

*Frank Dietrich*

## **Die ‚sozialdemokratische‘ und die ‚liberale‘ Variante der neoaristotelischen Sozialphilosophie**

*Abstract:* This article examines the neoaristotelian theories of Martha Nussbaum and Douglas Rasmussen/Douglas Den Uyl. Both sides give a similar account of good human living, which emphasizes the significance of individual autonomy. But they disagree sharply on the political institutions necessary to promote human flourishing; Nussbaum formulates a ‚social democratic‘ position; Rasmussen/Den Uyl hold a ‚liberal‘ standpoint. The article explores both lines of reasoning. It is shown that neither Nussbaum nor Rasmussen/Den Uyl present conclusive arguments for their political position.

### **1. Einleitung**

Aristoteles' Gedanken zur Ethik und politischen Philosophie haben in jüngster Zeit verschiedenen Autoren als Grundlage zur Entwicklung eigener theoretischer Ansätze gedient. Ihre Rückbesinnung auf Aristoteles verdient schon deshalb Beachtung, weil sie eine ernst zu nehmende Alternative zu den gegenwärtig dominierenden philosophischen Strömungen von Liberalismus und Kommunitarismus bildet. Die Unterscheidung von Liberalismus und Kommunitarismus läßt sich an zwei Merkmalen festmachen (vgl. Forst 1993 und Kymlicka 1990, 199ff.). Liberale Theoretiker vertreten eine universalistische Moralauffassung und nehmen eine neutrale Haltung gegenüber rivalisierenden Vorstellungen vom guten Leben ein. Kommunitaristische Theoretiker vertreten hingegen eine partikularistische Moralauffassung und treffen Aussagen darüber, worin das Gute für eine spezifische Gemeinschaft besteht. In den neoaristotelischen Theorien, die es im weiteren zu betrachten gilt, werden Elemente der liberalen und der kommunitaristischen Position miteinander verknüpft. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie auf der Basis einer universalistischen Moralauffassung eine auf alle Menschen anwendbare Konzeption vom Guten zu begründen suchen.

Im Blickpunkt der Untersuchung werden zwei Spielarten der neoaristotelischen Sozialphilosophie stehen: Zum einen die Konzeption, die Martha

Nussbaum (z.T. in Kooperation mit Amartya Sen) erarbeitet hat, zum anderen die Konzeption, die das Autorenpaar Douglas Rasmussen und Douglas Den Uyl vorgelegt hat. Den Arbeiten der genannten Theoretiker ist gemeinsam, daß sie über eine reine Interpretation des aristotelischen Werkes hinausweisen. Sowohl Nussbaum als auch Rasmussen/Den Uyl gehen in ihren Überlegungen zwar von zentralen Elementen der aristotelischen Philosophie aus, entwickeln und modifizieren diese aber auf vielfältige Weise. In beiden Fällen handelt es sich also um eigenständige Theoriebeiträge, deren Leistung unabhängig von der Frage, ob sie als Aristoteles-Exegese zu überzeugen vermögen, beurteilt werden muß.

Die Konzeptionen vom guten Leben, die im Mittelpunkt der Theorien Nussbaums und Rasmussen/Den Uyls stehen, weisen zahlreiche Parallelen auf.<sup>1</sup> Beide stellen einen Versuch dar, das aristotelische Denken durch die Verbindung mit individualistischen Elementen für die Moderne fruchtbar zu machen. Um so bemerkenswerter ist es, daß die Vorstellungen von der politischen Ordnung, in deren Rahmen sich das gute Leben entfalten soll, erheblich voneinander abweichen. Nussbaum nimmt einen ‚sozialdemokratischen‘ Standpunkt ein. Ihrer Auffassung nach sind ausgedehnte sozialstaatliche Aktivitäten eine unabdingbare Voraussetzung für die Verwirklichung der von ihr propagierten Vorstellung vom guten Leben. Rasmussen/Den Uyl vertreten hingegen eine ‚liberale‘ Position. Sie argumentieren, daß das von ihnen formulierte Ideal vom guten Leben die besten Realisierungschancen besitzt, wenn die Staatsaufgaben auf die Garantie negativer Freiheitsrechte beschränkt bleiben.<sup>2</sup>

In dem vorliegenden Aufsatz nehme ich den skizzierten Richtungsstreit zum Anlaß, mich mit der politisch-institutionellen Seite der neoaristotelischen Sozialphilosophie zu befassen. Die diffizilen Probleme, die die Begründung einer universalistischen Konzeption vom guten menschlichen Leben aufwirft, bleiben im folgenden weitestgehend unberücksichtigt. Die Untersuchung konzentriert sich primär auf die Frage, nach welcher politischen Ordnung die Verwirklichung einer solchen Konzeption verlangt. Im ersten Abschnitt werde ich zunächst einige Kernaussagen der aristotelischen Philosophie in Erinnerung bringen. Darauf aufbauend werde ich im zweiten und dritten Abschnitt die Theorien von Nussbaum und Rasmussen/Den Uyl vorstellen. Dabei werde ich jeweils zuerst die zugrunde liegende Konzeption vom guten menschlichen Leben darstellen und dann die zu ihrer praktischen Umsetzung als erforderlich

---

<sup>1</sup> Eine Auseinandersetzung mit der alternativen neoaristotelischen Theorie wird aber weder von Nussbaum noch von Rasmussen/Den Uyl geleistet.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung der beiden Positionen als „sozialdemokratisch“ bzw. „liberal“ kann sich auf die Selbstbeschreibung ihrer jeweiligen Vertreter berufen. Nussbaum hat einen ihrer wichtigsten Aufsätze „Aristotelian Social Democracy“ genannt; Rasmussen/Den Uyl haben dem Titel ihres Hauptwerks *Liberty and Nature* den erklärenden Zusatz „An Aristotelian Defense of Liberal Order“ hinzugefügt (vgl. Nussbaum 1990 und Rasmussen/Den Uyl 1991).

erachteten politischen Institutionen beschreiben. Im vierten Abschnitt gilt es abschließend zu erörtern, ob sich das sozialdemokratische oder das liberale Politikmodell überzeugender aus den Grundannahmen der neoaristotelischen Philosophie ableiten läßt.

## 2. Das aristotelische Erbe

Die ethische Konzeption des Aristoteles läßt sich nur vor dem Hintergrund seines teleologischen Weltbildes verstehen. Aristoteles geht davon aus, daß jedem Lebewesen durch seine natürlichen Anlagen ein spezifisches Telos, also ein von ihm anzustrebendes Ziel, vorgegeben ist. Dieses Telos besteht in der Entwicklung und Vervollkommnung derjenigen Fähigkeiten, die als die wesentlichen Charakteristika des betreffenden Lebewesens anzusehen sind. Ziel des Menschen muß es folglich sein, diejenigen Fähigkeiten auszuprägen, die ihn von anderen Spezies unterscheiden und das Besondere der menschlichen Lebensform ausmachen. Der Mensch verfehlt das gute Leben, wenn er Zielen naheifert, die eher einer göttlichen oder einer animalischen Lebensform angemessen wären. Die Frage nach dem guten menschlichen Leben ist daher für Aristoteles zuallererst eine Frage nach den natürlichen Anlagen, die für das menschliche Telos bestimmend sind. Ihre Beantwortung setzt voraus, daß die essentiellen menschlichen Fähigkeiten identifiziert werden, deren Perfektionierung es anzustreben gilt (vgl. MacIntyre 1984, 63f.).

Um festzustellen, was das Besondere der menschlichen Lebensform darstellt, untersucht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zunächst, welche Charakteristika sie mit anderen Lebensformen gemeinsam hat. Eigenschaften, wie Wachstum oder Wahrnehmung, die auch bei Pflanzen oder Tieren zu beobachten sind, kommen als vorrangiges Bestimmungsmerkmal des menschlichen Telos nicht in Betracht. Die Auflistung von Gemeinsamkeiten führt Aristoteles zu der Erkenntnis, daß es letztlich nur eine Fähigkeit gibt, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Das spezifische Vermögen des Menschen besteht laut Aristoteles in seiner Befähigung zu einer rationalen Lebensführung. Er konstatiert: „Wenn nun die eigentümliche Leistung des Menschen in einer Tätigkeit der Seele besteht, die sich nach der Vernunft oder doch nicht ohne die Vernunft vollzieht, (...) dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies außerdem noch ein volles Leben hindurch.“ (Aristoteles 1991, 1098a6ff.)

