BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Das normative Verständnis der menschlichen Natur bei Martha C. Nussbaum

Jörn MÜLLER (Bonn)

I. Einleitung

Martha C. Nussbaum gehört zu den wenigen Repräsentanten der Philosophie, in deren Werk sich historisches und systematisches Interesse auf organische Weise mit politischem Engagement vereinen. In der politischen Arena besteht ihr Anliegen primär darin, den dominanten normativen Ansätzen in den Bereichen Verteilungsgerechtigkeit und Entwicklungspolitik ein alternatives Modell gegenüberzustellen. Dabei knüpft sie an die Kritik an, die der 1998 mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Wirtschaftstheoretiker Amartya Sen an den in diesen Bereichen vorherrschenden Strömungen der Wohlfahrtsökonomie und des Utilitarismus, aber auch an den liberalen Vorstellungen von John Rawls geübt hat. Angelpunkt dieser Kritik ist ein von diesen Ansätzen differentes Verständnis von menschlichem Wohlergehen, das sich, so Sen und Nussbaum, nicht an Indices und Prinzipien von Güterverteilungen orientiert, sondern an der Frage, was der einzelne Mensch wirklich zu sein und zu tun vermag, d. h. über welche Möglichkeiten bzw. Fähigkeiten (‚capabilities') zur Lebensführung er/sie *de facto* verfügt. Normativer Zielpunkt des sogenannten Fähigkeitenansatzes (‚capabilities approach') ist hierbei die Ermöglichung eines individuellen guten Lebens, das über einen möglichst großen Spielraum von solchen Fähigkeiten verfügt. Nussbaum rekurriert hierbei immer wieder auf in der philosophiehistorischen Beschäftigung mit der Antike gewonnene Denkfiguren, v. a. im Hinblick auf das zentrale Konzept des menschlichen Gedeihens (‚human flourishing'), das sich in vielerlei Hinsicht an dem aristotelischen Konzept des Glücks bzw. gelingenden Lebens *(eudaimonia)* orientiert. Auf der Basis dieser Überlegungen hat sie Ansätze zu einem politischen Ordnungsentwurf entwickelt, den sie selbst mit dem Terminus „aristotelische Sozialdemokratie" gekennzeichnet hat. Die jüngsten Entwicklungslinien ihres Werks sind v. a. durch eine zunehmende Konvergenz mit dem politischen Liberalismus Rawls'scher Prägung und eine zunehmende Ein- und Aufarbeitung feministischer Fragestellungen gekennzeichnet.[1] Nichtsdestoweniger hat ihr Fähigkeitenansatz bei allen Transformationen im Laufe der Jahre einen normativen Kern gewahrt, in dessen Zentrum ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur steht.

Der Rekurs auf den Begriff der menschlichen Natur mutet nun unter den Voraussetzungen der Moderne anachronistisch, wenn nicht gar vollständig deplaciert an. Zu häufig sind unter dem Vorwand, sich auf eine allgemeingültige menschliche Natur und ihr zugrunde liegende anthropologische Konstanten zu berufen, höchst fragwürdige moralische und politische Zielsetzungen verfolgt worden. Philosophisch gesehen erscheint der Rückgriff auf die Natur zur

[1] Exemplarisch für die angesprochenen Tendenzen sind ihre Aufsätze in Nussbaum (1999b) und (2000) zu nennen. Im Folgenden soll jedoch nicht der Fähigkeitenansatz in seiner Gesamtheit und in seiner komplexen Entwicklung seit den 80er Jahren, sondern primär die normative Funktion des Begriffs der menschlichen Natur innerhalb dieses Konzepts thematisiert werden. Zu einigen Entwicklungen des Gesamtkonzepts in den letzten Jahren vgl. Teil III dieses Textes.

PhJb 2/03 / p. 312 / 25.9.

Begründung oder gar zur Ableitung moralischer Normen durch das Argument gegen den naturalistischen Fehlschluss desavouiert: Ein ethischer Entwurf, der in seiner Begründungsstruktur und/oder in seinen normativen Folgerungen auf die menschliche Natur zurückgreift, scheint *ab ovo* fehlzugehen.

Wenn Martha Nussbaum trotz dieser ihr keineswegs unbekannten oder etwa von ihr schlichtweg ignorierten Einwände auf die menschliche Natur als zentrales Konzept ihrer ethischen Reflexion rekurriert, bedarf es hier einer Klärung: Im Gegensatz zu anderen ‚Neo-Aristotelikern' bzw. ‚virtue ethics'-Vertretern will sie sich nämlich gerade nicht von der Moderne verabschieden, sondern eine auch unter neuzeitlichen philosophischen Prämissen diskussions- und tragfähige Position entwickeln.[2] Um die Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Versuchs beurteilen zu können, ist es somit erforderlich, ihren Rückgriff auf die menschliche Natur als ethischen Fundamentalbegriff systematisch zu rekonstruieren. Dies soll im Folgenden in drei Schritten geleistet werden: Zuerst wird die generelle Funktion des Begriffs als Fundierung für ihre starke vage Theorie des Guten und die daraus resultierenden Fähigkeiten-Listen dargestellt (II.1). Im Anschluss daran soll erörtert werden, wie Nussbaum sich einen unter neuzeitlichen Bedingungen akzeptablen Rückgriff auf den Naturbegriff methodisch und hermeneutisch vorstellt (II.2). In einem dritten Schritt werden einige zentrale inhaltliche Momente der menschlichen Natur im Verständnis Nussbaums herausgearbeitet (II.3). Auf der Basis dieser Ausführungen kann abschließend auch eine Problematisierung bzw. Bewertung dieses Konzepts und ein kurzer Ausblick auf seine Entwicklungen in den neueren Arbeiten Nussbaums vorgenommen werden (III).

II. Die menschliche Natur als Fundamentalbegriff der ethisch-politischen Reflexion

II.1 Die Grundform menschlichen Lebens und die „starke vage Theorie des Guten"

Nussbaums Fähigkeitenansatz geht von der Annahme aus, dass es das Ziel politischer Planung sei, „für jeden Bürger des Staates die Voraussetzungen zu schaffen, die es ihm ermöglichen, ein gutes menschliches Leben zu wählen und zu führen"[3]. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, bedarf es somit einer Reflexion über das gute menschliche Leben: Den konkreten politischen Überlegungen, etwa im Hinblick auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, ist also notwendig eine ethische Theorie vorgeschaltet.[4] Diese Vorgehensweise erinnert deutlich an die aristotelischen Pragmatien (*Nikomachische Ethik* und *Politik*), in denen die Ethik als ein Teil der Politik verstanden wird, hierbei der Ethik jedoch eine grundlegende Funktion für das Gesamtprojekt zukommt, indem sie in einem ersten Schritt das gelingende menschliche Leben *(eudaimonia)* im Umriss zu bestimmen hat. In Analogie hierzu entwickelt Nussbaum eine „starke vage Konzeption des Guten"[5], die sie selbst als eine „Minimaltheorie

[2] Nussbaum hat jüngst selbst auf die Schwierigkeit der Subsumierung von Ansätzen höchst heterogener Stoßrichtung unter der Kategorie „Tugendethik" hingewiesen; vgl. hierzu Nussbaum (1999c).

[3] Nussbaum (1999a), 86; vgl. Nussbaum (1988), 145.

[4] Vgl. Nussbaum (1999a), 87 (bzw. Nussbaum [1988], 146): „Die Aufgabe des Staates kann aber nicht unabhängig von einer substantiellen Konzeption des menschlich Guten und losgelöst von der Frage verstanden werden, was es bedeutet, wahrhaft menschlich zu leben und zu handeln. Zu dieser Konzeption gelangt man durch eine bestimmte Art ethischer Untersuchung." Vgl. Nussbaum (1999a), 91 (bzw. Nussbaum [1988], 150): „Die distributive Aufgabe muß auf einer umfassenden Konzeption des menschlichen Guten und der guten menschlichen Lebensführung beruhen."

[5] Vgl. hierzu Nussbaum (1999a), 28 sowie 45–49 (bzw. Nussbaum [1990a], 205 u. 217–219), wo sich auch eine der bei Nussbaum häufig anzutreffenden Kontrastierungen mit Rawls und seiner „schwachen Theorie des Guten" (vgl. Rawls [1972], 395–399) findet.

PhJb 2/03 / p. 313 / 25.9.

des Guten"[6] bezeichnet und die als Grundlage für jedes weitere Vorgehen dient. Für die früheren Entwürfe Nussbaums war hier v. a. die Zweistufigkeit in der Entwicklung der Fähigkeiten-Listen kennzeichnend. Auf einer ersten Ebene werden konstitutive Bedingungen des Menschseins fixiert, d. h. fundamentale Erfahrungsbereiche, innerhalb derer jeder Mensch lebt und Entscheidungen zu treffen hat.[7] Auf einer korrespondierenden zweiten Ebene werden die grundlegenden Fähigkeiten bestimmt, über die ein Mensch verfügen muss, um in diesen Erfahrungsbereichen ein gelingendes bzw. gutes Leben führen zu können.[8] Dieses Vorgehen besteht somit in der sukzessiven Beantwortung von zwei eng miteinander verknüpften Fragen: „Was ist der Mensch?" bzw. „Welche Art von Leben wird von uns als menschlich gekennzeichnet?" und „Was ist das für den Menschen Gute?" bzw. „Welche Art von menschlichem Leben kann als gelungen betrachtet werden?" Die anthropologische Fragestellung fundiert somit die ethische Reflexion über eine adäquate Theorie des menschlichen Guten, die ihrerseits als Basis für die politische Planung dient.

Im Hinblick auf die Frage nach dem normativen Naturbegriff sind hierbei folgende Feststellungen zu treffen:

1.) Der zentrale Grundbegriff der ethischen Reflexion ist bei Nussbaum der Mensch und nicht die Person. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, insbesondere mit Rawls, gibt sie für diese Entscheidung z. T. argumentationsstrategische Gründe an, so z. B., dass der Ausschluss bestimmter Gruppen (etwa von Frauen) aus dem Personbegriff leichter möglich sei als die Absprechung der Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies.[9] Im Hintergrund dieser Entscheidung stehen jedoch m. E. andere Momente. Denn zum einen folgt Nussbaum der aristotelischen Überzeugung, dass das Gute grundsätzlich relativ auf eine natürliche Spezies hin zu bestimmen ist,[10] und zum anderen hält sie die Zugehörigkeit zu einer Spezies für ein konstitutives Moment individueller Identität.[11] Nur vor dem Hintergrund dieser beiden Vorstellungen und ihrer Kombination lässt sich, wie Nussbaum dies explizit bereits in ihrem 1978 erschienen Kommentar zu *De motu animalium* tut,[12] die persönliche Frage „Was ist ein gutes Leben für mich?" in ihrer Grundstruktur auf die allgemeine Frage „Was ist ein gutes menschliches Leben?" zurückführen.

