



**Hochschule für Angewandte
Wissenschaften Hamburg**

Hamburg University of Applied Sciences

Fakultät Wirtschaft und Soziales

Department Soziale Arbeit

**Zur Bedeutung klassischer und aktueller Konzepte der Handlungs-
und Willensfreiheit im Fokus der Jugendhilfe als Praxisfeld der
Sozialen Arbeit**

Bachelor Thesis

Tag der Abgabe: 04.06.2014

Vorgelegt von:

Name, Vorname: Stapelfeld, Dennis



Betreuender Prüfer: Prof. Dr. Dieter Röh

Zweite Prüfende: Frau Tewes

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
2 Traditionelle Denkmodelle der Handlungs- und Willensfreiheit.....	4
2.1 Platons Darstellung von Ideen (des Guten)	4
2.2 Willens- und Handlungsfreiheit in der aristotelischen Philosophie	7
2.2.1 Determination von Handlungen.....	8
2.2.2 Freiwilligkeit, freier menschlicher Wille, Entscheidungen, Willensschwäche.....	9
2.3 Die Bestimmtheit von menschlicher Handlungs- und Willensfreiheit durch Gott in der augustinischen Vorstellung	13
2.4 Die Verbindung von Arbeit, Handlungsfreiheit und christlicher Verdienstethik von Ambrosius.....	14
2.5 Thomas von Aquins Beitrag zur Handlungsfreiheit im Kontext von Vernunft, Willensfreiheit und menschlichen Erfahrungen	16
2.6 Die Bestimmung vom Willen und der Handlung durch subjektive Maxime und objektive Sittlichkeit nach Kant	20
2.7 Handlungsfreiheit in der Rechtslehre von Hegel.....	27
2.7.1 Die Rechtswissenschaft von Hegel	27
2.7.2 Vernunft und der freie Wille.....	28
2.8 Die materialistische, ökonomische und politische Bestimmtheit der Handlungs- und Willensfreiheit nach Karl Marx	32
2.8.1 Der Mensch produziert seine Realität	33
2.8.2 Die ökonomische Bedingtheit der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit	34
3 Aktuelle Denkmodelle	36
3.1 Befähigung und substantielle Freiheit nach Amartya Sen	37
3.1.1 Chancen, Entscheidungsfreiheit und Befähigung.....	37
3.1.2 Kriterien der Befähigung.....	39
3.1.3 Kontrolle über das eigene Handeln als Gradmesser von Handlungsfreiheit	44
3.2 Der Capability Approach als Ethik der Befähigung zum guten Leben von Martha Nussbaum	45

3.2.1 Die aristotelische Idee des Guten und die Aufgabe des Staates	46
3.2.2 Ansatz der Fähigkeiten.....	50
3.2.2.1 Bedingungen	51
3.2.2.2 Fähigkeiten	53
4 Theorien und Konzepte der Sozialen Arbeit zur Handlungsfreiheit	56
4.1 Das Tripelmandat nach Staub-Bernasconi.....	57
4.2 Advokatorische Ethik nach Brumlik.....	58
4.3 Negative Auswirkungen Sozialer Arbeit auf die Handlungsfreiheit von Menschen.....	60
4.4 Die Relevanz der bisher dargestellten Konzepte in der (offenen) Jugendarbeit als Praxisfeld der Sozialen Arbeit	62
5 Schlussfolgerung	67
Literaturverzeichnis.....	69
Erklärung der selbständigen Verfassung	72

1 Einleitung

Das menschliche Handeln, sowie die Ursachen und die Bestimmtheit des Handelns sind wichtige Ausgangspunkte der Handlungstheorien von SozialarbeiterInnen. So ist eine moralisch-ethische Analyse, inwiefern diese Bestandteile sich auf die Lebensführung von KlientInnen auswirken, für die Soziale Arbeit relevant. Da sozialarbeiterische Intervention stets das Handeln von Subjekten / KlientInnen im Fokus haben sollte, ist eine Darstellung von wichtigen Konzepten der Handlungs- und Willensfreiheit und ihrer Bedeutung für ein professionelles Theorieverständnis mit Bezug zur professionellen Praxis unabdingbar. Diese Arbeit soll explizit betonen, wie wichtig das Einbeziehen theoretischer Konzepte der Handlungs- und Willensfreiheit in heutige handlungstheoretische Konzepte der Sozialen Arbeit ist. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Befähigungsansatz von Martha Nussbaum. Dieser Ansatz zur Befähigung bietet die zentralen Aspekte für eine Jugendarbeit mit dem Ziel, jungen Menschen zu einem befähigten Leben mit gesellschaftlicher Teilhabe zu verhelfen.

Martha Nussbaum schreibt zur Freiheit der Lebensführung des Menschen: „[...] *dass [sic!] es zu einem wahrhaft menschlichen Leben gehört, seine natürlichen Anlagen in einer durch menschliche Entscheidungsfreiheit und Rationalität bestimmten Weise zu entfalten; und dass die Fähigkeit dazu nicht automatisch allen Menschen offensteht, sondern für sie (ausgehend von rudimentären Fähigkeiten) durch materielle und soziale Bedingungen geschaffen werden muß [sic!].*“ (vgl. Nussbaum, 1999: S.130, Z.1ff.)

Dieser Kernaussage soll in dieser Arbeit auf den Grund gegangen werden. Zu Beginn der Arbeit werden subjektorientierte, traditionelle Konzepte der Handlungs- und Willensfreiheit erläutert. Diese traditionellen Ausführungen sind als Grundlage für aktuelle Konzepte essentiell, sowie notwendig um den historischen Verlauf vom Theorieverständnis von Handlungs- und Willensfreiheit nachvollziehen zu können. Weitergehend sollen theoretische Überlegungen wiedergegeben werden, die sich sowohl auf der subjekttheoretischen Ebene als auch auf der Ebene äußerer, allgemeingültiger und institutioneller Rahmenbedingungen und Verhältnisse, in welche das menschliche Leben eingebettet ist, aufgezeigt werden. Schließlich sind es aktuelle Konzepte wie der Befähigungsansatz von Martha Nussbaum, mit ihrer Grundlage in traditionellen Konzepten, die mit objektiven und subjektiven Theorieüberlegungen der Freiheit, Gerechtigkeit und Theorien eines guten Lebens, die

Grundlage von Theorien der Sozialen Arbeit bilden. Aus heutigen Perspektiven der Sozialen Arbeit müssen Menschen als Individuen und als Teil ihrer Umwelt verstanden werden um sich aus professioneller Sicht KlientInnen auch subjektorientiert annehmen zu können. Darauf folgen die Bezüge der Jugendhilfe zu den bisher erläuterten Konzepten, sowie Theorien der Sozialen Arbeit, welche die Freiheit und Autonomie des Menschen in professionellen Interventionen analysieren und die Bedeutung dieser Freiheitskonzepte des Individuums verdeutlichen sollen.

Neben den sozialen, kulturellen und materiellen Lebensumständen spielen auch subjektive Freiheiten der Handlung und des Entscheidens eine wichtige Rolle im Leben von Menschen, welches sich an der Idee des Guten, der Gerechtigkeit und der Befähigung aller Menschen orientiert. Das menschliche Handeln und die damit verbundenen Verantwortungen, Freiheiten und bestimmende Faktoren spielen bereits für die Überlegungen des antiken, griechischen Philosophen Platon (siehe Kapitel 2.1) eine zentrale Rolle. Bei Platon fand erstmals die Idee des Guten im westlichen Denken ihren Platz. Diese Überlegungen standen ebenfalls bei dem antiken, griechischen Philosophen Aristoteles im Fokus, wobei dieser seine besondere Aufmerksamkeit auf die Bestimmtheit vom menschlichen Handeln und auf die Aufgaben eines sozialdemokratischen Staates richtete (siehe Kapitel 2.2). Die Theologen der Spätantike, Augustin (siehe Kapitel 2.3) und Ambrosius (siehe Kapitel 2.4), legten sich bezüglich der Handlungsfreiheit auf eine Bestimmung von menschlichen Handlungen durch die Beurteilung Gottes vor dem „jüngsten Gericht“ fest. Ambrosius analysierte neben dieser Bestimmtheit auch die Sozialität von menschlichem Handeln. Thomas von Aquin brachte diese philosophischen und theologischen Positionen zusammen und formulierte die Freiheit des Menschen mit der Festlegung, dass die menschlichen Handlungen ihre Ursache in der menschlichen Vernunft haben (siehe Kapitel 2.5). Kant schreibt die menschliche Handlungsfreiheit ebenfalls der Vernunft zu, erklärt jedoch detailliert, dass das Vernunftdenken des Menschen durch reale Erfahrungen entsteht und sich verändern kann (siehe Kapitel 2.6). Anschließend an die Ansicht von Thomas von Aquin, dass die menschliche Vernunft die Ursache des Handelns ist, sollen ebenfalls die Gedankengänge Hegels dargestellt werden. Diese beinhalten, dass die Vernunft des Menschen sich an der Sittlichkeit der umgebenden Gesellschaft, welche dem Vorhandensein eines Naturzustandes des menschlichen Ichs widerspricht, orientiert (siehe Kapitel 2.7). Diese Sittlichkeit in Form von Verantwortung und Pflichten des Individuums bestimmt bzw. beschränkt die menschliche Handlungsfreiheit und garantiert diese gleichzeitig durch die Verbindlichkeit einer objektiven Rechtslehre nach Hegel. Hegel analysiert somit, wie bereits die vorherigen Konzepte,

innersubjektive Prozesse, welche die Handlungsfreiheit bestimmen und legt den Fokus ebenfalls auf die Umwelt von Individuen (politische/gesellschaftliche Verhältnisse). Darauf folgend wird die Kapitalismuskritik und die Analyse der materiellen Bestimmtheit von menschlicher Handlungs- und Willensfreiheit nach Karl Marx wiedergegeben (siehe Kapitel 2.8). Im Anschluss an Marx geht die theoretische Perspektive der Arbeit von traditionellen Konzepten zu einer Betrachtung aktueller Denkmodelle über. Amartya Sen hat den Grundgedanken, dass Verwirklichungschancen und Befähigungen von Menschen die Handlungsfreiheit und den Grad einer guten Lebensführung ausmachen (siehe Kapitel 3.1). Dazu gehören für Sen auch die Mittel, die als Bedingungen / Indikatoren des guten Lebens dienen. Die materiellen Mittel (z.B. Geld) sollen in dieser Arbeit nicht im Einzelnen analysiert werden, da sie an die Priorität der moralisch-ethischen Diskussion um Befähigung nicht heranreichen. Aufgrund des für diese Arbeit festgelegten Fokus auf moralisch-ethische Perspektiven der Handlungsfreiheit von Individuen, soll bspw. eine Diskussion um Armut als materieller Bestimmungsfaktor der Freiheit nur eine kurze Erwähnung finden. Martha Nussbaum erweitert die Befähigungstheorie von Sen und formuliert konkret, wie notwendige Befähigungen und Rahmenbedingungen für ein gutes Leben aussehen müssen (siehe Kapitel 3.2). Sie geht dabei genau wie Sen auf die subjektorientierte ebenso wie auf die objektive Betrachtung, der Handlungsfreiheit von Menschen, ein.

Fortlaufend werden verschiedene Möglichkeiten erläutert, wie sozialarbeiterisches Handeln bspw. in der Jugendhilfe, aufgrund der bisher dargestellten Konzepte positiv zur Handlungs- und Willensfreiheit von Menschen beitragen kann. Sozialarbeiterisches Handeln geht stets von einem, an SozialarbeiterInnen oder soziale Institutionen gerichteten, Auftrag von verschiedenen Funktionsträgern der Gesellschaft aus. Dies verdeutlicht Silvia Staub-Bernasconi anhand des Tripel Mandates (siehe Kapitel 4.1). Es folgt eine Einführung in Micha Brumliks Theorie der advokatorischen Ethik (siehe Kapitel 4.2), welche für ein reflektiertes Verständnis von menschlicher Handlungs- und Willensfreiheit im professionellen Verhältnis von SozialarbeiterIn-KlientIn nötig ist. Anschließend soll aufgezeigt werden, inwiefern Bevormundung und weitere Asymmetrien in professionellen Beziehungen zu einem Freiheits- und Kompetenzverlust des/der KlientIn beitragen können. Von Regine Gildemeister werden diese Handlungsparadoxien der Sozialen Arbeit aufgezeigt und sollen in dieser Arbeit kurz erörtert werden (siehe Kapitel 4.3). Diese bisher dargestellten Konzepte, sollen anschließend im Bezug auf ihre Relevanz für die Jugendhilfe als Praxisfeld der Sozialen

Arbeit diskutiert werden (siehe Kapitel 4.4). Aus den bisherigen Darstellungen und Diskussionsansätzen heraus, wird die Arbeit mit einer Schlussfolgerung abgeschlossen.

2 Traditionelle Denkmodelle der Handlungs- und Willensfreiheit

Traditionelle Denkmodelle sind besonders wichtig in ihren Grundvorstellungen von menschlichem Handeln und einer damit einhergehenden Diskussion um eine Freiheit oder Bestimmtheit des Handelns. Die Grundideen dieser Konzepte können aus ihrem Kontext entnommen, auf aktuelle Kontexte bezogen werden und schließlich können aktuelle Handlungsprinzipien an ihnen ausgerichtet werden. Dies funktioniert, wenn die Konzepte auch in ihrem historischen Kontext kritisch betrachtet werden und somit aus heutiger Sicht erkenntnisreiche Ausschnitte z.B. des menschlichen Handelns herausgefiltert werden. Das folgende Kapitel gibt eine Einführung in traditionelle Denkmodelle, da diese auch heute noch relevant sind, für das Verstehen vom menschlichen Handeln.

2.1 Platons Darstellung von Ideen (des Guten)

Zum Thema der Handlungsfreiheit schrieb Platon in der Zeit der griechischen Antike die Ideenlehre. Die Ideenlehre Platons nahm nur einen geringen Teil seiner Dialoge¹ im Stil der Elenktik² ein, viel mehr wurde ihre wichtige Rolle im Platonismus und in der aristotelischen Kritik der Ideenlehre bestimmt (vgl. Mittelstraß, 1994: 45ff.). Nach Mittelstraß hätte Platon

¹ Dabei ermöglicht die argumentative Form vom Dialog „(a) das Ausklammern systematischer Fragestellungen, wo diese nicht bzw. noch nicht befriedigend beantwortbar sind, (b) den Vortrag von Meinungen ohne explizite Stellungnahme, (c) die Zurückhaltung der eigenen Position, wo diese etwa mit der Position des Dialogpartners Sokrates nicht in allen Punkten übereinstimmt oder noch nicht festgelegt ist.[...] Der Dialog erlaubt aber auch (d) die Revision von Positionen, im Laufe der Erörterung, ohne dass die vorausgegangenen Teile neu geschrieben werden müssten [...] – sowie (e) einen argumentativen Einsatz der Ironie und den wie ein Ausweichen anmutenden Schritt in mythische Erzählungen.“ (Mittelstraß, 1994: S. 42, Z.18ff.)

² „Als Elenktik wird derjenige Argumentationsteil bezeichnet, der im Sokratischen Gespräch die Befreiung von Scheinwissen bringt; sie ist eine kathartische Kunst, die nicht wie in der Eristik das Ende eines Gesprächs, sondern den Anfang einer neuen, nunmehr gemeinsamen Bemühung markiert. Ziel dieser Bemühung ist nicht die Durchsetzung der eigenen Position, sondern eine begründete Übereinstimmung (Homologie); ihr Verfahren ist nicht ein „Betrug mit Worten“, sondern die Befolgung eines Wahrhaftigkeitspostulates bzw. des Betrugsverzichts (vgl. Theait. 167e-f).“ (Mittelstraß, 1994: S.43, Z.18ff.)

sich im Sinne seiner Philosophie jedoch nicht als Platonist gesehen, da der Platonismus explizit die Rezeptionen Platons meint (vgl. ebd., 45).

Ein zentraler Aspekt in Platons Entwicklung der Ideenlehre ist seine Mathematikkritik, in welcher er die Geometrie in den Fokus nimmt. Er wirft Mathematikern vor, Hypothesen aufzustellen und Annahmen über Winkelarten und Geraden bzw. Ungeraden, sowie über Figuren als Voraussetzungen zu sehen. Ihm fehlte bei dieser Vorgehensweise die Möglichkeit, die als gegeben angesehenen Informationen, zu hinterfragen. Die Frage, ob diese geometrischen Gegenstände empirische Gegenstände seien, verneint Platon und er legt sich fest, dass es sich stattdessen um ideale Abbilder, d.h. Ideen, handle. Mit dieser Konzeption der Ideen geht Platon auf die Idealität von geometrischen Gegenständen ein. Abstrakter betrachtet bedeutet dies, dass Ideen die Realisierung von theoretischen Überlegungen stützen und somit als klare Leitbilder und Idealvorstellungen Antwortmöglichkeiten, auf bspw. grundlegende theoretische Fragen der Geometrie, geben (vgl. ebd., 46). Mittelstraß erklärt symbolisch, dass Ideen für Menschen nur mit den „Augen des Geistes“ zu sehen seien. Die Ideenlehre mit ihrem Fokus auf theoretische Idealbilder ist nicht nur auf die Mathematik anwendbar, sondern auch auf ethische und ästhetische Zusammenhänge übertragbar (vgl. ebd., 47).

„Ideen bzw. Ideale der Moralität, etwa der Gerechtigkeit, und Ideen bzw. Ideale der Schönheit, etwa der harmonischen Proportion, weisen moralische Handlungen bzw. ästhetische Verhältnisse wiederum als stets unvollkommene Realisierungen von der „Idee“ nach geforderten Handlungen bzw. Verhältnissen aus. Jene gelten damit zugleich als Richtschnur dieser; d.h. in Platons Ethik und Ästhetik spielen Ideen die Rolle erfüllter Normen. Maßstab und Norm des gerechten Handelns ist das Gerechte, die Idee des Gerechten, Maßstab und Norm der schönen Form ist das Schöne, die Idee des Schönen.“
(Mittelstraß, 1994: S.47, Z.28ff.)

Ein weiteres Charakteristikum ist die Differenz von Idee und Erscheinung (Umsetzung). Das Verhältnis von Idee (Urbild) und Erscheinung (Abbild) ist einseitig, denn das Abbild erhält Merkmale durch die Idee, jedoch nicht umgekehrt. Aristoteles kritisierte dies unter der Verdinglichung von Ideen. Es gibt nicht nur mathematische oder ethisch-ästhetische Ideen, sondern auch Ideen für alle anderen Dinge, Subjekte und Elemente. Dies macht die Sicht auf Ideen komplexer, da es somit auch Ideale für Banalitäten, wie z.B. Haare oder Schmutz geben muss. Des Weiteren werden Ideen nach unterschiedlichen Kriterien hierarchisiert, dies geschieht auch später noch einmal mit den Erscheinungen. Diese Ordnung der Ideen wird von

der „Idee des Guten“ durchzogen. Die Idee des Guten ist dabei das Wichtigste, da sie als Ursprung für eine Umsetzung der Vernunft in die Praxis zu sehen ist. Ihr gegenüber sind z.B. geometrische Ideen von geringer Bedeutung (vgl. ebd., 48). *„Ferner dient die Ausarbeitung der Ideenlehre im angeführten Sinne als Basis zentraler erkenntnistheoretischer Unterscheidungen, z.B. der Unterscheidung zwischen nicht-sinnlicher Wahrnehmung (Noesis) und sinnlicher Wahrnehmung (Aisthesis), zwischen Wissen (Episteme) und Meinung (Doxa), zwischen theoretischem und empirischem Gegenstand.“* (Mittelstraß, 1994: S.48, Z.35ff.)

Mittelstraß zeigt allerdings ebenfalls eine Grenze der Ideenlehre auf. Das Konzept der Ideen nach Platon könne nur dort zutreffen, wo Realisierungs- und Umsetzungszusammenhänge funktionieren. Der Ansatz der Ideen funktioniert bspw. in der Mathematik mit Idee und dem entsprechenden Abbild, sie sei allerdings nicht auf natürliche Dinge wie z.B. Gebirge anzuwenden. Ein Gebirge wird über einen langen Zeitraum so geformt, wie es naturgemäß passiert, nicht mit einer geistigen Idee des Menschen als Ursache (vgl. ebd., 49).

Der Begriff der Freiheit hatte für Platon weder einen moralischen noch einen psychologischen Wert, er wurde von ihm lediglich genutzt um soziale und politische Umstände zu definieren (vgl. Frede, 2007: 26). Platon nutzte den Begriff der Freiheit im negativen Sinne, stellvertretend für Anarchie und Willkür in Verbindung mit Demokratie und einem demokratischen Menschen. Dies bedeutet, dass die Herrschaft der Vernunft von Platon nicht mit dem Begriff der Freiheit zusammenpasst (vgl. ebd., 26f.). Hingegen benutzt Platon den Begriff der Freiheit im positiven Sinne für die Freiheit eines wahren Philosophen (auf der Suche nach dem wahrhaften Sein und „frei von Zwängen der Welt“) (vgl. ebd., 27).

In seiner politischen Philosophie beschäftigt Platon sich mit der besten Staatsform (vgl. Mittelstraß, 1994, 51). Diese Staatsform sollte, aus seiner Sicht, die moralische Idee des Guten *„mit der gesellschaftlichen Organisation eines Gemeinwesens nach Art der griechischen Polis, dessen Realisierung und dessen Leitung in die Hand von Philosophenkönigen gelegt sind, deren Wissen auf Einsicht in die Idee des Guten basiert“*³ verbinden (vgl. Mittelstraß, 1994: S.51 Z.5ff.).

Die gesellschaftliche Ordnung in diesem Staat teilt sich schließlich in drei Stände: Die Herrschenden (Philosophenkönige), die Krieger und die Erwerbstätigen. Die Einheit des Staates soll laut Platon durch die vier Tugenden Einsicht, Tapferkeit, Selbstzucht und

³ Platon, Politeia, 502d – 505b zitiert nach Mittelstraß, 1994: S.51

Gerechtigkeit gewährleistet werden (vgl. ebd., 51). Diese Gesellschaft ist strikt durchorganisiert, so sollen Heirat, Zeugung und Ausbildung⁴ der Kinder strikt durch die Regierung überwacht werden um jungen Menschen die Idee des Guten zu lehren und Scheinwissen zu vermeiden (vgl. ebd., 52). In Platons späterer Schrift (Nomoi) mäßigt Platon seine Aussagen, bezieht sich mit seinen Staatsvorstellungen mehr auf gesetzliche Regelungen und lockert seine Vorstellungen von strikten, staatlich geführten Familienbestimmungen und der Herrschaft im Ständesystem (vgl. ebd., 52f.).

Der menschliche Wille wurde im altgriechischen nicht spezifisch als unabhängige, psychische Kraft, welche das menschliche Handeln zur Folge hat, definiert und so kam der Begriff des menschlichen Willens auch bei Platon nicht konkret vor. Platon ordnet den drei Seelenvermögen Vernunft, Mut und Begierde kognitive und spezifische Fähigkeiten (mit bestimmten Absichten) zu, ohne diese klar voneinander zu trennen (vgl. Frede, 2007: 25).

„Zur Vernunft gehört der rationale Wunsch (boulesis), zum mutvollen Teil der Ehrgeiz (philotimia), während der dritte Teil die niedrigsten Begierden (epithymiai) von Körper und Seele enthält (Staat IV, 435e-436a).“ (Platon, Staat IV zitiert nach Frede, 2007: S.25f., Z.18ff.)

Ab dem 12. Jahrhundert löste die aristotelische Philosophie die bisher wichtige Stellung des Platonismus ab, wobei der Platonismus weiterhin, in kleinerem Maße, bestehen blieb.

2.2 Willens- und Handlungsfreiheit in der aristotelischen Philosophie

Aristoteles entwickelte mit seiner Analyse vom guten Leben bereits die zentralen Aspekte der Entscheidungsfreiheit und der praktischen Vernunft als wichtigste Grundpfeiler eben dieses guten Lebens. Dabei war es für Aristoteles von zentraler Bedeutung, sich mit der zu seiner Zeit gängigen Frage, ob das menschliche Handeln vorbestimmt sei, auseinanderzusetzen.