Das vernunftgemäße Tätigsein zeigt sich Aristoteles zufolge im tugendhaften Handeln.<sup>3</sup> Aristoteles ordnet jedem Handlungsbereich, der für das mensch-

<sup>3</sup> Aristoteles unterscheidet zwischen den der praktischen Lebensführung dienenden ethi-

liche Leben von Bedeutung ist, eine bestimmte Tugend zu, z.B. dem Umgang mit Lust und Schmerz die Tugend der Besonnenheit oder dem Geben und Nehmen von Geld die Tugend der Großzügigkeit (vgl. Aristoteles 1991, 1107a28ff.). Eine Tugend ist eine Charakterdisposition, die es dem Akteur ermöglicht, in dem jeweiligen Handlungsbereich rationale Entscheidungen zu treffen. Wer etwa die Tugend der Besonnenheit besitzt, ist der Verlockung lustvoller Erlebnisse nicht schutzlos ausgeliefert, sondern in der Lage, rational abzuwägen, welche Genüsse für ihn bekömmlich bzw. schädlich wären. Hervorzuheben ist, daß Aristoteles nicht in dem Besitz, sondern in der Ausübung der Tugenden das Gute für den Menschen sieht. Um ein gutes Leben zu führen, reicht es seiner Auffassung nach nicht aus, über wertvolle Charakterdispositionen zu verfügen, man muß auch Gelegenheit haben, diese in tugendhafte Handlungen umzusetzen. Einen Menschen, der in strenger Haft gehalten wird, der durch Krankheit ans Bett gefesselt ist oder der aus sonstigen Gründen an wichtigen Aktivitäten gehindert ist, würde Aristoteles nicht glücklich nennen. Der Besitz von Tugenden ist somit eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des Guten – entscheidend ist die Praxis der Tugenden (vgl. Aristoteles 1991, 1098b30ff.).

Die Praxis der Tugenden setzt aber nicht nur das Vorhandensein von seelischen Gütern, also von tugendhaften Charakterdispositionen, voraus, sie bedarf auch der körperlichen und der äußeren Güter. Das wichtigste körperliche Gut, die Gesundheit, ist für viele Aktivitäten eine unentbehrliche Grundlage. Ein kranker Mensch ist auf Grund seiner schlechten körperlichen Konstitution nicht in der Lage, die Tätigkeiten, die seinem tugendhaften Potential entsprechen würden, in vollem Umfang auszuführen. Zur Bedeutung der äußeren Güter für das gute Leben bemerkt Aristoteles: „Es ist (...) unmöglich oder doch nicht leicht, das Edle zu tun, wenn man keine Mittel zur Verfügung hat. Denn vieles richtet man aus durch Freunde, Reichtum und politische Macht, die sozusagen als Werkzeuge dienen.“ (Aristoteles 1991, 1099a30ff.) Wem es z.B. an finanziellen Mitteln mangelt, dem bleiben wichtige Betätigungsfelder verschlossen; es ist ihm weder möglich sich großzügig noch sich gastfreundlich zu zeigen. Ein armer Mensch kann zwar Gegenstand der tugendhaften Handlungen anderer sein, selbst ist er jedoch in vielen sozialen Bereichen nicht imstande, tugendhaft zu handeln.

Die im vorstehenden skizzierte Auffassung vom menschlichen Telos erklärt, weshalb Aristoteles den sozialen Charakter der menschlichen Lebensform betont. Die notwendigen Voraussetzungen, um ein gutes Leben realisieren zu können, findet der Mensch nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Die Angewiesenheit des einzelnen auf die Gemeinschaft zeigt sich insbesondere bei den Tugenden. Aristoteles ist der Ansicht, daß der Mensch nicht von Natur

---

schen Tugenden und den auf Erkenntnisgewinn zielenden dianoethischen Tugenden. Die folgenden Ausführungen beziehen sich ausschließlich auf die ethischen Tugenden.

aus tugendhaft ist, sondern seine wertvollen Charakterdispositionen erst in einem langwierigen Erziehungsprozeß erwerben muß. Die Erziehung soll weniger in der Vermittlung von Wissen als in der Gewöhnung an tugendhaftes Handeln bestehen; der Zögling soll so lange angeleitet werden, das Richtige zu tun, bis er aus eigenem Antrieb tugendhafte Handlungen wählt. Die notwendige moralische Orientierung kann der einzelne aber nur in gemeinschaftlichen Beziehungen erhalten – sei es durch die Ermahnungen des Vaters, durch das Vorbild des Freundes oder durch die Gesetze der Polis (vgl. Aristoteles 1991, 1103a14ff.).

Die verschiedenen Formen der menschlichen Gemeinschaft erfüllen also eine Funktion für das menschliche Telos. Sie haben die Aufgabe, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der einzelne ein gutes Leben verwirklichen kann. Die Gemeinschaft, der die größte Bedeutung für das Erreichen des Telos zukommt, ist nach Aristoteles' Auffassung die staatliche Gemeinschaft der Polis. Es ist, so Aristoteles, „(...) klar, daß alle Gemeinschaften nach einem Gut trachten, am meisten aber und zwar nach dem entscheidendsten unter allen Gütern, die Gemeinschaft, die von allen die entscheidendste ist und alle anderen Gemeinschaften umspannt. Diese aber ist der sogenannte Staat und die staatsbürgerliche Gemeinschaft.“ (Aristoteles 1989, 1252a3ff.) Die staatliche Ordnung muß folglich mit Blick auf das Telos der in ihrem Geltungsbereich lebenden Menschen gestaltet werden. Die staatlichen Institutionen sind daran zu messen, inwieweit sie dem Bestreben der Menschen, ein gutes Leben zu führen, förderlich sind (vgl. Hardie 1968, 18f.).

Die zentralen Elemente des geschilderten Gedankenganges werden von den neoaristotelischen Theoretikern, denen ich mich nun zuwenden werde, übernommen. Auch Nussbaum und Rasmussen/Den Uyl entwickeln ihre Konzeptionen vom Guten aus Annahmen über die menschliche Natur und sehen die primäre Aufgabe des Staates darin, einen Beitrag zur Realisierung ihrer jeweiligen Konzeption zu leisten.

### **3. Nussbaums ‚sozialdemokratischer‘ Neoaristotelismus**

#### **3.1. Die Fähigkeitenliste**

Nussbaums Überlegungen nehmen ihren Anfang von einer essentialistischen Beschreibung des Menschen. Sie ist überzeugt, daß sich eine Anzahl von Eigenschaften benennen läßt, die das Wesen der menschlichen Lebensform charakterisieren. Ihrer Ansicht nach erlaubt die Kenntnis der essentiellen Eigenschaften nicht nur zu bestimmen, welche Lebewesen der menschlichen Spezies zuzurechnen sind, sie gibt auch Aufschluß darüber, worin das Gute für den Menschen besteht. Nussbaum betont, daß sich ihre essentialistischen Aussagen weder auf biologische Theorien noch auf metaphysische Spekulationen stützen. Sie beansprucht, ihre Einsichten aus einer empirischen Untersuchung

der Auffassungen gewonnen zu haben, die in den verschiedenen Kulturkreisen zu unterschiedlichen Zeiten über das gute menschliche Leben vertreten worden sind. Der Vergleich der Kulturen und geschichtlichen Epochen zeige, daß sich hinter den vielfältigen Meinungsverschiedenheiten ein Kern an gemeinsamen Anschauungen verberge. Unabhängig vom jeweiligen kulturellen und historischen Kontext werden, so Nussbaum, eine Reihe von Funktionen und Fähigkeiten übereinstimmend als konstitutive Bestandteile eines wertvollen menschlichen Lebens angesehen (vgl. Nussbaum 1993a, 332ff. und 1995, 72ff.).

Nussbaum gibt die folgende Liste von „basic human functional capabilities“ an:

- „1. Being able to live to the end of a complete human life, as far as is possible; not dying prematurely, or before one’s life is so reduced as to be not worth living.
2. Being able to have good health; to be adequately nourished; to have adequate shelter; having opportunities for sexual satisfaction; being able to move about from place to place.
3. Being able to avoid unnecessary and non-useful pain, and to have pleasurable experiences.
4. Being able to use the five senses; being able to imagine, to think and reason.
5. Being able to have attachments to things and persons outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, grieve, to feel longing and gratitude.
6. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one’s own life.
7. Being able to live for and to others, to recognize and to show concern for other human beings, to engage in various forms of familial and social interaction.
8. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, the world of nature.
9. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.
10. Being able to live one’s own life and nobody else’s.
- 10a. Being able to live one’s own life in one’s very own surroundings and context.“ (Nussbaum 1990a, 225)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Die Fähigkeitenliste findet sich auch in Nussbaum 1993a, 339f. sowie in einer geringfügig erweiterten Fassung in Nussbaum 1995, 83ff.

