Typischerweise nutze ich den Plural »Fähigkeiten«, um zu betonen, dass die bedeutendsten Elemente, aus denen sich die Lebensqualität von Menschen zusammensetzt, plural und qualitativ distinkt

care, such as the absence of epidemiological programs, or of effective institutions for the maintenance of local peace and order. In still other cases the violation of freedom results directly from a denial of political and civil liberties by authoritarian regimes and from imposed restrictions on the freedom to participate in the social, political and economic life of the community. (Überersetzung durch die Autorin).

¹² Wallacher (2001): 3.

¹³ Sen (1999): 74.

¹⁴ Vgl. Wallacher (2001): 1f.

sind: Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, Bildung und andere Aspekte des Lebens von Individuen lassen sich nicht auf ein einziges Vergleichsmaß reduzieren, ohne sie zu verzerrn.¹⁵

Damit fragt der Ansatz, der menschliche Entwicklung als Freiheit begreift, nach den tatsächlichen Grundfähigkeiten eines guten menschlichen Lebens und nach den tatsächlichen individuellen Möglichkeiten, die Menschen offenstehen. Der Ansatz ist der Selbstbestimmung der Einzelnen verpflichtet und möchte sie nicht bevormunden:

Er konzentriert sich auf Wahlmöglichkeit oder Freiheit und vermittelt die Ansicht, dass das entscheidende Gut, das Gesellschaften für ihre Bürger befördern sollen, in einer Reihe von Chancen oder substanziellem Freiheiten besteht, die Menschen dann handelnd umsetzen oder nicht umsetzen mögen: Sie haben die Wahl dazu.¹⁶

4.1.4 Das gute Leben

Es wurde bereits erläutert, dass Selbstbestimmung insoweit mit der Frage nach dem guten Leben verbunden ist, als dass ein selbstbestimmtes Leben in einer liberalen Perspektive wertvoller ist, als ein bloß freies, oder gar fremdbestimmtes Leben. Selbstbestimmung muss somit Ziel liberaler Politik sein und zu dieser Politik gehört eine strukturelle Ebene, dies umfasst eine Grundausrüstung mit Gütern, Grundfreiheiten, Gesundheitsversorgung und Bildung, sodass die Menschen jene Grundfähigkeiten die konstitutiv für das gute Leben sind, ausbilden können. Der Vorzug einer Konzeption des guten Lebens, liegt in der Möglichkeit, das Leben des Einzelnen und die Zielgerichtetetheit des einzelnen Lebens ernst zu nehmen. Menschen stellen sich die Frage nach dem guten Leben nicht in einem abstrakten Kontext, sie suchen nicht ein abgehobenes Gutes »da draußen«, sondern etwas, das sie in ihrem Leben verwirklichen können.¹⁷ Dazu schreibt Martha Nussbaum, dass die Überlegungen zu den Fähigkeiten der Menschen nicht abgehoben und gleichzeitig objektiv sein müssen:¹⁸

¹⁵ Nussbaum (2011): 27.

¹⁶ Nussbaum (2011): 27.

¹⁷ Nussbaum (2012): 31.

¹⁸ Nussbaum (2012): 119.

Mit nicht abgehoben meine ich, dass sie nicht dadurch zustande kommen sollte, dass das menschliche Leben und Handeln von einemvöllig fremden Standpunkt aus betrachtet wird, der außerhalb der Lebensbedingungen und Erfahrungen der betreffenden Menschen liegt – so als würden wir irgendwelche wertneutralen wissenschaftlichen Fakten über uns selbst entdecken. Dies halte ich ohnehin nicht für eine plausible Verfahrensweise; und auch wenn sie es wäre, würde sie wahrscheinlich nicht zu dem Menschenbild führen, das die richtige Grundlage für menschliche Entscheidungen und Planungen wäre. Um eine Liste der Fähigkeiten zu erstellen, die für ein gutes Leben konstitutiv sind, müssen wir uns selbst fragen, was am wichtigsten ist, was ein wesentlicher Bestandteil eines jeden Lebens ist, das so reich ist, dass es als ein wahrhaft menschliches gelten kann.¹⁹

Der Fähigkeiten-Ansatz ist somit explizit mit dem guten Leben und mit der Vorstellung eines selbstbestimmten Lebens als eines besseren Lebens verbunden. Für Martha Nussbaum ergibt sich der Fähigkeiten-Ansatz über die Tatsache einer grundlegenden Intuition, nämlich, dass das Vorhandensein der menschlichen Fähigkeiten den moralischen Anspruch auf Entfaltung begründet. Die Menschen seien so beschaffen sich zu entwickeln und nach Freiheit zu streben. Bei entsprechender pädagogischer und materieller Unterstützung würden Menschen auch dazu befähigt werden, die wichtigsten menschlichen Tätigkeiten auszuüben.²⁰

Auf der Grundlage dieser Überlegungen stellt sie eine Liste auf, welche alle Grundfähigkeiten des Menschen als Veranschaulichung des guten Lebens beinhaltet. Für Nussbaum gibt es demzufolge eine unhintergehbare Verbindung zwischen den Fähigkeiten und der geteilten Auffassung eines guten Lebens:

Was die Fähigkeiten betrifft, so ist klar, dass seine sehr grundlegende Bewertung darin besteht, sie als einen Teil des Menschseins zu bezeichnen. Das heißt, ein Leben ohne diesen Faktor hätte zu viele Defizite und wäre zu arm, um ein menschliches, a fortiori ein gutes menschliches Leben zu sein. Infolgedessen ist diese Fähigkeiten-Liste eine Art grundlegende oder minimale Konzeption des Guten.²¹

¹⁹ Nussbaum (2012): 119.