⁴ Die Ausbildung (ca. 20. bis 30. Lebensjahr) beinhaltet nach der vorausgehenden „Erziehung in Gymnastik“ und „förderlicher Musik“ die exakten / mathematischen Wissenschaften (vgl. Mittelstraß, 1994: 52). Für Menschen, welche diese Einsichten gut lernen, ist durch die Weiterbildung in vier ausgezeichneten Wissenschaften und die Einführung in die Dialektik eine Funktion in der politischen Elite (ab dem 50. Lebensjahr) möglich (vgl. Mittelstraß, 1994: 52).

2.2.1 Determination von Handlungen

Unmittelbar mit der Willensfreiheit verknüpft sind drei Aspekte, mit welchen sich Aristoteles beschäftigt: Die kausale Determinierung von Handlungen und Vorgängen auf der Welt, die Offenheit der Zukunft und die Verantwortung des Menschen als Initiator seiner Handlungen (vgl. Jedan, 2007: 39).

Zur kausalen Determinierung von Handlungen erklärt Aristoteles in der Schrift der Metaphysik die „akzidentiellen Verursachungen“ von Handlungen und Vorgängen. Dies bedeutet, dass Handlungen und Vorgänge ohne einer konkreten Regel zu folgen, verursacht werden (vgl. ebd., 41). Hierfür gibt Aristoteles ein Beispiel: *„Ein Mann namens Nikostratos wohnte in einer Stadt, die belagert wird. Er isst etwas Scharfes und bekommt Durst. Er verlässt die Stadt (in der anscheinend die Wasservorräte aufgebraucht sind), um an einem Brunnen Wasser zu trinken. Dabei fällt er den Belagerern, die sich dort zufällig aufhalten, in die Hände und wird getötet. Die akzidentielle Verursachung kommt dadurch zustande, dass Nikostratos zu einem Ort geht (dem Brunnen), an dem sich zufällig auch die Feinde aufhalten. Es handelt sich wiederum um einen exzeptionellen Faktor, um einen unvorhersehbaren Zusammenlauf von Kausalketten.“* (Jedan, 2007: S. 41f., Z.17ff.)

Zu diesen Kausalketten äußert sich Aristoteles, dass es nicht ausschließlich die Art von Kausalketten gibt, welche z.B. durch eine Handlung regelhaft verursacht werden und notwendigerweise eintreffen, denn es geschieht nicht alles aus einer Notwendigkeit heraus. Den Indeterminismus fast aller Dinge, insbesondere der Kausalketten, begründet Aristoteles mit eben jenen akzidentiellen Verursachungen, welche nicht auf (freien) Handlungsentscheidungen der Menschen basieren (vgl. ebd., 42).

Fortlaufend diskutiert Aristoteles die Determination der Zukunft. An dem Beispiel einer Seeschlacht verdeutlichte Aristoteles in seiner Schrift *De interpretatione*, dass das Eintreten dieser Seeschlacht nicht zwingend determiniert sei (vgl. ebd., 43). Liegen mehrere (Handlungs- und Ablauf-) Alternativen in der Zukunft, beschreibt Aristoteles, dass diese zukünftigen Alternativen nicht bereits in der Gegenwart determiniert sind. Die Alternativen dürfen nicht in der Gegenwart bereits als richtig und falsch kategorisiert werden und somit sind Determinierungen nach Aristoteles nicht automatisch zutreffend (vgl. ebd., 44). Es sind nach Aristoteles kausale Faktoren, welche jene Ereignisse die in der Zukunft liegen

beeinflussen. Diese Faktoren entstehen und beeinflussen zukünftige Handlungen und Abläufe und sind somit nicht festgelegt (vgl. ebd., 44).

In der *Nikomachischen Ethik* beschäftigte Aristoteles sich mit dem Initiationsmoment von handelnden Menschen, sowie mit moralischer und juristischer Verantwortung für Handlungen. Er widerspricht der Annahme, dass Menschen nur für gute Taten verantwortlich seien und aus freien Entscheidungen nicht schlecht handeln. Dies erklärt Aristoteles mit der Existenz sozialer Sanktionen (z.B. Lob und Tadel), welche von Menschen für positive ebenso wie für negative Handlungen ausgesprochen werden (vgl. ebd., 45).

Zu moralischer und juristischer Verantwortung erklärt Aristoteles, dass Menschen nur dann nicht die Verantwortung für ihre Taten tragen müssen, wenn die Faktoren, welche zu der Tat geführt haben, nicht von dem Handelnden selbst verursacht wurden (vgl. ebd., 45). Als Beispiel dafür nennt er die Trunkenheit. Diese nehme nicht die Verantwortung von einer Person für sein Handeln, da der Mensch für die Trunkenheit selbst verantwortlich ist (vgl. ebd., 46).

„Es ist unbestreitbar, dass Aristoteles mit diesen Überlegungen zeigen will, dass der Handelnde unter normalen Bedingungen der Urheber seiner Handlungen ist [...] und dass es normalerweise in unserer Hand liegt, so zu handeln wie wir das wollen [...].“ (Jedan, 2007: S.46, Z.7ff.)

Unabhängig davon ob Aristoteles konkrete Antworten auf Fragen der Handlungs- und Willensfreiheit gibt, sind seine Ausführungen mit den aufgeworfenen Fragen nach einem Determinismus für aktuelle Überlegungen zum Thema der Handlungsfreiheit unumgänglich (vgl. ebd., 47).

2.2.2 Freiwilligkeit, freier menschlicher Wille, Entscheidungen, Willensschwäche

Der Autor Christof Rapp hat sich mit Aristoteles' Theorie der menschlichen Handlung auseinandergesetzt. Die Überlegungen von Aristoteles zu der Freiwilligkeit von Handlungen sind ein wichtiger Ansatz zur Erklärung vom freien menschlichen Willen (vgl. Rapp, 2001:

38). Zunächst definiert Aristoteles den Begriff der Unfreiwilligkeit. „*Als unfreiwillig gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht.*“ (Aristoteles, 1983: S.45, Z. 9f.) Und weiter sagt er ebenfalls, „*Was durch Zwang / Gewalt oder aufgrund von Unwissen geschieht, scheint unfreiwillig zu sein.*“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1109 b 35f. zitiert nach Rapp, 2001: S. 38, Z. 8ff.).

Auch wenn Aristoteles diese Erklärung nicht selbst entwickelte (sie umschrieb Entscheidungstypen der Gerichtspraxis zu der Zeit von Aristoteles), so konkretisierte er seine Überlegungen zu den Aspekten Zwang / Gewalt und Unwissenheit, welche als Faktoren die Freiwilligkeit einer Handlung bedingen (vgl. Aristoteles, 1983: 44ff.). Aristoteles geht zunächst davon aus, dass Menschen freiwillig handeln, da der Mensch bspw. seinen Körper selbständig bewegt. Diese Freiwilligkeit des Menschen wird jedoch von unterschiedlichsten äußeren Aspekten, wie z.B. Entscheidungen oder Zwang / Gewalt bedingt (vgl. ebd., 44).

Als (teilweise) freiwillig ist eine Handlung zu bezeichnen, wenn die Entscheidung zur Umsetzung dieser Handlung getroffen wurde (vgl. Rapp, 2001: 39). Ungenaue Situationen, wie eine Erpressung, sieht Aristoteles als teilweise vorhandene Freiwilligkeit an, da trotz äußerem Zwang, mehrere Handlungsoptionen vorliegen, so z.B. das Entsprechen oder Widersprechen von Forderungen (vgl. ebd., 38). Begrifflich unterscheidet Aristoteles die Handlungsursache in Bewegungs- und Finalursache. Konkretisiert bedeutet dies, dass das angestrebte Ziel sowie das Anstreben dieses Zieles übereinstimmen müssen, damit eine Freiwilligkeit vorliegt (vgl. ebd., 39f.). Handlungen sind als unfreiwillig oder unter Zwang / Gewalt zu sehen, wenn ihre Ursachen nicht beim Handelnden selbst liegen (vgl. Aristoteles, 1983: 45f.). Es liegt auch dann eine Unfreiwilligkeit vor, wenn eine Unwissenheit auf mehrere der folgenden Faktoren zutrifft: Wer handelt?; Was tut der Mensch?; Worauf wird das Handeln gerichtet?; Womit handelt der Mensch (Bspw. Werkzeug)?; Zu welchem Zweck handelt der Mensch?; Auf welche Weise handelt der Mensch? (vgl. ebd., 47). Handlungen werden des Weiteren unfreiwillig ausgeführt, wenn die handelnde Person die Tat hinterher bereut oder bedauert, denn diese Emotionen drücken das „ungewollte“ der Handlung aus (vgl. ebd., S.46f.). Aristoteles führt für Handlungen die durch Unwissenheit geschehen, jedoch keine Reue nach der Tat hervorrufen, die Kategorie „nichtfreiwillige Handlungen“ ein (vgl. ebd., S.46). Er setzt bei allen Menschen das Wissen über moralische Regeln und Normen voraus und definiert somit, welche Handlungen nicht auf Unwissenheit zurückzuführen sind (vgl. Rapp, 2001: 41). An dieser Stelle fragt der Autor Christof Rapp, wie diese Regeln aussehen, bzw. welche Regeln und Normen von jedem Menschen als Voraussetzung

betrachtet werden können (vgl. ebd., 41f.). Nach Aristoteles sind Handlungen immer eindeutig zu beurteilen. Eine Handlung, deren Resultat von der ursprünglichen Intention abweicht, ist nach dem Resultat zu bestimmen (vgl. ebd., 42).

Die Verantwortung für eine Handlung ist auf eine Person zurückzuführen, wenn von dessen Seite keine Unwissenheit vorliegt und die Handlung durch dessen Streben verursacht wurde (vgl. ebd., 42). Auf dieses Streben fokussierte sich Aristoteles und so unterschied er in drei Arten des Strebens (orexis) (vgl. ebd., 42f.): Als erste Art des Strebens, gibt es das vernünftige Wollen (boulêsis) (vgl. ebd., 43). Das unvernünftige Streben teilte Aristoteles in körperliche Begierden (epithymia) und emotionales Streben (thymos) (z.B. Wut, Zorn) auf (vgl. Aristoteles, Über die Seele 432b 5ff. zitiert nach Rapp, 2001: 43).

Um eine überlegte Handlung bewerten zu können, bestimmt Aristoteles dies anhand vom Wünschen bzw. Wollen und dem überlegten Streben als zentrale Aspekte der Entscheidung (vgl. Aristoteles, 1983: 52ff.). Auch wenn Entscheidungen eng mit dem Aspekt der Freiwilligkeit verknüpft sind, gibt es freiwillige Handlungen, welche ohne eine Entscheidung (prokairesis) zustande kommen (vgl. Rapp, 2001: 43).

„Wenn wir uns für eine Handlungsoption entscheiden, meinen wir zwar, dass diese Handlung gut oder richtig sei, dennoch ist die Entscheidung kein bloßes Meinen. Meinen und Urteilen gehören zu den Zuständen der Vernunft, die Vernunft allein bewegt jedoch nichts und bringt auch keine Handlung zustande – es sei denn in Verbindung mit dem Streben.“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1112a 7f., 1139a 35f., Über die Seele 433a 9ff. zitiert nach Rapp, 2001: S.43 Z. 22ff.)

Entscheidungen sind somit stets mit dem vernünftigen Streben zu verknüpfen, auch wenn es vorkommen kann, dass unerreichbare Ziele gewünscht oder angestrebt werden (vgl. Aristoteles, 1983: 49). In Verbindung mit Entscheidungen ziehen Menschen Aspekte des Handelns in Erwägung, welche realisierbar sind und welche in ihrer Macht stehen (vgl. ebd., 52). Es lässt sich also sagen, dass sich das Wollen eher auf Ziele und das Erwägen bzw. die Entscheidung eher auf den Weg zum Ziel beziehen (vgl. ebd., S.49). Zu einer Entscheidung gehört also, dass handelnde Menschen nach dem Streben, was in ihrer Macht steht (vgl. ebd., S.51).

Ein weiterer Aspekt der menschlichen Handlungen ist nach Aristoteles die Willensschwäche. Die Willensschwäche (akrasia) bedeutet, dass eine zurechnungsfähige Person sich freiwillig für die, aus der eigenen Sicht, „nicht bessere“ Handlungsoption entscheidet (vgl. Rapp, 2001: 44). Sokrates schrieb, dass es keine Form der Willensschwäche gäbe. Aristoteles bezog sich auf diese These, da sich die inhaltlichen Überlegungen von Sokrates und Aristoteles, zur menschlichen Handlung, ähnelten (vgl. ebd., 44f.). Beide gingen davon aus, dass Menschen mit ihren Handlungen nach etwas, aus der eigenen Sicht, „gutem“ streben (vgl. ebd., 45).

Aristoteles stellte, trotz der Feststellung, dass Menschen nach dem Guten streben, die Behauptung auf, es bestehe die Möglichkeit zu diesem Theorem widersprüchlich zu handeln (vgl. Aristoteles, 1983: 144ff.). Dieses Paradox löste er in vier Möglichkeiten auf. (1) Der Mensch bewertet / weiß was gut ist und dies wendet der Mensch an. Es kann jedoch auch sein, dass der Mensch trotz des Wissens was gut ist, dieses Wissen nicht anwendet. (2) Es gibt drei unterschiedlich ausgeprägte Wissensfaktoren. Dazu zählen allgemeines Wissen, bestimmtes Wissen im Bezug auf die Merkmale der handelnden Person und das Wissen über Gegenstände der Handlung. Es kann dazu kommen, dass ein Mensch über alle Wissensarten zu einer Handlung verfügt, jedoch bspw. nur das allgemeine Wissen anwendet und andere Wissenskenntnisse nicht berücksichtigt. Es ist also möglich, dass die allgemeine Folgerung der Handlung gut ist und zugleich einzelne (Teil-) Aspekte der Handlung nicht gut (für sich oder andere) sind (vgl. ebd., 146). Ein praktisches Beispiel ist das Aufbrauchen von einem Rohstoff. Braucht eine Person einen Rohstoff auf, um etwas herzustellen, kann sie diesen Rohstoff komplett benutzen ohne etwas davon übrig zu lassen und nachhaltig zu denken. Das Ergebnis der Handlung ist ein positives (die Herstellung eines Gegenstandes), jedoch ist ein Teilaspekt der Handlung negativ (das endgültige Aufbrauchen des Rohstoffes, sodass er nicht mehr für andere zugänglich ist und sich nicht reproduzieren kann). (3) Wissen bedeutet nicht zwangsläufig, die Bedeutung des Wissens zu verstehen, zu verinnerlichen oder erklären zu können, so können Menschen z.B. auch in Floskeln reden, ohne diese genau zu verstehen. (4) In einer Handlung können das vernünftige Streben und die Willensschwäche, in Form von nichtrationalen Antrieben, aufeinander treffen. Wenn zum Beispiel, gemäß der Vernunft, süßes Essen als ungesund bewertet wird, so können die nichtrationalen Antriebe sagen, dass das Essen gut schmeckt und somit begehrenswert ist. Auch wenn die Vernunft wichtiger als das Begehren angesehen wird, kann ein Mensch nach jenem Handeln und im Falle des Beispiels, Süßes essen (vgl. ebd., 147). Diese vier Schritte sollen das mögliche Vorkommen willensschwacher Handlungen erklären (Aristoteles, Nikomachische Ethik 1147a 25ff. zitiert nach Rapp, 2001: 47). Vom philosophischen Ansatz von Platon und Aristoteles, soll es nun

mit theologischen Theorien der Spätantike zur Handlungs- und Willensfreiheit von Augustin und Ambrosius weitergehen.

2.3 Die Bestimmtheit von menschlicher Handlungs- und Willensfreiheit durch Gott in der augustinischen Vorstellung

In der Spätantike entwickelte Augustinus von Hippo (* 354 – 430 †), kurz Augustin, die augustinische Gnadenlehre und beschäftigte sich in diesem Kontext mit der Gnade Gottes und dem Verhältnis zum menschlichen Willen.

Das frühe Verständnis Augustins war von der Annahme geprägt, dass Gott sich aufgrund seines Mitgefühls dem Menschen gegenüber erbarme, wobei menschliches Handeln, diese Barmherzigkeit nicht beeinflusst (vgl. Postel, 2009: 11). Um Barmherzigkeit von Gott zu erlangen, sei ausschließlich der Glaube an Gott als Grundlage von Bedeutung. Im späteren Verständnis beschrieb Augustin die Gnade Gottes als Voraussetzung um einen Verdienst zu erlangen. Erst wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, könne der Mensch durch den eigenen Willen zu Glückseligkeit (Lohn) oder zu Elend (Strafe) gelangen. Hier anknüpfend, tut sich Augustin eine widersprüchliche Folgerung auf. Wenn ein Mensch nicht durch die Gnade Gottes aus der Knechtschaft bzw. aus dem Elend befreit wird, könne dieser Mensch nicht mehr gleichzeitig gottgefällig leben. Dies würde zwangsläufig ein Leben im Widerspruch bedeuten. Lebt ein Mensch im Elend und glaubt er/sie gemäß Augustin trotzdem daran, dass die negativen Lebensumstände ein Ausdruck von Gottes Unbarmherzigkeit seien, so glaubt er/sie auch, dass das eigene Elend mithilfe von einem gottgefälligen Leben präventiv abgewendet werden kann (vgl. ebd., 12).

Ist die Voraussetzung der Gnade Gottes jedoch erfüllt, schreibt Augustin: *„Für diese Gnade Gottes, den Menschen die Vernunft und die Fähigkeit zur Arbeit verliehen zu haben, sei der Schöpfer durch Arbeit zu loben: [...]“* (Postel, 2009: S.13 Z.25ff.) Arbeitende Menschen wirken so an der Erfüllung des Schöpfungsauftrages mit (vgl. ebd., 13).

Folgend bezieht Augustin sich zunehmend auf die Wertschätzung menschlicher Arbeit (in unterschiedlichsten Ausprägungsformen). Augustin sieht Arbeit nicht bloß als ein unfreiwilliges Handeln zur Befriedigung der unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten an,

sondern er bezeichnet Arbeit als ein Beitrag zur Gnade Gottes, um einen willigen Geist zu erreichen. Somit umfasst Arbeit nicht ausschließlich die körperliche Betätigung, sondern vielmehr ist sie als ein Ergebnis geistig-seelischer Aktivität zu sehen (vgl. ebd., 13). Augustin trifft des Weiteren die Aussage, dass unterschiedliche Tätigkeitsformen (z.B. Handarbeit, intellektuelle Tätigkeiten, politisches Handeln etc.) nicht in einem hierarchischen System behandelt werden sollen, sondern gleichrangig zu achten sind (vgl. ebd., 14). Diese Arbeit stellt somit eine Form der determinierten Handlung des Menschen dar, da die Freiheit seiner Handlung im Bezug auf die Gnade Gottes bestimmt ist.

Fortlaufend beschäftigt Augustin sich mit dem menschlichen Willen und charakterisiert diesen nicht als Kennzeichen des Individuums. Der menschliche Wille werde durch Gott gelenkt, was bedeutet, dass Gott sich im menschlichen Willen manifestiert und durch die Arbeit des Menschen agiert (vgl. ebd., 14). Augustin betont eine „*Analogie zwischen Gottes Arbeit am Menschen, den er gerecht und weise machen wolle, und der Arbeit des Menschen auf dem Acker, den dieser fruchtbar und ertragreich mache. (De genesi ad litteram 8, 10)*“ (Postel, 2009: S.14 Z.27ff.). Damit definiert Augustin einen positiven Bezug zur (körperlichen) Arbeit (determinierte Handlung), welchen er mit der Schöpfungsgeschichte begründet.

Ebenfalls mit einem theologischen Zugang zur Handlungs- und Willensfreiheit folgt nun der Beitrag von Bischof Ambrosius zur Willensfreiheit des Menschen, welchen er als Grundlage für soziales Zusammenleben sieht. Diese Rolle der Willensfreiheit ist bei Ambrosius ebenfalls in eine Bewertung der Handlungen durch Gott eingebettet.

2.4 Die Verbindung von Arbeit, Handlungsfreiheit und christlicher Verdienstethik von Ambrosius

Einen ebenfalls positiven Bezug zu menschlicher Arbeit hatte Bischof Ambrosius von Mailand (* 339 – 397 †). Dieser positive Bezug zur Arbeit hatte jedoch eine sich von Augustins Gnadenlehre wesentlich unterscheidende Grundlage. Bischof Ambrosius ging davon aus, dass die menschliche Willensfreiheit die Grundlage für menschliches Zusammenleben und für freiwillige Arbeit darstellt (vgl. Postel, 2009: 14f.). Ebenso stellt die

menschliche Willensfreiheit die Grundlage für die Belohnung der Menschen durch Gott vorm Jüngsten Gericht dar (vgl. ebd., 15).

Dabei differenzierte Ambrosius zwischen Entscheidungsfreiheit und Handlungsfreiheit. Freiwillige und bewusste Entscheidungen für das Gute sind es, die den weisen Menschen herausheben und Gottes Urteil über diesen Menschen bedingen, wobei willentlich bejahte Handlungen höher zu bewerten seien als „zwangsbedingte Dienste“ (vgl. ebd., 15). Ambrosius stellte die Freiheit des Menschen als naturgegeben dar und betonte die Dringlichkeit diese Freiheit zu verteidigen, denn aufgrund der Freiheit sei der Mensch Gottes Lohnes würdig. Mit dieser Überlegung kommt Ambrosius zu der Folgerung, dass die Arbeit ein Betätigungsfeld des freien Willens sei, wobei die menschliche Lebensleistung als Richtpunkt für Gottes Urteil über den Menschen gelte (vgl. ebd., 16).

Im späteren Werk „De officiis ministrorum“ schrieb Ambrosius, ungefähr um das Jahr 286 n. Chr. herum, für den Mailänder Klerus Prinzipien philosophischer Ethik in eine christliche Morallehre um. Im Zentrum dieser Ausführungen stand die Gotteserkenntnis und sittliches Handeln als Grundbaustein des ewigen Lebens, wobei Vernunftkenntnis und praktisches Handeln gleichermaßen mit einfließen (vgl. ebd., 17). Als Ursache aller Missstände bezeichnet Ambrosius die Gier und weist darauf hin, wie wichtig die „caritas“ in diesem Zusammenhang ist. Die Begriffe Arbeit und caritas sind hierbei in einen Bedeutungszusammenhang zu setzen. Somit wird die Arbeit (caritas) zum Kern christlicher Liebestätigkeit. Um dies zu verdeutlichen, setzte Ambrosius den Begriff „operari“ mit dem Almosengeben gleich (vgl. ebd., 17).

Nach dem Vorbild der Natur soll das dem Menschen gegebene / zur Verfügung stehende vermehrt und geteilt werden. Hierbei ging es Ambrosius weniger um die Anhäufung und Vermehrung materieller Dinge, sondern vielmehr um das Teilen von selbstloser Barmherzigkeit (vgl. ebd., 17). Es besteht für Ambrosius also eine enge Verknüpfung zwischen menschlicher Willensfreiheit (Entscheidungs- und Handlungsfreiheit im Sinne Christi) und dem sozialen Miteinander von Menschen, verknüpft mit der christlichen Verdienstethik. Die Verdienstethik beschreibt die Beeinflussung von Gottes Urteil über den Menschen am Ende der Zeit. Insgesamt kommt Ambrosius zu dem Fazit, dass der Mensch mit dem eigenen Wirken und Handeln und der eigenen Willensfreiheit das eigene Heil beeinflussen kann (vgl. ebd., 18).

Im Mittelalter nahm der Scholastiker Thomas von Aquin die philosophischen und die religiösen Konzepte der Handlungs- und Willensfreiheit auf, verband sie miteinander und brachte sie mit dem Faktor der menschlichen Vernunft zu einer kontextuellen Betrachtung (der sozialen, gesellschaftlichen Einbettung) von Handlungs- und Willensfreiheit zusammen.

2.5 Thomas von Aquins Beitrag zur Handlungsfreiheit im Kontext von Vernunft, Willensfreiheit und menschlichen Erfahrungen

Thomas von Aquin war ein wichtiger Vertreter der mittelalterlichen Scholastik⁵. Dies spiegelte sich auch in seinen Analysen und wissenschaftlichen Schriften, unter anderem durch seine reflektierte und wissenschaftliche Haltung gegenüber theoretischen Positionen der Handlungsfreiheit, wider.