Für das Verständnis von Nussbaums Konzeption vom guten Leben ist es wichtig, sich den genauen Bedeutungsgehalt der Begriffe „Funktion“ und „Fähigkeit“ klar zu machen. Als Funktion bezeichnet Nussbaum sowohl die Aktivitäten, die eine Person ausübt, als auch die Zustände, in denen sie sich befindet. Tätigkeiten, wie wahrnehmen, nachdenken oder Nahrung aufnehmen, und Zustände, wie bei guter Gesundheit zu sein, ausreichend ernährt zu sein oder ein Dach über den Kopf zu haben, fallen unterschiedslos unter die Kategorie der Funktion. Die Funktionen beschreiben also das *faktische* Tun und Sein einer Person. Als Fähigkeit bezeichnet Nussbaum hingegen die bloße Möglichkeit, bestimmte Aktivitäten ausüben bzw. bestimmte Zustände erreichen zu können. Eine Person befindet sich im Besitz einer Fähigkeit, wenn es in ihrer Macht steht, die dieser Fähigkeit entsprechende Funktion zu realisieren. Die Fähigkeiten geben also Auskunft über das *potentielle* Tun und Sein einer Person (vgl. Crocker 1995, 153ff.).

Nussbaum differenziert zwischen internen und externen Fähigkeiten. Unter internen Fähigkeiten versteht sie die Vermögen, die in der Person selbst angesiedelt sind, also etwa ihre intellektuellen Fertigkeiten oder ihre emotionale Kompetenz. Mit externen Fähigkeiten sind die äußeren Voraussetzungen des menschlichen Funktionierens gemeint, z.B. das Vorhandensein bestimmter gesellschaftlicher Institutionen oder die Verfügbarkeit materieller Mittel. Nussbaum macht aber deutlich, daß die Unterscheidung zwischen internen und externen Fähigkeiten rein analytischer Natur ist; de facto enthält jeder in der Liste aufgeführten Fähigkeiten sowohl interne als auch externe Elemente. Beispielsweise steht bei der unter Punkt 2 genannten Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein, ein externer Faktor, nämlich der Zugang zu medizinischen Leistungen, eindeutig im Vordergrund. Aber auch interne Vermögen der Person, etwa die Fähigkeit, auf schädliche Genüsse, wie das Rauchen oder unmäßigen Alkoholkonsum, zu verzichten, spielen für den Erhalt der Gesundheit eine nicht zu unterschätzende Rolle (vgl. Nussbaum 1988, 160ff. und 1990a, 228).<sup>5</sup>

Die Formulierungen der oben wiedergegebenen Liste verraten, daß aus Nussbaums Sicht nicht das tatsächliche Funktionieren, sondern die Fähigkeit, wertvolle Funktionen realisieren zu können, entscheidend für das gute Leben ist. Der Grund, warum ihr Hauptaugenmerk den Fähigkeiten und nicht den Funktionen gilt, läßt sich an Hand eines einfachen Beispiels veranschaulichen. Ein armer Mann, der nicht über die notwendigen finanziellen Mittel verfügt, um in ausreichendem Maß Essen zu erwerben, und ein reicher Mann, der

<sup>5</sup> Nussbaum hat bereits in der Aristoteles-Interpretation, die sie in *The Fragility of Goodness* vorgelegt hat, besonderen Wert auf die Feststellung gelegt, daß der Mensch zu seinem Gedeihen sowohl interner Vermögen als auch günstiger äußerer Umstände bedarf. Die im Titel des Buches angesprochene Gefährdung des guten menschlichen Lebens erklärt sich gerade aus den vielfältigen Voraussetzungen, die zu seiner Verwirklichung erfüllt sein müssen (vgl. Nussbaum 1986, 318ff.).

aus religiösen Gründen fastet, weisen dasselbe funktionale Defizit auf. Beiden mangelt es an der angemessenen Ernährung, die unter Punkt 2 der Liste genannt wird. Der reiche Mann kann sich jedoch jederzeit entschließen, das Fasten abubrechen und seinem Zustand der Unterernährung entgegenzuwirken. Im Gegensatz zum armen Hungerleider besitzt er die Fähigkeit, angemessen ernährt zu sein. Der grundlegende Unterschied in der Situation der beiden Männer läßt sich nur durch den Begriff der Fähigkeit erfassen; erst die Berücksichtigung des unterschiedlichen Handlungsspielraums zeigt, daß sich der Reiche in einer günstigeren Lage als der Arme befindet.<sup>6</sup>

Hervorzuheben ist, daß Nussbaums Konzeption nicht im Detail festlegt, welche Lebensweise als wertvoll zu gelten hat. Besonders drei Elemente tragen dazu bei, daß eine Vielzahl individuell unterschiedlicher Vorstellungen vom guten Leben mit der Konzeption vereinbar ist. Erstens wird in der Fähigkeitsliste die Bedeutung der individuellen Autonomie ausdrücklich anerkannt. So nennt Punkt 6 die Fähigkeit, sich eine Auffassung vom Guten zu bilden und sich auf kritische Überlegungen zur Planung des eigenen Lebens einzulassen, und unter Punkt 10 findet die Fähigkeit, das eigene Leben und nicht das von irgend jemand anderem zu leben, Erwähnung. Die selbständige Auswahl und kritische Überprüfung der eigenen Lebensziele wird folglich als zentraler Bestandteil des guten Lebens angesehen. Zweitens hat Nussbaum darauf hingewiesen, daß die in der Fähigkeitsliste aufgeführten Funktionen bewußt ‚vage‘ formuliert sind, um unterschiedliche Konkretisierungen zuzulassen.<sup>7</sup> „Some conceptions of the good are (...) ruled out by our insistence on our list of functionings. But many alternatives are left in. For corresponding to each of the vague functions there is an indefinite plurality of concrete specifications that may be imagined, in accordance with circumstances and tastes.“ (Nussbaum 1990, 235) Beispielsweise kann die unter Punkt 9 aufgeführte Aktivität des Spielens auf vielerlei Arten praktiziert werden; die allgemeine Formulierung der Funktion sagt nichts darüber aus, welche Spiele bevorzugt werden sollen. Drittens stärkt auch der Vorrang, der in Nussbaums Konzeption den Fähigkeiten gegenüber den Funktionen eingeräumt wird, die Autonomie des Individuums. Als entscheidend für ein gutes Leben gilt Nussbaum der Besitz von Fähigkeiten, nicht ein bestimmter Modus ihrer Nutzung. Den Individuen wird weder vorgeschrieben, in welcher Form sie die als wertvoll erachteten Fähigkeiten realisieren sollen, noch – wie das Beispiel des fastenden Mannes zeigt –, daß sie überhaupt Gebrauch von ihren Fähigkeiten machen sollen. Nussbaums Konzeption vom guten Leben gibt also lediglich einen Rahmen vor, der Platz für eine große Zahl divergierender Lebenspläne bietet.

---

<sup>6</sup> Das Beispiel stammt von Amartya Sen und ist von ihm in verschiedenen Arbeiten angeführt worden; siehe etwa Sen 1987, 36ff.

<sup>7</sup> In Abgrenzung gegen John Rawls' ‚thin theory of the good‘ bezeichnet Nussbaum ihre Konzeption als ‚thick vague theory of the good‘.