²⁰ Nussbaum (2012): 205.

²¹ Nussbaum (2012): 56.

Die minimale Konzeption des Guten entspricht einer Liste von konstitutiven Grundfähigkeiten des Menschen. Damit geht die Vorstellung eines gewissen Essentialismus einher, nämlich die Auffassung, dass sich das menschliche Leben durch bestimmte, wesentliche und universale Eigenschaften auszeichnet.²² Diese Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten ist aber gleichsam offen und erweiterbar. Sie soll laut Nussbaum weder ahistorisch noch eine apriorische Konstruktion sein. Sie stellt den Versuch dar, ein sehr allgemeines Bild von den Erfahrungen zu gewinnen, die Menschen im Laufe ihrer Geschichte geteilt haben und teilen.²³ Vor diesem Hintergrund trägt Nussbaum folgende Fähigkeiten als konstitutive Grundfähigkeiten eines guten menschlichen Lebens zusammen:

- 1) Die Fähigkeit, ein menschliches Leben von normaler Länge zu leben, nicht vorzeitig zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
- 2) Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen, sich angemessen zu ernähren, eine angemessene Unterkunft und Möglichkeiten sexueller Befriedigung zu haben, sich in Fragen der Reproduktion frei entscheiden und sich von einem Ort zu einem anderen bewegen zu können.
- 3) Die Fähigkeit unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
- 4) Die Fähigkeit, seine Sinne und seine Phantasie zu gebrauchen, zu denken und zu urteilen – und diese Dinge in einer Art und Weise zu tun, die durch eine angemessene Erziehung geleitet ist, zu der auch (aber nicht nur) Lesen und Schreiben sowie mathematische Grundkenntnisse und eine wissenschaftliche Grundausbildung gehören. Die Fähigkeit, seine Phantasie und sein Denkvermögen zum Erleben und Hervorbringen von geistig bereichernden Werken und Ereignissen der eigenen Wahl auf den Gebieten der Religion, Literatur, Musik usw. einzusetzen. Der Schutz dieser Fähigkeit, so glaube ich, erfordert nicht nur die Bereitstellung von Bildungsmöglichkeiten, sondern auch gesetzliche Garantien für politische und künstlerische Meinungsfreiheit sowie für Religionsfreiheit.
- 5) Die Fähigkeit, Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst einzugehen, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, traurig über ihre Abwesenheit zu sein, allgemein Liebe, Kummer,

22 Vgl. Pauer-Studer (2000): 224.

23 Vgl. Nussbaum (2012): 189.

Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden. Diese Fähigkeit zu unterstützen bedeutet, Formen des menschlichen Miteinanders zu unterstützen, die nachweisbar eine große Bedeutung für die menschliche Entwicklung haben.

- 6) Die Fähigkeit, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln und kritische Überlegungen zur eigenen Lebensplanung anzustellen. Dies schließt heutzutage die Fähigkeit ein, einer beruflichen Tätigkeit außer Haus nachzugehen und am politischen Leben teilzunehmen.
- 7) Die Fähigkeit mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen zu verstehen und Anteil an ihrem Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen; die Fähigkeit, sich die Situation eines anderen Menschen vorzustellen und Mitleid zu empfinden; die Fähigkeit, Gerechtigkeit zu üben und Freundschaften zu pflegen. Diese Fähigkeit zu schützen bedeutet abermals, Institutionen zu schützen, die solche Formen des Miteinanders darstellen und die Versammlungs- und politische Redefreiheit zu schützen.
- 8) Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und sie pfleglich zu behandeln.
- 9) Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das eines anderen zu leben. Das bedeutet, gewisse Garantien zu haben, dass keine Eingriffe in besonders persönlichkeitsbestimmende Entscheidungen wie Heiraten, Gebären, sexuelle Präferenzen, Sprache und Arbeit stattfinden.
- 10) Die Fähigkeit, sein Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu führen. Das heißt Garantien für Versammlungsfreiheit und gegen ungerechtfertigte Durchsuchungen und Festnahmen; es bedeutet auch eine gewisse Garantie für die Unantastbarkeit des persönlichen Eigentums, wenngleich diese Garantie durch die Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit auf verschiedene Weise eingeschränkt werden kann und im Zusammenhang mit der Interpretation des anderen Fähigkeiten immer verhandelbar ist, da das persönliche Eigentum im Gegensatz zur persönlichen Freiheit ein Mittel und kein Selbstzweck ist.²⁴

Diese Liste an Grundfähigkeiten soll eine Orientierung darüber geben, was ein menschliches und ein gutes menschliches Leben ist. Eine Förderung dieser Fähigkeiten wäre indes nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig, wenn menschliche Entwicklung stattfinden soll. Damit ist sie eine nor-