Thomas von Aquin unterscheidet in seinen Ausführungen die Fähigkeiten des Menschen in Prozesse im und am Menschen (z.B. Atmen) und in bewusste Handlungen und Tätigkeiten. Er beschäftigt sich unter anderem mit der Ursache von menschlichen Handlungen und sieht diese im Menschen selbst (vgl. Schönberger, 1998: 134). Durch die Zusammenführung von theologischen und philosophischen Ansätzen, beschreibt er die menschliche (Handlungs-) Freiheit als ein Verhältnis von Vernunft und dem menschlichen Willen (vgl. ebd., 137).

Inhaltlich beschäftigte sich Von Aquin insbesondere in der Philosophie mit theoretischen Ausführungen, welche zu seiner Zeit, in Konkurrenz zur Theologie gesehen wurden, so z.B. der Metaphysik nach Aristoteles (vgl. Leppin, 2009: 24f.). Er war der Überzeugung, dass die Grundlage der Metaphysik Gott sei und analysierte das aristotelische Wissenschaftsverständnis in unterschiedlichen Zügen (vgl. ebd., 25). Seine theologische Interpretation von Aristoteles' Definition des Menschen lautet: „*Die Herrschaft über seine Handlungen, macht den Menschen zu einem Bild Gottes.*“ (Schönberger, 1998: S.135 Z.5ff.).

⁵Die Scholastik stand im Widerspruch zum neuplatonisch-augustinischen Weltverständnis und schaffte eine Theologie, welche sich der aristotelischen Philosophie annahm. Die Kirche verbot die aristotelischen Schriften der Metaphysik von 1210 bis 1263, die sie ihre Macht durch dieses Weltverständnis gefährdet sah (vgl. Heinzmann, 1994: 18ff.).

„*Lernender Rückgriff auf das Wissen der Vergangenheit, kritische Auseinandersetzung sowie systematische Verarbeitung und lehrendes Weitergeben, das sind die Grundelemente und Anliegen mittelalterlicher Scholastik.*“ (Heinzmann, 1994: S.18 Z.35 ff.)

Thomas von Aquin analysierte die Vernunft des Menschen ebenfalls nach der Vernunftlehre von Aristoteles (vgl. Schönberger, 1998: 135): „*Das Göttliche der Vernunft liegt darin, Bild der Vernunft Gottes zu sein.*“ (Schönberger, 1998: S.135 Z.14f.).

Von Aquin begab sich auf die inhaltliche Suche nach dem höchsten Erkennbaren für den Menschen. Dabei unterscheidet er zunächst zwischen verstandesgemäß Erkennbarem und sinnlich Erkennbarem. Als erste Erkenntnisweise gilt der „Grad der Gewissheit in der Erkenntnis“ (vgl. Leppin, 2009: 25). Dessen höchster Grad kann erreicht werden, wenn Wissen auf bestimmten Ursachen basiert, was dem Wissenschaftsverständnis des 13. Jahrhunderts, unter anderem basierend auf den Ideen des Aristoteles, entspricht. Daraus resultiert die Frage: Ist jene Wissenschaft, welche auf den frühesten Ursachen basiert, die glaubwürdigste bzw. zuverlässigste? Die zweite Erkenntnisweise beschreibt den Unterschied von sinnlich und verstandesgemäß Erkennbarem im Bezug auf die Allgemeinheit. Nach der aristotelischen Metaphysik ist das Allgemeine am gültigsten. In der dritten Erkenntnisweise, zeichnet sich das verstandesgemäß Erkennbare durch das nicht sinnliche bzw. durch Nichtmaterialität aus (vgl. ebd., 26).

Auf der Seite der Theologie bezieht sich Thomas von Aquin in der *Summa theologiae* auf Gott und zieht die augustinische Gnadenlehre heran, welche mit der aristotelischen Metaphysik im Widerspruch stand (vgl. ebd., 26f.). Auf die Frage, ob die Metaphysik als Erkenntnislehre alleine genügt, antwortet von Aquin, dass die Gnade Gottes benötigt werde, um „*Wissen über unser Heil und die letzte Bestimmung des Heils*“ (Leppin, 2009: S.27, Z.28) zu erlangen. Eine reine Vernunftkenntnis des Menschen selbst reicht laut Thomas von Aquin also nicht aus (vgl. ebd., 27). So führt er weiter aus, durch Sinneswahrnehmung alleine finde der Mensch nicht zu Gott, da Gott nicht sinnlich wahrnehmbar sei (vgl. ebd., 28).

Bis in das 13. Jahrhundert waren die theologische Freiheitslehre und die aristotelische Freiheitslehre voneinander getrennt, was auch damit zusammenhing, dass der Zugang zu den Schriften Aristoteles bis dahin im Abendland nicht möglich war und es erst ab diesem Zeitpunkt Übersetzungen gab (vgl. Schönberger, 1998: 136). Aristoteles Schriften enthielten bereits Ausführungen zum freien Willen und der Freiwilligkeit (lat. voluntarium). Thomas von Aquin nahm diese auf und formulierte ein Zusammenpassen theologischer Zugänge (z.B. Augustin) mit philosophischen Zugängen (z.B. Platon, Aristoteles) zur Analyse der Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis des Menschen (vgl. Leppin, 2009: 23ff.).

Von Aquin legte sich fest, dass die Freiwilligkeit auf den eigenen Willen des Individuums zurückzuführen sei (vgl. Schönberger, 1998: 136). Er geht nicht wie Augustin von einem subjektiven Freiheitsbewusstsein aus, sondern dass die Freiheit immer im umgebenden Kontext der Gesellschaft und des Staates zu sehen sei. „Außerphilosophischen Positionen“ ordnet Thomas von Aquin die Annahme zu, alle Dinge geschehen mit einer Notwendigkeit. Dies begründet er mit dem Vergleich, dass die gesamte Wissenschaft von der Natur aufgehoben wird, wenn sich nichts bewegt, ebenso würde die Moralphilosophie für nichtig erklärt werden. Er beschreibt seine diskursiven Gedankengänge zur Freiheit des Menschen als Verhältnis von Vernunft und Wille (vgl. ebd., 137).

„Entweder der Wille will einfach das, was ihm die Vernunft als das Erstrebenswertere zeigt – dann aber ist der Wille nicht eigentlich frei, sondern nur eine exekutive Instanz, die aus einem Vernunfturteil praktische Konsequenzen zieht. Oder der Wille bestimmt sich unabhängig von den Einschätzungen der Vernunft. Dann ist er zwar frei – doch ist diese Freiheit von Beliebigkeit nun nicht mehr zu unterscheiden.“ (Schönberger, 1998: S.138 Z.3ff.)

Thomas von Aquin sieht in dem Willen eine Form des rationalen Strebens und bezieht sich hier auf Aristoteles, indem er im Willen die Vernunft erkennt (vgl. ebd., 138). Durch den Willen möchte der Mensch das was ihm selbst als gut erscheint (das kann auch, für andere Menschen böse bedeutendes, implizieren). Die Vernunft hingegen sei das Vermögen zu beurteilen und zu schätzen. Diese beiden Definitionen ergeben für den Menschen die Möglichkeit, Erstrebenswertes für sich zu erkennen (vgl. ebd., 139). *„Der Mensch ist also Herr seines Wollens, weil er ein vernünftiges Wesen ist [...]“* (Schönberger, 1998: S.193 Z.27f.). Die Beweggründe für das Wollen sind Ziele, welche allerdings nicht ohne die Vernunft bestimmt werden (vgl. ebd., 140). Die Freiheit des Willens beruht auf einer Bestimmung (Determination), welche die Ausrichtung auf das Gute generell vor die Ausrichtung an einzelnen Gütern stellt (vgl. ebd., 142). Dabei setzt Thomas von Aquin die Gotteserkenntnis als das höchste Ziel des menschlichen Willens, denn von Gott geht der Charakter vom Streben nach dem Guten aus (vgl. ebd., 142f.). So stellt er als Verbindung von der Vernunftlehre und der Theologie fest:

„Die Erkenntnisformen der Vernunft und des Glaubens bauen aufeinander auf, stehen nicht in Konkurrenz zueinander.“ (Leppin, 2009: S.23 Z. 27 ff.)

Kein, dem Willen präsentierter Inhalt, muss zwangsläufig gewollt werden, denn Präferenz und Vorzug gehen immer die Prozesse Unterscheidung und Abschätzung voraus. Die geistige Erfassung ermöglicht es dem Menschen, (Ziel-) Alternativen zu erkennen und führt zu Erstrebenswertem. Darauf basierend, differenziert Thomas von Aquin die Freiheit in die Freiheit der Spezifikation und die Freiheit des Vollzuges (vgl. Schönberger, 1998: 143). Wenn dem Verstand also Handlungsalternativen gegeben sind, kann er zunächst zwischen ihnen abschätzen und sie bewerten und hat in zweiter Instanz die Freiheit zu Handeln oder nicht (vgl. ebd., 143f.). Etwas zu wollen bedeutet also auch die Mittel für das erstrebenswerte Ziel zu wollen (vgl. ebd., 144).

Von Aquin reiht sich mit dem Streben nach Glückseligkeit in die Reihe von Aristoteles, Platon und Augustin ein, jedoch unterscheiden sie sich alle in der Definition von Glückseligkeit und in der Definition vom Weg dort hin (vgl. ebd., 144). Thomas von Aquin erklärt, dass der Wille nicht zwangsläufig durch die Vernunft determiniert / vorbestimmt ist und stellt die Frage: „*Bewegt der Wille sich selbst?*“ (Schönberger, 1998: S.144 Z.24f.)

Sowohl die geistige als auch die mentale Tätigkeit sind als Bewegung zu sehen (vgl. ebd., 144f.). Dabei beschreibt die Bewegung die reine Tätigkeit, nicht die Umsetzung einer Option. Die Tätigkeit (lat. operatio) ist also ohne die vorherigen Optionen zu betrachten. Thomas von Aquin beschränkt sich jedoch an dieser Stelle darauf, dass nur Körper und Teilbares (von Thomas auch die Körperwelt genannt) eine Bewegung vollziehen können. Er teilt somit die aristotelische und platonische Sichtweise auf den Begriff der Bewegung (vgl. ebd., 145). Aristoteles und Platon artikulierten die wechselseitige Bestimmung von Vernunft und Wille wie folgt: „*Der Wille braucht eine inhaltliche Bestimmung: Und diesen Inhalt vermittelt die Vernunft.*“ (Schönberger, 1998: S.146 Z.20ff.) Darauf antwortet Von Aquin mit dem komplexen Aufbau des Willens, denn der Wille sei kein einfacher, „*punktuellder Impuls*“ (Schönberger, 1998: S.147 Z.10f.).

Die Frage, ob sich der Verstand selbst bewegt, ob er vom Willen bewegt wird oder ob der Verstand den Willen bewegt, beantwortet Von Aquin, indem er aufzeigt, dass Verstand und Wille sich wechselseitig bewegen (vgl. ebd., 147).

„*Der Wille bewegt den Verstand – ich denke nicht, wenn ich nicht denken will - , der Verstand bewegt aber auch seinerseits den Willen, insofern er ihm ein Erstrebenswertes präsentiert.*“ (Schönberger, 1998: S.147 Z.25ff.)

Im Bezug auf die wechselseitige Bedingung dieser beiden, geht Von Aquin davon aus, dass der Intellekt immer das Wahre (die Realität) fokussiert und der Wille auf das Gute abzielt. Das Gute kann auf der Basis der Wahrheit beurteilt werden. Für die Wahrheit als Zielsetzung des Verstandes, ist der Wille als Voraussetzung zu betrachten. Da sich die Wahrheit und das Gute gegenseitig bedingen, bedingen sich auch der Verstand und der Wille gegenseitig (vgl. ebd., 148). Der Mensch kann also selbständig agieren und so „[...] *bestimmt das Sosein die Weise des Tätigseins* [...]“ (Schönberger, 1998: S.149 Z.5). Die Pluralität an Handlungsmöglichkeiten ist der Komplexität des Verstandes und des Willens zuzuweisen (vgl. ebd., 149).

Thomas von Aquin schrieb des Weiteren eine Handlungstheorie. In dieser Handlungstheorie definiert er die Praxis der Menschen mit dem konkreten Handeln, (Ziel-) Ansprüchen und Beurteilungen durch den Menschen. Grundlage für eine Freiheit im Handeln, ist eine Undeterminiertheit und eine Offenheit. Dann besitzt der Mensch die Möglichkeit, das eigene Leben und die Umwelt, mit seinen Entscheidungen zu beeinflussen und zu verändern (vgl. ebd., 149). Allgemein gefasst, stellt Thomas von Aquin die These auf, dass das Gute die gesamte Wirklichkeit betrifft, wobei Handlungen hiervon speziell abzugrenzen sind (vgl. ebd., 150). Handlungen sind nur dann vollendet gut, wenn all ihre Teilaspekte gut sind. Das bedeutet, dass die Art der Handlung der Ordnung von der Vernunft entsprechen muss. Sie muss einer guten Absicht folgen und sie muss den äußeren Umständen positiv entsprechen (vgl. ebd., 151). Nach dieser theoretischen Zusammenführung von Aspekten der Philosophie und der Theologie, soll es fortlaufend um die moralisch-ethischen Bedingungen der Freiheit und rechtlichen Bedingungen nach Immanuel Kant gehen.

2.6 Die Bestimmung vom Willen und der Handlung durch subjektive Maxime und objektive Sittlichkeit nach Kant

Immanuel Kant sieht die Philosophie als moralisch-praktische Lehre (vgl. Kant, 1797: 217f.). Besonders in seiner Schrift „Die Metaphysik der Sitten“ finden sich geeignete inhaltliche Bezüge zum menschlichen Handeln. Kant setzt sich mit Handlungsprinzipien des Menschen und dem wechselseitigen Verhältnis von moralisch-ethischen und rechtlichen Bedingungen des Handelns auseinander. Er betont, dass die Metaphysik der Sitten voraussetzt, es seien bestimmte Kenntnisse über Sitten und moralische Prinzipien in jedem Menschen vorhanden

(vgl. ebd., 216). Diese Kenntnisse sind nicht in ein (künstliches) Konstrukt der Gesetzgebung gefasst, sondern stellen etwas dar, das jeder Mensch (unbewusst) in sich trägt und in der praktischen Umsetzung an die eigenen Umstände anwendet (vgl. ebd., 216f.).

Die Ausrichtung des eigenen Handelns an eigenen Vorstellungen bedarf einer genaueren Betrachtung der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit. Um den menschlichen Willen und das Handeln näher zu betrachten, sind für Kant die Begriffe der Lust oder Unlust gegenüber Objekten wichtig, denn diese beschreiben immer ein Verhältnis von einem Subjekt zu einem Objekt (vgl. ebd., 212). Die praktische Lust ist für ihn die Ursache des Begehrens, wobei das Begehren dafür verantwortlich sein kann, dass Personen das Vermögen haben zu Handeln oder es zu lassen (vgl. ebd., 212f.). Dabei schrieb er: „*Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.*“ (Kant, 1797: S. 211, Z.7f.)

Das Vermögen (den eigenen Vorstellungen entsprechend) zu Handeln ist vorhanden, wenn der Bestimmungsgrad des Verhältnisses von Objekt und Subjekt beim Subjekt selbst liegt. Wenn ein Mensch mehrere Handlungsoptionen hat, kann eine dieser Handlungsoptionen dem Willen entsprechen. Diesen Willen des Menschen nennt Kant die praktische Vernunft, solange das Begehrensvermögen nicht von Willkür bestimmt ist. Die Willkür, allgemein betrachtet, teilt Kant in die freie Willkür (durch die reine Vernunft bestimmt), die tierische Willkür (ausschließlich durch Neigung / sinnlichen Antrieb bestimmt) und die menschliche Willkür (zwar durch Antriebe beeinflusst, jedoch nicht zwangsläufig bestimmt, kann diese zu Handlungen aus reinem Willen führen, ohne der reinen Vernunft entsprechen zu müssen) ein (vgl. ebd., 213). Die Auswirkungen von Willkür auf Handlungen ist negativ, wenn sie von ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe abhängig ist und sie gilt als positiv, wenn die praktische Vernunft selbständig praktisch sein kann (vgl. ebd., 213f.). Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn die eigenen Maxime der Handlung allgemeinen Gesetzen unterworfen sind bzw. werden (vgl. ebd., 214).

Die Gesetze der Freiheit sind, im Gegensatz zu Naturgesetzen, moralisch. Als juristisch sind sie zu bezeichnen, wenn sie bloß äußere Handlungen bewerten und geht es um die Beweggründe von Handlungen, so sind die Gesetze ethisch. Um die Freiheit dieser Gesetze zu definieren sind die Begriffe Raum und Zeit unabdingbar. Im Raum finden Gegenstände äußerer Sinne Platz, in der Zeit hingegen finden Gegenstände äußerer und innerer Sinne ihren Platz. Dies trifft auch auf die Freiheit eines äußeren und eines inneren Gebrauches von Willkür zu (vgl. ebd., 214).

Eine Idealvorstellung von Kant wäre, wenn die menschliche Willkür nach Freiheitsgesetzen funktionieren würde. Dann würde das System der Freiheit dem System der Natur gleichen und dies würde wiederum bedeuten, dass Menschen die „Vorschriften“ der eigenen Vernunft in jeder Handlung in die Praxis, ohne äußeren Zwang, umsetzen (vgl. ebd., 218).

Wenn ein Mensch zu handeln oder etwas zu unterlassen vermag, kann er/sie in seinem Verstand von der Wirklichkeit auf die (Handlungs-) Möglichkeit schließen, jedoch nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Also orientiert sich die menschliche Handlungsfreiheit an der Wirklichkeit, welche die Handlungsmöglichkeiten bedingt. Dem menschlichen Denken und Handeln müssen also immer die Wahrnehmung oder die Erfahrung (bzw. Gründe der Erfahrung) der Wirklichkeit vorausgehen (vgl. ebd., 45).

„Die logische Möglichkeit ist aber, wie gezeigt, nicht die reale Möglichkeit. Die reale Möglichkeit ist die Uebereinstimmung [sic!] mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung.“ (Kant, 1821: S.46, Z. 2ff.)

Anhand dieser Formulierung zeigt Kant auf, dass sich die realen Handlungsmöglichkeiten nicht bloß am Denken und theoretischen Überlegungen orientieren, sondern vielmehr stets an reale Erfahrungen und eine Wahrnehmung der Realität gekoppelt sind.

Im Falle von Gesetzgebungen schreibt Kant, dass diese sowohl Handlungen als notwendig anerkennen müssen als auch, dass sie allgemeine Handlungsbestimmungen mit der subjektiven Freiheit der Willkür verknüpfen (vgl. ebd., 218). Dabei unterscheidet Kant zwischen rechtlicher Gesetzgebung und ethischer Gesetzgebung. Die Art von Gesetz, welche bestimmte Handlungen zur Pflicht macht, soll stets ethisch sein und sich auf äußere Handlungen beziehen. Gesetze welche hingegen nicht die Handlungspflichten beschreiben sind judikativ. Somit sind Handlungen, welche ohne Rücksicht auf den Beweggrund betrachtet werden, auf ihre Legalität (Gesetzmäßigkeit) zu beziehen und die Handlungen in welchen der Beweggrund der handelnden Person mit dem Gesetz übereinstimmt als moralisch (sittlich) zu bezeichnen (vgl. ebd., 219). So ist zum Beispiel das pflichtmäßige Einhalten einer Abmachung / eines Vertrages ein rechtliches, äußerliches Gesetz, jedoch wird es durch die Verinnerlichung (Einhaltung der Abmachung durch inneren Beweggrund) zur ethischen Gesetzgebung (vgl. ebd., 220).

Aus einem positiven Freiheitsbegriff lassen sich praktische und moralische Gesetze ableiten, jedoch widerspricht dieser Freiheitsbegriff dem kategorischen Imperativ (unbedingte Gebote oder Verbote im Bezug auf gewisse Handlungen), denn durch die Verschiedenheit der

Subjekte und ihrer Lust bzw. Unlust zur Befolgung von Pflichten können keine „einheitlichen“ bzw. universell gültigen Gesetze der praktischen Vernunft gelten (vgl. ebd., 221).

„Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! – Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatz betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objectiv [sic!] gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire [sic!].“ (Kant, 1797: S.225, Z.6ff.)

Der kategorische Imperativ bestimmt die Notwendigkeit einer Handlung nicht nur durch Gesetzesdefinition, sondern vielmehr im Vorstellungsvermögen eines jeden Subjektes. Die Freiheit liegt dann in der Willkür des Menschen, frei zu handeln, solange damit dem kategorischen Imperativ der Vernunft nicht widersprochen wird. Diese Freiheit nennt Kant Befugnis (facultas moralis) aus welcher hervorgeht, welche Handlungen unerlaubt (illicitum) sind (vgl. ebd., 222). Es ist also mit Hilfe des kategorischen Imperativs möglich zu sagen, dass eine allgemeingültige Verbindlichkeit die einzelnen Handlungen von Menschen mit der Vernunft verknüpft. *„Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit [sic!] einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.“ (Kant, 1797: S.222, Z.3f.)*

Der kategorische Imperativ unterscheidet sich von einem Gesetz insofern, als dass ein Gesetz zwar Handlungen reguliert, jedoch nicht aus subjektiver Perspektive notwendigerweise reguliert, sondern von einem abstrakten Konstrukt (gesetzgebende Instanz) definiert und auferlegt wird (vgl. ebd., 222). Also stellt der kategorische Imperativ die Verbindlichkeiten / Pflichten, d.h. erlaubte Handlungen (licitum), von Menschen in einer Gesellschaft dar und kann als ein moralisch-praktisches Gesetz bezeichnet werden (vgl. ebd., 222f.). Da der kategorische Imperativ ein Verbots- bzw. Gebotsgesetz sein kann, setzt Kant sich auch mit Handlungen auseinander, welche weder Pflichten noch Verboten entsprechen. Er kommt dabei zu der Schlussfolgerung, dass es keine Gesetze für sittlich-gleichgültige Handlungen (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis) benötige. Durch die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs ist zurechnungsfähigen Personen, als UrheberInnen ihrer

Handlungen, inklusive der Auswirkungen, die Verantwortung dieser Taten zuzuschreiben (vgl. ebd., 223).

„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders [sic!], als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewusst zu werden), woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt [sic!], unterworfen ist.“ (Kant, 1797: S.223, Z.25ff.)

Kant beschäftigt sich anschließend mit den Rahmenbedingungen einer jeden Handlung und beschreibt wie diese Handlungen objektiv bzw. administrativ zu bewerten sind. Die politischen Rahmenbedingungen umschreibt Kant mit dem Gesetzgeber (legislator), welcher Urheber (autor) dieser Verbindlichkeit nach dem Gesetz, jedoch nicht zwangsläufig auch Urheber des Gesetzes ist (vgl. ebd., 227). Fortlaufend definiert Kant Recht (rectum) als pflichtmäßig (factum licitum) und Unrecht (minus rectum) als pflichtwidrig (illicitum) (vgl. ebd., 223f.). Bei einer pflichtwidrigen Tat, Übertretung (reatus), unterscheidet er in unvorsätzliche Übertretung, Verschuldung (culpa) und vorsätzliche (bewusste) Übertretung, Verbrechen (dolus) (vgl. ebd., 224).