### 3.2. Der Wohlfahrtsstaat

Nussbaum unterscheidet hinsichtlich der menschlichen Fähigkeit, die als wertvoll erachteten Funktionen zu erreichen, zwei Schwellen. Die erste Schwelle kennzeichnet die Grenze, unterhalb derer eine Person nicht befähigt ist, ein menschliches Leben zu führen. Die zweite Schwelle markiert die Grenze, unterhalb derer eine Person zwar eine menschliche Lebensform erreichen kann, aber nicht imstande ist, ein gutes Leben zu verwirklichen. Letztere beansprucht Nussbaum, mit der im vorigen Abschnitt erörterten Fähigkeitenliste beschrieben zu haben. Die vordringliche Aufgabe des Staates liegt aus Nussbaums Sicht darin, seinen Bürgern das Überschreiten der zweiten Schwelle zu ermöglichen. Der Staat steht ihrer Auffassung nach in der Verantwortung, alle in der Fähigkeitenliste aufgeführten Voraussetzungen für die Realisierung eines guten Lebens zu schaffen. „With respect to each of the functionings mentioned (...), citizens are to receive the institutional, material, and educational support that is required if they are to become capable of functioning in that sphere according to their own practical reason – and functioning not just minimally, but well, insofar as natural circumstances permit.“ (Nussbaum 1990, 228; vgl. auch Nussbaum 1993a, 337ff. und 1995, 81ff.)

Grundsätzlich hat Nussbaum zufolge jeder Bürger einen Anspruch darauf, durch geeignete staatliche Maßnahmen bei dem Erwerb aller in der Liste genannten Fähigkeiten unterstützt zu werden. Eine Ausnahme bilden nur Bürger, die auf Grund defizitärer natürlicher Anlagen in einer bestimmten Hinsicht (oder in bestimmten Hinsichten) nicht befähigt werden können. Beispielsweise wäre es unzweckmäßig, öffentliche Mittel für die Entwicklung der intellektuellen Fähigkeiten geistig behinderter Menschen aufzuwenden. In derartigen Fällen beschränkt sich die Verantwortung des Staates auf die Fähigkeiten, die eine Förderung sinnvoll erscheinen lassen (vgl. Nussbaum 1988, 166ff.).

Nussbaum gibt dem Ziel, die relevanten Fähigkeiten möglichst vieler Bürger über die zweite Schwelle zu heben, absoluten Vorrang vor Verbesserungen, die sich jenseits dieser Schwelle erreichen lassen. Zwei Überlegungen spielen hier eine Rolle. Zum einen glaubt Nussbaum, daß Personen, die die zweite Schwelle überschritten haben, nicht notwendig von weiterer staatlicher Hilfe profitieren würden. Das gilt ihrer Ansicht nach besonders in Hinblick auf finanzielle Leistungen. Obwohl eine Mindestausstattung mit finanziellen Mitteln von großer Bedeutung sei, stiegen die Chancen, ein gutes Leben zu verwirklichen, nicht proportional zum Geldbesitz. Zum anderen vertritt Nussbaum offenbar eine Auffassung von Verteilungsgerechtigkeit, die deutliche Parallelen zum Maximin-Prinzip aufweist.

Das Maximin-Prinzip besagt, daß unter einer Vielzahl möglicher Verteilungen diejenige Verteilung gewählt werden soll, durch die die schlechteste Position am besten gestellt wird. Eine gerechte Verteilung der Fähigkeiten

fordert demnach, den Interessen der unterhalb der zweiten Schwelle situierten Personen unbedingten Vorrang vor den Interessen der Personen zu geben, die diese Schwelle bereits überschritten haben. Eine weitere Person über die zweite Schwelle zu heben, wiegt jede Verbesserung auf, die sich für die besser gestellte Personengruppe erzielen läßt (vgl. Nussbaum 1990, 229).

Nussbaum äußert sich in ihren Schriften nicht konkret zu der Frage, wie der Staat seine Aufgabe erfüllen soll, d.h. sie sagt nicht, welche sozialstaatlichen Institutionen oder sozialpolitischen Programme sie für erforderlich hält. Es wird aber deutlich, daß der Staat eine sehr aktive Rolle spielen soll. So lehnt sie das Modell des „residual welfarism“, das lediglich ein punktuell und temporär begrenztes Eingreifen des Staates vorsieht, ausdrücklich ab. Als Leitvorstellung dient Nussbaum vielmehr das Modell des „institutional welfarism“, das eine umfassende und kontinuierliche Unterstützung der Bürger in allen wichtigen Lebensbereichen fordert (vgl. Nussbaum 1990, 228).

Im Zusammenhang mit der Sozialstaatskonzeption ist die Haltung, die Nussbaum zu individuellen Eigentumsrechten einnimmt, aufschlußreich. Grundsätzlich bemerkt sie: „(...) There is no absolute right to property in the Aristotelian conception. The claim citizens have is to sustenance in their various essential functionings: to being brought across the threshold into capability for good human functioning. And the question about property must simply be, what forms of ownership best promote this situation? Best promote, that is, not only good functioning but the equal distribution of good functioning, in the sense that every citizen is to move across the threshold.“ (Nussbaum 1990, 231) In der weiteren Argumentation verweist Nussbaum besonders auf Punkt 10a der Liste, der die Fähigkeit enthält, das eigene Leben in seiner eigenen Umwelt und seinem eigenen Kontext zu leben. Das Eigentum, also die Dinge, die einem gehören und von deren Nutzung man andere ausschließen kann, ist Nussbaum zufolge als ein wesentlicher Bestandteil des eigenen Kontextes anzusehen. Individuelle Eigentumsrechte haben eine instrumentelle Bedeutung für einen wichtigen Aspekt des guten Lebens und sollten insofern vom Staat garantiert werden. Gerade wegen ihres rein instrumentellen Wertes gesteht ihnen Nussbaum aber keine unbedingte Geltung zu. Die Einschränkung individueller Eigentumsrechte muß aus ihrer Sicht gerechtfertigt sein, wenn dadurch das eigentliche Ziel, allen Bürgern das Überschreiten der zweiten Schwelle zu ermöglichen, gefördert wird. Zwangsabgaben, um die intendierten sozialstaatlichen Aktivitäten zu finanzieren, stehen daher für Nussbaum nicht in Widerspruch zu der grundsätzlichen Befürwortung des Privateigentums.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Eine ausführliche Begründung positiver Anspruchsrechte vom Standpunkt einer Fähigkeitenkonzeption hat Amartya Sen geleistet; siehe z.B. Sen 1982.

## 4. Rasmussen/Den Uyl ‚liberaler‘ Neoaristotelismus

### 4.1. Die Liste der gattungsspezifischen Güter

Rasmussen/Den Uyl entwickeln ihre Konzeption vom Guten von einem ähnlichen Ausgangspunkt wie Nussbaum. Auch sie stützen sich auf eine essentialistische Beschreibung des Menschen und betonen, daß die Aussagen, die sie über das Wesen der menschlichen Lebensform treffen, eine empirische Grundlage haben. Sie geben an, zwei Erkenntnisquellen zu nutzen. Zum einen nennen Rasmussen/Den Uyl – hierin allerdings von Nussbaums Ansatz abweichend – die empirischen Wissenschaften vom Menschen, wie z.B. die Biologie. Zum anderen führen sie die im Alltag anzutreffenden vorwissenschaftlichen Meinungen an. Bei den Alltagsüberzeugungen ist in erster Linie an die in der eigenen Kultur vorherrschenden Ansichten gedacht; grundsätzlich sei es aber sinnvoll und möglich, auch die Sichtweisen anderer Kulturen in die Untersuchung einzubeziehen (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 32f. und Rasmussen 1999, 30ff.).

Rasmussen/Den Uyl nehmen in Einklang mit der aristotelischen Tradition an, daß der Mensch von Natur aus ein spezifisches *Telos* besitzt. Das *Telos* des Menschen hat man sich ihrer Auffassung nach als ein Kompositum vorzustellen, das sich aus einer Vielzahl von Gütern zusammensetzt. Ihre Liste gattungsspezifischer Güter („generic goods“) umfaßt Gesundheit, Schönheit, Wohlstand, Freundschaft, Ehre, Gerechtigkeit, kreative sowie intellektuelle Beschäftigungen und intellektuelle Fähigkeiten (vgl. Den Uyl 1991, 187ff. und Rasmussen 1999, 17ff.).<sup>9</sup> Ein gutes Leben zu führen setzt Rasmussen/Den Uyl zufolge voraus, daß man über alle in der Liste genannten Güter verfügt. Die allgemeine Formulierung der Güter läßt aber vielfältige Konkretisierungen zu, so wird z.B. nicht festgelegt, worin sich Schönheit oder Wohlstand manifestieren soll oder welche kreativen bzw. intellektuellen Beschäftigungen ausgeübt werden sollen. Die gattungsspezifischen Güter können bei jedem Individuum eine unterschiedliche Gestalt annehmen. Den Uyl schreibt: „We have the capacity for wealth, friendship, honor, health, justice, and the like, and the pursuit of these goods is a natural inclination that constitutes the core of what is meant by ‚human nature‘. But exactly how, and to what degree, these goods are realized is open to the individual’s own creative input.“ (Den Uyl 1991, 168f.)<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Rasmussen/Den Uyl haben darauf hingewiesen, daß ihre Aufzählung gattungsspezifischer Güter für Ergänzungen und Korrekturen offen ist. Die Liste habe primär die Aufgabe, eine Basis für weitere Diskussionen und Untersuchungen zu schaffen. In ähnlicher Weise schränkt auch Nussbaum den Geltungsanspruch ein, den sie für ihre Fähigkeitenliste erhebt.