2.) Als gelingendes menschliches Leben betrachtet Nussbaum ein Gefüge von Aktivitäten, in denen sich entsprechende Fähigkeiten verwirklichen. Diese Fähigkeiten sind dem Menschen in einer noch unentwickelten Form als G(rund)-Fähigkeiten angeboren und müssen durch Übung bzw. Erziehung und ggf. durch die Verfügbarmachung geeigneter äußerer Umstände entwickelt werden.[13] In der entwickelten Form bilden sie die Grundlage für entspre-

---

[6] Nussbaum (1999a), 58 (bzw. Nussbaum [1990a], 225).

[7] Zur Verknüpfung dieser Erfahrungsbereiche mit der aristotelischen Tugendlehre vgl. Nussbaum (1999a), 230–234, bzw. Nussbaum (1993a), 244–247.

[8] Vgl. exemplarisch für diese Zweistufigkeit Nussbaum (1999a), 49–58 (bzw. Nussbaum [1990a], 219–225), sowie 190–202 (bzw. Nussbaum [1995b], 76–85). In den neueren Fassungen wird diese Zweistufigkeit aufgegeben; vgl. Nussbaum (2001a), 70–86, sowie Brukamp (2001), 95.

[9] Vgl. hierzu Nussbaum (1999a), 190, mit einigen historischen Beispielen in n.247 (vgl. Nussbaum [1995b], 75 n.42). Vgl. die Kritik hieran von Wolf (1995), 106.

[10] Vgl. hierzu Nussbaum (2001c), 292.

[11] Vgl. Nussbaum (1992), 215: „species identity seems to be necessary for personal identity."

[12] Vgl. Nussbaum (1978), 103: „We therefore must ask ourselves not simply, ‚What's a good life for me?' but ‚What's a good *human* life' – i. e., what life can I hope to commend as good to my fellow citizens? [...] Prior to deliberating, I identify myself as a member of a certain group, the human species [...]" [Hervorh. Nussbaum]

[13] Zur Unterscheidung der verschiedenen Fähigkeitsarten bei Nussbaum vgl. Nussbaum (1999a), 102–117 (bzw. Nussbaum [1988], 160–172). Die genauere Abgrenzung zwischen G-, I- und E-Fähigkeiten, die Nussbaum selbst für nicht unproblematisch hält, ist für den vorliegenden Untersuchungszweck entbehrlich. Die

PhJb 2/03 / p. 314 / 25.9.

chende Aktivitäten (‚functionings'), in denen sich der Mensch in seiner Natur verwirklichen kann. Ein zentraler Gedanke zur Begründung des normativen Konzepts der menschlichen Natur liegt nun darin, dass die unentwickelten G-Fähigkeiten als Grundbedürfnisse verstanden werden, die einen moralischen Anspruch auf ihre weitere Entwicklung bzw. Ausbildung begründen.[14] Mit dieser Argumentationsfigur versucht Nussbaum in ihren jüngeren Arbeiten, auch den Menschenrechtsgedanken in ihren Ansatz zu integrieren.[15] Inwieweit man aus diesem normativen Anspruch der Fähigkeiten ein kantisches Konzept der Pflichten gegen sich selbst (in Gestalt einer dem Individuum auferlegten Entwicklung und Erhaltung von Fähigkeiten) ableiten muss, bleibt bei Nussbaum vorläufig eher unklar[16]; unzweifelhaft ist jedoch, dass ihrer Auffassung nach das Vorhandensein dieser Fähigkeiten und ihre Verwiesenheit auf weitere Entwicklung und Betätigung einen Anspruch des Individuums gegenüber der staatlichen Planung begründen.

Damit ist aber zugleich eine der wesentlichen Funktionen angesprochen, die Nussbaum ihren Fähigkeiten-Listen und dem sich in ihnen ausdrückenden normativen Verständnis der menschlichen Natur zukommen lässt[17]: Die Listen umschreiben ein Handlungsfeld gesetzgeberischer und politischer Planung, d. h. die politische Aktivität sollte darauf ausgerichtet sein, die Entwicklung der Fähigkeiten zu fördern, z. B. durch ein entsprechendes Erziehungssystem und die Bereitstellung ausreichender Ressourcen zur aktiven Ausübung derjenigen Fähigkeiten, die auf externe Güter angewiesen sind. Nussbaum betont hierbei ausdrücklich, dass das Ziel politischer Planung ausschließlich in der Förderung bzw. Entwicklung der Fähigkeiten[18], nicht aber in einer Oktroyierung entsprechender Aktivitäten besteht:

> 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.[19]

Hiermit möchte sie ihr Konzept gegen den Vorwurf eines staatlichen Paternalismus, der die individuelle Autonomie seiner Bürger in Frage stellt, immunisieren. Inwiefern dieser Versuch

---

E-Fähigkeiten bezeichnet sie in neueren Arbeiten terminologisch als ‚combined capabilities'; vgl. Nussbaum (2001a), 84 f.

[14] Vgl. Nussbaum (1992), 229: „[C]ertain basic and central human powers have a claim to be developed and will exert that claim on others – and especially, as Aristotle held, on government." Vgl. auch Nussbaum (1999a), 85 (bzw. Nussbaum [1990a], 243), wo sie die „Wesenskräfte des Menschen" bei Aristoteles als „Bedürfnisse, die nach Erfüllung streben" charakterisiert.

[15] Nussbaum lokalisiert den tieferen Sinn der normativen Anerkennung von Menschenrechten in deren Verweis auf menschliche Grundbedürfnisse. Hier sieht sie einen grundlegenden Zusammenhang mit den G-Fähigkeiten, die ebenfalls als grundlegende „Bedürfnisse nach Tätigkeiten" (‚needs for functioning') beschrieben werden können. Vgl. Nussbaum (1997), 293: „Human rights used in this sense lie very close to what I have called ‚basic capabilities', since typically human rights are thought to derive from some actual feature of human persons, some untrained power in them that demands or calls for support from the world."

[16] Vgl. hierzu die Überlegungen in Teil III.

[17] Zu diesen Funktionen vgl. auch Wolf (1995), 108, und Nussbaum (1995a), 118 (zur Funktion des aristotelischen *ergon*-Arguments in NE I als ‚foundation of ethical inquiry').

[18] Vgl. Nussbaum (1999a), 87 (bzw. Nussbaum [1988], 146): „Die Aufgabe des Staates besteht folglich darin, den Übergang von einer Fähigkeitsstufe zur anderen zu ermöglichen."

[19] Nussbaum (1999a), 40 (bzw. Nussbaum [1990a], 214). Vgl. auch Nussbaum (2001a), 148: „The account of the central capabilities provides a necessary focus for political planning [...] specifying certain capacities, liberties, and opportunities that have value in any plan of life that citizens may otherwise choose."

PhJb 2/03 / p. 315 / 25.9.

selbst innerhalb des Nussbaum'schen Modells auf Grenzen stößt, wird in Teil III zu erläutern sein.

Eine zweite wesentliche Funktion dieser Minimaltheorie des menschlichen Guten besteht darin, dass sie als eine Art Prüfkriterium für bereits bestehende politische Arrangements oder sozial etablierte Lebensformen fungieren kann. Eine Bewertung von Gesellschaften und Staaten erfolgt dann im Hinblick auf die Frage, inwieweit sie die angesprochenen Fähigkeiten und ihre Entwicklung bei ihren Bürgern systematisch fördern. Anders formuliert: Zur Bewertung steht die den staatlichen Aktivitäten zugrunde liegende Theorie des Guten, und hier fungiert Nussbaums normativer Begriff der menschlichen Natur als negatives Kriterium, das bestimmte Arrangements grundsätzlich ausschließt. Der Naturbegriff kann also in kritischer Absicht auf existente lokale Traditionen angewendet werden. Hierin findet der nicht-relativistische Charakter der Nussbaum'schen Konzeption seinen deutlichsten Niederschlag. Nichtsdestoweniger erkennt Nussbaum auch die Notwendigkeit einer adäquaten Kontextsensivität ihres Ansatzes. Diesen Anspruch sieht sie dadurch hinreichend eingelöst, dass es sich um eine vage Theorie des Menschen und einen Umriss des menschlichen Guten handelt, die jedoch Diversifikationen durch plurale und lokale Spezifizierungen zulassen.[20] Es gibt somit nicht nur eine zulässige Form, sondern eine Pluralität staatlicher Arrangements und sozial etablierter Lebensformen, welche ein gelingendes menschliches Leben auf individueller Ebene ermöglichen.[21]

II.2 Methodische und hermeneutische Voraussetzungen für Nussbaums Verständnis der menschlichen Natur

Die Verwendung des Begriffs der menschlichen Natur als Grundlage für eine dezidiert nicht-relativistische Theorie des Guten scheint jedoch genau auf die Einwände zu stoßen, die in den einleitenden Bemerkungen gegenüber jeder Art von naturalistischer und essentialistischer Ethikbegründung geltend gemacht worden sind. Vereinfacht gesagt: Setzt ein solcher Naturbegriff nicht eine erkenntnistheoretisch als überholt zu bezeichnende Form des metaphysisch-realistischen Essentialismus voraus, der vom Vorhandensein eines für den Menschen gnoseologisch zugänglichen Wesenskerns der Wirklichkeit ausgeht?

Nussbaum stellt sich diesen antiessentialistischen Argumenten in ihren verschiedenen Ausformungen[22] und konzediert in einem ersten Schritt, dass ein metaphysisch-realistischer Essentialismus, der aus einem externen Gottesgesichtspunkt (‚God's eye view') betrieben wird, für uns nicht möglich ist.[23] Im Gegensatz zu anderen Interpreten, die einen solchen

---

[20] Vgl. Nussbaum (1999a), 72–75 (bzw. Nussbaum [1990a], 234–236). Zum Begriff der Ethik als Umriss-Wissenschaft, auf den Nussbaum hier indirekt rekurriert, vgl. Aristoteles, NE I 7, 1098a 20–26, sowie Höffe ([2]1996), 101–180.