Kants Konstrukt schließt es aus, dass sich einzelne Pflichten und Verbindlichkeiten widersprechen, sodass es zu Handlungskonflikten innerhalb einer Person kommen könnte. Äußere Gesetze (leges externae) verbinden einzelne, durch die Vernunft bestimmte, Gesetze für individuelle Personen. Kant nennt sie positive Gesetze. Um dieses Konstrukt zu festigen benötige es auch ein Gesetz, welches die Autorität des Gesetzgebers definiere (vgl. ebd., 224). Folgend analysiert Kant, in welchen Fällen Menschen für ihre Handlungen verantwortlich sind und als UrheberInnen die Konsequenzen ihrer Handlungen tragen müssen. Einer Person, welche moralisch als UrheberIn (causa libera) einer Handlung gilt, ist diese Handlung auch zuzurechnen. Wenn die Folgen der Handlung einer Person zuzurechnen sind, ist diese Zurechnung rechtskräftig (imputatio iudicialia s. valida) unter dem Gesetz oder schlicht beurteilend (imputatio diiudicatoria), wenn sie keine rechtlichen Folgen nach sich zieht bzw. wenn die Tat keine rechtliche Relevanz hat. Die rechtskräftige Zurechnung einer Handlung geht von einer Instanz in Form von einem Richter oder dem Gerichtshof (index s. forum) aus (vgl. ebd., 227). Solange eine Person dem Gesetz entsprechend handelt, sind die Folgen der

Handlung, egal ob positiv oder negativ, nicht der Person zurechenbar. Handelt eine Person jedoch verdienstlich, tut eine Person pflichtmäßig mehr als vom Gesetz gefordert, oder handelt sie unrechtmäßig, so können diese Taten dem Subjekt zugerechnet werden (vgl. ebd., 228f.). Der Grad der Zurechnungsfähigkeit wird an der Anzahl der Hindernisse (Naturhindernisse: Hindernisse der Sinne; moralische Hindernisse: Pflichten), welche überwunden wurden, gemessen. Die Bewertung einer jeden Handlung richtet sich ebenfalls nach gewissen Faktoren der Moral und der natürlichen Sinne. Eine Handlung ist als gut anzusehen, wenn Naturhindernisse (je größer die Hindernisse, desto besser die Tat) überwunden werden. Je kleiner die moralischen Hindernisse, desto besser die Tat, da die Moral (Pflicht) mit der Tat vereinbar ist, bspw. in Form einer Aufopferung gegenüber einer anderen Person. Im Gegensatz dazu beschreibt Kant, je kleiner das Naturhindernis, desto mehr entspricht die Handlung den Sinnen und entspricht eher den subjektiven Handlungszielen, als den moralischen Pflichten. Auch eine schlechte Tat ist somit der handelnden Person zuzurechnen. An dieser Stelle ist ein weiterer Gradmesser, ob die Tat wohl überlegt oder im Affekt ausgeführt wurde (vgl. ebd., 228).

Jeder Mensch handelt nach eigenen Regeln, welche von Kant *Maxime* genannt werden. Diese *Maxime* können im Gegensatz zu den Gesetzen verschieden bzw. subjektiv sein und sich von denen anderer Subjekte unterscheiden (vgl. ebd., 225).

Das Vermögen etwas zu tun oder es zu lassen, nach Wohlgefallen oder Missgefallen an einem Objekt (welches unter Umständen die Ursache der Handlung ist), ist auch die freie Willkür (*arbitrium liberum*). Die Ursachen für Handlungen sind entweder sensitiv (Bewegursachen / Antriebe: *stimuli*) oder intellektuell (Motive und Beweggründe). Sensitive Handlungsursachen sind von den Sinnen und die intellektuellen Beweggründe sind vom Verstand bestimmt (vgl. Kant, 1821: 181). Der Mensch hat nur in einzelnen Situationen keine freie Willkür, z.B. als Kleinkind oder im „Wahnsinn“ (z.B. Traurigkeit). Kant legt sich fest, dass jeder Mensch in seiner Grundeinstellung, dem Handeln aus Zwang von Natur aus widerspricht (vgl. ebd., 182). Die freie Willkür eines jeden Menschen ist, wenn sie dem Motiv des Verstandes gemäß ist, von Grund auf gut und gleicht der Freiheit (vgl. ebd., 183).

Zusammengefasst sagt Kant, dass das Handeln gemäß der Pflichtgesetze unter den Begriff der Gesetzmäßigkeit (*legalitas*) fällt, wenn die *Maxime* einer Handlung mit der Sittlichkeit

(moralitas) übereinstimmen. Die Maxime sind subjektive Handlungsprinzipien, wohingegen die Pflichten / Gesetze objektive Grundsätze der Vernunft darstellen (vgl. Kant, 1797: 225). Der Begriff der Freiheit kann nicht auf allgemeine Gesetzgebungen und somit Strukturen bezogen werden, wohl aber auf Maxime, da diese für das Individuum eine Handlungswillkür bedeuten können. Diese Handlungswillkür bedeutet nicht, ob Gesetze befolgt werden oder nicht, sondern wie die eigenen subjektiven Maxime von Menschen ausgestaltet werden. Die Freiheit eines Menschen, gekoppelt mit seiner Intelligenz, ist nicht damit zu messen, dass ein Mensch es als Freiheit ansieht, den Gesetzen und der Vernunft widersprechend zu handeln (vgl. ebd., 226). Die Freiheit im Bezug auf innere Gesetze der Vernunft und Maxime eines Menschen, ist als Vermögen eines Menschen anzusehen, wohingegen eine Abweichung davon als Unvermögen anzusehen ist (vgl. ebd., 227).

Mit diesen Überlegungen knüpft Kant an die Grundidee von Platon an, da beide sich mit dem praktischen und theoretischen Teil einer Handlung auseinandersetzen. Platons Unterscheidung von Idee und Umsetzung, entspricht auch dem Denken Kants. Kant überträgt dies auf das menschliche Handeln, indem er sagt, jeder Mensch sei von Grund auf gut und somit ebenfalls seine/ihre Handlungen, welche von der Vernunft/Moral ausgehen, können dementsprechend nur positiv sein. Das bedeutet, wenn die Handlung eines Menschen von der Vernunft / Moral bestimmt wird, entspreche dies automatisch auch den Gesetzen und Pflichten in einer Gesellschaft. In dem Fall stellt die Gesellschaft eine Gemeinschaft der Vernunftwesen dar. Menschliches Handeln und Denken ist in dieser Gemeinschaft von Handlungsfreiheit geprägt. Da diese Handlungsfreiheit nicht willkürlich ist, ist das Denken und Handeln, der Vernunft und dem kategorischen Imperativ, untergeordnet. Auferlegte Gesetze und Pflichten wären im Idealfall nicht nötig. Daraus resultiert für Menschen ein hohes Maß an Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, ausschließlich von der eigenen Vernunft bestimmt.

Bereits Kant beschäftigte sich unter anderem mit den Prinzipien der Sittlichkeit als objektive, nicht ausschließlich vom Subjekt ausgehende, Perspektive auf die Handlungsfreiheit. Im folgenden Kapitel soll nun die Hegel'sche Handlungsfreiheit in dessen Rechtsphilosophie erläutert werden.

2.7 Handlungsfreiheit in der Rechtslehre von Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel erläutert das Thema der Handlungsfreiheit aus einer philosophisch-rechtlichen Perspektive, indem er philosophisch einführt: Was ist der freie Wille eines einzelnen Menschen? Weiter führt er sein Rechtsverständnis zu Handlungsfreiheit und ihrer Bestimmung sowie zu Ursachen von Handlungen in einer Gesellschaft aus.

2.7.1 Die Rechtswissenschaft von Hegel

Hegels Schriften sind in Form von Paragraphen strukturiert, wobei der folgende Teil sich auf §1 bis §29 seiner Philosophie des Rechts beziehen soll. Einleitend schreibt Hegel, dass die Philosophie sich mit Ideen beschäftigt und keine bloße Begriffslehre sei (vgl. Hegel, 1989: 29). Einen Teil dieser Philosophie stelle die Rechtswissenschaft dar, welche sich ebenfalls mit Ideen (Vernunft eines Gegenstandes oder Individuums) beschäftigt. In Verbindung mit Vernunft und Ideen, konzentriert sich das Recht auf Ursache, Umsetzung und Folgen / Konsequenzen einer Handlung (vgl. ebd., 30).

Ideen bzw. Vorstellungen einer Handlung können sich von der Realität (Umsetzung) unterscheiden. So werden Handlungen bspw. durch Triebe (z.B. Begeisterung) beeinflusst, welche wiederum im Recht als Maßstab definiert sein können. Wenn eine Idee nicht eine solche Quelle des Rechts hat, so sind daraus resultierende Taten von Willkür und Zufall, ebenso wie von der Subjektivität des Wissens, geprägt (vgl. ebd., 32). Das Recht definiert also, was rechtmäßig ist und muss dabei konkret und widerspruchsfrei in seinen Bestimmungen sein (vgl. ebd., 31). Das Recht ist, durch seine Gültigkeit in einem Staat, positiv⁶ und um diese Gültigkeit zu festigen, sollte nach Hegel eines der folgenden Elemente inhaltlich positiv sein: Der Zusammenhang der Verhältnisse (Bspw. in Form von Nationalismus); Die Anwendung des Rechts durch Übernahme in den Verstand der einzelnen Menschen; Faktoren, welche Entscheidungen in ihrer realen Bestimmung beeinflussen (vgl. ebd., 34).

Hegel bezieht sich auf die Aussage von Montesquieu, dass eine Gesetzgebung nicht isoliert oder abstrakt zu betrachten sei. Die Gesetzgebung ist stets in Verbindung mit ihrer Totalität mit anderen Bestimmungen (Zeit und politische Rahmenbedingungen) zu betrachten, um den

⁶ Positiv ist nach Hegel nicht als Gegenteil von negativ zu sehen, sondern als Begriff für gesetzt, gültig (vgl. Hegel, 1989, 42).

Stellenwert und die Berechtigung der Gesetzgebung in einer Gesellschaft zu erkennen (vgl. ebd., 35). Dadurch, dass positives Recht diesen Bedingungen unterliegt, ist es auch vergänglich, genau wie die Rahmenbedingungen (vgl. ebd., 38f.). Hegel geht dabei genauer auf einzelne Aspekte des römischen Rechts ein, welche an dieser Stelle nicht ausgeführt werden sollen. An der Gültigkeit einer Gesetzgebung nur aus historischen Erklärungs- bzw. Entstehungsgründen festzuhalten, ist nicht zwangsläufig richtig, da die Gesetzgebung im Wandel der umgebenden Verhältnisse auch unrechtmäßig und unvernünftig werden kann (vgl. ebd., 35f.).⁷

Aus der subjektiven Sicht des Menschen sieht Hegel, wie bereits die vorherigen Theoretiker, die menschliche Vernunft und den Verstand als wesentliche Momente der Handlung. Vernunft als äußerer Ausdruck in der Realität des Menschen, ist dort aufzufinden, wo der Verstand herrscht und von der Vernunft Freiheit erfährt. Dies bedeutet, dass der Geist des Menschen zum einen durch Freiheit bestimmt wird, zum anderen aber ein Bewusstsein über innere und äußere Pflichten (gemäß dem Recht) innehat. Eine ebenfalls zweiseitige Perspektive fällt dabei auf die Gesetze eines Staates. Die Gesetze müssen einerseits verständlich formuliert sein, damit sie vom Individuum verstanden und aus eigener Überzeugung befolgt werden können, andererseits müssen sie objektiv für alle Subjekte gelten (vgl. ebd., 43).

2.7.2 Vernunft und der freie Wille

Hegel setzt das Geistige sowie den freien Willen des Menschen als Grundlage seiner Rechtsphilosophie. Der Begriff Wille ist niemals ohne den Begriff Freiheit zu betrachten, wobei die Freiheit mal mehr und mal weniger zutreffen kann (vgl. Hegel, 1989: 46). Damit eng verknüpft ist das Denken (vgl. ebd., 46f.). Der Wille und das Denken unterscheiden sich durch ihren theoretischen Teil (Wille) und den praktischen Teil (Denken), jedoch sind sie nicht klar voneinander abzugrenzen, da sie sich auch ergänzen (vgl. ebd., 47f.).

Die Bestimmungen des menschlichen Geistes (Psyche), werden nach Hegel vom Gefühl zu Vorstellungen und reifen im Prozess des Denkens schließlich zum konkreten Willen (vgl.

⁷ „[...] eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtllich und unvernünftig sein, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehestand ganz konsequent flossen.“ (Hegel, 1989: S.36, Z.2ff.)

ebd., 48). Der menschliche Wille ist grundsätzlich erst einmal „rein unbestimmt“ und ausschließlich reflexiv auf das Ich gerichtet. Damit werden zunächst Beschränkungen, oder durch äußere Faktoren bestimmte Inhalte, für den Willen aufgelöst, denn dieser hat die Möglichkeit sich allen fremden und bestimmenden Inhalten zu entziehen (vgl. ebd., 49). Diese Möglichkeit, auch als „Freiheit der Leere“ bezeichnet, nennt Hegel die negative Freiheit und beschreibt, dass die negative Freiheit sich gegen alle bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen stellt (vgl. ebd., 50). Diese Möglichkeit der negativen Freiheit hebt den Menschen von einem jeden Tier ab, welches stets Fremdbestimmung erfährt und sich, in seinem Handeln, an diese Umstände gewöhnt (vgl. ebd., 51).

Das menschliche Ich ist charakterisiert vom Übergang des unbestimmten Inhalts zur Differenzierung und anschließend zur Festlegung einer Bestimmung in Form eines Inhaltes (vgl. ebd., 52). Mit diesem Ausdruck, beschreibt Hegel also die Bestimmung und Konkretisierung von Inhalten durch das menschliche Ich. Damit bedeutet das Ich auch Negativität in Form von selbst festgelegter Bestimmung, Beschränkung und Endlichkeit (z.B. Ausrichtung des Ich auf bspw. Geld, Haus, Wohl, Glück der Menschen und des Staates) (vgl. ebd., 53). Diese Beschränkung ist für einen Willen unabdingbar, da nur vom Willen gesprochen werden kann, wenn dieser sich auf etwas Konkretes bezieht (vgl. ebd., 54). Im Prozess der Selbstreflexion wird dieses beschränkte, bestimmte des Ich wieder auf die Allgemeinheit zurückgeführt, was bedeutet, dass der Aspekt der Bestimmung vom Willen und die Allgemeinheit in der Identität zusammengeführt werden (vgl. ebd., 54)⁸. Die Subjektivität eines Menschen wird also mit der Allgemeinheit zusammengeführt, um Unterschiede und Übereinstimmungen zu reflektieren.

Hegel definiert die Freiheit damit, dass der Mensch nicht zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit entscheiden muss, sondern, sowohl in einer Bestimmung von außen als auch mit dem eigenen Willen im Selbstgefühl, bei sich ist. Als Beispiel führt Hegel hierfür die romantische Beziehung zweier Menschen an. Beide Menschen sind bestimmt durch die Beziehung und die andere Person, jedoch bezieht sich der Wille beider Subjekte ebenso auf sich selbst (vgl. ebd., 57). Der formale Wille findet eine Außenwelt (objektiv) vor und in diese Außenwelt werden die einzelnen Tätigkeiten (subjektiv) übersetzt (vgl. ebd., 58).

⁸ „Es kann hier nur noch bemerklich [sic!] gemacht werden, dass, wenn man so spricht: der Wille ist allgemein, der Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subjekt oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sonder er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.“ (Hegel, 1989: S. 55f., Z.28ff.)

Zielt der Wille auf sich selbst als Inhalt ab (reflexiv), so ist er frei (vgl. ebd., 60). Da der menschliche Wille frei ist, wenn gänzlich unbestimmt, kann der Wille Triebe oder Neigungen, welche natürlichen Antrieben entsprechen, in sich aufnehmen oder frei von diesen Trieben bleiben und somit frei bleiben (vgl. ebd., 62). Wenn der Wille von seiner Unbestimmtheit zum bestimmten Willen wird, so ist er nach Hegel als beschließender Wille zu bezeichnen (vgl. ebd., 63). Dieser beschließende Wille (bestimmt und endlich), ist die Grundlage für das vernünftige Denken (vgl. ebd., 64).

Das bereits erwähnte Ich stellt die Möglichkeit dar, aus äußeren Bestimmungen zu wählen und somit Entschlüsse zu fassen (vgl. ebd., 65). Die Willkür beschreibt die Zufälligkeit, dass ein Mensch es wollen kann entweder gemäß der Freiheit des Willens (abstrakte, unbestimmte Allgemeinheit) oder der Bestimmung von natürlichen Trieben (bestimmende Inhalte) entsprechend zu handeln (vgl. ebd., 66). Hegel unterteilt bestimmende Inhalte in schlechte (Naturbestimmungen, welche die Freiheit des Willens einschränken) und gute (der Geist des Menschen) (vgl. ebd., 69).

In der Rechtswissenschaft werden einzelne Aspekte (z.B. Moral, Recht, Eigentum etc.) den menschlichen Trieben zugeordnet (z.B. Trieb zum Recht) (vgl. ebd., 70). Die natürlichen Triebe (bestimmende Inhalte) des Menschen stehen nach Hegel in „Konkurrenz“ zueinander, d.h. ein Mensch muss sich für einen übergeordneten Trieb entscheiden und ordnet die anderen Triebe dadurch unter (vgl. ebd., 68). Hegel zeigt an dieser Stelle auf, dass diese Aspekte in der Philosophie als Tatsache des Bewusstseins gelten (vgl. ebd., 70).

Der freie Wille ist nur dann wirklich frei, wenn seine Freiheit und die Unbestimmtheit an und für den freien Willen das Wichtigste sind. Sobald sich der Wille nicht auf seine Freiheit fokussiert, ist er natürlich, bestimmt und endlich (vgl. ebd., 74). Wird ein vom Willen gewählter Inhalt wieder verworfen, so ist es nur möglich einen anderen Inhalt zu wählen, nicht aber zu der absoluten Willensfreiheit (Allgemeinheit) zurückzukehren (vgl. ebd., 68). Selbst wenn der Mensch glaubt frei zu sein und seiner Vernunft entsprechend handelt, so ist er nicht frei, da er gemäß dem Inhalt der Sittlichkeit handelt (vgl. ebd., 67).

Dies ist die Grundannahme Hegels zur Anlage der Freiheit im Menschen. Wenn der freie Wille sich ausschließlich auf sich selbst bezieht, so besteht keine Abhängigkeit von anderem. Diesen Zustand nennt Hegel die Allgemeinheit. Er definiert die für sich seiende

Allgemeinheit (Gegenteil von Bestimmtheit), als die Vorstellung des eigenen Selbstbewusstseins des Subjektes. Dieses Allgemeine ist nach Hegel auch das Vernünftige (vgl. ebd., 75). An dieser Stelle spielt die Perspektive (objektiv oder subjektiv) auf den Inhalt eine zentrale Rolle. Die Begriffe Subjektivität und Objektivität sind nicht einander entgegen, sondern können in einander übergehen, wenn es um den menschlichen Willen geht (vgl. ebd., 77). Der objektive Wille hat keine unbestimmte Form des Selbstbewusstseins vom Subjekt, wohingegen der subjektive Wille die in sich und im Selbstbewusstsein seiende Freiheit darstellt (vgl. ebd., 76).

Das Existieren des freien Willens ist das Recht, welches die Freiheit als Idee der Sitte / Ordnung / Vorstellung ausdrücken soll (vgl. ebd., 80). Wozu ein Mensch das Recht hat, das darf er/sie (vgl. ebd., 82).

Moralität, Sittlichkeit und Recht sind alle Bestimmungen der Existenz von Freiheit. Diese Bestimmungsarten können nur aufeinandertreffen, wenn keine der drei sich von den anderen Bestimmungsarten absondert. Als praktisches Anwendungsbeispiel erläutert Hegel, dass das Recht in einem Staat immer an oberster Stelle stehe und, dass es die Freiheit des subjektiven Geistes beinhalten kann. So kann es auch sein, dass das Recht die Moralität und die Sittlichkeit beinhaltet (vgl. ebd., 83).

Während Hegels Rechtslehre die innere Befindlichkeit bzw. das Bewusstsein des Individuums als zentralen Aspekt der Handlungs- und Willensfreiheit in rechtlichen (objektiven) Rahmenbedingungen sieht, geht Karl Marx viel mehr von einer Bestimmtheit des menschlichen Handelns von materiellen und politischen Einschränkungen der Willens- und Handlungsfreiheit aus. Diese materiellen und politischen Bestimmungen des menschlichen Lebens sieht er in der Analyse der politischen Ökonomie, in Form vom Kapitalismus.

2.8 Die materialistische, ökonomische und politische Bestimmtheit der Handlungs- und Willensfreiheit nach Karl Marx

Karl Marx (1818 – 1883⁹) ist bekannt für seine Kritik der politischen Ökonomie, wobei seine Ausführungen, im Gegensatz zu den Ausführungen vorheriger Autoren zur Handlungsfreiheit des Subjektes in der Gesellschaft, eng an seine ökonomische Analyse geknüpft sind. Marx arbeitet dabei die Bestimmtheit von menschlichen Handlungen in der bürgerlichen Epoche der Moderne heraus.

In der „Deutschen Ideologie“ schrieb Karl Marx 1845 / 1846 gesellschaftskritisch darüber, dass die bisherige Geschichte des Menschen in seiner materialistischen Bestimmtheit gesehen werden sollte. Damit unterscheidet Marx sich von den Überlegungen vorheriger Philosophen, welche den Fokus fast ausschließlich auf das geistige Bewusstsein des Subjektes legten (vgl. Schwan, 1974: 56f.). Er verknüpft mit der Handlungs- und Willensfreiheit des Menschen nicht nur das Bewusstsein des Subjektes, sondern verknüpft mit der Freiheit des Menschen materialistische und ökonomische Bestimmungen des Individuums in der vorherrschenden Gesellschaftsform. Die Politische Ökonomie, welche die bürgerliche Gesellschaft und damit jedes Individuum bestimmt, steht nach Marx im Widerspruch zu der Handlungs- und Willensfreiheit des Individuums.

Grundlegend stellt Marx fest, dass das Leben von jeder Handlung bestimmt ist, denn wäre dies nicht so, würde der Mensch kümmerlich dahinleben (vgl. ebd., 39). Diese Handlung unterscheidet den Menschen vom Tier, da sie bewusst ausgeführt wird. Mit diesem Bewusstsein der Handlung geht das Zugehörigkeitsgefühl des Individuums zu seiner menschlichen Gattung (Gesellschaft) einher (vgl. ebd., 40).

Durch diese Folgerung erkennt der Mensch Zusammenhänge (z.B. Gesellschaftszusammenhänge oder die Rolle des Individuums in seiner Umwelt), kann diese analysieren und reflexiv diesen Verhältnissen entsprechend oder widersprechend handeln. Daraus lässt sich die Grundaussage nach Marx ableiten, dass der Mensch in seiner Wesensmäßigkeit eine klassenlose Gesellschaft, ohne Konflikt vom Individuum mit der umgebenden Gesellschaft, anstreben kann. Aus diesem Bewusstsein resultieren Freiheit und

⁹ (vgl. Lange, 1995, 168)

Allgemeingültigkeit (im Handeln) des Individuums als anzustrebende Zustände, wobei beide Faktoren für Marx als wichtige Qualitäten des menschlichen Lebens gelten (vgl. ebd., 41).

2.8.1 Der Mensch produziert seine Realität

Grundsätzlich geht Marx davon aus, dass der Mensch die Realität durch freies und allgemeingültiges Handeln nicht nur beeinflusst, sondern sie selbst schafft bzw. produziert (vgl. Schwan, 1974: 42). Das Leben und die Wirklichkeit vom Individuum werden durch die physische Existenz des Menschen (Essen, Trinken, Wohnung, Kleidung etc.) und damit vom Individuum selbst produziert (vgl. ebd., 62f.)¹⁰. Es definiert sich also jedes Individuum durch diesen Produktionsprozess (Was stelle ich wie her und darauf basierend stellt sich die Frage: Wer bin ich?) (vgl. ebd., 63). Marx wählt eine, für ökonomisch-philosophische Untersuchungen, typische Vorgehensweise und zieht einen Vergleich von Mensch und Tier heran (vgl. ebd., 57). Der Mensch schafft gemäß Marx sein materielles Leben selbst, indem er, im Gegensatz zum Tier, die eigene Nahrung produziert (vgl. ebd., 57f.). Die Analyse dieses Produktionsprozesses beginnt Marx, mit der Ursache menschlicher Bedürfnisse (Essen, Trinken etc) (vgl. ebd., 58).