<sup>10</sup> So auch Rasmussen: „Flourishing is not merely something achieved and enjoyed by individuals; it is itself individualized. Thus, this account of human flourishing is a version of moral pluralism. There are many *summa bona*.“ (Rasmussen 1999, 6)

Die individuelle Verfolgung der gattungsspezifischen Güter ist laut Rasmussen/Den Uyl von dem ‚Nexus‘, d.h. von den besonderen Eigenschaften und Lebensumständen, des einzelnen abhängig. Etwas vereinfachend kann man sagen, daß der ‚Nexus‘ aus drei Elementen besteht. Er beinhaltet die natürlichen Anlagen und Talente, mit denen das Individuum ausgestattet ist, den gesellschaftlichen und kulturellen Kontext, in dem es aufwächst und agiert, sowie die Neigungen und Wünsche, die es im Laufe seiner Entwicklung ausprägt. Das Individuum muß die konkrete Form, in der es die gattungsspezifischen Güter anstrebt, immer mit Rücksicht auf die genannten Faktoren bestimmen. Beispielsweise muß es abwägen, welche intellektuelle Beschäftigung seinen Talenten am besten entspricht, oder sich fragen, für welche Art von Schönheit es eine Neigung besitzt. Rasmussen/Den Uyl heben hervor, daß sich die individuelle Bestimmung der gattungsspezifischen Güter keineswegs automatisch vollzieht. Aus ihrer Sicht ist es eine wesentliche Leistung der praktischen Vernunft, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verbinden, also zu erkennen, was die allen Menschen gemeinsamen Ziele für die eigene Person bedeuten (vgl. Den Uyl 1991, 170ff. und Rasmussen 1999, 14).

Das Individuum bedarf der praktischen Vernunft aber nicht nur zur Konkretisierung, sondern auch zur Gewichtung der gattungsspezifischen Güter. Rasmussen/Den Uyl nehmen keine ontologische Ordnung der gattungsspezifischen Güter an, beispielsweise glauben sie nicht, daß eine hierarchische Ordnung existiert, die von vornherein festlegt, welche Güter am bedeutendsten sind und vorrangig angestrebt werden sollten. Ihrer Ansicht nach läßt sich nur allgemein sagen, daß in jedem guten Leben ein Minimum aller in der Liste aufgeführten Güter vorhanden sein muß. Der Raum, den die Verfolgung und Nutzung der diversen Güter im Leben der verschiedenen Individuen einnehmen sollte, kann aber stark variieren. Es obliegt der praktischen Vernunft des einzelnen, im Lichte seines jeweiligen ‚Nexus‘ eine sinnvolle Gewichtung der Güter vorzunehmen. So kann es sich etwa für den talentierten Sportler empfehlen, das Schwergewicht auf das Gut der Gesundheit zu legen, während es für den talentierten Wissenschaftler ratsam sein kann, dem Gut der intellektuellen Beschäftigung eine hervorgehobene Stellung einzuräumen (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 68ff. und Den Uyl 1991, 189ff.).

Wichtig ist nun, daß nach Ansicht von Rasmussen/Den Uyl auch ein Individuum, das über alle gattungsspezifischen Güter in der ihm angemessenen Form und Zusammensetzung verfügt, das gute Leben verfehlen kann. Der Besitz der Güter ist aus ihrer Sicht zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des Guten. „(...) Human flourishing does not merely require that a human being possess health, wealth, pleasure, and friendship; he must rather attain these goods through the exercise of his own reason and intelligence. Thus, self-directedness or autonomy remains the central or primary feature of rational or intelligent living.“ (Rasmussen/Den Uyl

1991, 72)<sup>11</sup> Für die Beurteilung der individuellen Lebenssituation kommt es nicht auf das bloße Vorhandensein der gattungsspezifischen Güter an, sondern auf die Art, wie sie erworben und genutzt werden. Der eigentliche Wert der Güter entsteht aus Sicht von Rasmussen/Den Uyl erst durch die Praxis eines selbstbestimmten und vernunftgeleiteten Handelns. Ein Individuum, das die Güter, ohne eigene Anstrengungen zu unternehmen, nur passiv empfängt oder das sich bei der Verwendung der Güter gänzlich von dem Urteil Dritter abhängig macht, führt ihrer Überzeugung nach kein gutes Leben. Die Autonomie stellt somit ein Gut dar, das alle übrigen Güter an Bedeutung übertrifft; nur wenn es in der Schönheit, dem Wohlstand, der Freundschaft und den anderen Bestandteilen der Liste präsent ist, kann diesen überhaupt der Status eines Gutes zuerkannt werden.

Die Konzeptionen von Rasmussen/Den Uyl und Nussbaum lassen sowohl Berührungspunkte als auch Differenzen erkennen. Beide Ansätze zeichnen sich durch das Bemühen aus, individualistische Elemente in die aristotelische Theorietradition zu integrieren. Übereinstimmend verstehen Rasmussen/Den Uyl und Nussbaum ihre jeweiligen Konzeptionen vom Guten als einen allgemeinen Rahmen, der auf der Ebene der Individuen durch eine Vielzahl divergierender Lebenspläne ausgefüllt werden kann. Neben dieser Gemeinsamkeit gibt es aber auch Unterschiede. Im Hinblick auf die folgenden Ausführungen verdienen besonders zwei Differenzpunkte Erwähnung. Zum einen fällt auf, daß Nussbaum den materiellen und institutionellen Bedingungen des guten Lebens eine größere Bedeutung beimißt als Rasmussen/Den Uyl. So sagt sie ausdrücklich, daß jede der in ihrer Liste genannten Fähigkeiten eine externe Seite hat, die es zu berücksichtigen gilt. Zum anderen erkennt Nussbaum der individuellen Handlungsautonomie eine weniger herausgehobene Stellung zu als Rasmussen/Den Uyl. Beispielsweise würde sie die Fähigkeit, ausreichend ernährt zu sein, auch dann für wertvoll erachten, wenn sie das Individuum nur mit Hilfe Dritter erreichen kann.

#### 4.2. Der Staat als Garant negativer Freiheitsrechte

Rasmussen/Den Uyls politische Überlegungen nehmen ihren Ausgang von einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen zwei Arten von Prinzipien, die sie normativ bzw. metanormativ nennen. Die normativen Prinzipien, die Gegenstand des vorangegangenen Abschnitts waren, wenden sich an den einzelnen. Sie treffen Aussagen darüber, in welcher Gestalt und mit welcher Schwerpunktsetzung das jeweilige Individuum die gattungsspezifischen Güter anstreben soll. Die Notwendigkeit metanormativer Prinzipien ergibt sich erst aus dem sozialen Charakter der menschlichen Lebensform. Der Mensch kann

<sup>11</sup> Rasmussen/Den Uyl geben an verschiedenen Stellen eine leicht modifizierte Liste an, in der auch ‚pleasure‘ und ‚leisure‘ als gattungsspezifische Güter genannt werden; vgl. etwa Rasmussen 1999, 41.

das Gute nicht erreichen, wenn er gänzlich auf sich selbst gestellt ist; sowohl zur Entwicklung seiner natürlichen Anlagen als auch zur Realisierung seiner wichtigsten Ziele ist er auf die Gemeinschaft mit anderen angewiesen. Die metanormativen Prinzipien geben Auskunft darüber, welche politische Ordnung den Individuen die günstigsten Voraussetzungen für die Verwirklichung eines guten Lebens bietet. Ihnen fällt die Aufgabe zu, die verfassungsgebende Instanz bei der Entscheidung über die elementaren Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens anzuleiten (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 82f. und 1997, 15ff.).