[21] Nussbaum (1999a), 73 (bzw. Nussbaum [1990a], 235): „Während viele Dinge als dem Menschen nicht wirklich angemessen ausgeschlossen werden, haben die Bürger einen großen Spielraum, um in dem Leben, das sie planen, eine jede Komponente auf vielerlei Weise konkret auszugestalten. Manche Konzeptionen des Guten werden durch unsere Fähigkeiten-Liste tatsächlich ausgeschlossen. Aber es bleiben viele Alternativen übrig. Denn für jede vage Fähigkeit ist eine unbeschränkte Pluralität konkreter Spezifikationen vorstellbar, entsprechend den äußeren Verhältnissen und den Vorlieben."

[22] Vgl. zu diesen antiessentialistischen Argumenten und den Antwortstrategien Nussbaums hierauf Nussbaum (1992), 205–229.

[23] Nussbaums Haltung zum metaphysischen Realismus ist nicht eindeutig: Die explizite inhaltliche Zurückweisung wird z. B. deutlich in Nussbaum (1992), 212 f., während sie es in Nussbaum (1995b), 69, bloß noch für strategisch unklug, aber nicht für epistemologisch untragbar hält, sich auf einen metaphysischen Realismus zu berufen.

PhJb 2/03 / p. 316 / 25.9.

Ansatz bei Aristoteles diagnostizieren – beispielhaft ist der in dieser Hinsicht von Nussbaum häufig kritisierte Alasdair MacIntyre zu nennen, der Aristoteles eine „metaphysische Biologie" zuschreibt, die von der Ethik vorausgesetzt werde[24] –, nimmt Nussbaum das aristotelische Konzept und v. a. die entsprechende Verwendung des Begriffs der menschlichen Natur vor diesen Vorwürfen in Schutz: Ihrer Interpretation zufolge rekurriert Aristoteles eben gerade nicht auf eine überzeitliche und wertneutrale menschliche Natur, aus der dann normative Schlussfolgerungen abgeleitet werden. Eine ‚fact-value distinction' gebe es bei Aristoteles nicht.[25] Die Reflexion über die menschliche Natur sei vielmehr in eine zwischen den Menschen stattfindende Debatte darüber eingebettet, welche Güter als unverzichtbar für ein gelingendes menschliches Leben anzunehmen sind. Das *ergon*-Argument der *Nikomachischen Ethik*, in dem Aristoteles unter Rückgriff auf die spezifisch menschliche Tätigkeit eine inhaltliche Bestimmung des gelingenden Lebens *(eudaimonia)* vornimmt,[26] spiegele somit nicht etwa irgendwelche aus der Perspektive der dritten Person gewonnenen, wissenschaftlich abgesicherten anthropologischen Fakten wider, sondern vielmehr normative Selbstinterpretationen der ersten Person.[27] Aristoteles appelliert nach Nussbaum in Übereinstimmung mit seiner gesamten Ethikkonzeption im *ergon*-Argument an die Wertüberzeugungen des Gesprächspartners bzw. Lesers, d. h. an tief verwurzelte, immer schon evaluativ eingefärbte Urteilsstrukturen. Dadurch werde ein nicht-relativistischer Konsens vorbereitet, der sich jedoch vollständig innerhalb eines evaluativen Selbstverständnisses der beteiligten Individuen bewege. Die menschliche Natur sei bei Aristoteles somit von Anfang an ein normativer und nicht ein deskriptiver Begriff.

Unabhängig von der Frage nach der Adäquatheit dieser Aristoteles-Lesart scheinen hier bereits die Hauptmotive auf, die Nussbaum auch für ihre eigene Fassung des Begriffs der menschlichen Natur gewahrt sehen möchte. Der Weg zur menschlichen Natur führt nicht über eine sich wertfrei gebende empirische Forschung, sondern über die „starken Wertungen" im Sinne von Charles Taylor,[28] die unserer persönlichen Identität zugrunde liegen. Die Frage, die

---

[24] Vgl. MacIntyre (1985), 148. Zu Nussbaums Kritik an MacIntyre in diesem Punkt vgl. Nussbaum (1999a), 122 (bzw. Nussbaum [1988], 177).

[25] Vgl. Nussbaum (1995a), 102: „Aristotle's metaphysics of nature, and his biology, are neither value-free nor external. There is nothing anywhere in Aristotle's work precisely corresponding to a modern distinction between fact and value; and, furthermore, science, as well as ethics, is 'internal' for Aristotle in the sense that it is the attempt to give an intelligent account of human experience in the world." Nussbaum deutet das aristotelische Wissenschaftsverständnis *in toto* anthropozentrisch im Rekurs auf die *legomena*, *phainomena* und *endoxa;* vgl. Nussbaum (2001c), 240–263 sowie Nussbaum (1982), 267–293. Kritik an dieser Auslegung des aristotelischen Wissenschaftskonzepts im Sinne des „internen Realismus" (vgl. unten) durch Nussbaum übt Woods (1993), 19–27

[26] Vgl. Aristoteles, NE I 6, 1097b 22 – 1098a 18.

[27] Zur Interpretation des aristotelischen *ergon*-Arguments bei Nussbaum vgl. Nussbaum (1978), 100–106; (1999a), 124–129; (1988), 179–183 sowie (1995a), 110–120. Auch die aristotelische Bestimmung des Menschen als *physei politikon zoon* fasst Nussbaum nicht als „value-neutral fact concerning our nature as humans", sondern als Ausdruck der „shared human beliefs about ethical value" (Nussbaum [2001c], 349–351).

[28] Zu den „starken Wertungen" vgl. Taylor ([2]1996), 17 f. Zu Nussbaums Berufung auf Taylor vgl. Nussbaum (1999a), 46 (bzw. Nussbaum [1990a], 217). Nussbaum selbst beschreibt den Appell an die menschliche Natur als eine Berufung auf besonders tief verwurzelte Überzeugungen: „[B]eliefs that are so firmly a part of our conception of ourselves that they will affect our assessment of questions of identity and persistence. [...] This point about nature or identity is not a separate point from the point about intrinsic worth or value [...] It is introduced and defended by remarks about what we think and deeply believe about matters of value." (Nussbaum [2001c], 366 f.). Vgl. auch Nussbaum (1995a), 123: „This idea of an ongoing journeying and an ever deeper searching into ourselves is appropriate as an image of the Aristotelian

PhJb 2/03 / p. 317 / 25.9.

in einem solchen Kontext zur Diskussion steht, lautet somit: „Welche (moralischen) Vorstellungen oder Ideen entsprechen bzw. welche von ihnen widersprechen meinem/unserem Verständnis von menschlicher Identität grundlegend?“ Nussbaum identifiziert einige unverzichtbare Quellen, die als heuristischer Ansatzpunkt für dieses Verständnis menschlicher Identität fungieren können: Eine zentrale Rolle spielen hierbei die (z. B. in der attischen Tragödie exemplifizierten)

> gemeinsamen Mythen und Geschichten unterschiedlicher Zeiten und Orte, Geschichten, die sowohl den Freunden als auch den Fremden erklären, was es bedeutet, ein Mensch und nicht etwas anderes zu sein. Diese Konzeption ist das Ergebnis eines Prozesses der Selbstinterpretation und Selbstvergewisserung, der sich mehr auf die von solchen Geschichten hervorgebrachte Phantasie stützt als auf wissenschaftliche Vernunft.[29]

Vor allem die in solchen Geschichten geltend gemachte anthropologische Differenz zwischen wirklichen Menschen und partiell anthropomorph gestalteten Wesen, wie etwa den olympischen Göttern oder den Zyklopen, verdeutlicht, dass bestimmte Aspekte unseres Lebens (etwa die Sterblichkeit im Vergleich zu den Göttern oder das Leben in der Gemeinschaft im Vergleich mit den Zyklopen) eine besondere Bedeutung für uns haben, weil wir ohne sie weder uns selbst noch andere als das erkennen würden, was wir sind: als Menschen. Auch Romane leisten nach Nussbaum einen Beitrag zur Suche nach dem menschlichen Guten *in toto;* sie formulieren somit einen kulturübergreifenden Appell an das allgemein Menschliche und sind gerade deshalb nicht bloß an lokale oder historische Traditionen gebunden.[30] In diesem Sinne ist die Grundannahme Nussbaums zu verstehen, „daß wir uns Geschichten von der allgemeinen Form oder Struktur des menschlichen Lebens erzählen“[31], in denen sich die für unsere eigene Identität konstitutiven starken Wertungen über die menschliche Natur widerspiegeln.

Doch damit ist erst der halbe Weg zu einem normativen Konzept der menschlichen Natur zurückgelegt, wie Nussbaum es für ihre politischen Zwecke einsetzt: Immer noch ist ein relativistischer Einwand möglich, der unter Konzedierung des Vorgetragenen auf eine mögliche absolute Verschiedenheit der historischen und lokalen Traditionen im Hinblick auf ihr Verständnis des Menschen hinweist. Nussbaums Grundidee ist nun, dass die in narrativen Zusammenhängen dargestellten Erfahrungen des Menschseins ebenso wie die Intuitionen und Urteile der Angehörigen verschiedener Kulturkreise in diesem Bereich eine hinreichend große Konvergenz aufweisen, um einen „in der menschlichen Erfahrung und Geschichte gründen-

---

search for human nature. For what is proposed here is a scrutiny that seeks out, among our evaluative judgments, the ones that are the deepest and most indispensable, the ones that lie at the heart of the ways in which human beings over time have defined themselves to themselves, through the play of the story-making imagination and in countless other activities of self-expression and self-perpetuation“.

[29] Nussbaum (1999a), 46 f. (bzw. Nussbaum [1990a], 217). Vgl. auch Nussbaum (1995a), 105, sowie Nussbaum (2001c), 366–368.

[30] Vgl. Nussbaum (1990b), 391: „Indeed, by enlisting the reader as a concerned participant in the adventures of the characters, novels take our common humanity for their theme, implying that what is at issue is not merely some idiosyncratic event that actually happened, but a possibility or possibilities for human life. [...] novels conduct a philosophical investigation into the good of a human being. [...] [*scil.* novels] speak to the reader as a human being, not simply as a member of some local culture; and works of literature cross cultural boundaries far more easily than works of religion and philosophy.“ Vgl. auch Nussbaum (1996), 136: „Für mich ist die Wendung zur Literatur dagegen [*scil.* im Ggs. zu Foucault und Rorty] Bestandteil der Erforschung einer universalistischen Konzeption menschlichen Wohlergehens.“ Auch hier zeigt sich die Literatur somit wieder als „Partnerin der Moralphilosophie“ im Sinne Nussbaums.

[31] Vgl. Nussbaum (1999a), 47 (bzw. Nussbaum [1990a], 218).