24 Vgl. Nussbaum (2012): 200ff.

mative Konzeption. Es geht darum zu fragen, welche Fähigkeiten so wichtig sind, dass, wenn sie fehlen würden, das menschliche Leben nicht mehr als ein menschliches bezeichnet werden kann.²⁵

Vor diesem Hintergrund der Nussbaumschen Konzeption einer Liste an Fähigkeiten ergibt sich eine grundsätzliche Spannung zwischen einer, wie Pauer-Studer formuliert, voraussetzungsbezogenen und wertbezogenen Lesart. Denn »zum einen will Nussbaum die Elemente ihrer Liste des Guten nur als Voraussetzungen dafür betrachten, dass man ein gutes Leben führen kann. Zum anderen betrachtet sie die Elemente als Kriterien, um zu bestimmen, wie weit ein menschliches Leben als gutes Leben gelten kann«.²⁶ Nussbaum versucht diese Spannung insoweit aufzulösen, als dass sie darauf hinweist, dass beide Lesarten von Wichtigkeit sind. Nussbaums Konzeption möchte beides: sie soll darauf aufmerksam machen, dass das gute Leben nicht voraussetzungslos zu haben ist und sie möchte zeigen, dass es konstitutive Fähigkeiten, als Bestandteile des guten Lebens gibt. Damit ist die Spannung nicht aufgelöst. Vielmehr erscheint sie als ein konstitutiver Bestandteil der Nussbaumschen Konzeption: Die Fähigkeiten werden sowohl als an sich wertvoll und gut erachtet als auch als Voraussetzungen des guten Lebens verstanden.

Gleichsam baut Nussbaum Differenzierungen in ihre Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten ein. Sie spricht dabei von architektonischen Funktionen zweier Fähigkeiten: »Zwei menschliche Fähigkeiten organisieren und strukturieren alle anderen und geben ihnen eine typisch menschliche Ausformung. Es handelt sich um die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen«.²⁷

Die praktische Vernunft hat eine einzigartige architektonische Funktion. Sie durchdringt alle Tätigkeiten und Pläne im Hinblick auf deren 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.²⁸

²⁵ Vgl. Nussbaum (2012): 189.

²⁶ Vgl. Pauer-Studer 225f.

²⁷ Nussbaum (2012): 59.

²⁸ Nussbaum (2012): 60.

Die Hervorhebung der architektonischen Funktionen ist Martha Nussbaum vor dem Hintergrund eines reicheren Verständnisses von Gerechtigkeit wichtig. Praktische Vernunft wird von Martha Nussbaum so beschrieben, als dass es ihr um die Fähigkeit der Lebensplanung und – führung geht. Menschen würden ihr Leben planen, indem sie sich Fragen nach dem guten und erstrebenswerten Leben stellen und beantworten. Sie wollen abwägen, Bewertungen vornehmen und entsprechend handeln.²⁹ Denn im Gegensatz zu Rawls denkt sie nicht, dass sich Gerechtigkeit darin erschöpft, Freiheitsräume gleich zu verteilen. Nussbaum knüpft die Gerechtigkeitsfrage ihrer Konzeption des Liberalismus an die Frage, was die Menschen mit ihren Freiheitsräumen machen können. Indem sie fragt, was der Einzelne tun und sein kann, legt sie Wert auf die tatsächliche Verwirklichung von Freiheit. Gerechtigkeit wird daher nicht an der Gleichverteilung der negativen Freiheit, sondern an der Befähigung zur positiven Freiheit gemessen. Letztere inkludiert Nussbaum zufolge die praktische Vernunft und die Verbundenheit mit anderen Menschen. Bindungen herzustellen, zu erhalten und zu gestalten ist als Verwirklichungsbedingung von Freiheit insoweit relevant, als dass sich Menschen immer schon in positiver Bezogenheit auf oder in negativer Abgrenzung zu Andern selbstbestimmen. Damit steht mein Ansatz Selbstbestimmung als eine komplexe Fähigkeit zu bezeichnen in einer Linie mit Nussbaums Verbindung von konstitutiven Fähigkeiten, Freiheit und dem guten Leben der Menschen. Und eine Vorstellung des guten Lebens unterminiert nicht die Wichtigkeit individueller Entscheidungsfreiheit mit Bezug auf die Wahl eines Lebens, das wertvoll ist. Vielmehr fängt das gute Leben erst dort an, wo Selbstbestimmung des Einzelnen gewährleistet ist.

4.1.5 Ein Liberalismus positiver Freiheit

Einen möglichen Denkanlass der Umsetzung der Verbindung von Fähigkeiten, Freiheit und dem guten Leben in eine politische Theorie hat Martha Nussbaum skizziert. Eine solche Skizze entspricht einem Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt und liberale Politik nicht zur Neutralität verpflichtet, sondern diese an die Auffassung eines guten Lebens anlehnt.