Bei der Bestimmung der metanormativen Prinzipien müssen die Erkenntnisse berücksichtigt werden, die hinsichtlich des guten menschlichen Lebens vorliegen. Rasmussen/Den Uyl legen, wie wir gesehen haben, besonderen Wert auf die Feststellung, daß das Gute für den Menschen seinem Wesen nach individualistisch und pluralistisch ist. Zwar streben alle Menschen nach gattungsspezifischen Gütern, diese Güter stellen aber nur ein Abstraktum dar, das erst auf der Ebene der Individuen konkretisiert wird. Die einzige Gemeinsamkeit der individuell differierenden Formen des Guten besteht darin, daß Erwerb und Nutzung der Güter durch selbstbestimmtes Handeln erfolgen muß. Die Realisierung eines guten Lebens setzt immer die Autonomie des Individuums voraus. „Thus, self-directedness is the only feature of human flourishing upon which to base a metanormative principle, because it is the only feature in which each and every person in the concrete situation has a necessary stake. Also, self-directedness is the only feature of human flourishing whose protection is consistent with the diverse forms of human flourishing.“ (Rasmussen/Den Uyl 1995, 63f.; vgl. auch 1991, 92ff.)

Im Lichte der skizzierten Vorstellung vom Guten sind Rasmussen/Den Uyl zufolge die Lockeschen Naturrechte als geeignete metanormative Prinzipien anzusehen. Die Naturrechtslehre von John Locke schreibt jedem Menschen negative Freiheitsrechte zu, die unabhängig von staatlichen Rechtssetzungsprozessen absolute Geltung beanspruchen können.<sup>12</sup> In ihrer Eigenschaft als metanormative Theorie wendet sich die Lockesche Naturrechtslehre an den Verfassungs- bzw. Gesetzgeber; sie fordert, die natürlichen Rechte in die staatliche Rechtsordnung zu übertragen und ihre Durchsetzung mit Hilfe der staatlichen Zwangsgewalt sicherzustellen. Die negativen Freiheitsrechte konstituieren eine Sphäre, in der die Individuen eigenverantwortlich entscheiden und handeln können. Sie werden so dem pluralistischen Charakter des Guten gerecht, da sie den Individuen die Möglichkeit geben, ganz unterschiedliche Lebensvorstellungen zu entwickeln und in die Praxis umzusetzen (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 104ff.). Gleichzeitig tragen sie der besonderen Bedeutung der Autonomie Rechnung, indem sie die Individuen sowohl vor Übergriffen

---

<sup>12</sup> Eine detaillierte Darstellung der wichtigsten Eigenschaften der Lockeschen Rechtskonzeption findet sich in Rasmussen/Den Uyl 1991, 78ff.

ihrer Mitbürger als auch vor Willkürakten staatlicher Instanzen schützen. „Negative rights seek to protect the self-directedness or autonomy of every individual human being in the political community and thereby protect the condition under which human flourishing can occur. Negative rights thus do not directly seek to secure human flourishing, but only the *condition* for the possibility of its social occurrence.“ (Rasmussen/Den Uyl 1991, 82f.)

Rasmussen/Den Uyl betrachten ganz im Sinne John Lockes uneingeschränkt geltende Eigentumsrechte als einen zentralen Bestandteil der individuellen Freiheitsrechte.<sup>13</sup> Eigentum wird ihrer Auffassung nach nicht nur durch selbstbestimmtes Handeln erworben, sondern stellt auch ein unverzichtbares Mittel für die Durchführung selbstbestimmter Handlungen dar. Insofern sehen sie in unverletzlichen Eigentumsrechten eine wesentliche Voraussetzung für die Realisierung des Guten.

Die staatliche Gewährung positiver Anspruchsrechte ist aus zwei Gründen mit den theoretischen Grundannahmen Rasmussen/Den Uyls nicht vereinbar. Erstens muß sich ihrer Überzeugung nach die Begründung von Rechten auf Merkmale stützen, die alle Formen des Guten für den Menschen auszeichnen. Die einzige Übereinstimmung, die die individuell stark variierenden Formen aufweisen, sei aber die Autonomie, die durch negative Freiheitsrechte geschützt werde. Darüber hinaus bestehe keine Gemeinsamkeit, etwa bezüglich der Angewiesenheit auf materielle Mittel, auf die sich ein positives Anspruchsrecht berufen könne. Zweitens soll Rasmussen/Den Uyl zufolge die politische Ordnung ausnahmslos jedem Menschen, der in ihrem Herrschaftsbereich lebt, günstige Bedingungen für die Realisierung eines guten Lebens bieten. Eine unparteiische Förderung des Guten lasse sich aber nur durch die Beschränkung auf negative Freiheitsrechte erreichen. Positive Anspruchsrechte machten redistributive Maßnahmen erforderlich, durch die zwangsläufig in die Eigentumsrechte eines Teils der Bevölkerung eingegriffen würde. Die Chancen der davon betroffenen Personen, ein gutes Leben zu erreichen, würden sich so verschlechtern (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 141ff.).

Es ist interessant zu sehen, daß aus Rasmussen/Den Uyls Sicht auf der normativen Rechtfertigungsebene ein Eingriff in Eigentumsrechte durchaus geboten sein kann. Die normativen Prinzipien fordern von den Individuen die Realisierung ihres jeweiligen Telos; sie enthalten, wie Rasmussen/Den Uyl es ausdrücken, eine Verpflichtung zur Selbstperfektion. Diese Verpflichtung kann es in Ausnahmefällen erforderlich machen, die Eigentumsrechte Dritter zu verletzen. Beispielsweise kann es für einen verhungern Menschen geboten sein, Nahrungsmittel oder Geld zu stehlen, wenn er keine andere Möglichkeit

<sup>13</sup> „There is and can be no dichotomy between a human being's natural right to live according to his own choices and a human being's natural right to private property. The latter is the expression of the metaphysical fact that human beings are material things who flourish through the exploitation of opportunities in the material world.“ (Rasmussen/Den Uyl 1991, 128f.)

besitzt, dem Hungertod zu entgehen und sich die Aussicht auf ein gutes Leben zu bewahren. Auch in einer solchen Situation sind aber die metanormativen Prinzipien nicht außer Kraft gesetzt.<sup>14</sup> Der Hungernde, der sich fremden Hab und Guts bemächtigt, verstößt gegen absolut geltende Eigentumsrechte. Er befindet sich, so Rasmussen/Den Uyl, in einem tragischen Konflikt, weil die Forderungen, die die normativen und die metanormativen Prinzipien an ihn stellen, nicht miteinander zu vereinbaren sind (vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 144ff.).

### 5. Zur Kritik des ‚sozialdemokratischen‘ und des ‚liberalen‘ Neoaristotelismus

Die Darstellung der Theorien von Nussbaum und Rasmussen/Den Uyl hat gezeigt, wie weit die beiden Spielarten der neoaristotelischen Sozialphilosophie in der Beurteilung grundlegender politischer Fragen auseinander liegen. Nussbaum befürwortet einen ausgedehnten, in alle wichtigen Lebensbereiche intervenierenden Wohlfahrtsstaat; Rasmussen/Den Uyl plädieren hingegen für eine strikte Beschränkung der staatlichen Kompetenzen auf den Schutz individueller Freiheitsrechte. Im folgenden werde ich die politischen Vorstellungen von Nussbaum und Rasmussen/Den Uyl einer kritischen Analyse unterziehen. Dabei sollen die Prämissen der neoaristotelischen Argumentation, insbesondere die Annahme, daß der Staat der Verwirklichung des Guten zu dienen habe, nicht in Frage gestellt werden. Die Untersuchung nimmt einen internen Standpunkt ein; erörtert wird ausschließlich, welche politischen Schlußfolgerungen aus der Perspektive der neoaristotelischen Sozialphilosophie zu ziehen sind.