PhJb 2/03 / p. 318 / 25.9.

den Universalismus" (‚experiential and historical universalism')[32] zu etablieren. Der wissenschaftstheoretische Rahmen, in dem sie diesen Universalismus zu etablieren versucht, ist der „interne Realismus" im Sinne von Hilary Putnam, der die Wahrheitsansprüche einer Theorie nicht an die Korrespondenz mit einer als unabhängig angenommenen Wirklichkeit, sondern an die Kohärenz dieser Theorie mit menschlichen Erfahrungen und tiefverwurzelten Überzeugungen knüpft.[33] Die Problematik dieser wissenschaftstheoretischen Verortung wird im Schlussteil diskutiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Nussbaum geht letztlich davon aus, dass interkulturelle Beobachtungen ein hinreichendes Maß an kulturübergreifend geteilten starken Wertungen im Hinblick auf das Menschsein deutlich werden lassen, so dass hier ein essentialistisches Konzept der menschlichen Natur erarbeitet werden kann, das auf breite Zustimmung stößt. Ihre eigenen Fähigkeiten-Listen sowie die ihnen zugrunde liegende Theorie des menschlichen Guten fasst sie als Ausfluss einer solchen kulturübergreifenden Betrachtung. Der essentialistische Anspruch, mit dem diese Listen auftreten, wird hierbei durch zwei Faktoren eingeschränkt: Einerseits verweist Nussbaum darauf, dass ihre Listen nur eine vage Konzeption bzw. eine Minimaltheorie des Guten entfalten, so dass eine Pluralität von Spezifikationen möglich ist. Andererseits konzipiert sie ihre Arbeit als einen Beitrag zu einem Diskussionsprozess, der keineswegs abgeschlossen und vielleicht sogar auch nicht abschließbar ist: Ihre Listen sind generell „offen" für Modifikationen der aufgeführten Fähigkeiten ebenso wie für Erweiterungen. Auf die Phase der historisch-hermeneutischen Rekonstruktion des Begriffs der menschlichen Natur folgt also ein interkultureller Verständigungsprozess über die in dieser Rekonstruktion erzielten Resultate.

Bei der Prozedur der Weiterentwicklung dieser Listen bzw. unseres Verständnisses des (guten) menschlichen Lebens knüpft Nussbaum bewusst an die Terminologie von John Rawls an: Zielpunkt ist die Erreichung eines stabilen Überlegungsgleichgewichts, das durch den ständigen Abgleich von wohlerwogenen moralischen Urteilen und miteinander konkurrierenden Theorien erreicht wird.[34] Die Fähigkeiten-Listen sind in ihrer Fortentwicklung Ausdruck eines „überlappenden Konsens" (‚overlapping consensus'), der sich nicht auf eine Übereinstimmung in konkreter Praxis, sondern auf eine Übereinkunft im Hinblick auf die normativen Grundlinien dieser Praxis erstrecken soll.[35] Hieraus wird nochmals deutlich, dass Nussbaum keinen naturalistischen Begründungsansatz vertritt, der Normen aus Aussagen über eine wertfrei verstandene menschliche Natur abzuleiten versucht – eine solche Natur ist uns ihren epistemologischen Grundannahmen zufolge überhaupt nicht zugänglich.[36] Es handelt sich

---

[32] Nussbaum (1999a), 184 (bzw. Nussbaum [1995b], 70).

[33] Zu Nussbaums Plädoyer für einen internen Realismus à la Putnam vgl. Nussbaum (1999a), 253 (bzw. Nussbaum [1993a], 260) sowie Nussbaum (1992), 207 f. In jüngster Zeit hat sie jedoch zumindest eine notwendige Verknüpfung des Fähigkeitenansatzes mit der Akzeptanz des internen Realismus abgestritten, um den politischen Charakter ihrer Konzeption hervorzuheben: „one may endorse the capabilities list even if one quite rejects Putnam's metaphysics, and believes, instead, for example, that the truth has been revealed by God to members of one's own religion." (Nussbaum [2001b], 137).

[34] Auf den Begriff des ‚reflective equilibrium' greift Nussbaum im Zusammenhang des normativen Verständnisses der menschlichen Natur nicht erst seit ihrer intensiveren Annäherung an Rawls in den letzten Jahren, sondern bereits 1978 zurück: Vgl. Nussbaum (1978), 105. Vgl. auch neuerdings Nussbaum (2001a), 101 f. Zu beachten ist allerdings, dass sie anstelle des Rawls'schen ‚reflective equilibrium' häufig lieber von einem ‚perceptive equilibrium' spricht, was ein anderes Verständnis von Rationalität indiziert; vgl. hierzu Gutschker (2002), 413–418.

[35] Vgl. Nussbaum (2001b), 137: „Overlapping consensus, for me as for Rawls, is not an actual agreement in practices: it is a (hoped-for) agreement on a set of basic normative guidelines."

[36] Vgl. Nussbaum (1999a), 260 (bzw. Nussbaum [1993a], 265): „Wir haben keinen Fundus von völlig uninterpretierten ‚gegebenen' Daten, sondern wir haben Erfahrungskerne, von denen die Konstruktionen

eher um einen rekonstruktiven Begründungsansatz, der in einem ersten Schritt auf die Zutageförderung unserer tiefsten moralischen Überzeugungen hinsichtlich des Menschseins und in einem zweiten Schritt auf deren Absicherung in einem Überlegungsgleichgewicht abzielt.[37] Auch wenn Nussbaum das Konzept des Menschen bzw. der menschlichen Natur in den letzten Jahren sukzessive an den Begriff der Person angenähert hat,[38] bleibt das gelingende menschliche Leben hierbei immer noch die zentrale Orientierungsinstanz für die Frage nach einer adäquaten Theorie des Guten, die als Grundlage normativer politischer Praxis dienen kann. Das einem solchen Unternehmen zugrunde liegende normative Verständnis des Menschen ist bei Nussbaum durchgehend als eine nicht-relativistische und nicht-subjektivistische Größe gefasst, die als kritische Prüfinstanz auf bestehende politische und gesellschaftliche Arrangements angewandt werden kann.

II.3 Zentrale Grundmotive der Nussbaum'schen Anthropologie

Beim Blick auf die zentralen inhaltlichen Bestimmungen des Begriffs des Menschen bzw. der menschlichen Natur bei Nussbaum fällt auf, dass hier immer noch zahlreiche Momente der aristotelischen Anthropologie präsent sind, wie sie bereits in *The Fragility of Goodness* von ihr herausgestellt worden sind. Dort beschrieb Nussbaum die aristotelische Auffassung vom Menschen als die eines „being both capable and vulnerable, in need of a rich plurality of life activities"[39]. Diese Grundauffassung vom Menschen ist in verschiedener Form in der Nussbaum'schen Anthropologie und in ihren inhaltlich höchst heterogen anmutenden Fähigkeiten-Listen präsent geblieben. Folgende Aspekte stechen hierbei hervor:

1.) Die Betonung der Grenzen und der Verletzlichkeit, die nach Nussbaum für das Menschsein konstitutiv sind. Sterblichkeit und die aus der körperlichen Verfasstheit des Menschen heraus resultierenden Bedürfnisse sind die Grenzen, an die das menschliche Streben unausweichlich immer wieder stößt. Gerade diese Limitationen, v. a. in der Bedürftigkeit nach begrenzten äußeren Gütern, markieren auch die Anfälligkeit humanen Glücksstrebens: Gelingendes menschliches Leben vollzieht sich bei Nussbaum ebenso wie bei Aristoteles in Aktivitäten (und nicht im Besitz von Tugenden bzw. Fähigkeiten), die jedoch Gefährdungen ausgesetzt sind. Gerade diese Gefährdung des guten Lebens ist jedoch für menschliche Existenz in ihrer Werthaftigkeit nicht akzidentell, sondern nahezu essentiell: „It is plain, that these central human values [...] cannot be found in a life without shortage, risk, need and limitation.

---

der verschiedenen Gesellschaften ausgehen. Es gibt keinen Archimedischen Punkt, keinen reinen Zugang zu einer gleichsam jungfräulichen – auch menschlichen – ‚Natur' an sich. Es gibt nur ein menschliches Leben in seiner gelebten Form. Aber in dem gelebten Leben stoßen wir auf Erfahrungen, die um bestimmte Schwerpunkte zentriert sind, welche vernünftige Ausgangspunkte für eine kulturübergreifende Reflexion abgeben." Vgl. auch Nussbaum (1995a) 120 f.: „Nature comes into the ethical enterprise [...] not as an external fixed point, but as a humanly experienced context for human lives, evolving in history, yet relatively constant, presenting certain possibilities and foreclosing others, our sphere of hope and finitude. Human nature cannot, and need not, be validated from the outside, because human nature just *is* an inside perspective, not a *thing* at all, but rather the most fundamental and broadly shared experiences of human beings living and reasoning together." [Hervorh. von Nussbaum].

[37] Vgl. hierzu Pauer-Studer (1999), 13.

[38] Vgl. hierzu schon Nussbaum (1999a), 46 n.56 (bzw. Nussbaum [1990a], 217 n.45): „Es wird sich herausstellen, dass die aristotelische Konzeption des Menschen, so wie ich sie verstehe, dem näher kommt, was Rawls einen Begriff der Person nennt, als dem, was er einen Begriff der menschlichen Natur nennt, weil sie eine evaluative Konzeption ist, die aus der menschlichen Gesellschaft heraus entwickelt wurde. Aber es ist die Konzeption eines Wesens, das in der Welt der Natur handelt und lebt – in diesem wichtigen Punkt unterscheidet sie sich von Kants Konzeption des moralischen Subjekts."

[39] Nussbaum (2001c), xviii.

PhJb 2/03 / p. 320 / 25.9.