Diese Produktionsprozesse, welche das menschliche Leben bestimmen, beziehen sich zunächst auf die materielle Produktion vom Individuum (vgl. ebd., 63), von welcher Marx jedoch auf die Ebene der gesamten Gesellschaft überleitet. Ausgehend von der Überlegung, dass der Arbeiter materielle Produkte produziert, erklärt Marx, dass der einzelne Mensch dadurch die grundlegende Gesellschaftsstruktur schafft, dass er das wechselseitige Dreiecksverhältnis von Arbeiter – Produkt – Kapitalist (re-)produziert (vgl. ebd., 42). Somit ist es nur dem Arbeiter möglich die Gesamtgesellschaft und damit den eigenen Handlungsfreiraum revolutionär zu verändern / produzieren (vgl. ebd., 42f.).

Weitergehend beschäftigt sich Marx mit der Feststellung, dass bspw. ein Nahrungsmittel durch das natürliche Bedürfnis des Individuums produziert wird und der Produktionsprozess ebenso als gesellschaftliches Verhältnis zu sehen ist (vgl. ebd., 58). Letzteres bezeichnet er als materialistischen Zusammenhang der Individuen, welcher anhand von materiellen

¹⁰ Marx spricht von der Vergegenständlichung der Arbeit und meint damit den Prozess in welchem aus dem Prozess menschlicher Arbeit ein (materielles) Produkt mit einem Gebrauchs- oder Tauschwert wird, sodass der Arbeitsprozess selbst nicht mehr sichtbar ist (vgl. Lange, 1995: 172, 179f.).

Bedürfnissen im gemeinsamen Wirken ausgelöst wird. Die Umsetzung dieses Zusammenhangs findet in produzierten, materiellen Gegenständen seinen Ausdruck. An dieser Stelle führt Marx erneut den Mensch-Tier Vergleich herbei, indem er das Bewusstsein vom gesellschaftlichen Verhältnis beim Mensch und den Instinkt vom Tier voneinander abgrenzt (vgl. ebd., 59).

Das menschliche Bewusstsein ordnet Marx hinter die vier Momente: „*Erzeugung der materiellen Lebensmittel; die Erzeugung neuer Bedürfnisse; die Erzeugung neuer Menschen; die Gesellschaftlichkeit der Produktion*“ (Schwan, 1974: S.59, Z.35ff.).

Nach dem Produktionsprozess (materiell und gesellschaftlich) entsteht durch die Reflexion des Subjekts eine Art Selbstbewusstsein (vgl. ebd., 61). Das subjektive (reflexive) Bewusstsein ist also ein gesellschaftliches Produkt, welches das Verhältnis vom Subjekt zu seiner Umgebung beschreibt. Es entwickelt sich mit der gesellschaftlichen Produktion und ist nicht von Anfang an im Menschen als (subjektives) Selbstbewusstsein vorhanden (vgl. ebd., 60), womit Marx der Hegelschen Logik widerspricht.

„*Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.*“ (Marx, 1895: S.9, Z.1ff.)

Diese Analyse stellt für Marx also die Grundlage von menschlicher Gesellschaft und zwischenmenschlichen Beziehungen dar (vgl. Schwan, 1974: 42).

2.8.2 Die ökonomische Bedingtheit der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit

Zentrale Aspekte in Marx' Überlegungen, zur Handlungs- und Willensfreiheit, sind das Privateigentum und die vom Arbeiter entäußerte Arbeit, welche über den (historischen) Entwicklungsgang des Menschen Aufschluss bieten (vgl. Schwan, 1974: 43). Marx hebt die physischen, materiellen Bedingungen der menschlichen Existenz, eingebettet in die materielle Produktion und Reproduktion, hervor (vgl. ebd., 57).

„Als Bedingungen im Sinne der materiellen Voraussetzungen nennt Marx den Körperbau des Menschen, »die Beschaffenheit der vorgefundenen und zu reproduzierenden Lebensmittel«, die »Produktionsweise oder industrielle Stufe«, die »stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder einer gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine >Produktivkraft< «.“ (Schwan, 1974: S.58, Z.14ff.)

In seiner Analyse der ökonomischen Verhältnisse, in welche der Mensch eingebettet ist, stellt Karl Marx fest, dass der Mensch sich durch die Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft entfremdet. Diesen Prozess teilt er in vier Aspekte auf. (1) Durch das Privateigentum der Produktionsmittel, welche den Kapitalisten gehören, gehören die Produkte ebenfalls dem Kapitalisten und nicht dem Produzenten (Arbeiter). (2) Dadurch, dass der Arbeiter auf den Verkauf seiner Arbeit angewiesen ist, geht er der Arbeit nicht aus eigener Motivation heraus nach, wodurch er sich fremd fühlt. (3) Durch die Verdinglichung seiner Arbeit, entfremdet sich der Mensch von seiner natürlichen Lebens- und Handlungsart (Seine Arbeitskraft wird zum Produkt, welches zum Profit des Kapitalisten beiträgt) (vgl. Lange, 1995: 174). (4) Durch diesen Entfremdungsprozess, entfremden sich die Menschen letztendlich voneinander (vgl. ebd., 176).

Marx kritisiert an der Politischen Ökonomie, dass sie ihre eigenen Bestandteile einfach voraussetzt¹¹ und nicht versucht einen Gesamtzusammenhang der Bestandteile zu erklären (vgl. ebd., 176). Dieses Voraussetzen der Bestandteile führt zu den nach Marx zentralen Aspekten der entfremdeten Arbeit, sowie zum Privateigentum (vgl. ebd., 177) und somit zur Einschränkung der Handlungs- und Willensfreiheit des Menschen.

Neben seiner Kritik an der politischen Ökonomie erweitert Marx die Religionskritik von Ludwig Feuerbach und schreibt, dass die Götter nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesirrung seien. Nach Marx findet die Entfremdung in unterschiedlichen Formen, z.B. Religion, Familie, Recht, Staat, Moral, Wissenschaft etc. statt, welche ebenfalls besondere Arten der Produktion verkörpern (vgl. ebd., 177).

Durch die positive Aufhebung des Privateigentums würde sich der Mensch aus den Formen der Entfremdung in Religion, Staat, Familie etc. wieder herausziehen und sein

¹¹ „Sie setzt die Elemente des nationalökonomischen Zustandes – „das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, (...) Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc.“ (MEGA, Bd I 3, S.81) – bloß voraus und verzichtet darauf, den „wesentlichen Zusammenhang“ dieser Elemente zu begreifen (ebd., S.82).“ (Lange, 1995: S. 176, Z.13ff.)

gesellschaftliches bzw. menschliches Sein wieder zum „wirklichen Leben“ wandeln. Die Entfremdung durch Religion, ist nach Marx eine innere Entfremdung des Bewusstseins, wohingegen die Entfremdung der Arbeit eine äußere Entfremdung des menschlichen Lebens darstellt (vgl. ebd., 178). Werden diese beiden Entfremdungsarten aufgehoben, käme es nach Marx, durch die Arbeiteremanzipation, zuerst zu einer rohen Form des Kommunismus (mit Privateigentum und Staat als Ausdruck politischer Natur) und weitergehend käme es zum „wahren“ Kommunismus. In dieser Form des Kommunismus wird der Mensch keinen Widerspruch in seiner natürlichen Lebensweise erfahren, sondern wird seine natürliche Lebensweise beeinflussen bzw. produzieren (vgl. ebd., 178). Im Kommunismus wird jegliche Tätigkeit bzw. Produktion dem Wesen des Menschen entsprechen, was somit „uneingeschränkte Freiheit“ für das Individuum impliziert. Der Mensch handelt weiterhin mit Blick auf alle Menschen, wodurch es nicht mehr zu Konflikten der Individuen oder von einem Individuum mit allen anderen Menschen als Gesamtes kommt (vgl. ebd., 179). Von der Freiheitsanalyse von Karl Marx soll der Fokus nun auf aktuelle Denkmodelle der Befähigung gerichtet werden.

3 Aktuelle Denkmodelle

Nach der bisherigen Darstellung historisch-philosophischer und theologischer Denkmodelle, sollen nun aktuelle Denkmodelle der Handlungs- und Willensfreiheit vorgestellt werden, welche auf den bisher vorgestellten traditionellen Denkmodellen aufbauen. Aktuelle Denkmodelle der Befähigung sind es, welche Handlungstheoretische Grundlagen für die Soziale Arbeit, insbesondere die Jugendarbeit, bieten. Bevor der Bezug dieser theoretischen Konzepte zur Praxis der Jugendarbeit jedoch näher betrachtet wird, sollen die Konzepte der Befähigung zu einem guten Leben von Amartya Sen und Martha Nussbaum wiedergegeben werden.

3.1 Befähigung und substantielle Freiheit nach Amartya Sen

Ausgangspunkt für die Ausführungen von Amartya Sen, 1933 geboren, sind neben den Grundgütern, wie z.B. materielle Güter, Chancen, Wertschätzung des eigenen Lebens und Rechte, welche in Lebensqualität umgewandelt werden können, die vorhandenen Verwirklichungschancen, welche zur substantiellen Freiheit eines Menschen führen. Diese substantielle Freiheit erlaubt es einem Menschen, die Art der eigenen Lebensführung selbst zu wählen bzw. zu bestimmen und umzusetzen. Sen geht es dabei um substantielle Chancen und um den prozesshaften Aspekt, der Entstehung und Umsetzung dieser Chancen, welcher mehr als die Befähigung umfasst. Diese Prozesshaftigkeit von Chancen begründet Sen damit, dass die Realitätsmuster von unterschiedlichen Menschen individuell gestaltet sind, bzw. sich Lebensentwürfe und –verläufe nicht immer gleichen. Daraus resultiert, dass es bei verschiedenen Menschen unterschiedlich zu Chancen einer guten Lebensführung kommen kann. Einen weiteren wichtigen Aspekt der Freiheit sieht Sen in der Befähigung des Menschen. Die Gerechtigkeitsvorstellungen von Sen richten sich an die Moralvorstellungen aller Menschen und Institutionen einer Gesellschaft und an das Handeln eben dieser Menschen und Institutionen, wenn diese Sens Vorstellungen zustimmen.

3.1.1 Chancen, Entscheidungsfreiheit und Befähigung

Einleitend bezieht Sen sich beispielhaft für moralische Debatten über Entscheidungsfreiheit auf ein Streitgespräch vor einer großen Schlacht zwischen der indischen Königsfamilie (Pandavas) und den Kanvas (eine im Norden Indiens herrschende Dynastie). Das Gespräch findet zwischen Arjuna (Teil der Königsfamilie) und seinem Ratgeber Krishna statt (vgl. Sen, 2010: 236). Arjuna ist ein Kriegsheld und denkt kurz vor der großen Schlacht darüber nach, die anstehende Schlacht zu verhindern und aufzugeben. Er sieht es als seine Verantwortung die vielen Menschenleben zu wahren und gleichzeitig müsste er in der Schlacht auch eigene Verwandte bekämpfen und töten. Krishna sieht es als Arjunas Pflicht, die Schlacht zu führen um das Land vor den räuberischen Kanvas zu bewahren. Es stehen sich also die Argumentationslinien der Pflicht und der Verantwortung gegenüber (vgl. ebd., 237). Arjuna schätzt die Folgen und Konsequenzen seines Handelns ab und zieht daraus seine Entscheidungsverantwortung, während Krishna darauf besteht die Pflicht zu erfüllen, ohne die

Konsequenzen der eigenen Handlung zu bedenken (vgl. ebd., 242). Sen bezieht sich auf einen solchen Entscheidungsprozess und auf die Orientierung an Konsequenzen und Folgen:

„Eine Person hat nicht nur guten Grund, auf die Folgen zu achten, die eine bestimmte Wahl hätte, sondern sollte ebenso die Verwirklichungen, die sich ergeben würden, in den Blick nehmen und dabei auch die am Ergebnis beteiligten Handlungsweisen, Verfahren und zwischenmenschlichen Beziehungen betrachten.“ (Sen, 2010, S.247: Z.17ff.)

Es spielen also personenabhängige (z.B. die Verwandtschaft Arjunas ist unter seinen Feinden), ebenso wie personenunabhängige Faktoren (z.B. das Überlassen des ganzen Landes an räuberische Feinde sei nicht richtig) eine wichtige Rolle bei der Entscheidungsfindung für eine Handlung (vgl. ebd., 248). Chancen spiegeln nicht nur die Begünstigung einer Person wider, sondern sie stellen auch damit einhergehende Pflichten und Verbindlichkeiten (im Verhältnis vom Individuum zu seiner Umwelt) im Umgang mit Formen der Macht dar (vgl. ebd., 298).

Sen betont, dass Freiheit, Chancen (eigene Ziele zu verfolgen) ermöglicht und räumt dem (Entscheidungs-) Prozess, diese Chancen zu nutzen, eine sehr wichtige Rolle ein (vgl. ebd., 256). Sen stellt jedoch fest, dass die Verwirklichung einer Chance nicht unbedingt darüber Auskunft gibt, ob eine Person im Entscheidungsprozess, zu der Verwirklichung, Freiheit erfahren hat oder nicht (vgl. ebd., 257).

Sen sieht in der allgemeinen Bewertung von Freiheit mit der umfassenden Betrachtung des Entscheidungsprozesses die richtige Analyseform, denn diese Art der Analyse spielt bei der Ermittlung und Bewertung von Befähigung und Freiheit eine wichtige Rolle. Sie verdeutlicht auch, ob eine Entscheidung freiwillig oder unfreiwillig getroffen wurde (vgl. ebd., 258).

(1) Wichtig für solch eine Analyse des Befähigungsansatzes sind die Art der Daten und Informationen, welche vorliegen und auf welche Form der Befähigungen sich die Analyse fokussiert¹². Wird sich auf bestimmte Informationen fokussiert, sollten diese Informationen, über Befähigung von Individuen in einem Sozialraum, von der (lokalen) Sozialpolitik aufgegriffen werden um entsprechende Hilfeleistungen einzurichten, um einem Mangel an Befähigung entgegenzuwirken (vgl. ebd., 260). Wenn bspw. im Rahmen der Jugendhilfe

¹² „Die Informationen, auf die sich der Befähigungsansatz konzentriert, können starken Einfluss auf die Bewertung von Gesellschaften und sozialen Institutionen ausüben, und genau darin besteht sein Hauptbeitrag.“ (Sen, 2010: S.260, Z.29ff.)

Daten über eine hohe Jugenderwerbslosigkeit vorliegen, ist es die Aufgabe der Sozialpolitik, z.B. mittels der Installation präventiver Jugendarbeit und weiterer Hilfsangebote im Sozialraum für junge Menschen einer solchen Problemlage entgegenzuwirken.

(2) Der Befähigungsansatz muss des Weiteren das Spektrum der Lebensführungscharakteristika von vielen verschiedenen Menschen aufgreifen. Menschen streben dabei unterschiedliche Funktionsweisen (functionings) an, wie z.B. eine gesunde Ernährung oder auch die Beteiligung am Leben einer Gemeinschaft. Diese functionings können aus der Perspektive von SozialarbeiterInnen, mithilfe ihrer Qualifikationen und Professionalität, anders als von ÖkonomInnen, welche eher ökonomische Aspekte in den Vordergrund stellen würden, bewertet werden (vgl. ebd., 260). Die wichtigste Befähigung besteht darin, diese Funktionsweisen in unterschiedlichsten Kombinationen, unter dem Aspekt der eigenen Wertschätzung, auszufüllen und zu bewältigen (vgl. ebd., 260f.).

3.1.2. Kriterien der Befähigung

Der Befähigungsansatz¹³ distanziert sich von der Fixierung auf Lebensunterhalt als Kriterium des befähigten Lebens. So grenzt Sen sich von der Gerechtigkeitstheorie von Rawls¹⁴ ab (vgl. Sen, 2010: 260), fokussiert sich hingegen auf die „wirklichen Lebenschancen“ und *„konzentriert sich [...] auf die Chance, Zwecke zu erfüllen, und auf die substantielle Freiheit, diese wohlüberlegten Ziele zu erreichen.“* (Sen, 2010: S.262, Z.1ff.)

Als Beispiel hierfür nennt Sen eine Person, welche über ein hohes Einkommen verfügt und an einer schweren Krankheit leidet. Gemessen am Einkommen¹⁵ käme man zu dem Schluss, die Person führe ein befähigtes Leben. Sen hingegen argumentiert mit den Kriterien Gesundheit und Wohlbefinden und der Möglichkeit der eigenen Überzeugung gemäß zu handeln und Ziele anzustreben. Mit der substantiellen Freiheit kann zwar ein ökonomischer Überschuss verbunden sein, jedoch können diese beiden Faktoren auch stark auseinander gehen (vgl. ebd., 254). Die Freiheit, bspw. der Lebensdauer, wird von vielen anderen Faktoren bestimmt, wie von *„sozialer Organisation, [...] der staatlichen Gesundheitsfürsorge, gesicherter*

¹³ In diesem Kontext bezieht Sen sich auf Martha Nussbaum mit ihren Beiträgen zum Befähigungsansatz (Capability Approach) (vgl. Sen, 2010: 260).

¹⁴ Ein wichtiges Kriterium dieses Ansatzes ist die faire Verteilung von Gütern als Voraussetzung für Freiheit (vgl. Sen, 2010: 261)

¹⁵ Sen bezieht sich unter anderem auf John Rawls mit seiner Theorie der Verteilungsgerechtigkeit

medizinischer Versorgung, der Qualität von Schulen und Ausbildung etc.“ (Sen, 2010: S.254, Z. 24ff.)

Sen plädiert zwar auch für eine Betrachtung der Mittel zum Leben, jedoch viel wesentlicher für eine Betrachtung der Zielvorstellung eines guten Lebens (vgl. ebd., 262). Ein jedoch nicht ganz unerheblicher substantieller Faktor ist die Armut¹⁶ (vgl. ebd., 282), denn diese kann die Befähigungsmöglichkeiten von Individuen stark eingrenzen. Auch wenn Amartya Sen seinen Ausführungen zu Grundlagen der Verwirklichungschancen ökonomische Faktoren und Verteilungsgerechtigkeit zuordnet, sollen sich die weiteren Ausführungen dieser Arbeit auf Befähigung und Verwirklichungschancen als Freiheit des Individuums, im Rahmen moralisch-ethischer Diskussionen, beziehen. Die ökonomische Betrachtung von Reichtum und ökonomischer Armut sprengt den Rahmen dieser Arbeit und soll deshalb nur bedingt Erwähnung finden. Betrachtet man unterschiedlichste Arten der Lebensführung, so lässt sich der Grad der Befähigung z.B. nicht ausschließlich an der Höhe des Einkommens messen, da es ebenso möglich ist, dass sich Befähigung auch auf andere Faktoren bezieht. Vielmehr ist von einer Vielfalt an Kriterien, welche zur Bewertung der Befähigung herangezogen werden, zu sprechen (vgl. ebd., 267). An dieser Stelle führt Sen den Begriff der Inkommensuribilität¹⁷ an. Die Inkommensuribilität bedeutet für Sen im Bezug auf Wahlentscheidungen, dass diese von Heterogenität geprägt sein können und nicht immer unter universellen Kriterien bewertet werden können, wenn dies auch in Einzelfällen möglich ist (vgl. ebd., 269).

Sens Auffassung von Befähigung ist es, dass nicht nur tatsächlich umgesetzte Taten zu bewerten seien, sondern auch Handlungsmöglichkeiten, welche nicht umgesetzt wurden (vgl. ebd., 263). Werden nicht ausschließlich die umgesetzten Handlungschancen miteinbezogen, ist die Analyse der Befähigung allgemeiner. Sie stützt sich auf mehr Informationen (Chancen und Auswahlmöglichkeiten) und verdeutlicht die Freiheit des Menschen gemäß dem Befähigungsansatz. Dies verdeutlicht Sen anhand drei praktischer Anwendungsbeispiele:

(1) So können sich zwei Menschen in derselben Lage bzw. Situation befinden, jedoch auf unterschiedliche Art in diese Lage gekommen sein. Als Beispiel führt Sen die Unterernährung zweier Menschen an. Einer der Menschen fastet freiwillig und der andere Mensch leidet an

¹⁶ Die Armut ist jedoch nicht mit dem Mangel an Einkommen gleichzusetzen, sondern ist ein Teil einer Vielfalt an Grundgütern, welche materiellen Wohlstand der Menschen ausmachen, wobei Menschen unterschiedliche Chancen mit ihrer Individualität und ihrer (sozialen) Umwelt Einkommen und weitere Ressourcen unterschiedlich in ein gutes Leben umsetzen können (vgl. Sen, 2010, 282). Armut wird also als Mangel an Chancen verstanden (vgl. Sen, 2010: 284).

¹⁷ „Befähigungen sind eindeutig inkommensurabel, da ihre Verschiedenartigkeit sich nicht reduzieren lässt, aber das erklärt kaum, wie schwierig – oder leicht – es wäre, unterschiedliche Befähigungs-Kombinationen zu vergleichen und zu beurteilen.“ (Sen, 2010: S.267, Z.33ff.)

Hungersnot. Sie sind also beide in derselben Lage der Unterernährung, jedoch unterscheiden sie sich durch den Aspekt der (Un-)Freiwilligkeit ihrer Unterernährung (vgl. ebd., 264).

(2) Verschiedene Wahlmöglichkeiten der kulturellen Eingliederung sind für die Freiheit von bspw. MigrantInnen aus nicht westlichen Ländern von großer Bedeutung. So kann bspw. Anhand der Chancen und der freien Auswahlmöglichkeiten, der Grad der Freiheit der persönlichen, sowie der politischen Lebensführung, ermittelt werden (vgl. ebd., 265f.).

(3) Das Verantwortungsbewusstsein von Menschen, unterprivilegierten Menschen zu helfen, führt auch dazu, dass z.B. Menschen die Chance der Inanspruchnahme medizinischer Versorgung, mittels der Politik, gesichert haben. Diese Chance ist ein Ansatz der Befähigung bzw. Freiheit in Form von umgebenden Verhältnissen / politischen Umständen. Die Freiheit in den umgebenden Verhältnissen (z.B. Staat) sollte allerdings nicht daran gemessen werden ob die medizinische Versorgung in Anspruch genommen wird, sondern ob Menschen die Möglichkeit haben, diese Chancen in Anspruch zu nehmen (vgl. ebd., 266).

Sen's Vorstellungen von menschlicher Vernunft beziehen sich auf zwei unterschiedliche Ebenen. Zum einen bezieht sich der menschliche Vernunftgebrauch auf individuelle Handlungschancen, sowie zum anderen auf öffentliche Diskussionen politischer Richtlinien als Umsetzung vom öffentlichen, interaktiven Vernunftgebrauch z.B. durch sozialpolitische Instanzen (vgl. ebd., 269). Diese beiden Formen des Vernunftgebrauchs ermöglichen eine sich ständig situativ verändernde Bewertung von Befähigungen, die nicht vorgefertigt auf alle Individuen und Situationen passt, sondern jeweils individuelle Details von Befähigungen analysiert (vgl. ebd., 270f.). Das Individuum steht, in seiner Perspektive und seinen Bewertungen von Handlungsspielräumen, immer unter dem Einfluss sozialer Beziehungen bzw. gesellschaftlicher Verhältnisse in welchen das Individuum lebt. Dieser soziale, gesellschaftliche Einfluss fließt ebenfalls in individuelle Vorstellungen von vernünftigem Handeln und einem befähigten Leben ein (vgl. ebd., 271f.).

Ein weiteres Kriterium um die Freiheit vom Individuum zu beurteilen, ist seine Gruppenzugehörigkeit, welche die Freiheit und Befähigung des Menschen bestimmen kann (vgl. ebd., 274). Sen schreibt, im Widerspruch zu Karl Marx, dass Menschen eben nicht ausschließlich auf ihre Gruppenzugehörigkeit (zu einer oder mehreren Gruppen) reduziert gesehen werden sollen. Dies würde verhindern, dass die Vielfalt der menschlichen Identitäten und die Komplexität der Realität von Individuen in der Gesellschaft angemessen erfasst werden können (vgl. ebd., 275). Die Bedeutung der Umwelt sollte stets nicht nur auf den

theoretischen, regelhaften und natürlichen Zustand reduziert werden (vgl. ebd., 276). Es muss sich immer auf das in ihr stattfindende Leben und die Chancen der konstruktiven Einflussnahme auf die Umwelt bezogen werden (vgl. ebd., 277). Diese Chancen der konstruktiven Einflussnahme sind nicht nur unter dem Punkt der Bedürfnisbefriedigung des Menschen zu sehen, sondern sind stets unter dem Aspekt des vernünftigen Denkens bzw. Handelns zu betrachten (vgl. ebd., 277f.).