Nussbaums normativer Liberalismus geht damit im Gegensatz zu Rawls nicht davon aus, dass sich Gerechtigkeit darin erschöpft, dass Grundgüter und das umfassende Recht an Freiheiten gleich verteilt sind. Nussbaum hält

²⁹ Vgl. Nussbaum (2012): 53.

dieser Idee entgegen, dass Wohlstand, Einkommen und Besitz schlicht und einfach nichts Gutes an sich sind³⁰, sondern dass es darum geht, was die Einzelnen mit diesen Gütern tun können:

Wie viele Menschen auch von dem Wunsch besessen sein mögen, materielle Güter anzuhäufen [...] letzten Endes handeln es sich doch nur um eine bloße Ansammlung von Dingen. Zwar eine nützliche Ansammlung, aber dennoch eine Ansammlung, die nur dann einen Wert hat, wenn die Güter in den Dienst des Lebens und Handelns von Menschen gestellt werden. So können wir die interessanten Fragen bezüglich ihrer Verteilung – wieviel wir wem und unter welchen institutionellen Bedingungen geben sollten – erst dann beantworten, wenn wir erkennen, was sie für das gute Leben des Menschen leisten, welche wichtigen Tätigkeiten der Menschen durch sie gefördert oder blockiert werden und wie sich verschiedene Verteilungskonzepte auf diese Tätigkeiten auswirken.³¹

In dieser Aussage, kommt folgende Differenzierung zum Ausdruck: Es gibt Gutes an sich und instrumentell Gutes. Eine Grundfähigkeit, die konstitutiv für das gute Leben ist, ist immer gut. Ein äußerer Gut, wie z.B. Reichtum, ist nicht immer gut. Es ist dann gut, wenn dadurch zentrale Fähigkeiten gefördert und nicht blockiert werden. Reichtum kann auch negative Folgen für das Leben der Menschen haben; indem er z.B. die Sicht auf das blockiert, was wirklich wichtig ist.

Ich habe bereits erwähnt, dass Nussbaum liberale Politik nicht zur Neutralität verpflichtet, sondern diese an die Auffassung eines guten Lebens anlehnt. Sie geht dabei nicht von einem Vorrang des Rechten (wie noch Rawls) aus, sondern postuliert ein Pramat des Guten. Ein Pramat des Guten bedeutet in diesem Falle, dass wir ein Verständnis des guten Lebens mit den dazugehörigen menschlichen Zielen und Fähigkeiten benötigen, um darüber zu entscheiden, wie eine politische Gemeinschaft konstituiert sein muss, um tatsächlich auch »gut« zu sein. In Abgrenzung zu Rawls spricht sie somit davon, dass Gerechtigkeitsfragen ein Derivat des Guten sind:

Wir stellen fest, dass bei jeder zurzeit bestehenden oder denkbaren Allokationsstruktur Entscheidungen darüber getroffen werden, welche Ressourcen verteilt werden, wie und durch welche Kanäle sie verteilt werden und welche

³⁰ Vgl. Nussbaum (2012): 35.

³¹ Nussbaum (2012): 35.

menschliche Lebensbereiche sie betreffen. Kein moderner Staat verteilt einfach Wohlstand und Einkommen unter seinen Bürgern; stattdessen gibt es Programme zur Unterstützung bestimmter Lebensbereiche – Gesundheit, Bildung und Ausbildung, Verteidigung usw. Jede andere Vorgehensweise würde Verwirrung stiften. Selbst die Antwort auf die Frage »Welche Dinge, über die wir verfügen, sind die nützlichen und nutzbaren Ressourcen?« erfordert irgendeine implizite Konzeption des Guten und des guten Lebens und Handelns des Menschen. Vor allem die Entscheidungen darüber, ob und wie Pflanzen, Mineralien und Tiere genutzt werden, erfordert eine Konzeption des guten menschlichen Lebens in Relation zu anderen und zur Natur insgesamt. Kurz: Um auf irgendeine der aktuellen politischen Fragen nach den Ressourcen und ihrer Verteilung durch Programme und Institutionen eine Antwort geben zu können, müssen wir einen bestimmten Standpunkt zu der aristotelischen Frage einnehmen (und tun dies in der Regel auch): Welche menschlichen Tätigkeiten sind wichtig? Was ist für ein gutes Leben notwendig?³²

Nussbaum nennt die Vorstellung des guten menschlichen Leben eine starke, vage Konzeption.³³ Eine Konzeption, die sie als eine »ethisch-politische Konzeption auf einer sehr grundlegenden und allgemeinen Ebene« bezeichnet, »über die es in verschiedenen Kulturen aller Wahrscheinlichkeit nach ein hohes Maß an Übereinstimmung gibt und die einen Ansatzpunkt für eine interkulturelle ethisch-politische Untersuchung darstellt.«³⁴ Stark ist sie deshalb, weil sie mit der Idee des guten Lebens arbeitet und vage ist die dahingehend, da sie vielfältige Spezifikationen des guten Lebens zulässt.³⁵ Sie skizziert sozusagen die allgemeinen Konturen des Ziels und soll einen Umriss des guten Lebens geben.³⁶ Das gute Leben wird als Ziel formuliert, das über die je individuelle Entfaltung der eigenen Möglichkeiten erreicht werden kann. Es ist Nussbaum wichtig, darauf zu verweisen, dass wir uns als Menschen über Kulturen hinweg als Menschen erkennen können und damit auch verstehen können, dass es »Aspekte des menschlichen Lebens gibt, die eine bestimmte Bedeutung haben.³⁷ Die Verankerung in einer universalistischen Theorie des