Their nature *and* their goodness are constituted by the fragile nature of human life."[40] Menschliche Gefühle, die in den jüngeren Arbeiten von Nussbaum eine zentrale Rolle spielen,[41] sind als differenzierte Persönlichkeitselemente deshalb Kern menschlicher Identität, weil sie als Urteile über die Wichtigkeit des außerhalb unserer selbst Liegenden (seien es uns nahestehende Menschen oder auch Dinge) zugleich eine Anerkennung von Bedürftigkeit und Unvollständigkeit umfassen.[42] Eine Transzendierung dieser menschlichen Verletzlichkeit und Bedürftigkeit, etwa im Sinne einer platonischen *homoiōsis theō*, hält Nussbaum deshalb nicht nur für unmöglich, sondern auch für nicht erstrebenswert: Erst durch die dem Menschen gesetzten Grenzen erhalten seine Aktivitäten und Leistungen ihren wirklichen Wert.[43] Thomas Gutschker hat jedoch zu Recht auf ein Spannungsverhältnis hingewiesen, das Nussbaums eigenen politischen Vorstellungen in Relation zu ihrer in *Fragility of Goodness* affirmativ entwickelten Anthropologie anhaftet: Der Versuch, die innere und äußere Kontingenz des menschlichen Daseins durch eine elaborierte Sozialtechnik zu eliminieren, verträgt sich kaum mit ihren profunden Einsichten in die notwendige Verletzlichkeit des (guten) menschlichen Lebens.[44]

2.) In engem Zusammenhang mit dieser Verfasstheit als Bedürfniswesen steht die Hervorhebung der animalischen Momente menschlicher Natur, also die Einordnung des Menschen in eine Form biologischer Kontinuität. Dieses Motiv ist bei Nussbaum bereits sehr früh präsent, in Gestalt der von ihr edierten aristotelischen Schrift *De motu animalium*, in der Aristoteles eine Analyse der Bewegungen der Sinnenwesen unternimmt, in die auch der Mensch eingeschlossen ist.[45] Der zentrale Begriff des Strebens *(orexis)* wird von Nussbaum auch in ihren eigenen Arbeiten als das verbindende Element zwischen tierischem Verhalten und menschlichem Handeln charakterisiert. Der menschlichen Bedürfnisnatur korrespondiert also eine mit anderen Lebewesen geteilte Strebensnatur, die bis zu einem gewissen Grad als normativer Indikator fungiert.[46] Nussbaum betont diese Momente der Bedürftigkeit und des Strebens der Menschen, weil sie ihrer Auffassung nach sowohl in der Antike (v. a. von der ansonsten von ihr hochgeschätzten Stoa) als auch in der Neuzeit zu Unrecht in ihrer normativen Bedeutung marginalisiert worden sind: Die nahezu ausschließliche Konzentration auf die Rationalität als begründendes Moment für die Würde der Person hält sie für einen Irrweg. Menschliche Würde sei vielmehr begründet in der Gesamtheit des Menschen, also sowohl in seiner rationalen als auch in seiner animalischen Natur.[47]

3.) Neben der begrenzten und bedürftigen menschlichen Strebensnatur charakterisiert Nussbaum den Menschen als ein Lebewesen, das über eine irreduzible Vielzahl von Fähigkeiten und Aktivitäten verfügt, in denen es sich und seine Natur verwirklichen kann. In Übereinstimmung mit ihrer inklusiven Lesart der aristotelischen *eudaimonia* betont sie deshalb die

---

[40] Nussbaum (2001c), 341.

[41] Vgl. hierzu ihren jüngst erschienenen Band: *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge 2001).

[42] Vgl. hierzu Nussbaum (1999a), 136–144.

[43] Vgl. hierzu Nussbaum (1990b), 377–379, wo Nussbaum eine solche „externe Transzendierung" ablehnt und stattdessen für eine innerhalb der Humanität verbleibende „interne Transzendierung" plädiert.

[44] Vgl. Gutschker (2002), 456 u. 478,

[45] Vgl. hierzu Nussbaum (1978), 221–269, (1983) sowie (2001c), 273–276.

[46] Vgl. hierzu u. a. Nussbaum (2001a), 147 f.

[47] Vgl. Nussbaum (2001b), 140, wo sie ihr Personkonzept weiterhin explizit „eher aristotelisch als kantisch" („Aristotelian rather than Kantian") bestimmt: „it emphasizes need as well as ability, and sees human dignity as residing in animality as well as in rationality. Or rather, it sees rationality as a part of our animality, and dignity residing in the whole of animality rather than only in its rational aspect."

PhJb 2/03 / p. 321 / 25.9.

Wichtigkeit und Unverzichtbarkeit aller auf ihren Listen versammelten Fähigkeiten.[48] Ein wirklich menschliches Leben verfügt über alle essentiellen Fähigkeiten und Möglichkeiten, nicht bloß über einige oder gar eine einzige. Dieser Reichtum der menschlichen Natur ist hierbei durchaus normativ zu verstehen: Die Fähigkeiten stellen in sich werthafte Größen dar, die untereinander inkommensurabel sind, so dass etwa der vollständige Verzicht auf eine oder mehrere Fähigkeitsdimensionen zugunsten der Konzentration auf andere nach Nussbaum kein gangbarer Weg ist.

4.) Gerade diese unverzichtbare Pluralität von menschlichen Vermögen und Tätigkeitsformen macht jedoch eine Form der Lebensplanung erforderlich, in der sie bestmöglich zum Tragen kommt (wobei Nussbaum die Möglichkeit tragischer Konflikte in der Praxis keineswegs ausschließen kann oder möchte). Hier kommt der praktischen Vernunft eine besondere Funktion zu, insofern sie die verschiedenen Lebenserfordernisse und –aktivitäten koordiniert und somit das menschliche Leben *in toto* zusammenhält. Nussbaum räumt deshalb der praktischen Vernunft eine Sonderstellung in den Fähigkeiten-Listen ein, die mit dem Begriff der architektonischen Tätigkeit beschrieben wird. Als zweites architektonisches Moment und somit als in besonderem Maße integralen Aspekt menschlichen Lebens beschreibt Nussbaum die Soziabilität, also die Verbundenheit mit anderen Menschen. In diesem Sinne konstatiert sie, dass alle menschlichen Grundtätigkeiten, deren zugrunde liegende Fähigkeiten auf der Fähigkeiten-Liste spezifiziert werden, „erstens von der praktischen Vernunft geplant und organisiert und zweitens zusammen mit anderen Menschen ausgeübt werden. [...] Sie sind die zwei [Tätigkeiten], die das ganze Unternehmen zusammenhalten und es zu einem menschlichen machen."[49] In diesen beiden architektonischen Momenten menschlichen Lebens scheinen jedoch die zwei anthropologischen Grundformeln des Aristoteles, in denen der Mensch als *zōon logon echōn* und als *physei politikon zōon* charakterisiert wird,[50] ebenso auf wie die aristotelische *phronesis* und die *philia*.[51]

Fasst man diese zentralen Aspekte der menschlichen Natur bei Nussbaum zusammen, sieht man weiterhin eine erstaunliche Nähe zur aristotelischen Anthropologie (zumindest in der Nussbaum'schen Interpretation derselben). Erheblichen Korrekturbedarf am aristotelischen Menschenbild sieht sie jedoch im Hinblick auf das bei Aristoteles fehlende Verständnis einer umfassenden Menschenwürde, die eben auch Frauen, Sklaven und nicht in der griechischen Polis lebenden Bürgern zukomme.[52] Solche Korrekturen bzw. Erweiterungen liegen jedoch durchaus im Programm der Nussbaum'schen Anthropologie, die im materiellen Sinne nie als abgeschlossen betrachtet werden kann: Menschliche Natur wird nicht einfach als gegeben vorausgesetzt, sondern ist ein Grenzbegriff permanenten menschlichen Suchens und Fragens nach sich selbst. In diesem Sinne ist die von Nussbaum betonte prinzipielle Offenheit der Fähigkeiten-Listen die offenkundige Signatur einer solchen Suche.

Zu bemerken ist jedoch, dass Nussbaum durchaus faktisch-deskriptive Momente, wie etwa Sterblichkeit und Körperlichkeit, in ihr Verständnis der essentiellen menschlichen Natur einbringt, so dass von einer rein evaluativ-normativen Größe (vgl. II.2.) nicht durchgängig gesprochen werden kann.[53] Nussbaum selbst bemerkt, dass einige Momente ihrer Fähigkeiten-

---

[48] Vgl. Nussbaum (1992), 222. Zur Inkommensurabilität der Güter bei Aristoteles vgl. Nussbaum (1985), 160.

[49] Nussbaum (1999a), 59 f. (bzw. Nussbaum [1990a], 226).

[50] Vgl. Aristoteles, Pol. I 2, 1253a1–18. Zur Diskussion dieser beiden Formeln vgl. Nussbaum (1995a), 102–120. Gutschker (2002), 442 f. macht zu Recht auf die inhaltlichen Unterschiede zwischen Nussbaums „architectonic functions" und den beiden anthropologischen Grundformeln bei Aristoteles aufmerksam.

[51] Vgl. hierzu Brukamp (2001), 99.

[52] Vgl. hierzu Nussbaum (2001c), xix-xxii.

[53] In diesem Sinne urteilen auch Jömann / Kurbacher / Suhm (2001), 66.

PhJb 2/03 / p. 322 / 25.9.

Listen festgelegter sind als andere, und führt körperliche Integrität als Beispiel an.[54] Auch die menschliche Bedürfnis- und Strebensnatur hält sie bei allen sozialen Einflüssen für zumindest partiell kulturinvariant.[55] Insgesamt scheint in solchen Formulierungen ein Verständnis der menschlichen Natur als gegebener biologischer Anfangs- oder Minimalgröße auf, das Nussbaum jedoch nicht hinreichend von der als Vollendungs- oder Optimalgestalt konzipierten Form gelingenden Lebens abgrenzt: Nur dieses zweite Verständnis der menschlichen Natur ist bei ihr *ab ovo* und vollständig evaluativ angelegt.

III. Zur Diskussion

Nussbaums Fähigkeitenansatz stellt einen fruchtbaren Versuch dar, den Begriff der menschlichen Natur unter Berücksichtigung der Erfordernisse der Moderne erneut in die ethische und politische Diskussion einzubringen. Unabhängig davon, wie dieser Versuch einer Re-Naturalisierung der ethischen Debatte letztlich bewertet wird, hat sie damit nachweislich im Verbund mit Amartya Sen intensive Diskussionen über den Begriff des menschlichen Wohlergehens und der Lebensqualität in der Ökonomie und Entwicklungspolitik angestoßen.[56] Das Verdienst des Nussbaum'schen Ansatzes besteht darin, den Begriff der menschlichen Natur gerade dadurch wieder gewinnbringend in den ethischen Diskurs eingebracht zu haben, dass sie ihn nicht als überzeitlich gültige Blaupause konzipiert. Die menschliche Natur ist keine detailliert vorgezeichnete Größe, die nur eine monolithische Form der Verwirklichung zulässt, aber sie ist auch nicht absolut beliebig. Sie stellt eher einen ständig zu überprüfenden und ggf. zu reformulierenden normativen Umriss- bzw. Grenzbegriff dar, der sowohl mit lokalen Traditionen als auch mit einigen im Liberalismus verankerten Rechts- und Freiheitstraditionen vermittelbar erscheint. Gerade in diesem Anknüpfungspotential liegt zweifelsfrei die Fruchtbarkeit dieses normativen Verständnisses der menschlichen Natur.