Gegen das von Nussbaum favorisierte wohlfahrtsstaatliche Politikmodell können vor allem zwei Kritikpunkte vorgebracht werden. Der erste Einwand rekurriert auf Rasmussen/Den Uyls Aussagen über die besondere Bedeutung der individuellen Autonomie für das gute Leben. Meiner Ansicht nach verkennt Nussbaum in einem wichtigen Punkt den Stellenwert der Autonomie. Zwar läßt die Formulierung der Fähigkeitenliste keinen Zweifel daran, daß Nussbaum die Möglichkeit selbstbestimmten Handelns als zentralen Bestandteil des guten menschlichen Lebens ansieht. Ihre Wertschätzung der Autonomie kommt, wie schon im zweiten Abschnitt erläutert, nicht nur in einzelnen Elementen der Liste, sondern auch in der ‚vagen‘ Beschreibung der Funktionen und in dem Vorrang, der den Fähigkeiten gegenüber den Funktionen

---

<sup>14</sup> Die metanormativen Prinzipien finden aber Rasmussen/Den Uyl zufolge keine Anwendung in Situationen, in denen ein soziales Zusammenleben prinzipiell nicht möglich ist. Beispielsweise verlieren sie ihre Verbindlichkeit, wenn die Zahl der um das nackte Überleben kämpfenden Menschen so groß ist, daß die gesellschaftliche Ordnung nicht aufrechterhalten werden kann; vgl. Rasmussen/Den Uyl 1991, 149f.



eingräumt wird, zum Ausdruck. In einer Hinsicht aber, auf die gerade die Überlegungen Rasmussen/Den Uyls aufmerksam machen, spielt die Autonomie des Individuums keine Rolle. Nussbaum berücksichtigt ausschließlich das Vorhandensein der in der Liste genannten Fähigkeiten; sie fragt nicht, wie die Individuen in ihren Besitz gelangt sind. Für die Bewertungen, die sie auf der Grundlage ihrer Konzeption vom Guten vornimmt, ist es unerheblich, ob die Individuen ihre Fähigkeiten durch selbstbestimmtes Handeln erworben haben oder ob sie durch Dritte befähigt wurden. So kommt es Nussbaum – um nur ein Beispiel zu nennen – allein darauf an, daß die Individuen über die Fähigkeit, eine angemessene Unterkunft zu haben, faktisch verfügen. Ob sie diese Fähigkeit durch eigene Anstrengungen, etwa durch ihre Arbeitsleistungen, erreicht haben oder ob sie sich in ihrem Besitz befinden, weil ihnen Wohnraum zur Verfügung gestellt wird, fällt nicht ins Gewicht.

Das Versäumnis, eine konzeptionelle Unterscheidung zwischen der Möglichkeit der ‚Selbstbefähigung‘ und der Möglichkeit der ‚Fremdbefähigung‘ zu treffen, ist in verschiedener Hinsicht problematisch. Zunächst ist zu beanstanden, daß Nussbaums Konzeption immer dann zu unplausiblen Bewertungen führt, wenn beide Optionen realisierbar sind. Schon die herausragende Bedeutung, die Aristoteles dem aktiven Leben zuerkennt, deutet darauf hin, daß die ‚Selbstbefähigung‘ einen höheren Wert als die ‚Fremdbefähigung‘ besitzt. Für diese Einschätzung sprechen meines Erachtens auch unsere vorthoretischen Wertüberzeugungen. Die meisten Menschen würden wohl zustimmen, daß ein Individuum, das die relevanten Fähigkeiten aus eigener Kraft erreicht, ein besseres Leben führt als ein Individuum, das dazu der Unterstützung Dritter bedarf. Entscheidend in dem hier interessierenden Zusammenhang sind aber die Konsequenzen, die sich für die Bestimmung der Staatsaufgaben ergeben. Nussbaums Eintreten für umfangreiche sozialstaatliche Leistungen hängt unmittelbar damit zusammen, daß sie der ‚Selbstbefähigung‘ keinen grundsätzlichen Vorrang vor der ‚Fremdbefähigung‘ einräumt. Die Berücksichtigung der individuellen Autonomie würde hier erfordern, zunächst die faktischen Möglichkeiten der Individuen zu prüfen. Zumindest in den Fällen, in denen die Fähigkeiten sowohl durch eigene Aktivitäten als auch durch staatliche Hilfe erreicht werden können, wären staatliche Interventionen zu unterlassen.

Der zweite Einwand, der meines Erachtens gegen Nussbaums politische Position erhoben werden muß, macht geltend, daß wohlfahrtsstaatliche Institutionen die Aussichten der Individuen, ein gutes Leben zu realisieren, negativ beeinflussen können. Wie wir gesehen haben, begreift Nussbaum den Besitz interner Fähigkeiten als wichtige Voraussetzung für die Verwirklichung eines guten Lebens. Nun kommen die Individuen aber gemäß aristotelischer Vorstellung nicht mit vollendeten Vermögen zur Welt; sie sind von Geburt an nur mit bestimmten Anlagen ausgestattet, die erst zu genuinen Fähigkeiten ausgebildet werden müssen. Die Entfaltung des natürlichen Potentials geschieht

nicht durch theoretische Unterweisung, sondern durch praktische Anwendung. Beispielsweise können die Individuen Fähigkeiten, wie kritisch zu reflektieren und eigenverantwortlich zu handeln, nur ausprägen, wenn sie immer wieder die entsprechenden Tätigkeiten ausüben.

Meiner Auffassung nach würde sich eine politische Ordnung, die nach dem Modell des ‚institutional welfarism‘ gestaltet ist, ungünstig auf die Entwicklung der internen Fähigkeiten auswirken. Obwohl Nussbaum das Modell nicht detailliert ausarbeitet, wird doch deutlich, daß dem Staat umfassende Betreuungsaufgaben zugeordnet sind. Staatliche Maßnahmen, wie z.B. die Einrichtung kollektiver Zwangsversicherungen in den Bereichen der Gesundheits- und Altersvorsorge, schränken aber die Möglichkeit des einzelnen, in zentralen Lebensbereichen selbstbestimmt zu handeln, beträchtlich ein. Sie entheben ihn der Notwendigkeit, wichtige Entscheidungen zu treffen, und vermindern so den Anreiz, sich der Mühe schwieriger und weitreichender Erwägungen zu unterziehen. Insgesamt wirkt die staatliche Fürsorge gerade den Aktivitäten entgegen, die eine notwendige Voraussetzung zur Ausprägung der internen Fähigkeiten darstellen.<sup>15</sup> Nussbaums Behauptung, daß ein möglichst ausgehender Wohlfahrtsstaat die besten Voraussetzungen für die Verwirklichung eines guten Lebens bietet, ist folglich nicht haltbar.<sup>16</sup>

Zu prüfen bleibt aber, ob – wie Rasmussen/Den Uyl glauben – auch weniger umfassende Sozialstaatskonzeptionen zurückgewiesen werden müssen. Rasmussen/Den Uyl geben zwei Gründe an, warum sie dem Wohlfahrtsstaat prinzipiell ablehnend gegenüberstehen. Zum einen argumentieren sie, daß sich die staatliche Verpflichtung, das Gute zu fördern, nur auf einen Aspekt des guten Lebens, nämlich das autonome Handeln, beziehen kann. Die Autonomie begründe erst den Wert der gattungsspezifischen Güter und stelle die einzige Gemeinsamkeit dar, die die individuell divergierenden Konkretisierungen des Guten notwendig aufweisen müßten. Die in diesem Argument zum Ausdruck kommende Sicht des guten Lebens ist allerdings mit Problemen verbunden. Zwar ist Rasmussen/Den Uyl zuzustimmen, daß es nicht gleichgültig ist, auf welche Weise ein Gut erlangt wird; insofern haben ihre Überlegungen dazu

---

<sup>15</sup> Indem die staatliche Fürsorge die Eigeninitiative hemmt, schafft sie auch ungünstige Bedingungen für eine effiziente Güterproduktion. Dadurch wird der Spielraum des Staates, materielle Güter umzuverteilen, erheblich eingeschränkt.