32 Nussbaum (2012): 38.

33 Nussbaum (2012): 28.

34 Nussbaum (2012): 28.

35 Vgl. Nussbaum (2012): 28.

36 Vgl. Nussbaum (2012): 46.

37 Nussbaum (2012): 47.

Guten geschieht in Nussbaums Ansatz explizit – über die Berücksichtigung des Wohlergehens aller Menschen. Sie betont, dass ihre Konzeption ein großes Verdienst besitzt, nämlich nicht nur nach den Institutionen zu fragen, sondern auch mit den Grundvorstellungen zu operieren, die von Menschen an vielen Orten und zu vielen Zeiten geteilt werden und die Basis für ein Gespräch über politische und kulturelle Grenzen hinweg abgeben können.³⁸

Auf der Grundlage dieser Überlegungen stellt sie ihre Liste an konstitutiven Grundfähigkeiten auf, die sie in den Mittelpunkt liberaler Politik stellt. Dies ist folgerichtig, denn wenn wir anerkennen, dass es »bestimmte grundlegende und entscheidende menschliche Anlagen gibt«³⁹ so richtet sich der Anspruch diese zu fördern nicht nur an uns selbst und unsere Mitmenschen, sondern auch an die liberale Politik. Für einen Liberalismus, der Menschen dazu befähigen möchte selbstbestimmt zu sein und somit der Auffassung des guten Lebens Rechnung tragen will, bedeutet dies, dass das gute Leben in Freiheit eines jeden einzelnen Menschen zählen muss.

Vor diesem Hintergrund wäre ein liberales Ordnungssystem auch nur dann gut, wenn es die Befähigung aller seiner Bürger berücksichtigt. Es reicht nicht, dass ein Teil der Bevölkerung frei sein und ein gutes Leben leben kann. Der Anspruch muss sein, möglichst vielen Bürgern ein gutes Leben zu ermöglichen. Nussbaum zufolge heißt dies für die Aufgabe des Staates, dass diese »sowohl auf Breite als auch auf Tiefe angelegt ist. Auf Breite insofern, als sie das gute Leben nicht nur einer kleinen Elite, sondern aller Mitglieder der Gesellschaft im Auge hat. Sie hat das Ziel, die Lebensumstände eines jeden Mitglieds über eine bestimmte Schwelle hinaus auf eine Stufe zu heben, auf der es ihm möglich ist, ein gutes Leben zu wählen und zu führen. Auf Tiefe insofern, als sie es nicht nur mit Geld, Grund und Boden, Chancen und Ämtern zu tun hat, also mit den Gütern, die traditionell vom Staat verteilt werden, sondern mit der Totalität der Fähigkeiten und Tätigkeiten, die das gute menschliche Leben ausmachen.«⁴⁰ Die für den Fähigkeiten-Ansatz zentrale strukturelle Ebene der Befähigung des Menschen zur Freiheit spielt dabei auch in die politische Konzeption übertragen eine wichtige Rolle:

Die Wichtigkeit der strukturellen Ebene für die Politik fängt bei der Überlegung an, dass nur ein Mensch, der genug äußere Mittel besitzt, selbstbestimmt leben und damit gut leben kann. Das heißt zum einen, dass alle Men-

38 Vgl. Nussbaum (2012): 31.

39 Nussbaum (2012): 206.

40 Nussbaum (2012): 33.

schen in einem ausreichenden Maße mit materiellen äußeren Gütern ausgestattet sein müssen und dass darüber hinaus Menschen zu einem guten Leben befähigt werden müssen. Anders gesagt muss die Grundlage eines Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, die Anerkennung eines gleichberechtigen Anspruches auf ein gutes Leben sein und dies impliziert eine Forderung nach einer umfassenden Form der Gleichberechtigung: Der Forderung, dass jeder Mensch Zugang nicht nur zu den lebenswichtigen materiellen Grundlagen und Ressourcen haben muss⁴¹, sondern dass Menschen auch Zugang zu Bildung und gesundheitlicher Versorgung haben müssen. Erst auf dieser Grundlage können Menschen selbstbestimmt leben und von ihrer Freiheit Gebrauch machen.

Wenn Menschen beispielsweise aufgrund von gesundheitlichen Faktoren nicht von ihrer ökonomischen Freiheit Gebrauch machen können, d.h. wenn sie selbst nicht an einem Marktsystem teilheben können, um sich so ihren Unterhalt zu verdienen, so kommt dem Staat aus der Perspektive einer politischen Philosophie positiver Freiheit die Aufgabe zu Menschen zu unterstützen. Denn Menschen, die sich in einer materiellen Notlage befinden, bedürfen zunächst einmal einer ausreichenden Ausstattung mit monetären Ressourcen, um auf einer Grundlage ohne Not wieder freie Entscheidungen über ihr Leben treffen zu können. Alessandro Pinzani diskutiert diesbezüglich die Rolle von Geldressourcen in Verbindung mit der Möglichkeit von Selbstbestimmung und kommt zu dem Schluss, dass monetäre Unterstützung durch den Staat dann gerechtfertigt ist, wenn es darum geht, Menschen ein Mindestmaß an Freiheit zu ermöglichen.⁴²

⁴¹ Für Hannah Arendt ist dies ebenso folgerichtig wie für Martha Nussbaum. In »Die Freiheit, frei zu sein« schreibt Arendt daher, dass der Freiheit die Befreiung vorausgeht. Und damit meint sie die Befreiung von materieller Not: Sie konstatiert daher, dass die Freiheit frei zu sein »mehr bedeutet als politische Befreiung von absoluter und despotischer Macht; dass die Freiheit, frei zu sein, zuallererst bedeutet, nicht nur von Furcht, sondern auch von Not frei zu sein.« Arendt (2018): 24.