Nichtsdestoweniger bleiben mit Blick auf den Zentralbegriff der menschlichen Natur einige Fragen bzw. Probleme offen:

1.) Ist die von Nussbaum für ihren rein evaluativ gefassten Begriff der menschlichen Natur vorausgesetzte vollständige Aufhebung der ‚fact-value distinction' wirklich sinnvoll bzw. konsequent durchhaltbar? Wie in Abschnitt II.3 deutlich geworden ist, figurieren in Nussbaums Anthropologie durchaus Elemente, die sie bei jedem Menschen für überzeitlich gegeben und nahezu kulturinvariant hält, so dass hier auch ihr Konzept einer pluralen bzw. lokalen Spezifikation der Minimaltheorie des menschlichen Guten nicht wirklich greift. Hinzu kommt, dass die Bestimmung des menschlichen Lebens über seine Bestform im Hinblick auf Kinder, Behinderte und andere Gruppen Probleme aufwirft: Wenn jemand z. B. aufgrund seiner Behinderung nicht über die für ein gelungenes menschliches Leben in seiner Gesamtheit

---

[54] Vgl. Nussbaum (2001a), 77.

[55] Vgl. Nussbaum (2001a), 155: „I believe, however, that the human personality has a structure that is at least to some extent independent of culture, powerfully though culture shapes it at every stage. [...] Desires for food, for mobility, for security, for health, and for the use of reason – these seem to be relatively permanent features of our makeup as humans, which culture can blunt, but cannot altogether remove." Vgl. auch Nussbaum (1999b) 256–258, wo Nussbaum bei der Diskussion der sozialen Formationsbedingungen von Emotionalität zugleich auf deren transkulturelle Basis verweist.

[56] Hier ist v. a. auf ihre Tätigkeit am *World Institute for Development Economics Research* (WIDER) in den Jahren 1986–1993 bzw. auf ihre intensive Zusammenarbeit mit dem Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen hinzuweisen. Weite Beachtung hat u. a. der folgende, aus dieser Tätigkeit hervorgegangene Sammelband gefunden: M. C. Nussbaum / A. Sen (Hgg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993. Eine Synopse der beiden Ansätze von Nussbaum und Sen findet sich bei Crocker (1992) und (1995).

PhJb 2/03 / p. 323 / 25.9.

erforderlichen G-Fähigkeiten verfügt, stellt sich die Frage, inwiefern er noch unter das Sortalprädikat ‚Mensch' fällt: In einer starken essentialistischen Lesart wäre nur das Vorhandensein aller G-Fähigkeiten hinreichend, um als Mensch zu gelten.[57] Nussbaum selbst sieht dieses Problem und zieht sich hier eher auf ein biologisches Abstammungskriterium (nahezu im Sinne des aristotelischen „Ein Mensch zeugt einen Menschen") zurück.[58] Damit wird aber ein biologisches Faktum eingebracht, in dem das Menschsein als ein empirisch konstatierbarer Anfangszustand vorausgesetzt wird, so dass auch hier die vollständige Ableugnung der ‚fact-value distinction' wenig sinnvoll erscheint.[59] Eventuell ist dies einer der Hintergründe dafür, dass Nussbaum in ihren neueren Arbeiten den nahezu unweigerlich mit biologisch-deskriptiven Momenten behafteten Begriff des Menschen zunehmend mit einem rein politisch gefassten Personbegriff verknüpft.

2.) Wie Nussbaum richtig erkennt, lassen sich die Charakteristika gelingenden menschlichen Lebens nur aus bereits gelebtem menschlichen Leben und nicht aus einer apriorisch postulierten menschlichen Natur ableiten. Über welche unentwickelten G-Fähigkeiten Menschen verfügen, ist nicht bei ihrer Geburt sichtbar, sondern zeigt sich an der Herausbildung und Entwicklung der zeitlich späteren Fähigkeitsstufen. Für jede Form von Essentialismus im Hinblick auf menschliche Fähigkeiten ergibt sich jedoch zwangsläufig das Problem, dass der Mensch offenkundig auch über Fähigkeiten verfügt, die moralisch ambivalent oder sogar strikt abzulehnen sind. Hier mutet es problematisch an, wenn Nussbaum den moralischen Anspruch der G-Fähigkeiten auf ihre Entwicklung mit ihrem reinen Vorhandensein und ihrem Streben nach Realisierung begründet.[60] Letztlich kann auch in Nussbaums Konzept nicht jedes dem Menschen offen stehende Vermögen als legitime Verwirklichung der menschlichen Natur betrachtet werden.[61] Damit ist aber das reine Vorhandensein von G-Fähigkeiten als Indikator tendenziell diskreditiert, und es bedarf moralischer Beurteilungskriterien für die Essentialität von ausgeübten Fähigkeiten und Aktivitäten, die nicht wiederum einfach im Rekurs auf das Konzept einer vorhandenen bzw. vorgegebenen menschlichen Natur gewonnen werden können. Die nicht hinreichend vollzogene Differenzierung von Natur als Anfangsgröße und Natur als Vollendungsgestalt sowie die unterbestimmte Auslotung des Verhältnisses dieser beiden Naturbegriffe bei Nussbaum (vgl. oben II.3) macht sich in diesem Kontext besonders negativ bemerkbar.[62]

3.) Nussbaums hermeneutischer Zugriff auf konstante Erfahrungsbereiche, die für die *conditio humana* konstitutiv sein sollen, mittels des Rekurses auf narrative Quellen bzw. menschliche Selbstzeugnisse wirft zahlreiche Probleme auf. An erster Stelle steht die Schwierigkeit der Selektivität dieses Vorgehens: So ist z. B. offensichtlich, dass Nussbaum die Verknüpfung des Begriffs der menschlichen Natur mit dem Gedanken einer unsterblichen Seele weitgehend ausblendet und sich stattdessen allein auf einen diesseitig-weltlichen Daseinsmodus des Menschen konzentriert. Hierzu gehört auch ihre Empfehlung, sich nur um eine innerweltliche

---

[57] Vgl. zu dieser Problematik Crocker (1995), 172.

[58] Vgl. hierzu Nussbaum (1992), 226–228 und Nussbaum (1999a), 207 (bzw. Nussbaum [1995], 89).

[59] Vgl. zu diesem Kritikpunkt auch Pauer-Studer (1999), 11.

[60] Vgl. Nussbaum (1999a), 112 (bzw. Nussbaum [1988], 169): „Demnach sind G-Fähigkeiten *Bedürfnisse* nach der Ausübung von Tätigkeiten: Sie begründen einen Anspruch, weil sie vorhanden und in einem Zustand unzureichender Realisierung sind. Sie sind Bedingungen, die nach einer bestimmten Tätigkeit streben und sich durch diese verwirklichen wollen." [Hervorh. Nussbaum] Vgl. auch Nussbaum (1992), 228 f.

[61] Vgl. Nussbaum (2001a), 83: „Not all actual human abilities exert a moral claim, only the ones that have been evaluated as valuable from an ethical viewpoint." Vgl. auch ebd. 155 f.

[62] Dieses Versäumnis überrascht umso mehr, als Nussbaum sich der Vielschichtigkeit des Naturbegriffs durchaus bewusst ist; vgl. Nussbaum (1990b), 255.

PhJb 2/03 / p. 324 / 25.9.

Transzendierung der eigenen Humanität zu bemühen.[63] Damit ignoriert sie jedoch ein seit der Antike kontinuierlich in zahlreichen philosophischen und religiösen Traditionen sowie in literarischen Quellen dokumentiertes Denkmuster, das den Menschen eben nicht nur in seiner Immanenz, sondern auch und gerade in seiner Transzendenz in den Blick nimmt.[64] Hier entscheidet sich Nussbaum eher einseitig für eine keineswegs konkurrenzlos existierende, rein weltimmanente Auslegung der menschlichen Existenz. Ein ähnlicher Einwand kann auch hinsichtlich ihres Rückgriffs auf Romane als Interpretationsinstanzen der menschlichen Natur geäußert werden: Warum sollte man die essentiellen Bestimmungen der menschlichen Natur besser an den Werken von Henry James und Charles Dickens (um zwei ihrer bevorzugten Autoren zu nennen) ablesen können als etwa an denen eines Marquis de Sade? Setzt Nussbaum hier nicht stillschweigend eine Unterscheidung von ‚guter' und ‚schlechter' Literatur voraus, auf deren Basis erst die Auswahl der Werke zu treffen ist, mit denen sich die menschliche Natur zutreffend illuminieren lässt?[65] Diese Einwände deuten darauf hin, dass eine reine Hermeneutik der Narrativität nicht ausreicht, um die in diesem Bereich auftretenden Gegensätzlichkeiten auszuloten und ein der gesamten Quellenlage gerecht werdendes Bild der menschlichen Natur zu zeichnen. Folglich drängt sich der Verdacht auf, dass der von ihr in Anspruch genommene breite Konsens der philosophischen und literarischen Tradition im Hinblick auf die konstitutiven Momente der menschlichen Natur in Wirklichkeit auf tönernen Füßen steht. Damit wird aber die diesem Teil ihrer Theorie zugedachte Begründungsfunktion für das gesamte Nussbaum'sche Projekt nachhaltig geschwächt, da gerade die Nicht-Relativität des Begriffs der menschlichen Natur dessen kritisches Potential gegenüber der bestehenden Wirklichkeit fundieren soll.

Die beiden letzten Kritikpunkte markieren ein tiefgreifendes Problem des Nussbaum'schen Ansatzes: Wie ist die Essentialität bestimmter menschlicher Fähigkeiten (im Vergleich zu anderen) bzw. die Adäquatheit eines Begriffs vom gelingenden Leben gegenüber einer Kultur zu begründen, in der radikale abweichende Einschätzungen aller Beteiligten vorliegen, so dass ein faktischer interkultureller Konsens in diesen Fragen ausschließbar ist? Die Idee, konkurrierende Traditionen erst einmal von innen auf ihre Konsistenz zu befragen,[66] erweist sich kaum als Königsweg, um zu einem transkulturellen Verständnis vorzudringen. Nussbaum vollzieht dementsprechend eine Wendung von der Hermeneutik zu idealisierten Wahrheitsbedingungen:

> If all members of culture A are in agreement about their way of life and agree that it is good [...], then we seem to lack resources for criticism of those practices, unless we can point to a conception of what it is for a human being to flourish that is itself deeper and more general than the particular traditions. Such a conception will not be independent of human belief and desire: for it claims to be a record of what commands *the assent of human beings who have reflected in an especially searching way, with full access to information about alternatives.*[67]

Damit ist jedoch eine normative Grundvoraussetzung genannt, die auch den Charakter des im Rahmen des interkulturellen Verständigungsprozesses angestrebten Konsenses über die menschlichen Fähigkeiten festschreibt: Gesucht ist kein faktischer Konsens oder ein demokratischer Mehrheitsbeschluss, sondern ein durch „vernünftige Verfahrensweisen" zustande gebrachtes Ergebnis, das nur durch ein adäquates Niveau von Vernünftigkeit bzw. Reflektiert-

---

[63] Vgl. Nussbaum (1990b) 365–391.