Sen bezeichnet das Konzept vom Ökonom Robert Solow (An Almost Practical Step toward Sustainability¹⁸ von 1997) als geeignet. Sen erweitert das Konzept jedoch und geht nicht nur von dem Lebensstandard der Menschen aus, sondern auch von der Freiheit der Menschen aus Handlungschancen auszuwählen und eigene Wertschätzungskriterien für das Handeln festlegen zu können (vgl. ebd., 278). Dies begründet er unter anderem mit dem Beispiel des Artenschutzes einer Tierart, welcher nicht direkt mit dem eigenen Lebensstandard des Menschen in Verbindung steht. Eine solche Möglichkeit des Handelns hängt vielmehr mit ihrer Bestimmung von der Freiheit der eigenen Wertschätzung zusammen (vgl. ebd., 278f.).

Aus diesen Theoriegebilden formuliert Sen eine Definition von nachhaltiger Freiheit (vgl. ebd., 279): *„Nachhaltige Freiheit in dieser neuen Charakterisierung kann über die Formulierungen von Brundtland und Solow hinaus so verallgemeinert werden, dass sie die Erhaltung und wenn möglich die Erweiterung der substantiellen Freiheit und Befähigungen heutiger Menschen einschließt «und gleichzeitig zukünftigen Generationen die Wahlmöglichkeit zur Gestaltung ihres Lebens» mit der gleichen oder größeren Freiheit erhält.“* (Sen, 2010: S.279, Z.23ff.)

Aktuelle Konzepte der Handlungs- und Willensfreiheit widersprechen den Konzepten der passiven und fremdbestimmten Freiheit (vgl. antike und mittelalterliche Philosophie und Theologie) welcher ein Mensch bedingt ausgesetzt sei. Der Mensch soll, aktuellen Erkenntnissen entsprechend, als Akteur mit Entscheidungs- und Wertungsfreiheit gesehen werden. Dazu gehört ebenfalls, was er/sie wie anstrebt, wobei die Freiheit über eine reine Orientierung an Lebensstandards und Bedürfnissen hinaus geht (vgl. ebd., 279f.).

¹⁸ Dieser baut auf dem Brundtland-Bericht von 1987 und dessen Definition von nachhaltiger Entwicklung der Gesellschaft auf und schrieb, dass die gegenwärtigen Generationen dafür sorgen müssen ihren Lebensstandard zu erhalten und zukünftigen Generationen die Möglichkeit zu sichern, mindestens denselben Lebensstandard erreichen zu können (vgl. Sen, 2010: 277f.).

Sen stützt sich weitergehend auf Aussagen von Aristoteles, welcher schrieb, dass Reichtum nicht zwingend aufzeigt ob jemand ein gutes oder privilegiertes Leben führt. Der Fokus von Befähigung liegt, trotz einer Verbindung mit substantieller Freiheit, auf Fähigkeiten und Handlungsfreiheit von Personen. Von Faktoren wie dem Einkommen oder anderen Ressourcen zum Lebensunterhalt, sollte der Fokus sich auf tatsächliche Chancen einer Person verlagern (vgl. ebd., 281). Sen bezieht sich mit dem Befähigungsansatz erneut auf Aristoteles indem er sagt: „[...] dass die Mittel für ein befriedigendes Menschenleben nicht selbst die Ziele des guten Lebens sind.“ (Sen, 2010: S.282, Z.7ff.)

Weitergehend ist die Differenzierung von Tätigsein und Wohlergehen (1), sowie von Freiheit und genutzter Freiheit (2) und Handlungsfreiheit und Handlungserfolg (3) für Sens Ausführungen von essentiellen Wert (vgl. ebd., 314).

(1) Das Tätigsein einer Person muss sich nicht zwangsläufig am Wohlergehen einer Person orientieren (auch wenn dies in der Regel passiert), dafür orientiert es sich an den Zielen, welche sich diese Person setzt. Das Wohlergehen kann zum Erreichen von Zielen beitragen und genau so können Handlungserfolge zum Wohlergehen beitragen und Misserfolge das Wohlergehen schmälern (vgl. ebd., 315).

(2) In der Diskussion um Freiheit und genutzte Freiheit unterscheidet Sen in: „[...] vier verschiedene Konzepte des personenbezogenen Vorteils: (1.) «erreichtes Wohlbefinden», (2.) «Handlungserfolg»; (3.) «Freiheit zum Wohlbefinden» und (4.) «Handlungsfreiheit».“ (Sen, 2010: S.315, Z.22ff.) Diese vier Konzepte können unterschiedlich bewertet werden, sodass im Fokus einer Intervention z.B. der konkrete Handlungserfolg vor der allgemeinen Handlungsfreiheit steht (vgl. ebd., 315).

(3) Die Wertschätzungen und Urteile einer Person führen zu Handlungsmotiven, wohingegen sich Handlungserfolge an Zieleinhaltungen orientieren und sich somit nicht auf den Prozess der Handlungsfreiheit fokussieren (vgl. ebd., 316).

Des Weiteren kann die Befähigung einer Person die Freiheit zum Wohlergehen (Steigerung des eigenen Wohlbefindens) oder die Handlungsfreiheit (Verwirklichungschancen von selbst bestimmten Werten und Zielen) darstellen (vgl. ebd., 316). Die Befähigung und das eigene Wohlergehen können sich jedoch auch widersprechen, wenn jemand die eigene Handlungsfreiheit vergrößert und diese dazu nutzt, anderen Menschen (über das eigene Wohlbefinden hinaus) zu helfen. So kann, z.B. bei politischen Protesten, das eigene Wohlergehen zugunsten anderer geschmälert werden. So geschah es am Beispiel Mohandas

Gandhi im Hungerstreik, welcher sein politisches Handeln über das persönliche Wohlergehen stellte¹⁹ (vgl. ebd., 317). Aus dieser Analyse lassen sich theoretische Aspekte von Gerechtigkeit, sowie von politischer und moralischer Wertung der menschlichen Realität ableiten (vgl. ebd., 323). Sen hält die Forderung nach (Chancen-) Gleichheit aller Menschen für unpassend, da alle Menschen mit unterschiedlichen Voraussetzungen (biologisch, materiell, gesellschaftlich) die individuelle Realität bewältigen müssen (vgl. ebd., 322ff.). Ihm geht es also vielmehr um die Befähigung unterschiedlicher Menschen mit ihren individuellen Anforderungen, statt um das simple Ausgleichen von Chancen, welches den individuellen Bedürfnissen nicht universell gerecht werden kann (vgl. ebd., 323). Schließlich ist die allgemeine Verbesserung der Chancen aller Menschen genauso wichtig, wie eine Vermeidung von Chancenungleichheit (vgl. ebd., 325).

Sen misst der Freiheit des Einzelnen in der Gesellschaft eine Hohe Priorität bei, wobei er die gerechtigkeits-theoretische Frage aufwirft, ob die eigene Freiheit und mögliche Verletzungen dieser Freiheit über andere gesellschaftliche Missstände (z.B. Hungersnot) gestellt werden dürfen (vgl. ebd., 326f.)? Er beantwortet diese Frage nicht mit einer Entscheidung für eines der beiden, sondern legt sich fest, dass Gerechtigkeit sich in erster Linie auf die Freiheiten aller Menschen beziehen muss und somit sollte der Freiheit aller Menschen in jeder Gesellschaft eine außerordentliche Rolle zukommen (vgl. ebd., 327).

3.1.3. Kontrolle über das eigene Handeln als Gradmesser von Handlungsfreiheit

In der Analyse von der Freiheit eines Individuums stößt man auf die direkte Kontrolle des eigenen Handelns, welche vorliegt, wenn eine Person durch das eigene Handeln ein gewünschtes Ziel erreicht. Wenn eine Person in bestimmten Fällen nicht die Wirksamkeit der eigenen Interessen erwirken kann, so besteht die Möglichkeit von indirekter Macht (z.B. durch einen Anwalt kann etwas geltend gemacht werden) zu wirksamer Macht zu gelangen (vgl. Sen, 2010: 328).

¹⁹ „Handlungsfreiheit – und diese besondere Version von Befähigung – kann aus bereits erwähnten Gründen in Widerspruch zum ausschließlichen Streben nach persönlichem Wohlergehen oder auch zur Pflege der Freiheit zum Wohlergehen treten.“ (Sen, 2010: S.317, Z.2ff.)

Freiheit kann jedoch nicht ausschließlich durch direkte Kontrolle erreicht oder gewahrt werden. So wird zum Beispiel im Fall eines Unfallopfers, welches nicht bei Bewusstsein ist, die Kontrolle an den Arzt übertragen, wobei dieser nicht ganz genau weiß ob er z.B. den Moralvorstellungen der PatientIn entsprechend handelt²⁰ (vgl. ebd., 329).

Wird die Freiheit eines Menschen analysiert ist es wichtig, den Prozess des Erreichens von Zielen genauer zu betrachten. Dies ist notwendig um ausschließen zu können, dass die Ziele nicht zufällig, ohne Einfluss von (in)direkter Kontrolle, eingetroffen sind, da ein solcher Prozess nicht auf Freiheit sondern auf Zufall begründet ist (vgl. ebd., 330).

An diesen Charakteristika und Anwendungen von Freiheit knüpft Sen an die Ausführungen von Philip Pettit mit seiner „republikanischen Auffassung“ an und sieht sie als komplementäre Ergänzung der bisherigen Konzeptionen zu Freiheit. Solange ein Mensch in vielerlei Art eine Befähigung hat, die tatsächlichen Wahlmöglichkeiten inklusive Realisierungschancen allerdings abhängig von der Gefälligkeit anderer sind, ist der Mensch nicht wirklich frei (vgl. ebd., 331).

Dieses Prinzip der Freiheit ist absolut (frei oder nicht frei), weshalb Sen im Sinne der Sozialfürsorge von einem differenzierten Freiheitsbegriff ausgeht, um Menschen durch Hilfe und Unterstützung Freiheit gewährleisten zu können. Gäbe es nur absolute Freiheitsfeststellungen, wie nach Pettit, so würden Hilfeleistungen nicht zur Freiheit von Menschen beitragen (aufgrund von Abhängigkeit im Verhältnis Hilfebedürftigkeit und helfende(r) Person), da Freiheit nur komplett, in einem Zug und nicht schrittweise durch Unterstützung erreicht werden könnte (vgl. ebd., 333).

3.2 Der Capability Approach als Ethik der Befähigung zum guten Leben von Martha Nussbaum

Martha C. Nussbaum knüpft mit ihrem Werk „Gerechtigkeit oder Das gute Leben“ an die Ausführungen von Aristoteles an und erweitert bzw. konkretisiert seine theoretischen Grundideen mit dem Befähigungsansatz (Capability Approach). Sie plädiert genau wie Aristoteles für die Grundannahme des Guten im Menschen. Aristoteles schreibt zwar eine Anleitung zur Gerechtigkeit, lässt jedoch moralisch-politische Ansprüche von Sklaven und

²⁰ Siehe Kapitel 4.2 Advokatorische Ethik nach Brumlik

Frauen aus, was ihm kritisch anzumerken ist, da dies der heutigen Grundidee von Freiheit widerspricht. Martha Nussbaum macht dabei deutlich, dass es ihr nicht um die Übernahme eben dieser kritikwürdigen Aspekte geht, sondern vielmehr um die Übernahme von Aristoteles Ausführungen, welche einer „konservativen Naturrechtstradition“ widersprechen. Außerdem nimmt Nussbaum Aristoteles Annahme auf, dass Menschen, welche zusammenleben und ihre Handlungen ebenso wie die eigene Existenz reflektieren, ihre Erfahrungen in diese Reflektion einfließen lassen (vgl. Pauer-Struder, 1999: S.8ff.). Martha Nussbaum erweitert die Theorie der Gerechtigkeit von Amartya Sen durch die Konkretisierung von relativen Befähigungen für ein gutes Leben. Aus dieser Theorie des Guten lassen sich durch konkrete Bezüge zur Realität von Menschen politische Rahmenbedingungen erarbeiten, welche die Handlungs- und Willensfreiheit des Individuums mit einer Ethik des guten Lebens gewährleistet.

3.2.1 Die aristotelische Idee des Guten und die Aufgabe des Staates

Bei einer näheren Betrachtung von Aristoteles Ausführungen zur Idee des guten Lebens, ist für Martha Nussbaum die Grundaussage, dass die Aufgaben des Staates sich an einer guten Lebensführung der Menschen orientieren müssen, von zentraler Bedeutung. Aristoteles schrieb, dass sich eine staatliche Verfassung an der Befähigung von Menschen, ein gutes Leben zu wählen, in welchem das Handeln sowohl materiellen als auch natürlichen Bedingungen des Gemeinweins entspricht, orientieren muss. Die Grundlage für solch eine Verfassung muss die Theorie des guten Lebens sein, damit die Verfassung konkret formuliert und angewandt werden kann (vgl. Nussbaum, 1999: 32).

Nussbaum stützt sich auf Aristoteles theoretische Überlegung, dass die Aufgaben des Staates auf alle Mitglieder der Gesellschaft abzielen müssen und sich nicht nur auf eine Elite konzentrieren dürfen. Neben dem Aspekt der quantitativen Ausrichtung auf alle Menschen ist es ebenso die Aufgabe des Staates, nicht nur auf eine gleiche Verteilung von Grundgütern zu achten, sondern auf Tätigkeiten und Fähigkeiten der Menschen zu achten. Diese Grundlagen machen das gute menschliche Leben aus (vgl. ebd., 33). Materielle Güter haben für das menschliche Handeln zunächst keinen Wert an sich. Diese Güter haben ihre Grenzen und sind funktionale Mittel mit bestimmten und konkret definierten Anwendungsmöglichkeiten. Sie

können somit höchstens Auswirkungen auf das menschliche Leben und Handeln haben (vgl. ebd., 34f.).

Die Aufgabe des Staates ist eine individuelle Kontextbeachtung bei der Befähigung eines jeden Menschen (vgl. ebd., 37).

Bei einer möglichen Verteilungslogik müssen, auf der Basis einer Idee des guten menschlichen Lebens, individuell unterschiedliche Anforderungen an eine Ressourcenverteilung des Staates anerkannt werden um mögliche Interessenkonflikte von unterschiedlichen Menschen mit unterschiedlichen Lebensführungen zu entschärfen (vgl. ebd., 38f.). Aristoteles legt seinen Fokus auf das Verhältnis zwischen Eigentum des Einzelnen und dem Eigentum des Gemeinwesens (nicht Staatseigentum eines bürokratischen Apparates, sondern bspw. Kollektiveigentum), damit es die Freiheit aller Individuen fördert (vgl. ebd., 67f.). In einer Bedarfsanalyse wie Aristoteles sie diskutiert, sollten nicht subjektive Wünsche²¹ einzelner Menschen als definierte und fixe Richtpunkte genommen werden. Stattdessen ist die Chancenfreiheit bzw. Verwirklichungsfreiheit vom Individuum als objektiv betrachtetes Kriterium eines guten Lebens zu betrachten (vgl. ebd., 40). Besonders wichtig ist die Entscheidungsfreiheit der Menschen, Verwirklichungschancen annehmen zu können (vgl. ebd., 40f.).

Nach Aristoteles ist es die Aufgabe des Staates, Mangelerscheinungen (wie bereits genannt) der Menschen durch institutionelle, materielle und pädagogische Unterstützung entgegenzuwirken. Solche staatlichen Interventionen basieren auf der Analyse der Lebensverhältnisse von den einzelnen Individuen, im Hinblick auf eine gute Lebensführung. Aristoteles nennt dies ein institutionelles Wohlfahrtssystem, welches nicht allein auf Mangelerscheinungen einzelner Menschen reagieren soll, sondern ein umfangreiches Hilfesystem schafft. Diese Schaffung von Verwirklichungschancen und Entscheidungsmöglichkeiten bietet allen Menschen die Möglichkeit das gesamte Leben lang ein gutes Leben gemäß der praktischen Vernunft zu führen (vgl. ebd., 62). Die Aufgabe des Staates ist es, mit Hilfe eines solchen Wohlfahrtssystems, die Weiterentwicklung von internen und externen Fähigkeiten und anhand dessen die Schaffung von Verwirklichungschancen für alle Menschen gemäß dem guten Leben zu fördern. Als interne Fähigkeiten gelten dabei die individuellen Fähigkeiten

²¹ Diese Wünsche werden zwangsläufig von den umgebenden Verhältnissen des Subjektes bestimmt und sind nicht objektiv bzw. vernunftorientiert. So können diese Wünsche als entfremdet (vgl. Kapitel 2.8 Marx - Entfremdung) und fremdbestimmt betrachtet werden. So kann ein Mensch die eigenen realistischen Optionen möglicherweise nicht erkennen und die aktuelle Lebensweise als das gute Leben sehen, obwohl dies aus der Perspektive von z.B. SozialarbeiterInnen keine Lebensführung ist, welche die Kriterien des guten Lebens erfüllt (vgl. Nussbaum, 1999: 44).

des Körpers, Geistes und des Charakters. Diese sollen durch das Erziehungswesen, das Gesundheitswesen sowie durch angemessene Arbeitsverhältnisse²² gefördert werden. Die externen Fähigkeiten verbinden diese internen Fähigkeiten mit den externen, materiellen und sozialen Bedingungen (vgl. ebd., 63). Als Grundlage um diese Fähigkeiten und die Entscheidungsfreiheit der Menschen zu fördern, sieht Aristoteles die Erziehung. Die Erziehung schafft neue Handlungsmöglichkeiten mit dem Ziel, Fähigkeiten zu erlernen und auszuüben. Dabei steht die Schaffung von neuen Handlungsmöglichkeiten, nicht zu verwechseln mit ausgeführten Tätigkeiten, im Fokus. Das teilweise öffentliche und flexible private Erziehungssystem sollte zum Ziel haben, dass Menschen die Möglichkeit erhalten, ihre Bedürfnisse und Lebensverhältnisse zu gestalten und zugleich benachteiligten Individuen ermöglichen, vorhandene Ressourcen zum eigenen Vorteil zu nutzen (vgl. ebd., 71).

Für die Schaffung von Entscheidungsfreiheit ist nicht nur eine Erziehung aller Menschen zu Wesen mit Bürgerrechten, aktiver Teilnahme an der eigenen Lebensplanung und damit einhergehend mit den Möglichkeiten Entscheidungen zu treffen von hoher Bedeutung. Es sind ebenfalls die Strukturen des Staates, welche im Wesentlichen daran ausgerichtet bzw. dahingehend verändert werden müssen (vgl. ebd., 80).

Als politisches System legt Aristoteles sich auf ein System fest, in welchem alle Menschen der Herrschaft gleich unterliegen, ohne ungleiche Hierarchien. Jeder Mensch sollte die Kompetenz erhalten, zu regieren, zu richten und politische Ämter auszuführen. Alle Menschen unterliegen Gerichten, welche stellvertretend aufgestellt werden. Die Bekleidung politischer Ämter geschieht dann über Losungen, wodurch Menschen die Möglichkeit bekommen, ein politisches Amt zu übernehmen (vgl. ebd., 69f.). Der aristotelischen Konzeption nach ist es die Aufgabe des Staates, verschiedene Rahmenbedingungen zu schaffen. In diesem Rahmen können Menschen ihre angeborenen Grundfähigkeiten zu voll entwickelten menschlichen Fähigkeiten für die Handlungsfähigkeiten und Handlungsmöglichkeiten entwickeln. Das politische System ist also durch eine wechselseitige Beziehung zwischen Individuum und politischen Instanzen (z.B. durch aktive Teilnahme der Menschen an politischen Entscheidungen) gekennzeichnet (vgl. ebd., 85).

Auch wenn die Konzeption des Guten in vielen Aspekten zunächst unkonkret wirkt, so ist sie von großer Bedeutung und auf eine Vielfalt von Bereichen des menschlichen Lebens anzuwenden (vgl. ebd., 72). Somit lässt sie sich auf unterschiedliche Gesellschaften mit ihren

²² Aristoteles schrieb, dass monotone und geistlose Arbeit zu verurteilen ist, da sie dem Sinn des menschlichen Wesens entspricht, nach einem guten Leben zu streben (vgl. Nussbaum, 1999: 66).

Individualitäten ein, was die grundlegende Universalität des Ansatzes verdeutlicht. Diese Art der Pluralität von der Konzeption des Guten wird durch zwei verschiedene Arten der Spezifikation verdeutlicht. Die plurale Spezifikation beschreibt die Vielfalt der Lebensgestaltungsmöglichkeiten einzelner Menschen unter einem vagen Konzept des guten Lebens (z.B. verschiedene Grundfähigkeiten wie die der Fähigkeitenliste Nussbaums). Diese Möglichkeiten können von Menschen in unterschiedlichster Weise und in unterschiedlicher Kombination zueinander ausgestaltet, weiterentwickelt, angewandt oder ausgelassen werden, je nach der individuellen Lebensform und Umwelteinflüssen (vgl. ebd., 73). Die lokale Spezifikation beschreibt, wie verschiedenartig Werte in unterschiedlichen Gemeinschaften, Kontexten und Gesellschaften sein können. Bei der Anwendung vom Konzept des guten Lebens müssen diese Einzigartigkeiten der einzelnen Gemeinschaften, Kontexte und Gesellschaften beachtet werden. So geht es dabei nicht ausschließlich um die Übernahme von den bestehenden Werten einer Gesellschaft, sondern vielmehr um verschiedene Schwerpunkte der Konzeption des Guten in unterschiedlichen Gesellschaftsformen, wie z.B. Rollenbilder bestimmter Personen in einer Gesellschaftsform (vgl. ebd., 74f.). *„Denn was in einem Teil der Welt ein gutes pädagogisches Konzept ist, kann in einem anderen Teil völlig ineffektiv sein.“* (Nussbaum, 1999: S.75, Z.1ff.)

Den Ausführungen von Aristoteles zufolge gehen Entscheidungs- und Handlungsfähigkeiten nicht ausschließlich von Spontaneität und Zufällen der Natur aus. Sie werden immer durch die Umwelt, unter anderem in Form von vielschichtigen materiellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen sowie Interventionen der Politik, Einfluss auf die Fähigkeiten der Menschen ausüben (vgl. ebd., 78). Diesem Einfluss von Umwelt und Politik entsprechend, formuliert Aristoteles das wechselseitige Verhältnis zwischen Individuum und den politischen Verhältnissen, in Form von einer aristotelischen Sozialdemokratie. In der aristotelischen Sozialdemokratie praktizieren Menschen vier Formen der Entscheidungsfreiheit. (1) Sie werden durch materielle und institutionelle Voraussetzungen befähigt, ihr Leben und Handeln an der Idee des Guten auszurichten oder dies nicht zu tun. (2) Durch eine sozialdemokratische Struktur der Politik steht für einzelne Menschen die aktive Teilnahme an der Planung des guten Lebens offen, sodass diese nicht durch eine übergeordnete Instanz (z.B. Bürokratie eines Staates) entschieden und umgesetzt wird (vgl. ebd., 78). (3) Die wichtige Aufgabe der Politik ist die Gewährleistung verschiedenster Handlungsoptionen für einzelne Menschen, durch den Schutz von Handlungs- und Entscheidungsfreiheit (vgl. ebd., 79). (4) Es müssen bestimmte Grundrechte für alle Menschen gewährleistet werden. Diese Grundrechte

orientieren sich an einer übereinstimmenden Konzeption des guten Lebens und sollen dieses gute Leben schützen (vgl. ebd., 79).

Diese Konzeption des Guten soll nicht paternalistisch oder bevormundend verstanden werden, wenn es um die Veränderung von bestehenden Gesellschaftsformen geht. Sie soll zum Dialog über einen „Katalog der Möglichkeiten des guten Lebens“ führen, welcher anschließend reflexive Entscheidungen über das Konzept des guten Lebens zur Folge haben soll (vgl. ebd., 76). Diese Streitkultur des Dialoges ist es, welche die Konzeption des guten Lebens bei BefürworterInnen und bei KontrahentInnen ins Gedächtnis ruft, sodass eine Auseinandersetzung mit dem Konzept unumgänglich ist (vgl. ebd., 76f.). Nussbaum formuliert daraufhin, dass menschenunwürdige Verhältnisse (wie z.B. Sklaverei) abzuschaffen sind und die Konzeption des guten Lebens weltweit zugänglich gemacht werden soll (vgl. ebd., 85).