Oder weiter:

»Nur diejenigen, die die Freiheit von Not kennen, wissen die Freiheit von Furcht in ihrer vollen Bedeutung zu schätzen, und nur diejenigen, die von beidem frei sind, von Not wie von Furcht, sind in der Lage, eine Leidenschaft für die öffentliche Freiheit zu empfinden, in sich diesen goût pour la liberté und den spezifischen Geschmack an der égalité zu entwickeln, den die Freiheit in sich trägt.« Arendt (2018): 26.

⁴² Vgl. Pinzani (2010): 17ff.

Es sei auch auf die Monographie von Philippe van Parijs hingewiesen: »Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?«, die 1995 bei Clarendon Press in

Daraus folgt entsprechend, dass die Aufgabe des liberalen Staates, welche sich aus der Perspektive positiver Freiheit ableitet, eine ist, welche eine Rolle des Staates abverlangt, die über die reine Schutzfunktion der negativen Freiheit hinausgeht. Vielmehr ist es so, dass der Staat die Aufgabe hat, sich in die negative Freiheit der Menschen einzumischen, um Freiheit zu ermöglichen. Auf der Grundlage einer freiheitsfunktionalen Philosophie ist Nussbaums Schlussfolgerung folgerichtig und für eine normative politische Philosophie des 21. Jahrhunderts, die menschliche Entwicklung möglich machen möchte, auch richtungsweisend. Eine politische Philosophie, welche den universellen Anspruch auf menschliche Entwicklung nicht anerkennt, ist in der Tat – wie auch Nussbaum festhält – anachronistisch.⁴³ Für eine Theorie, welche die Freiheit eines jeden ernst nimmt, ist eine Einmischung des Staates in die negativen Freiheitsspielräume des Einzelnen folgerichtig; eine Einmischung ist mithin durch folgende Prämissen gerechtfertigt:

- 1) Die positive Freiheit auf der Grundlage von Selbstbestimmung gilt als Primat.⁴⁴
- 2) Negative Freiheit ist nur relativ gut. Das Gut der negativen Freiheit ist rückgebunden an die Frage, welche Optionen, Lebenschancen oder Befähigungen im Namen der Freiheit *tatsächlich maximiert werden können*.

Ein Liberalismus würde daher zum Ziel haben, die Fähigkeiten der Menschen zu fördern, die sie benötigen, um frei zu leben und dies kann – wie gezeigt – auch bedeuten, dass der Staat Menschen in Notlagen mit ausreichenden ökonomischen Ressourcen ausstatten sollte. Demnach gilt auch die Schlussfolgerung, dass eine politische Philosophie positiver Freiheit die Gleichbe-

Oxford erschienen ist. Darin argumentiert Van Parijs für eine Idee des Grundeinkommens, das ihm zufolge eine Grundlage einer »echten Freiheit« darstellt.

43 Nussbaum (2012): 31.

Für die normative politische Philosophie heißt dies, dass es universaler Ansätze globaler Gerechtigkeit bedarf, die diese Missverhältnisse in ihrer kausalen Ursächlichkeit anerkennt wie auch Lösungsvorschläge für diese ausarbeitet.

Auch wenn es natürlich eine zu diskutierende Frage bleibt, wie der Universalismus konkret ausbuchstabiert werden sollte. Eine interessante Verhandlung dazu bietet Franziska Dürgen in ihrem Buch: Dürgen, Franziska/Skopien, Stefan (2019): *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism*. Palgrave: Cham.

44 Somit werden Paternalismus-Vorwürfe ausgehebelt, da die Freiheit als Wirklichkeit das oberste Prinzip darstellt.

rechrigung ernst nimmt und die strukturelle Ebene als Bedingung für die Selbstbestimmung eines jeden Menschen als Grundlage anerkennt. Damit ermöglicht ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, eine reichere Vorstellung von Gerechtigkeit. Gerechtigkeit erschöpft sich nicht in der negativen Verteilung gleicher Freiheitsräume, sondern lässt Gerechtigkeit dort anfangen, wo es um die tatsächlichen Verwirklichungsbedingungen von Freiheit geht. Ein solcher Liberalismus wäre nicht nur in Bezug auf seine Grundlage – nämlich der Zentralität von Freiheit – überzeugender, sondern würde auch dem Ideal menschlicher Entwicklung gerechter werden.

Ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt stellt, ist in einem starken Sinne freiheitsfunktional: Er verteilt Freiheit nicht, sondern möchte Menschen frei machen. Er möchte Menschen zur Freiheit befähigen, aber nicht zur Freiheit zwingen. Die zweite Ebene der individuellen Entscheidungsfreiheit wird nicht dem Staat überschrieben. Die Entscheidungsfreiheit liegt beim einzelnen Menschen. Es soll Freiheit gefördert werden, ob die Bürger diese Freiheit wahrnehmen, bleibt ihnen überlassen.⁴⁵

Die Regierung hat nicht die Aufgabe, die Bürger zu Handlungsweisen zu drängen, die als wertvoll erachtet werden; stattdessen soll sie sicherstellen, dass alle Menschen die notwendigen Ressourcen und Bedingungen haben, um in dieser Weise zu handeln. Sie überlässt ihnen die Entscheidung. Ein Mensch mit genügend Nahrungsmitteln kann sich jederzeit zum Fasten entschließen. Ein Mensch, der die Möglichkeit zu sexueller Betätigung hat, kann sich jederzeit für Enthaltsamkeit entscheiden. Der Mensch, der Zugang zu dem mit öffentlichen Geldern finanzierten Bildungswesen hat, kann jederzeit beschließen stattdessen etwas anderes zu tun. Indem die Regierung Möglichkeiten schafft, schränkt sie den Entscheidungsspielraum nicht ein, sondern vergrößert ihn.⁴⁶

Die Voraussetzung positiver Freiheit als Grundlage politischen Denkens ist demnach keine abwegige Haltung. Eine solche Vorstellung speist sich vielmehr aus einem tiefen Glauben an die Fähigkeiten und an die ideelle Gleichheit der Menschen. Dieser Glaube drückt sich auch in der Auffassung aus, dass jeder Mensch für sich die Voraussetzungen mitbringt, ein gutes Leben leben und Freiheit verwirklichen zu können.

45 Vgl. Nussbaum (2012): 41.

46 Nussbaum (2012): 214.

Da die Betrachtung der Lebensumstände der einzelnen Menschen in einem Paradigma der positiven Freiheit von großer Bedeutung ist, muss noch folgende wichtige Abgrenzung vollzogen werden: Eine Politik positiver Freiheit ist keine Wunscherfüllungspolitik. Eine freiheitsfunktionale Philosophie ist gerade nicht mit kruder Wunscherfüllungspolitik gleichzusetzen, vielmehr steht sie einer einfachen Vorstellung von Wunscherfüllung als gutes menschliches Ziel sehr skeptisch gegenüber. Der Wunsch ist für eine Idee des menschlichen Guten schließlich keine verlässliche Grundlage: Wünsche sind meist Ausdrücke von Konsumgewohnheiten und sind somit abhängig vom sozialen, kulturellen und ökonomischen Milieu. Nussbaum artikuliert diese Problematik eines Wunsch-Modells über die Tatsache, dass sich arme Menschen oftmals in ihrer Lebenssituation wohlfühlen und sehr reiche Menschen nie das Gefühl haben zufrieden zu sein.⁴⁷ Das ist natürlich intuitiv eingängig, denn die Lebensumstände formen doch tatsächlich unsere Gewohnheiten und Vorlieben; dies ist an sich ja auch nicht problematisch, problematisch ist es nur, wenn wir daraus ein Wunsch-Modell des menschlich Guten ableiten und die in die Politik übertragen; denn dann erfüllt die Politik die Wünsche, die eine sozial-kulturelle und ökonomische Struktur hervorgebracht hat und

47 Nussbaum (2012): 40. Gerade für den Kontext der Entwicklungsländer ist die Tatsache, dass Armut als normal anerkannt wird, tatsächlich ein weit verbreitetes Phänomen. Und in Industrieländern haben wir doch tatsächlich das Problem, dass Menschen die Schwelle des glücksfördernden Konsums weit überschritten haben und aus schiener Möglichkeit konsumieren. An dieser Stelle sei auf das faszinierende wie lehrreiche Buch *Autonomia, Dinheiro, e Cidadania. Vozes do Bolsa Família* verwiesen; eine philosophisch-soziologische Analyse der sogenannten »Bolsa Família«, welche 2003 unter der Lula Regierung in Brasilien eingeführt wurde, darstellt. Pinzani/Leo Rego (2013): *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, Dinheiro e Cidadania*. UNESP: São Paulo. Alessandro Pinzani und Walquíria Leo Rego arbeiten eine Konzeption der Autonomie auf der Grundlage des Capability Approaches (Fähigkeiten Ansatz) Amartya Sens und Martha Nussbaums aus. Über diese Herangehensweise gelingt es ihnen die abstrakten Diskussionen um Benachteiligung auf den einzelnen Menschen zu übertragen: Indem sie beispielsweise fragen: Was können Menschen tun und sein? Wie frei können sie sich entscheiden? Wie frei und gut können sie ihre Entscheidungen in Handlungen umsetzen? Über diesen Ansatz gelingt es die tieferen Ebenen der globalen Ungleichheit in den Blick zu nehmen: Denn auch wenn materielle Grundbedürfnisse gedeckt sind, bestehen die Formen der Gewalt weiter fort: In Form von Denk- Handlungs- und Bewegungsmustern; in Form der Vorstellungskraft; in Form des eigenen Selbstbildes. Diese Fragen werden unter den Begrifflichkeiten der symbolischen Gewalt, der epistemischen Gewalt und der epistemischen Ungerechtigkeit verhandelt.