[64] Erstmalig wurde dieser Kritikpunkt von Taylor (1988), 812 f., artikuliert. Vgl. auch Gitomer (1993), der auf die fehlende religiöse Dimension in Nussbaums Fähigkeiten-Listen hinweist.

[65] Vgl. hierzu die Überlegungen von Hanel / Jansen (2001).

[66] Vgl. die in Nussbaum / Sen (1989) vorgestellte Idee eines ‚internal criticism'.

[67] Nussbaum (1993b), 55 [Hervorh. J. M.].

heit der Gesprächsteilnehmer erreicht werden kann.[68] Diese diskursethisch anmutenden Voraussetzungen laden den Begriff der Rationalität im normativen Sinne jedoch sehr stark auf. Wenn man sich vor Augen führt, dass die relativistischen Attacken sich häufig gerade gegen ein solches Rationalitätsverständnis auf den Wert der Tradition berufen, ist die praktische Überzeugungskraft des Nussbaum'schen Konzepts angesichts der divergenten lokalen Traditionen wiederum erheblich in Frage gestellt. Nussbaum vollzieht in ihrem eigenen Ansatz somit eine Wende von einer aristotelisch inspirierten Hermeneutik der Ethosformen hin zu einem unter idealisierten Wahrheitsbedingungen konzipierten Universalismus.[69] Für einen solchen Universalismus bilden die historisch-empirischen Momente bzw. Analysen ihres Konzepts zwar ein Reservoir von Exemplifizierungen; eine überzeugende Begründungsstruktur lässt sich aus ihnen jedoch gerade vor dem oben diskutierten Hintergrund der Selektivität ihrer Quellen nicht ableiten.[70]

Neben diesen Kritikpunkten, welche primär die Nussbaum'sche Epistemologie und den daraus resultierenden Begriff der menschlichen Natur direkt betreffen, wären noch andere Probleme namhaft zu machen. So ist z. B. darauf hingewiesen worden, dass zwischen dem Begriff der menschlichen Natur und dem von Nussbaum propagierten Modell von Verteilungsgerechtigkeit kein wirklich stringenter Zusammenhang besteht. Ebenso droht Nussbaums eigenes Schwellen- bzw. Verteilungsprinzip (absolute Priorität hat das Anliegen, möglichst viele Menschen über die Schwelle des guten Lebens zu heben) letztlich in einem untragbaren utilitarististischen Kalkül (große Opfer vieler Menschen sind legitim, solange sie selbst oberhalb der Schwelle des guten Lebens bleiben und mindestens ein weiterer diese Schwelle zusätzlich überschreitet) zu enden.[71] Diese Kritik übersieht jedoch zumindest teilweise, dass Nussbaums Begriff der menschlichen Natur als ein normativer Rahmenbegriff konzipiert ist, innerhalb dessen mehr als ein staatliches bzw. sozialpolitisches Modell legitimierbar ist. Eine strikte Deduktion der staatlich und gesellschaftlich wünschenswerten Zustände aus einem monolithischen Verständnis der menschlichen Natur liegt nicht in der Intention dieses Modells, wohl aber die Einführung der menschlichen Natur als einer nichtrelativistischen kritischen Prüfinstanz, mit der bestimmte Arrangements ausgeschlossen werden können: Der Naturbegriff hat eine limitative Funktion inne, insofern die Konzipierung einer Theorie des Guten (als Grundlage einer gesellschaftlichen bzw. staatlichen Ordnung) innerhalb eines durch ihn vorgezeichneten normativen Rahmens stattzufinden hat.[72] Die Frage, ob bzw. inwiefern Nussbaums eigene politische bzw. wohlfahrtsstaatliche Vorschläge überzeugen können, präjudiziert nicht *eo ipso* die Bewertung ihres normativen Rahmenmodells der menschlichen Natur. Das Potential dieses Diskussionsansatzes ist m. E. bei weitem

---

[68] Vgl. Nussbaum (1999a), 190 (bzw. Nussbaum [1995], 74 f.), wo Nussbaum in den erläuternden Fußnoten betont, dass ihr normativer Begriff der „vernünftigen Verfahrensweise" nicht mit einer demokratischen Prozedur identisch ist und sich gerade dadurch von einer bloß faktischen Überschneidung unterscheidet.

[69] Vgl. hierzu die treffenden Analysen von Gutschker (2002), 439 f. u. 445–447.

[70] Scherer (1993), 911, hat das Dilemma eines solchen empirischen Universalismus bzw. Essentialismus zutreffend charakterisiert: „Hält man trotz mangelnden empirischen Konsenses daran fest, dass es universale ethische Kategorien gibt, fällt man zurück in eine metaphysische Ethik, selbst wenn diese Kriterien angeblich von einem internalistischen Standpunkt aus gewonnen wurden. Nimmt man empirischen, ethischen Dissens als unhintergehbar an, fällt das Projekt eines Essentialismus in sich zusammen. Nussbaums Schwanken zwischen essentialistischer Emphase und Einräumung empirischen Dissenses spricht dafür, dass ihre Theorie zwischen den Stühlen des Empirismus und Essentialismus sitzen bleibt."

[71] Zu diesen beiden Kritikpunkten vgl. Bobonich (1993).

[72] Diese limitative Rahmenfunktion des Begriffs der menschlichen Natur bei Nussbaum erkennt zumindest ansatzweise auch Bobonich (1993), 78, wenn er konstatiert: „Nussbaum's theory of human nature in terms of capabilities and limits does not determine and, in fact, only weakly constrains theories of the human good."

PhJb 2/03 / p. 326 / 25.9.

noch nicht ausgeschöpft. Inwiefern es jedoch für den gegenwärtigen ethischen Diskurs fruchtbar gemacht werden kann, hängt – wie die vorgebrachte Kritik an Nussbaums Ansatz deutlich gezeigt hat – wesentlich von der überzeugenden Klärung der epistemischen Grundlagen ab, auf deren Basis der Begriff der menschlichen Natur wieder in die Diskussion eingebracht werden soll.

Die neueren Entwicklungen in Nussbaums Fähigkeitenansatz seit Mitte der 90er Jahre sind zum Teil recht komplexer Natur und sollen deshalb nur als Ausblick und im Hinblick auf ihre Relevanz für das Konzept der menschlichen Natur bei Nussbaum thematisiert werden. Als zentrale Veränderung ihres Ansatzes betrachtet Nussbaum selbst die Abkehr von einem zwar vagen, aber doch umfassenden normativen Bild des gelingenden menschlichen Lebens *in toto* hin zu einer spezifischen politischen Konzeption zentraler menschlicher Güter.[73] Diese Konzeption hebt aber eher auf einen politischen Begriff der Person als auf eine anthropologische Grundlagenreflexion philosophischer Natur ab: „The political account of capabilities has moral force, as does the political conception in a Rawlsian political liberalism; but it is not grounded in any theory of the human being that goes beneath politics."[74] Dementsprechend charakterisiert sie ihre Fähigkeiten-Listen als Vorschlag, dem auch jemand folgen könne, der eine gänzlich andere Auffassung von der Welt und der menschlichen Natur habe als sie selbst.[75] Hinzu kommt eine von Nussbaum proklamierte Verknüpfung des Fähigkeitenansatzes mit den Menschen- und Bürgerrechten: Einerseits glaubt sie, dass die meisten Menschenrechte auch entweder als G-Fähigkeiten oder als ‚combined capabilities' konzeptualisiert werden könnten.[76] Zum anderen hat sie in die neuesten Versionen ihrer Fähigkeiten-Listen explizit bestimmte bürgerliche Rechtsansprüche eingebaut, wie etwa das Recht auf materielles Eigentum oder auf politische Partizipation.[77] Diese Veränderungen des Ansatzes werden von Nussbaum z. T. pragmatisch, d. h. mit Blick auf die mögliche politische Durchsetzbarkeit des Gesamtkonzeptes eingeführt.[78] Zugleich versucht sie offensichtlich, auf die berechtigte Kritik zu reagieren, dass ihre wohlfahrtsstaatlichen Prinzipien keinen hinreichenden Rechtsschutz der Bürger gewährleisten, um so ihre Position für den politischen Liberalismus anschlussfähig zu halten.

Diese Verschiebungen ändern jedoch letztlich nichts daran, dass die Grundlegung der Listen selbst in einem teleologischen Verständnis der menschlichen Natur besteht, das auf die

---

[73] Vgl. Nussbaum (2001b), 140: „Rather than thinking of the capabilities-based view of the good as supplying a comprehensive, though highly general, account of the basis for a good human life, I now understand the capabilities as the basis for a specifically political conception of central human goods (analogous to the Rawlsian primary goods) that are thought to have value in connection with a political conception of the person." Vgl. auch Nussbaum (2001a), 77 („a partial, not a comprehensive conception of the good life, a moral conception selected for political purposes only"), sowie die Modifizierung ihres Rekurses auf Aristoteles in Nussbaum (1998), 284 n.11: „[N]ow I add that the type of ethical theory I want to draw from Aristotle is a specifically political theory that is only partially comprehensive."

[74] Nussbaum (1998), 284.

[75] Vgl. Nussbaum (2001a), 76.

[76] Vgl. Nussbaum (2001a), 96–101, sowie die ausführlichere Darstellung dieses Themenkomplexes in Nussbaum (1997).

[77] Vgl. Nussbaum (2001a), 80, wo sie als zehnten Punkt ihrer Fähigkeiten-Liste anführt: „Control over one's environment. A. Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. B. Material. Being able to hold property (both land and movable goods), not just formally but in terms of real opportunity." Vgl. auch Nussbaum (1999b) 45.