3.2.2 Ansatz der Fähigkeiten

Martha Nussbaum betont, dass es sich bei ihrem Befähigungsansatz (Capability Approach) nicht um eine absolute, vollständige und abgeschlossene Liste von Merkmalen, welche das gute Leben der Menschen ausmachen, handelt. Diese Liste kann sich durch gesellschaftliche Veränderungen oder Erkenntnisse wandeln und ist somit keine systematische philosophische Theorie, sondern vielmehr eine Zusammenfassung der bisherigen Erkenntnisse mit ihrem Fokus auf die essentiellen Befähigungen des Menschen (vgl. Nussbaum, 1999: 48f.).

Damit dem Menschen grundlegende Fähigkeiten, welche für ein gutes Leben essentiell sind, ermöglicht werden können, müssen die Bedingungen analysiert werden. Diese definieren den Rahmen, der allen Menschen die Wahlmöglichkeiten bietet, ihre Fähigkeiten auszugestalten oder umzusetzen. Es geht also statt um eine Gleichverteilung von Eigentum, um eine gleiche Chancenverteilung zur Ausbildung von Fähigkeiten, welche wiederum die Verwirklichungschancen des guten Lebens fördern (vgl. ebd., 67).

3.2.2.1 Bedingungen

Nussbaum formuliert die Voraussetzungen für ein gutes Leben gemäß dem Befähigungsansatz. Sie hat die Idee das Gemeinwesen an eben diesen Voraussetzungen und den Fähigkeiten der Individuen auszurichten. Ein umfassendes Gesundheitssystem, ausreichende Ernährung und angemessene Unterkunft, Schutz der Fähigkeit sexuellen Aktivitäten gemäß der praktischen Vernunft nachzugehen, Schutz vor körperlichen Angriffen und Schmerzen, Förderung und Ausbildung der Sinne, der Phantasie und des Denkens der Menschen, sowie der Schutz der Künste stellen Voraussetzungen dar, welche gewährleistet werden sollen (vgl. Nussbaum, 1999: 65). Diese Voraussetzungen werden von erforderlichen Institutionen gewahrt, welche eine humanistische Form der Erziehung fördern und dadurch eine Entscheidungsfreiheit der Individuen in einer Gesellschaft mit ihrem politischen Konstrukt begünstigen. Als Grundlage der politischen und sozialen Konstruktion sind die menschlichen Bindungen und Emotionen zu sehen und schließlich ist es die Aufgabe einer reflexiven Form der Politik, zu gewährleisten, dass Menschen andere Lebensarten und die Natur achten und schützen. Die Arbeitswelt sollte so strukturiert sein, dass Erholungsmöglichkeiten eine zentrale Rolle spielen. Insgesamt sollte also eine Sphäre vorhanden sein, welche die Menschen zum Handeln, entsprechend ihrer praktischen Vernunft und Sozialität gegenüber anderen Menschen, anregt (vgl. ebd., 66).

Im Einzelnen listet Nussbaum die Bedingungen und Voraussetzungen, in welche das gute Leben eingebettet ist, auf und erläutert sie jeweils.

1. Sterblichkeit: Das Sterben steht allen Menschen bevor und beeinflusst somit alle Aspekte des menschlichen Lebens. Grundsätzlich haben alle Menschen das Bedürfnis zu leben und sind dem Tod abgeneigt (vgl. ebd., 49).
2. Der menschliche Körper: Jeder Mensch lebt in einem Körper, welcher die menschlichen Handlungsmöglichkeiten bestimmt, verletzbar ist und verschiedene Bedürfnisse hat. Zu diesen körperlichen Bedürfnissen gehören Hunger und Durst, das Bedürfnis nach Schutz, sexuelle Bedürfnisse und das Bedürfnis nach Mobilität (vgl. ebd., 50f.).
3. Die Fähigkeiten zum Erleben von Freude und Schmerz: Das Erleben von Freude und Schmerz haben alle Menschen inne, wobei das Erleben individuell gestaltet ist. Die vom Menschen ausgehende Abneigung gegenüber Schmerzen ist als natürlich zu sehen (vgl. ebd., 52).
4. Kognitive Fähigkeiten: Die Sinneswahrnehmung, die Vorstellungskraft, das Denkvermögen und die Entscheidungsfähigkeit machen das menschliche Leben aus (vgl. ebd., 52).

5. Frühkindliche Entwicklung: Jeder Mensch macht im frühen Stadium seines Lebens die Erfahrung von Abhängigkeit, Bedürftigkeit und Zuwendung. Diese Faktoren sind für die menschliche (emotionale und körperliche) Entwicklung unabdingbar (vgl. ebd., 52f.).
6. Praktische Vernunft: Die menschliche Lebensplanung und deren Umsetzung orientiert sich an dem guten, erstrebenswerten Leben. Dazu tragen Befähigungen und Verwirklichungschancen ebenso wie individuelle Fähigkeiten (emotional, intellektuell, imaginativ) bei (vgl. ebd., 53).
7. Verbundenheit mit anderen Menschen: Die Verbundenheit mit anderen Menschen gestaltet sich in zwischenmenschlichen Beziehungen zueinander. Aristoteles unterscheidet diese Beziehungen in familiäre Beziehungen und soziale bzw. politische Beziehungen (vgl. ebd., 53f.).
8. Verbundenheit mit anderen Arten und der Natur: Der Mensch erkennt seine Verbundenheit zu anderen Lebewesen und der Natur und sieht, dass die Lebewesen und die Natur als Teil eines Systems anzusehen sind. Dies ist unter anderem vom respektvollen Umgang des Menschen mit anderen Lebewesen und der Natur abhängig (vgl. ebd., 54).
9. Humor und Spiel: Besonders für Kinder, aber auch für alle anderen Mitglieder einer Gesellschaft gelten Erholung, Lachen und Spielen als Momente der Interaktion und des Erkennens untereinander (vgl. ebd., 54).
10. Getrenntsein: Trotz einem Zusammenleben und unterschiedlicher Formen des gemeinsamen Erlebens, unterliegt jeder einzelne Mensch dem Individualismus von bspw. individueller Empfindung oder der Ausgestaltung eines eigenen Lebenslaufes (dies können andere Personen in der Regel nicht für einen übernehmen) (vgl. ebd., 55).
11. Starkes Getrenntsein: Jedes Leben ist z.B. von individuellen Eigentümern, Verhaltensweisen, Räumen, Bedürfnissen, Beziehungsarten, Erlebnissen und Geschichten von anderen getrennt. Die Kombination von diesen Faktoren macht das individuelle Leben einzigartig und macht somit den Grad der Trennung bzw. Abgrenzung von Menschen untereinander aus (vgl. ebd., 55f.).

Mit dieser Liste hat Martha Nussbaum einen Ausgangspunkt für die Reflexion des guten Lebens definiert, wobei diese Liste keinen absoluten und kompletten Anspruch erfüllen soll. Die Liste verdeutlicht Grenzen und Fähigkeiten des menschlichen Lebens. Diese Fähigkeiten sind für Martha Nussbaum elementar für eine Konzeption des guten Lebens (vgl. ebd., 56).

Die Grenzen können hingegen nicht als Voraussetzung des guten Lebens gesehen werden, da der Mensch Ihnen entgegenstrebt und sie gleichzeitig als Definitionsfaktoren des guten

Lebens sieht (vgl. ebd., 56f.). Hier führt Nussbaum unter anderem das Beispiel des sexuellen Verlangens an. Der Mensch ist zwar durch sein sexuelles Verlangen bestimmt (es ist also als Grenze anzusehen), jedoch gilt es gleichzeitig für die Menschen als Qualitätsmerkmal des guten Lebens das sexuelle Verlangen auszuleben (vgl. ebd., 57).

3.2.2.2 Fähigkeiten

Von diesen Ausführungen ausgehend, gelangt Martha Nussbaum zum Ansatz der zusammenhängenden Fähigkeiten (capabilities), welche ein gutes Leben ausmachen. Wichtig ist hierbei, dass es um mögliche Grundfähigkeiten, nicht um ausgeübte Tätigkeiten (functionings) geht (vgl. Nussbaum, 1999: 57).

- „1. Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.*
- 2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.*
- 3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.*
- 4. Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.*
- 5. Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unser selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.*
- 6. Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.*
- 7. Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.*
- 8. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.*
- 9. Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.*
- 10. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderen zu leben.*

10a. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.“ (Nussbaum, 1999: S.57f., Z.27ff.)

Diese Fähigkeiten hängen voneinander ab und bedingen sich gegenseitig. Sie stehen also im wechselseitigen Verhältnis zueinander. Die heterogene Gestaltung der einzelnen Fähigkeiten, in Beziehung zueinander, definiert somit die Individualität verschiedenster menschlicher Lebensformen und ihrer Umsetzung. Besonders hervorzuheben sind die Verbundenheit mit anderen Menschen und die praktische Vernunft, denn diese beiden wirken sich auf alle Tätigkeiten und Entscheidungen aus und sind somit die wichtigsten Bausteine des guten Lebens (vgl. ebd., 60). Die praktische Vernunft eines jeden Menschen strebt gemäß Aristoteles, Marx und auch Nussbaum nicht nur eine gerechte Verteilung von Grundgütern, sondern vielmehr eine Förderung von Verwirklichungschancen, ein gutes Leben zu führen, an (vgl. ebd., 61).

Martha Nussbaum sieht auch Schwierigkeiten in der Umsetzung ihrer Konzeption des guten Lebens. Das gute Leben spielt bei Strukturveränderungen nicht nur partiell eine wichtige Rolle, sondern in jedem Bereich (z.B. im Gesundheitswesen) muss der Gesamtzusammenhang aller Bereiche eines guten Lebens betrachtet werden (vgl. ebd., 118f.).

Die Liste der Fähigkeiten, welche im Fokus stehen sollen, muss objektiv für alle unterschiedlichen Menschen gültig sein und darf nicht fern von der Realität einzelner Menschen sein. An dieser Stelle kritisiert Nussbaum Sens Ansatz dahingehend, dass sein Konzept des guten Lebens auf den subjektiven Wünschen und Bewertungen von Fähigkeiten durch Individuen, welche von ihrer Umwelt beeinflusst werden, basiert (vgl. ebd., 119). Diese Wünsche und Bewertungen von Fähigkeiten können jedoch aufgrund der Lebensbedingungen des Individuums verzerrt sein und objektiv nicht der Konzeption des guten Lebens entsprechen. Dies kann z.B. aus Unkenntnis über Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten resultieren. Ganz nach dem Motto: Was ich nicht kenne, das kann ich auch nicht für gut befinden. So kann, z.B. aufgrund vom Festhalten an Traditionen, etwas das objektiv für die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit von Menschen entsteht als nicht gut angesehen werden. Der Zugang zu diesen Freiheitsformen kann also, aufgrund von z.B. Traditionserhaltung oder Unkenntnis, verwehrt werden (vgl. ebd., 120). Nussbaum formuliert und diskutiert dazu, auf welche Art die Realität der Menschen akzeptiert und wahrgenommen werden muss, um eine Kritik formulieren zu können.

„Wir müssen diese Beispiele ernst nehmen und eine Reflexionsweise entwerfen, die uns in die Lage versetzt, bestimmte Traditionen zu kritisieren, ohne das tatsächliche Leben der Menschen aus einer völlig fremden Perspektive zu betrachten.“ (Nussbaum, 1999: S.121, Z.21ff.)

Die vielfältigen Tätigkeiten und Fähigkeiten welche genannt wurden, haben die wichtige Eigenschaft gemeinsam, dass sie die Ausübung der praktischen Vernunft darstellen (vgl. ebd., 124). Wäre das menschliche Verhalten nicht auf Vernunft begründet, so käme der Mensch dem tierischen Verhalten nahe, welches von lustvollen und instinktgesteuerten Tätigkeiten geprägt ist. Einem solchen hedonistischen Leben fehlt nach Aristoteles die Entscheidungsfreiheit in Form von Wahlmöglichkeiten (vgl. ebd., 125). Die praktische Vernunft hat ihren Einfluss auf jegliche Tätigkeiten des Menschen (wodurch Menschen sich vom Tier abgrenzen) und gleichzeitig organisiert die Vernunft des Menschen das gesamte Leben eines Menschen zu einem Gesamtkonstrukt (vgl. ebd., 127).

Die Aufgabe des Staates ist es schließlich, die politischen Rahmenbedingungen so zu gestalten, dass der Mensch mit Hilfe der praktischen Vernunft mit seinen Wahlmöglichkeiten des Handelns abwägen kann oder z.B. dem reinen Funktionieren des Menschen zum Zweck anderer (z.B. Vorgesetzter) widersprechen und gegebenenfalls seine eigenen Taten realisieren kann. Das Handeln geht über eine unmittelbare Bedürfnisbefriedigung eines Zwanges (z.B. Essen und Trinken) hinaus, da ein solcher Zwang auch positiv genutzt werden kann (vgl. ebd., 129).

Zudem stellt sich Martha Nussbaum die Frage, wie ein menschliches Leben zu bewerten ist. Dabei stellt sie zur Feststellung der Qualität eines menschlichen Lebens zwei Schwellen auf. Die erste Schwelle liegt an dem Punkt, an welchem definiert ist, ob ein Mensch grundlegende Tätigkeiten ausüben kann und somit als menschliches Leben bezeichnet werden kann. Die erste Schwelle ist somit auch an eine Frage nach vorhandenen Ressourcen (materiell und immateriell) gebunden. Hat ein Wesen ein Empfindungsvermögen, ein Bewusstsein? Kann es geliebte Menschen erkennen, selbst denken und urteilen? Dies sind Kriterien, welche die erste Schwelle umschreiben. Die zweite Schwelle definiert den Punkt, ab welchem ein Leben nicht nur als menschliches, sondern darüber hinaus als gutes menschliches Leben bezeichnet werden kann. Dies wird daran gemessen, ob und wie ein Mensch die grundlegenden

Tätigkeits- und Fähigkeitschancen, deutlich über ein Minimum hinaus, nutzen und ausfüllen kann und dies auch tut (siehe Auflistung der Fähigkeiten) (vgl. ebd., 197ff.).

4 Theorien und Konzepte der Sozialen Arbeit zur Handlungsfreiheit

Moralische Verpflichtungen, Verantwortung, Freiheit und Bestimmtheit. Dies sind Faktoren, welche das menschliche Handeln zentral bestimmen (können). SozialarbeiterInnen in der Jugendhilfe sollten diese Aspekte stets mit einer ganzheitlichen Perspektive auf gesellschaftliche Strukturen und ihren Auswirkungen auf Individuen der Gesellschaft präsent haben. Dies ist besonders wichtig wenn sie mit jungen Menschen arbeiten, um sie in Ihren frühen Phasen der Sozialisation, in unterschiedlichen Lebenslagen unterstützen zu können. Wie gestalten sich die Realitätsformen der einzelnen Menschen, in welche ihre Handlungen eingebunden sind und inwiefern beeinflussen bestimmte Faktoren eine Handlungs- und Entscheidungsfreiheit junger Menschen?

Die Freiheit des einzelnen Menschen kann unter der Betrachtung unterschiedlicher Gesichtspunkte (Befähigung, Einkommen, materielles und finanzielles Eigentum, soziale Umwelt etc.) verschieden analysiert werden. In dieser Hinsicht ist jedoch sowohl das Befähigungsmodell als auch eine Einbindung dieser Befähigungen in ökonomische Lebensbedingungen und Verhältnisse am treffendsten, wenn es um die Handlungsfreiheit eines Subjekts in den aktuellen Gesellschaftsverhältnissen geht. Dies soll nun weitergehend diskutiert und am Beispiel der Jugendhilfe verdeutlicht werden. Alternativen des Handelns im Bezug zu ethisch-moralischen Fragestellungen sind in der Praxis alltäglich. Im Hinblick auf sozialarbeiterische Interventionen ist ein wichtiger Aspekt die Unterstützung, ein mündiges, möglichst selbstbestimmtes und fähiges Leben zu führen, zu leisten.

4.1 Das Tripelmandat nach Staub-Bernasconi

Für ein Verständnis der Rolle von SozialarbeiterInnen und damit einer Analyse, inwiefern die Interessen von KlientInnen vertreten werden, ist die Betrachtung der Aufträge an SozialarbeiterInnen relevant. Silvia Staub-Bernasconi hat hierzu das Konzept vom Doppelmandat der Sozialen Arbeit von Böhnisch und Loesch herangezogen und es zu einem Tripelmandat erweitert. Dem Doppelmandat entsprechend, stehen Akteure und Institutionen des Sozialwesens (und somit die einzelnen SozialarbeiterInnen) im Spannungsverhältnis zwischen den Interessen der KlientInnen mit ihren Hilfeaufträgen und dem Auftrag von gesellschaftlichen Instanzen (Trägerorganisationen). Staub-Bernasconi fügt dem noch eine dritte Komponente, das eigene Professionsverständnis der Sozialen Arbeit²³, hinzu (vgl. Staub-Bernasconi, 2007: 199).

Mit diesem Tripelmandat ist die Soziale Arbeit dem Aushandlungsgeschehen zwischen drei Interessenssubjekten ausgesetzt und muss zwischen eben diesen drei Parteien die Aus- und Verhandlungsprozesse leiten bzw. steuern. Die Soziale Arbeit hat diese Rolle inne, da sie im Gegensatz zu den anderen beiden Parteien eine professionelle Wahrnehmung der Interessen aller Parteien hat und zwischen diesen „vermitteln“ kann. Es ist also für die Soziale Arbeit auch dieser sozialpolitische Aspekt nicht unerheblich, welcher jedoch wissenschaftlich und menschenrechtlich begründet sein muss (vgl. ebd., 201).

Um diese Perspektive auf die praktische Arbeit der SozialarbeiterInnen zu richten, ist die Betrachtung vom Verhältnis von SozialarbeiterInnen und KlientInnen essentiell. Dafür nicht ganz unerheblich scheint das Verhältnis von SozialarbeiterInnen zu jungen KlientInnen, welches auch von Ungleichheit und Macht in verschiedenen Formen geprägt ist. Hierfür ist die Diskussion der advokatorischen Ethik von Micha Brumlik und des Hilfeparadoxons von Regine Gildemeister essentiell, welche die Frage nach Machtkonstruktionen und deren moralisch-ethischer Rechtfertigung aufwirft.

²³ Das Professionsverständnis setzt sich aus wissenschaftlichen Beschreibungs- und Erklärungsbasis, wissenschaftsbegründeten Arbeitsweisen und Methoden, dem ethischen Berufskodex sowie den Menschenrechten als regulative Idee zusammen (vgl. Staub-Bernasconi, 2007: 200f.).

4.2 Advokatorische Ethik nach Brumlik

Micha Brumlik beschäftigte sich mit dem Handeln im Feld der Profession der Sozialen Arbeit. Hier schien ihm das Moment wichtig, nach welchem das professionelle Handeln oft an einer Ethik des/der AdvokatIn ausgerichtet ist.

Der/die AdvokatIn meint die Vertretung durch eine Person des Berufsstandes, welche(r) von eine(r) KlientIn beauftragt wird, die eigenen Interessen professionell zu vertreten. Das Professionelle besteht darin, Qualifikationen und Werkzeuge, z.B. theoretisches Wissen zu Handlungsweisen oder Zugangsmöglichkeiten zu Institutionen, anzuwenden. Ebenfalls umfasst der Begriff die Bevollmächtigung eines/einer SozialarbeiterIn durch eine(n) KlientIn. Somit erhält der/die SozialarbeiterIn ein Mandat. Die advokatorische Funktion kann in zwei Arten unterschieden werden. Der/die KlientIn beauftragt eine(n) Professionelle(n) dazu, die eigenen Interessen (welche ihm bewusst sind) anwaltlich zu vertreten. Im zweiten Fall ist die Art der Interessenvertretung bevormundend, wenn sich der/die KlientIn nicht der eigenen Interessen bewusst ist, z.B. in Situationen der Hilflosigkeit (vgl. Brumlik, 2004: 160). Beide Arten sind nach Brumlik in folgender Definition untergebracht:

„Eine advokatorische Ethik ist ein System von Behauptungen und Aufforderungen in bezug [sic!] auf die Interessen von Menschen, die nicht dazu in der Lage sind, diesen selbst nachzugehen sowie jenen Handlungen, zu denen uns diese Unfähigkeit anderer verpflichtet.“
(Brumlik, 2004: S.161, Z.5ff.)

Advokatorisches Handeln (bevormundend oder anwaltlich) wird im Alltag im Bezug auf Kinder oder in professionellen Institutionen, in konkreten Fällen, angewandt (vgl. ebd., 161). Während dem Prozess des Filterns von Interessen einer Person, sollte auf der Seite des/der AdvokatIn eine ständige Hinterfragung des eigenen Selbstverständnisses und der Angemessenheit des eigenen advokatorischen Handelns geschehen. Dies begründet sich auf einem stets asymmetrischen, (hierarchischen) Verhältnis von einer professionellen Person zu dem/der KlientIn im Bezug auf die Mündigkeit (vgl. ebd., 162).

Die Frage welche Brumlik aufwirft lautet: Wann ist ein bevormundender Eingriff gerechtfertigt und wann schadet er der Selbstbestimmung eines Individuums (vgl. ebd., 163)? Advokatorisches Handeln gilt als pädagogisch, wenn es die Persönlichkeit bzw. Mündigkeit einer Person herstellen soll. Wenn dieses Ziel unerreichbar ist, aufgrund der Gegebenheiten und Lebensumstände des/der KlientIn, so ist das advokatorische Handeln caritativ (vgl. ebd.,

164f.). Das pädagogische Handeln zielt auf die Personwerdung des Menschen ab. Die Personalität ist als gesellschaftlich notwendiger Zustand zu sehen, ebenso wie die Mündigkeit des einzelnen Menschen (vgl. ebd., 165). Wer nicht mündig ist, wird benachteiligt, was auch ein pädagogisches und advokatorisches Handeln mit dem Ziel, Menschen diesen Nachteil abzunehmen, rechtfertigt. Diese Denkweise soll auch der Foucault'schen Kritik (welche sich gegen gesellschaftliche Machtverteilungen aufgrund von Privilegien richtet) an Machtverhältnissen im advokatorischen Verhältnis entgegensprechen. Inhaltlich an Kant anknüpfend, plädiert Brumlik für die Personalität und Mündigkeit als zentrale Elemente eines professionellen Selbstverständnisses, denn dieses spricht den beiden Aspekten ihre Beliebigkeit ab. An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob es dogmatisch ist, wenn man allen Menschen als Ziel, Personalität und Mündigkeit zuordnet (vgl. ebd., 166). Durch Bemündigung und am Leben halten, soll der/die KlientIn Subjektivität erlangen. Wird diese Subjektivität erlangt, so macht ein(e) SozialarbeiterIn sich aus Sicht des/der KlientIn überflüssig, was als positive Entwicklung zu sehen ist, da das Leben in einem solchen Fall selbstbestimmt gestaltet werden könnte (vgl. ebd., 167). Dies sollte das Ziel jeglicher Sozialpädagogischer Intervention sein.

Neben der Bemündigung, als Ziel der advokatorischen Ethik, ist ein zentraler Punkt die Wahrung der Menschenwürde des/der KlientIn, sowie keine Beeinträchtigung des körperlichen und psychischen Ist-Zustandes. Eine negative Beeinträchtigung der Menschenwürde und des körperlichen und psychischen Ist-Zustandes ist auch dann zu vermeiden, wenn sie perspektivisch die Lebensqualität anheben würde. Der/die KlientIn hat also stets Schutzbedürftigkeit, Akzeptanz und Achtung der SozialarbeiterIn verdient (vgl. ebd., 168). Brumlik spricht sich für die praktische Umsetzung des pädagogischen Taktes²⁴ aus und ebenfalls dafür, Würde und Integrität von der Mündigkeit bzw. Personenhaftigkeit zu trennen, da die Wahrung der Würde eines Menschen nicht von der Mündigkeit abhängen darf (vgl. ebd., 169).