<sup>16</sup> Die angeführte Kritik geht auf die klassischen Argumente zurück, die Wilhelm von Humboldt in seinem Werk „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ vorgebracht hat. Humboldt schreibt dort: „Noch mehr aber leidet durch eine zu ausgedehnte Sorgfalt des Staates die Energie des Handelns überhaupt und der moralische Charakter. (...) Wer oft und viel geleitet wird, kommt leicht dahin, den Überrest seiner Selbsttätigkeit gleichsam freiwillig zu opfern. Er glaubt sich der Sorge überhoben, die er in fremden Händen sieht, und genug zu tun, wenn er ihre Leitung erwartet und ihr folgt.“ (Humboldt 1991, 33f.; siehe auch Kliemt 1995, 34ff.) Humboldt wird, obwohl sein Werk zahlreiche Anregungen für eine neoaristotelische Sozialphilosophie bietet, von keinem der hier behandelten Autoren rezipiert.

beigetragen, einen Schwachpunkt der Konzeption Nussbaums aufzudecken. Die weitergehende Behauptung, daß die Bedeutung eines jeden Gutes *ausschließlich* in der Praxis selbstbestimmten Handelns liege, vermag aber nicht zu überzeugen. Es lassen sich unschwer Situationen vorstellen, in denen es für die Individuen in erster Linie auf das Vorhandensein bestimmter Güter ankommt. Beispielsweise wird ein hungernder Mensch vor allem darauf bedacht sein, Nahrungsmittel zu erhalten, und ein schwerkranker Mensch wird vordringlich daran interessiert sein, mit Medikamenten versorgt zu werden. Zumindest in derartigen Notlagen besitzen die Güter auch dann einen Wert, wenn sie von Dritten zur Verfügung gestellt werden.

Ferner ist zu bedenken, daß die Möglichkeit, autonom zu handeln, von der Verfügbarkeit anderer Güter abhängt. Die Individuen müssen z.B. ein bestimmtes Quantum Nahrungsmittel aufnehmen, um einen körperlichen Zustand zu erreichen, der ihnen ein selbstbestimmtes Tätigsein erst ermöglicht. Autonomie ist immer an materielle Voraussetzungen gebunden. Insofern geht die Auffassung, daß die individuell unterschiedlichen Konkretisierungen des guten Lebens allein hinsichtlich der Autonomie übereinstimmen, fehl; eine weitere Gemeinsamkeit besteht in der Angewiesenheit auf elementare materielle Mittel.<sup>17</sup> Die von Rasmussen/Den Uyl geforderte Begrenzung der staatlichen Kompetenzen auf die Garantie negativer Freiheitsrechte ist folglich nicht einsichtig. Auch positive Anspruchsrechte auf die Mittel, die die Individuen physisch in die Lage versetzen, autonom zu handeln, können sich auf ein von allen Formen des Guten geteiltes Charakteristikum berufen.

Rasmussen/Den Uyl haben aber noch einen zweiten Grund, sich kategorisch gegen positive Anspruchsrechte auszusprechen. Ihrer Meinung nach ist der Staat dazu verpflichtet, ausnahmslos jedem Bürger günstige Bedingungen für die Realisierung eines guten Lebens zu bieten. Er handelt seiner Pflicht zuwider, wenn er einen Teil der Bürger auf Kosten eines anderen Teils fördert. Positive Anspruchsrechte verbessern die Chancen der Empfänger sozialer Leistungen, das Gute zu erreichen, indem sie die Chancen der zu ihrer Finanzierung gezwungenen Bürger verschlechtern. Die einzige Möglichkeit, alle Bürger gleich zu behandeln, besteht daher in der konsequenten Beschränkung auf negative Freiheitsrechte. Gegen diese Argumentation ist einzuwenden, daß sich eine staatliche Verpflichtung zur Gleichbehandlung nicht zwingend aus der von Rasmussen/Den Uyl präsentierten Konzeption vom Guten ergibt. Aus ihrer Auffassung vom guten menschlichen Leben läßt sich nicht ableiten, wie die Chancen, das Gute zu verwirklichen, verteilt werden sollen. Beispielsweise könnte ebensogut die Forderung aufgestellt werden, die politische Ordnung so einzurichten, daß die Summe des zu erwartenden Guten maximiert wird.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Eine – allerdings recht knappe – Auseinandersetzung mit diesem Argument findet sich in Rasmussen/Den Uyl 1991, 71f.

<sup>18</sup> Neben dem Gleichbehandlungs- und dem Maximierungsprinzip sind noch zahlreiche

Ein solches Maximierungsprinzip steht nicht in Widerspruch zu dem von Rasmussen/Den Uyl stets betonten individuellen Charakter des guten Lebens. Die festgestellte Formenvielfalt des Guten impliziert keine Verpflichtung, jedes Individuum in seinem Bestreben, ein gutes Leben zu führen, gleichermaßen zu unterstützen. Es läßt sich konsistent argumentieren, daß eine diskriminierende Behandlung gerechtfertigt ist, wenn dadurch die Aussichten möglichst vieler Individuen, ihre jeweilige Konkretisierung des Guten zu realisieren, erhöht werden. Rasmussen/Den Uyl können auch nicht geltend machen, daß die Gestaltung der politischen Ordnung nach dem Maximierungsprinzip einen Verstoß gegen die Lockeschen Naturrechte darstellen würde. Die Lockeschen Naturrechte haben in ihrem Theoriegebäude keinen unabhängigen Rechtfertigungsstatus. Nicht die Lockeschen Naturrechte veranlassen Rasmussen/Den Uyl, das Gleichbehandlungsgebot in ihre Theorie aufzunehmen, vielmehr ist es die von ihnen unterschwellig vorausgesetzte Pflicht zur Gleichbehandlung, die ihre Auswahl der Lockeschen Naturrechte als metanormative Prinzipien motiviert.

Die Auseinandersetzung mit den Argumenten Rasmussen/Den Uyls hat gezeigt, daß wohlfahrtsstaatliche Institutionen von einem neoaristotelischen Standpunkt aus nicht grundsätzlich abgelehnt werden müssen. Beide Einwände, die Rasmussen/Den Uyl gegen den Wohlfahrtsstaat geltend machen, haben sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig erwiesen. Dieser Befund bedeutet aber nicht, daß jede Form des Wohlfahrtsstaates den Anforderungen der neoaristotelischen Sozialphilosophie genügt. Gegen die von Nussbaum propagierte Vorstellung einer umfassenden staatlichen Fürsorge müssen im Lichte der vorangegangenen Untersuchung vor allem zwei Vorbehalte angemeldet werden. Zum einen erscheint es zweifelhaft, ob Ansprüche auf materielle Güter in einem Umfang begründet werden können, der über das zum autonomen Handeln unmittelbar Erforderliche hinausgeht. Zum anderen ist immer die Möglichkeit zu berücksichtigen, daß sich wohlfahrtsstaatliche Institutionen negativ auf die Entwicklung von Vermögen auswirken, derer die Individuen zur Verwirklichung des Guten bedürfen. Im Rahmen einer neoaristotelischen Theorie vermag letztlich weder das sozialdemokratische noch das liberale Politikmodell zu überzeugen; die besonderen Aufgaben, die an die Politik herangetragen werden, sprechen vielmehr für eine ‚minimalistische‘ Version des Sozialstaates.

---

andere Prinzipien, etwa das schon im Zusammenhang mit Nussbaums Konzeption angesprochene Maximin-Prinzip, denkbar.

## Bibliographie

- Aristoteles (1989), *Politik*, Stuttgart
- (1991), *Die Nikomachische Ethik*, München
- Crocker, D. A. (1995), Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, in: M. Nussbaum/J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 153–198
- Den Uyl, D. J. (1991), *The Virtue of Prudence*, New York
- Forst, R. (1993), Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte, in: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M, 181–212
- Hardie, W. F. R. (1968), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford
- Humboldt, Wilhelm von (1991), *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Stuttgart
- Kliemt, H. (1995), *Solidarität in Freiheit. Von einem liberalen Standpunkt*, Freiburg-München
- Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford
- MacIntyre, A. (1984), *Geschichte der Ethik im Überblick: Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert*, Königstein
- Nussbaum, M. C. (1986), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge
- (1988), Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Volume*, 145–184
- (1990), Aristotelian Social Democracy, in: B. Douglas/G. Mara/H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, 203–251
- (1993a), Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 323–361
- (1993b), Non-Relative Virtues, in: M. C. Nussbaum/A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford, 242–269
- (1995), Human Capabilities, Female Human Beings, in: M. C. Nussbaum/J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 61–104
- Rasmussen, D. G. (1999), Human Flourishing and the Appeal to Human Nature, in: *Social Philosophy and Policy* 16, 1–43
- /D. J. Den Uyl (1991), *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, La Salle/Illinois
- /— (1995), „Rights“ as Metanormative Principles, in: T. R. Machan/D. G. Rasmussen (eds.), *Liberty for the 21st Century*, 59–75
- /— (1997), *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, Celtenham
- Sen, A. (1982), Rights and Agency, in: *Philosophy and Public Affairs* 11, 3–39
- (1987), *The Standard of Living*, Cambridge