[78] Zum möglichen Einfluss von pragmatischen Erwägungen auf die Gestaltung der Fähigkeiten-Listen vgl. Nussbaum (1999a), 189 (bzw. Nussbaum [1995], 74).

essentiellen Fähigkeiten ausgerichtet ist:[79] Die G-Fähigkeiten stehen hierbei in einem unauflösbaren Verweisungszusammenhang mit ihren Verwirklichungen bzw. Tätigkeiten, auf die sie ausgerichtet sind, und hierin liegt auch ihre Werthaftigkeit begründet.[80] Auch wenn Nussbaum im Gegensatz zum axiologischen Vorrang der Verwirklichung *(energeia)* von Fähigkeiten bei Aristoteles lediglich auf die Ausbildung der Fähigkeiten abhebt,[81] sieht sie das Menschsein doch erst in der Realisierung dieser Fähigkeiten in vollem Umfang verwirklicht. Wie hoch Nussbaum den Wert der Fähigkeiten ansiedelt, ist auch in ihren neueren Arbeiten noch daraus ersichtlich, dass sie zu ihrem Schutz unter bestimmten Umständen dazu bereit ist, in die individuellen Freiheitsrechte einzugreifen (wenn z. B. jemand die Grundlagen seiner Fähigkeiten vorsätzlich zerstören möchte).[82] Eine solche Intervention erscheint jedoch nur dann legitim, wenn die mögliche Verwirklichung der Fähigkeiten in entsprechenden Aktivitäten letztlich einen höheren Wert besitzt als die individuelle Entscheidung zum Verzicht hierauf. Ebenso ist bei Nussbaum weiterhin unübersehbar, dass ihre permanente Akzentuierung des Vorzugs der Ausbildung von Fähigkeiten gegenüber der Forcierung der durch sie ermöglichten Aktivitäten an Grenzen stößt: Mindestens im Hinblick auf die beiden zentralen Funktionen der praktischen Vernunft bzw. Wahlfreiheit und der Soziabilität ist nicht bloß die Fähigkeit, sondern ihre konkrete Aktivierung durch die Bürger ein notfalls durch staatliche Intervention zu erreichendes Ziel des Nussbaum'schen Ansatzes.[83] Solche Eingriffe in die individuelle Autonomie markieren jedoch die Abkehr von einer hermeneutisch-konsiliatorischen zu einer therapeutischen Haltung gegenüber dem Individuum, und nicht zu Unrecht ist in verschiedenen Kontexten gegenüber den politischen Vorstellungen von Nussbaum der Vorwurf des staatlichen Paternalismus erhoben worden.[84] In der Bereitschaft zu solchen Interventionen gegenüber dem Individuum zu Gunsten der Erhaltung bzw. kontinuierlichen Ausübung seiner Fähigkeiten zeigt sich m. E. primär Folgendes: Der einzelne Mensch wird in

---

[79] Nussbaum selbst streitet dies jedoch ab. Vgl. Nussbaum (1999a), 76 f.: „As I interpret Aristotle, he understood the core of his account of human functioning to be a freestanding moral conception, not one that is deduced from natural teleology or any non-moral source. [...] my own neo-Aristotelian proposal is intended in that spirit." Vgl. hierzu jedoch auch Nussbaum (1999a), 205 f. (bzw. Nussbaum [1995], 88), wo Nussbaum die teleologische Interpretation der Fähigkeiten in Ausrichtung auf ihre Verwirklichung konzediert und lediglich klarstellt, dass es sich nicht notwendig nur um einen metaphysischen Gedanken, sondern auch und v. a. um einen grundlegenden und weit verbreiteten empirischen Gedanken (‚a basic and pervasive empirical idea') handele.

[80] Vgl. Nussbaum (1999a), 113 (bzw. Nussbaum [1988], 169): „Bedürfnisse nach Fähigkeiten sind wegen des Wertes der Tätigkeiten wichtig, in die sie einmünden; Tätigkeiten sind teilweise wegen der Art und Weise wichtig, in der sie die Fähigkeiten realisieren. Wir können und sollten die beiden nicht als getrennte Werte betrachten. Sie sind vorhanden und machen Ansprüche geltend, ob die Wünsche und Wertvorstellungen des betreffenden Menschen durch die Erziehung auf Verwirklichung ausgerichtet wurden oder nicht."

[81] Zum axiologischen Vorrang der Verwirklichung bei Aristoteles vgl. neuerdings Jansen (2002), 263–273.

[82] Dies ist das von Nussbaum selbst diskutierte Grenzproblem des „permanent capability-surrender". Vgl. hierzu Nussbaum (2001a), 93: „What should we say when adults, apparently without coercion, want to sign away a major capability in a permanent way? Frequently, though certainly not always, we will judge that interference is justified to protect the capability." Auch die Umsetzung der eigenen religiösen Vorstellungen kann der Prüfung unterzogen werden, inwiefern dadurch essentielle Fähigkeiten unterminiert werden; ggf. müssen auch hier die Fähigkeiten gegen die Entscheidung ihrer Träger geschützt werden (z. B. im Falle eines Beitritts zu einer Sekte, in der bestimmte Fähigkeiten vollständig ausgemerzt werden sollen); vgl. ebd. 198.

[83] Vgl. hierzu Nussbaum (2001a), 92 f.

[84] Zur Wendung von der aristotelischen Hermeneutik zur hellenistischen Therapeutik bei Nussbaum vgl. Gutschker (2002), 445–447. Zu den paternalistischen Zügen der Konzeption Nussbaums vgl. ebd. 452–456, sowie Scherer (1993), 914–917.

PhJb 2/03 / p. 328 / 25.9.

Nussbaums Konzept auch in den neueren Arbeiten immer noch ausdrücklich als Träger einer menschlichen Natur betrachtet, deren Realisierung nicht nur essentiell zu seinem Wohlergehen beiträgt, sondern deren Verwirklichung in Aktivität auch in sich wünschenswert oder sogar geboten erscheint. Insgesamt liegt hier der Gedanke der kantischen Pflichten gegen sich selbst nahe, deren Sachwalter ggf. der Staat zu sein hat – eine innerhalb des Liberalismus, dem Nussbaum sich selbst gern zugerechnet sehen möchte, schwer verdauliche Idee.[85]

LITERATURVERZEICHNIS

Bobonich, C. (1993), „Internal Realism, Human Nature, and Distributive Justice: A Response to Martha Nussbaum", in: *Modern Philology* 90, suppl. vol., 74–92.

Brukamp, K. (2001), „Elements of Eudaimonia: Capabilities and Functionings", in: A. Kallhoff (Hg.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000*, Münster, 93–103.

Crocker, D. A. (1992), „Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", in: *Political Theory* 30, 584–612.

– (1995), „Function and Capability: The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2", in: M. C. Nussbaum / J. Glover (Hgg.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 153–198.

Gitomer, D. L. (1993), „Social Justice and 'Virtuous Roots': An Indologist Looks at the Debate on Aristotelian Anthropology and Essentialism", in: *Modern Philology* 90, suppl. vol., 93–108.

Gutschker, T. (2002), *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Weimar 2002.

Hanel K. / Jansen, L. (2001), „Reading for the Good Life?", in: A. Kallhoff (Hg.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000*, Münster, 119–128.

Höffe, O. ([2]1996), *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin.

Jansen, L. (2002), *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik"*, Frankfurt/M. u. a.

Jömann N. / Kurbacher, F. A. / Suhm, C. (2001), „Universal Capabilities vs. Cultural Relativism: Nussbaum's Capabilities Approach under Discussion", in: A. Kallhoff (Hg.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000*, Münster, 65–71.

MacIntyre, A. ([2]1985), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London.

Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's* De Motu Animalium. *Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, Princeton.

– (1982), „Saving Aristotle's Appearances", in: dies. / M. Schofield (Hgg.), *Language and Logos*, Cambridge-New York.

– (1983), „The ‚Common Explanation' of Animal Motion", in: P. Moraux / J. Wiesner (Hgg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Berlin-New York, 116–156.

– (1985), „The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", in: J. C. Cleary (Hg.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1, 151–201.

– (1988), „Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 1, 145–184.

– / Sen, A. (1989a), „Internal Criticism and Indian Rationalist Tradition", in: M. Krausz (Hg.), *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame, 299–325.

– (1990a), „Aristotelian Social Democracy", in: R. B. Douglass / G. M. Mara / H. S. Richardson (Hgg.), *Liberalism and the Good*, New York-London, 203–252.

– (1990b) *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York-Oxford.

– (1992), „Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism", in: *Political Theory* 20 (1992), 202–246.

[85] Ich möchte den beiden Gutachtern dieses Artikels für Ihre wertvollen Anregungen danken.

PhJb 2/03 / p. 329 / 25.9.

– (1993a), „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach“, in: dies. / A. Sen (Hgg.), *The Quality of Life*, Oxford, 242–269.
– (1993b), „Reply to Papers“, in: *Philosophical Investigations* 16, 46–87.
– (1995a), „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics“, in: J. Altham / R. Harrison (Hgg.), *World, Mind, and Ethics*, Cambridge, 86–131.
– (1995b), „Human Capabilities, Female Human Beings“, in: dies. / J. Glover (Hgg.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 61–104.
– (1996), „Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft (Interview von J. Früchtl und H. Pauer-Studer mit M. C. Nussbaum)“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, 135–148.
– (1997), „Capabilities and Human Rights“, in: *Fordham Law Review* 66, 273–300.
– (1998), „Political Animals: Luck, Love, and Dignity“, in: *Metaphilosophy* 29, 273–287.
– (1999a), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. v. H. Pauer-Studer, Frankfurt/M.
– (1999b), *Sex and Social Justice*, New York.
– (1999c), „Virtue Ethics: A Misleading Category?“, in: *The Journal of Ethics* 3, 163–201.
– (2001a), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge.
– (2001b), „Love, Literature, and Human Universals. Comments on the Papers“, in: A. Kallhoff (Hg.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy. Lecture and Colloquium in Münster 2000*, Münster, 129–152.
– (2001c), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised edition, Cambridge. [Erstausgabe: 1986]
Pauer-Studer, H. (1999), „Einleitung“, in: dies. (Hg.), *Martha C. Nussbaum. Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M., 7–23.
Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford.
Scherer, C. (1993), „Das menschliche und das gute menschliche Leben“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 905–920.
Taylor, C. (1988), „Critical Notice of Martha C. Nussbaum: The Fragility of Goodness“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 18, 805–814.
– ([2] 1996), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M.
Wolf, S. (1995), „Commentary“ [zu: Martha C. Nussbaum: Human capabilities, Female Human Beings], in: M. C. Nussbaum / J. Glover (Hgg.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, 105–115.
Woods, M. (1993),‘‘Aristotle’s Anthropocentrism“, in: *Philosophical Investigations* 16, 18–35.