schreibt somit Ungerechtigkeiten (strukturelle Ungleichheit) und kulturelle Repräsentationen (z.B. Implicit Bias) fort.⁴⁸ Ein solcher Ansatz hat nichts mit einem freiheitlichen Denken zu tun; wenn sich Menschen an das anpassen, was sie haben, und akzeptieren, dass die Welt nun einmal so ist, wie sie ist, dann gelingt es vielen Menschen auch nicht mehr über mögliche Alternativen nachzudenken. In einem solchen Fall hätten die Umstände die Phantasie der Menschen eingeschränkt.⁴⁹ Wie Nussbaum erläutert, gibt es viele Fälle menschlicher Unfreiheit, die unverstanden bleiben, wenn wir nicht danach fragen, was Menschen wirklich sein, tun und denken können. Die Kombination aus Unwissenheit und kulturellem Druck kann sogar verhindern, dass auch nur der Wunsch nach Bildung entsteht. Eine rein Wunschorientierte Perspektive ist unfähig die strukturellen Ungerechtigkeiten zu artikulieren, welche diese Wünsche erst hervorgebracht haben.⁵⁰ Daher muss immer die Frage in den Vordergrund gestellt werden, welche menschlichen Fähigkeiten und menschlichen Güter tatsächlich gut und förderungswürdig sind. Eine solche Politik ist das Gegenteil von bloßer Wunsch-Erfüllung. Sie ist anspruchsvoll – denn was eine solche Politik will, ist eine freiheitliche Regierungsform:

Die Konzeption zielt nicht direkt darauf ab, Menschen dazu zu bringen, auf eine ganz bestimmte Weise zu funktionieren. Sie zielt vielmehr darauf ab, Menschen hervorzubringen, die zu bestimmten Tätigkeiten befähigt sind und die sowohl die Ausbildung als auch die Ressourcen haben, um diese Tätigkeiten auszuüben, falls sie dies wünschen. Die Entscheidung ist ihnen überlassen. Und eine der Fähigkeiten, die die aristotelische Regierung am meisten fördert, ist die Entscheidungsfreiheit: die Fähigkeit, sich dafür zu

⁴⁸ Vgl. auch hierzu die folgende Einsicht Hannah Arendts: »And while it is true that freedom can only come to those whose needs have been fulfilled, it is equally true that it will escape those who are bent upon living for their desires.« Arendt (1990): 139. Die Konsequenzen die ein Pleasure-Modell für politisches Denken haben kann, bedenkt Arendt im Kontext des »Amerikanischen Traumes«: »The American dream, as the nineteenth and twentieth centuries under the impact of mass immigration came to understand it, was neither the dream of the American Revolution – the foundation of freedom – nor the dream of the French Revolution- the liberation of man; it was, unhappily, the dream of a ›promised land‹ where milk and honey flow.« Vgl. Arendt (1990): 139.

⁴⁹ Nussbaum (2012): 40.

⁵⁰ Vgl. Nussbaum (2012): 43.

entscheiden, alle diese Tätigkeiten in Übereinstimmung mit der eigenen praktischen Vernunft auszuüben.⁵¹

Auf dieser Grundlage werden Menschen dazu befähigt Freiheit zu verwirklichen, d.h. frei zu entscheiden und frei zu handeln. Und damit ist die Differenz zu einer liberalen Politik der negativen Freiheit klar und deutlich herausgestellt: Eine Politik, die positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, nimmt die Freiheit des Einzelnen ernst und versucht diese zu kultivieren, zu fördern, zu entwickeln und zu schützen. Die Fragen, die daher für eine Politik positiver Freiheit zentral sein sollten, sind die folgenden:

- 1) Was können Menschen tun und sein?
- 2) Wie frei können sie sich entscheiden? (Wie gut ist ihre interne Entscheidungsfähigkeit gebildet?)
- 3) Wie frei können sie ihre Entscheidungen in Handlungen umsetzen?
- 4) Wie fördern oder blockieren die institutionellen Strukturen die individuellen Absichten?⁵²

Das heißt, dass es einem Liberalismus der positiven Freiheit nicht nur darum geht Hindernisse so weit wie möglich abzubauen, die den Einzelnen daran hindern seine Fähigkeiten und Talente zu entwickeln, sondern darum, dass die notwendigen Bedingungen für die Verwirklichung von Freiheit und das Leben eines guten Lebens geschaffen werden.

4.2 Staat und positive Freiheit

4.2.1 Institutionelle Ordnung

Ein Liberalismus, der positive Freiheit in den Mittelpunkt rückt, setzt Freiheit nicht nur primordial voraus, sondern möchte die Gesellschaftsmitglieder auch dazu befähigen ihre Freiheit verwirklichen zu können, dies wurde bereits gezeigt. Die Befähigung der Einzelnen zur Freiheit umfasst eine strukturelle Ebene, die Menschen erlauben soll ihre Grundfähigkeiten auszubilden. Auf dieser Grundlage soll der Einzelne frei entscheiden, welches

⁵¹ Nussbaum (2012): 40f.

⁵² Vgl. Nussbaum (2012): 43.