Von dieser Einführung in die Diskussion um die Bevormundung und anwaltliche Vertretung inklusive dem Treffen von Entscheidungen für andere Subjekte, soll nun die Diskussion weiter auf das Verhältnis von SozialarbeiterIn und KlientIn in der Jugendhilfe verlaufen. In einem solchen asymmetrischen Verhältnis ist es nach Regine Gildemeister wichtig, die Paradoxien des professionellen Handelns zu analysieren, um Abhängigkeiten, welche einem

²⁴ Pädagogischer Takt: Das richtige Verhältnis aus Nähe und Distanz in der pädagogischen Beziehungsarbeit. Dieser Begriff wurde unter anderem von Herrmann Nohl im „pädagogischen Bezug“ geprägt.

Selbstbestimmten Leben des/der KlientIn widersprechen und durch das Hilfeleisten des/der SozialarbeiterIn entstehen können, entgegenzuwirken. In diesem Fall ist von der Abhängigkeit des/der (hilfebedürftigen) KlientIn von dem/der (Hilfe leistenden) SozialarbeiterIn die Rede.

4.3 Negative Auswirkungen Sozialer Arbeit auf die Handlungsfreiheit von Menschen

Für Regine Gildemeister ist das zentrale Moment von sozialarbeiterischer Intervention²⁵, die Beziehung zwischen SozialarbeiterIn und KlientIn und welche zwischenmenschlichen Dynamiken mit negativen Folgen für den/die KlientIn (z.B. Abhängigkeit) daraus resultieren können. Die Beziehung zwischen SozialarbeiterIn und KlientIn basiert auf einer wechselseitigen Verständnisgrundlage und beeinflusst die Handlungsfreiheit des/der KlientIn durch eine Asymmetrie (siehe Kapitel 4.2) (vgl. Gildemeister, 1983: 64).

Der Prozess der Interaktion zwischen SozialarbeiterIn und KlientIn ist von der Reziprozität (Gegenseitigkeit) geprägt (vgl. ebd., 67). Diese fließt z.B. in Form von wechselseitigem Vertrauensangebot und wechselseitiger Vertrauensannahme in eine Interaktion ein und ist somit auf der Ebene der Beziehungsarbeit ein Qualitätsmerkmal sozialarbeiterischen Handelns (vgl. ebd., 68).

Für den/die SozialarbeiterIn gilt, dass Einfühlungsvermögen und Akzeptanz nicht ausschließlich professionellen Handlungsschritten entsprechen dürfen, sondern es ist auch notwendig, die eigene Persönlichkeit mit einzubringen und als ganzheitlicher menschlicher Bezugspunkt zu fungieren. Gleichzeitig muss der/die SozialarbeiterIn die professionelle Haltung (z.B. in Form von emotionaler Distanz und theoriegeleitetem Handeln) wahren. Da der/die SozialarbeiterIn im Rahmen von Institutionen mit bestimmten Handlungsaufträgen handelt, kommt das Verhältnis (SozialarbeiterIn-KlientIn) aufgrund von Hilfebedarfen des/der KlientIn zustande und drückt somit eine Asymmetrie in Form von einem Machtgefälle aus (siehe Kapitel 4.1 und 4.2) (vgl. ebd., 68f.).

²⁵ Diese Art der Intervention ist für Gildemeister die methodische, professionelle inter- und intrapersonelle Veränderung individueller Lebensumstände zur besseren Anpassung des/der Einzelnen an seine Umwelt (vgl. Gildemeister, 1983, 64).

Ein zentrales Ziel der Sozialen Arbeit lautet „Hilfe zur Selbsthilfe“, in welchem sich der/die SozialarbeiterIn überflüssig macht, sobald selbstbestimmtes Handeln und selbständige Alltagsbewältigung auf Dauer möglich ist (vgl. ebd., 71).

Im Verhältnis zwischen KlientInnen und MitarbeiterInnen sozialer Institutionen kann es auch zu negativen Auswirkungen für den/die KlientIn kommen. Kommt es dazu, dass mehrere Institutionen der sozialen Kontrolle (z.B. Schulen, Polizei, Jugendamt, Familienfürsorge etc.) ihre Daten über junge KlientInnen unsensibel weitergeben, kann dies zu einer Stigmatisierung (z.B. in Form von Kriminalisierung durch unreflektierte Übernahme der Daten) dieser KlientInnen führen. Wenn der junge Mensch dann von mehreren Seiten die negativen Definitionen seiner/ihrer Persönlichkeit reproduziert sieht, kann dies sogar zur Übernahme dieser Zuschreibungen (und dementsprechend einer Verstärkung der Stigmatisierungen) durch den/die KlientIn selbst führen (vgl. ebd., 72f.).

Durch diese Entwicklung und Pathologisierungen von Fällen, kann es vorkommen, dass nicht das selbstbestimmte Handeln des/der KlientIn resultiert, sondern eine sich festigende und andauernde Hilfeabhängigkeit entsteht, mit einer „dauerhaften Behandlung“ als Folge (vgl. ebd., 73f.).

Ein weiteres Paradoxon ist die (Definitions- und Interpretations-) Macht, welche mit der Rolle des/der professionellen SozialarbeiterIn zusammenhängt. Wenn der/die KlientIn eigentlich Kompetenzen der wechselseitigen Kommunikation erlernen soll, so wird dies stets durch das Machtmonopol des/der SozialarbeiterIn gesteuert und durch das Machtgefälle erschwert. Hinzu kommen die Motivierungsmedien, welche dem/der SozialarbeiterIn gegenüber dem/der KlientIn zur Verfügung stehen, so z.B. materielle Zuwendungen, Sanktionen etc.. Durch ein solches asymmetrisches Verhältnis und aus der Sicht des/der KlientIn zu viel pädagogischen Handlungsstrategien, kann es sein, dass die Interaktionskapazitäten des/der KlientIn vermindert werden bzw. darunter leiden²⁶. Es ist die Aufgabe des/der SozialarbeiterIn dies zu erkennen und anstatt eine Interaktionsreduktion des/der KlientIn zu bewirken, die Interaktionskapazitäten anzuregen (vgl. ebd., 76f.).

²⁶ Dies kann sich auf der Seite des/der KlientIn in Form von Ratlosigkeit, Schweigen, Orientierungslosigkeit, Unverständnis für den Hilfeprozess, sowie mangelndes Zutrauen in eigene Interaktionsfähigkeiten und nicht ersichtliche Handlungsstrategien aus dieser Situation Ausdruck finden (vgl. Gildemeister, 1983: 79).

Aus der Sicht der SozialarbeiterInnen muss vermieden werden, dass KlientInnen als Fälle/Objekte der professionellen Hilfe gesehen werden, wenn dauernde Hilfeleistung als Qualitätsmerkmal der Arbeit gilt, kann dies zu einem Verwalten eines/einer hilfebedürftigen KlientIn auf längere Dauer führen. Der/die KlientIn würde somit nicht so schnell und so effektiv wie möglich zur Selbständigkeit im Handeln angeleitet und geführt werden und verbleibt dann möglicherweise passiv im Hilfesystem (vgl. ebd., 78).

Es gibt also zwischen der professionellen Autonomiewahrnehmung des/der KlientIn und der Berufsrolle der Sozialen Arbeit mehrere Paradoxien, welche der/die SozialarbeiterIn im eigenen Handeln reflektieren muss. Insgesamt können diese Hilfeparadoxien zum Verlust der Kompetenzen (der Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung) der/des KlientIn führen und die Abhängigkeit zu Hilfeleistungen verstärken (vgl. ebd., 78f.).

Fortlaufend sollen die bisher dargestellten Konzepte nun mit ihren Bezügen zu Sozialer Arbeit in der Jugendhilfe diskutiert werden.

4.4 Die Relevanz der bisher dargestellten Konzepte in der (offenen) Jugendarbeit als Praxisfeld der Sozialen Arbeit

Es ist eine zentrale Aufgabe der Profession der Sozialen Arbeit, klassische und aktuelle Handlungstheorien, sowie Theorien der Handlungsfreiheit und des guten Lebens in eine reflexive, wissenschaftliche und praxisorientierte Arbeitsweise zu integrieren. Dies ist deshalb so wichtig, da sich die Soziale Arbeit stets mit den Lebenswelten von Menschen, sowie mit ihrer Existenz, ihrem Handeln und mit Veränderungen von Strukturen konfrontiert sieht. Damit Akteure der Sozialen Arbeit den menschlichen Hilfebedarfen durch adäquate und richtige Perspektiven auf die Lebenswelten (soziale, kulturelle und materielle Umweltbedingungen ebenso wie individuelle Handlungs- und Verwirklichungschancen) der KlientInnen und dazu passenden Hilfeangeboten gerecht werden können, sollte dem professionellen Handeln ein direkter Bezug zu den bisher genannten Handlungstheorien zugewiesen werden.

Der Fokus soll hierbei direkt auf die offene Jugendarbeit gelegt werden, denn hier sind die sozialarbeiterischen Prinzipien der Niedrigschwelligkeit²⁷, der Parteilichkeit²⁸ und der Freiwilligkeit zentral für die Arbeit mit jungen KlientInnen. Für diese Prinzipien scheinen das Aufzeigen und Nutzen von Handlungsfreiräumen und eine daraus resultierende Handlungsfähigkeit, mithilfe von reflexiven Theorien der Handlungs- und Willensfreiheit, besonders für die professionelle Arbeit mit KlientInnen im frühen Prozess ihrer Sozialisation als geeignet.

Die Ideengänge von Platon und Aristoteles (siehe Kapitel 2.1 und 2.2) sind in ihren grundlegenden Analysen wichtig im Bezug auf sozialarbeiterische Jugendarbeit und die professionelle Perspektive auf KlientInnen mit ihrer Lebenswelt und ihren Handlungsweise. Orientiert an der Ideenlehre Platons, ist es stets wichtig für das Alltagshandeln junger KlientInnen, die eigenen, subjektiven Handlungen und die Bedeutsamkeit von vorherigen Überlegungen zum Handeln bezüglich Konsequenzen und Auswirkungen, auf die eigene Wirklichkeit und die von anderen Menschen, zu reflektieren. Dies ist wesentlich für das Erfahren von Handlungsfreiräumen und das Treffen von Entscheidungen. Ein solches Denken ist für junge Menschen essentiell für die Einschätzung und die Gestaltung der eigenen Lebensführung mit perspektivischen Reflektionsprozessen. Essentiell für diese Reflektionsprozesse, sind es Fähigkeiten und Kompetenzen, wie Sen und Nussbaum sie benennen, die das Erfahren von bestehender, individueller Handlungsfreiheit und Möglichkeiten der Erweiterung von Handlungs- und Willensfreiheiten möglich machen.

Ambrosius und Augustin schrieben theologische Konzepte der Handlungsfreiheit und Handlungsdetermination im Bezug zur Gnade Gottes (siehe Kapitel 2.3 und 2.4). Abgesehen von der Jugendarbeit in explizit christlichen Trägern mit nicht offenen sondern geschlossenen Angeboten für junge Menschen, ist dieser Theoriebezug nicht relevant für bspw. die offene Jugendarbeit freier-gemeinnütziger Träger. Ambrosius' Erkenntnis der Handlungsfreiheit im Bezug auf die Sozialität von menschlichen Handlungen, sind allerdings auch für Handlungstheorien der erwähnten offenen Jugendarbeit nicht unwichtig. So ist das Handeln von jungen Menschen als soziales Handeln zu betrachten und die Aufgabe sozialarbeiterischer

²⁷ Die KlientInnen müssen für das Aufsuchen von einer Institution und die Annahme von Angeboten der Jugendhilfe keinen bestimmten Grad an Schwierigkeiten bei der Bewältigung von Problemen / Krisensituationen überschritten haben. Schon bei geringfügigen Hilfebedarfen oder anderen Bedarfen (z.B. der Freizeitgestaltung) soll der Zugang für junge Menschen zu Angeboten der offenen Jugendarbeit möglich sein.

²⁸ Der Umgang mit KlientInnen sollte stets solidarisch sein und von Empathie ebenso wie von einer Interessenvertretung der KlientInnen geprägt sein (siehe auch advokatorische Ethik).

Interventionen ist es, jungen Menschen das Erfahren und Reflektieren eigener Handlungsfreiheiten in sozialen Zusammenhängen zu erlernen. Das eigene (alltägliche) Handeln und die Alltagsbewältigung im Bezug auf soziale Lebensumstände, erhalten für junge Menschen mit zunehmendem Alter im Bezug auf Biografien und Lebensläufe eine größere Bedeutung, wenn es um das Streben nach einem befähigten, guten Lebens geht.

Durch die realen Erfahrungen können vernunftgesteuerte Handlungsweisen in die Verinnerlichung, welche Schlüsselkompetenzen für ein befähigtes Leben in der Gesellschaft nötig sind, um ein gutes Leben entsprechend der Freiheit zu führen, einfließen. Dieses Erkenntnis ist auch einflussgebend für eine Freiwilligkeit der Entwicklung von Schlüsselkompetenzen (Fähigkeiten) mit Hilfe von Angeboten der Jugendhilfe. Diese Einbettung eines solchen Konstruktes analysiert Kant mit inneren (subjektive Maxime) und äußeren Gesetzen (objektive Pflichten / Gesetze). Durch diese Analyse besteht die Möglichkeit der Anwendung in der Jugendhilfe, denn sowohl die Entwicklung subjektiver Handlungsprinzipien als auch das Erfahren von objektiven Regeln und Pflichten (moralisch, ethisch und rechtlich) sind für eine perspektivische Sozialisation junger Menschen zu einem guten, befähigten Leben erforderlich.

Thomas von Aquin bringt, mit seinem zu dem Zeitpunkt neuen Wissenschaftsverständnis der mittelalterlichen Scholastik, in diesen Diskurs von Handlungsfreiheit die Vernunft mit ein. Die menschliche Handlungsfreiheit wird ihm nach wesentlich von der Vernunft und dem menschlichen Willen gesteuert (siehe Kapitel 2.5). Angewandt auf die Sozialisation junger Menschen, besteht in der Jugendarbeit die Möglichkeit Räume zu schaffen, in welchen junge Menschen die eigene Vernunft reflektieren und Verantwortung für eigene Handlungen einschätzen können. Dies geschieht z.B. in Aushandlungsprozessen mit SozialarbeiterInnen, wie das eigene Handeln wirkt, was vernunftgeleitetes Handeln bedeutet und welche Folgen das eigene Handeln unter anderem in zwischenmenschlichen Beziehungen haben kann.

Georg Hegel, mit seiner Frage nach der innersubjektiven Freiheit des Willens lässt die Folgerung zu, dass der menschliche Wille nur frei ist, wenn er sich auf sich selbst bezieht, sprich gänzlich unbestimmt ist (siehe Kapitel 2.7). Dieser Zustand entspricht nicht der heutigen, professionellen Perspektive der Jugendhilfe auf KlientInnen. Der Mensch ist mindestens in seiner Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Sittlichkeit in Form von Normen und Werten der Gesellschaft und von vielen weiteren sozialen, kulturellen und materiellen Bestimmungsfaktoren (z.B. die Einbettung gesellschaftlicher Zusammenhänge in

kapitalistische Wirtschaftsformen) zu sehen. Hegels Rechtslehre verdeutlicht die Bedeutung von Sittlichkeit, Ordnung und Vorstellungsvermögen. Das heutige Recht der Bundesrepublik Deutschland bietet einen ähnlichen Rahmen.

Die Förderung von Kompetenzen, welche zur Handlungsfreiheit von jungen Menschen beitragen sollen, ist im Gesetz verankert und garantiert eine Grundlage von sozialarbeiterischem Handeln der Jugendarbeit im SGB VIII. Im SGBVIII §11 Abs.1 steht: *„Junge Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen.“* (§11 Abs.1, SGB VIII)

Die Sozialgesetzgebung baut auf aktuellen politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen auf und definiert auch bestimmend die Handlungsfreiheiten von Menschen, was in reflektiertes, sozialarbeiterisches Handeln einfließen muss. Das Kennen dieser Rechtslehre der Sittlichkeit und die Anwendung gemäß dem eigenen Bewusstsein, ist Hegels zentrales Moment für eine Gesellschaft, welche das sich ähnelnde Bewusstsein aller Mitglieder, gemäß der Vernunft, einer Gesellschaft strukturiert. Die Freiheit des Einzelnen wird also durch die Vernunft bestimmt, findet die Anwendung im Verstand (welcher sich an bspw. der Sittlichkeit orientiert) und schließlich im Handeln. Junge Menschen müssen Handlungsspielräume mit dazugehörigen Grenzen erst erfahren um sie zu kennen, weshalb ein Austesten der Grenzen (z.B. Gesetze oder Normen und Werte der Gesellschaft) zur Orientierung der eigenen Handlungsfreiheit dient. Dies dient ebenfalls dem Gesichtspunkt, eine moralisch-ethische Lebensführung und Alltagsbewältigung, gemäß dem Streben nach Freiheit, zu erreichen. Die Jugendarbeit bietet dafür einen Rahmen um eben diese Grenzen zu erfahren und sie in Prozessen der alltäglichen Aushandlung auszutesten, welchen sich professionelle SozialarbeiterInnen stellen müssen.

Karl Marx legt den Fokus auf die äußeren Lebensbedingungen mit materiellen Voraussetzungen und der Bestimmtheit des menschlichen Handelns durch den Kapitalismus. Als SozialarbeiterIn, ist der Mensch gemäß dieser Analyse in seiner gesellschaftlichen Bestimmtheit mit den dazugehörigen Freiheiten, ganzheitlich zu betrachten. An dieser Stelle sollte eine sozialpolitische Sichtweise mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit verbunden

sein, um Forderungen zu Gunsten der Handlungsfreiheit von Menschen und eines guten Lebens, an sozialpolitische Institutionen übermitteln zu können. SozialarbeiterInnen haben eine ExpertInnenrolle inne, wenn es um die ganzheitliche Analyse von alltäglichen Lebensführungsmöglichkeiten geht. Diese Rolle resultiert aus dem Erleben von der Alltagsbewältigung vieler Menschen und aus dem Erkennen der Hilfebedürftigkeit von (jungen) Menschen. Die Verantwortung, welche daraus resultiert ist die, einer Artikulation der Bedarfe der Menschen (spezielle Hilfeleistungen ebenso wie allgemeine gesellschaftspolitische Veränderungsforderungen). Durch diese Veränderungen von gesellschaftlichen und politischen Strukturen können Räume der Handlungsfreiheit (durch Kompetenzerwerb) und Selbstbestimmung geschaffen werden, welche die Bedingungen der Lebensführung zunehmend am guten Leben aller Menschen mit Handlungs- und Willensfreiheiten ausrichten.

Da das Alltagshandeln junger Menschen von Unsicherheiten und Veränderungen in Bezug auf Lebensläufe und berufliche Karrieren geprägt sein können (z.B. Schulabschlüsse, Arbeitsplatzsuche, Phasen der Pubertät, Erleben von Beziehungsmustern mit Vertrauen und Beziehungsabbrüchen) ist eine Unterstützung in möglicherweise auftretenden Krisensituationen wichtig. Krisensituationen können einengend auf junge Menschen wirken. Durch strukturierte, kontinuierliche, sozialarbeiterische Interaktion und Intervention, sowie Methoden der Befähigung ist es das Ziel junge Menschen in diesen Krisensituationen zu begleiten. Des Weiteren sollen Rahmenbedingungen angeboten werden, in welchen sie lernen können, schrittweise Selbstbestimmung und Handlungsfreiheit außerhalb pädagogischer Interventionssituationen (räumlich und zeitlich) zu erlangen. Diese Betrachtungsweise wird durch die Befähigungskonzepte von Amartya Sen und Martha Nussbaum unterstützt, denn auch sie zielen durch die Ausbildung von „Schlüsselkompetenzen und Befähigungen“ auf ein selbstbestimmtes, der Idee des Guten entsprechendes Leben ab. Das Ziel der sozialarbeiterischen Handlungen ist am Prinzip „Hilfe zur Selbsthilfe“ orientiert und charakterisiert das Erreichen von Handlungsfreiheit durch Überflüssigwerden von sozialarbeiterischen Hilfen als Ziel.

5 Schlussfolgerung

Der/die SozialarbeiterIn hat gegenüber jungen KlientInnen die Rolle eines/einer ExpertIn für Alltagsprobleme. Diese Rolle wird z.B. in der alltäglichen Beziehungsarbeit mit jungen KlientInnen in einem Haus der Jugend, als konkreter Rahmen, ausgefüllt. Wäre das Verhältnis SozialarbeiterIn-KlientIn nicht durch die alltägliche und kontinuierliche Freiwilligkeit der Hilfeannahme geprägt, so könnte durch die Fremdheit der SozialpädagogIn vom Alltag des/der KlientIn, zwischen beiden Seiten kaum ein Bezug zu realen Lebensgestaltung und -bewältigung der KlientInnen entstehen. Diese Fremdheit ist es, welcher inhaltlich gute, offene Jugendarbeit gegenübersteht. Die jungen KlientInnen besuchen die Institutionen (z.B. Haus der Jugend) regelmäßig und sehen sie als Teil ihres Alltags. In diesem regelmäßigen Interventionsrahmen, entwickeln SozialarbeiterInnen nicht nur „Beziehungen“ zu isoliert betrachteten Individuen, sondern lernen im Optimalfall die KlientInnen in ihrem Sozialraum / Umfeld, mit ihrem sozialen Netzwerk an Gleichaltrigen kennen. Dies ermöglicht eine ganzheitliche Arbeit in Form von Einzelfallarbeit, ebenso wie gruppenspezifischer Arbeit mit Peer-Groups (sowohl alltäglich, wie in speziellen Krisensituationen) und Netzwerkarbeit mit anderen Institutionen (z.B. Schulen) oder weiteren Orientierungspunkten der KlientInnen. Dies ist als Chance zu sehen, denn durch die „freiwillige Inanspruchnahme“ von Hilfeleistungen und durch die professionelle Wahrung des Verhältnisses von Nähe und Distanz (pädagogischer Takt) in der Beziehungsarbeit ist es für junge Menschen, im Fall von erreichten Handlungs- und Bewältigungsfähigkeiten im Alltag gut möglich nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Hilfeleistungen und SozialarbeiterInnen zu „verweilen“. Sie können somit, ab einem Grad der Befähigung, welcher dem guten Leben entspricht, aus der pädagogischen Intervention heraustreten und selbständig den Alltag, mit den von SozialarbeiterInnen an die Hand gegebenen Werkzeugen und Fähigkeiten der Alltagsbewältigung, Handlungsfreiheit und Kompetenzen selbstbestimmter Verwirklichungsabsichten, bewältigen. Des Weiteren sind die Handlungs-, Willens- und Entscheidungsfreiheit als zentrale Momente von Partizipation und Teilnahme an gesellschaftlichen Verhältnissen und Veränderungen zu sehen.

In diesem Prozess sollten SozialarbeiterInnen stets professionsgerecht handeln, jedoch auch die Interessen von KlientInnen nicht marginalisieren. Neben Handlungs- und Beratungsmethoden, wissenschaftlichen Theorien und Ökonomisierungsprozessen der Sozialen Arbeit müssen philosophische, ganzheitliche Vorstellungen von Handlungs- und

Willensfreiheit in (Beziehungs-) Interventionen und Zielvorstellungen mit einfließen, insbesondere in der Form des Befähigungsansatzes von Martha Nussbaum. Insbesondere jungen KlientInnen, welche den Großteil ihres Lebens noch vor sich haben, sollten dadurch Perspektiven, gemäß einer Vorstellung des guten, menschlichen Lebens, eröffnet und zugänglich gemacht werden.

Aus diesem Grund soll der handlungstheoretische Fokus von SozialarbeiterInnen auf moralisch-ethischen Konzepten liegen, auch wenn ökonomische Faktoren nicht unwichtig für die Handlungs- und Willensfreiheit sind. Die Arbeitsökonomie der Jugendhilfe kann zwar nicht einfach ignoriert werden, ethische Reflektionsprozesse sollten jedoch wieder stärker an Prinzipien der menschlichen Freiheit angelehnt werden, denn diese sind auch Ausgangspunkt für sozialarbeiterische Handlungen in einem Wohlfahrtsstaat. Die Selbstbestimmung als innere Haltung von Professionellen ist an dieser Stelle gefragt. So sollte diese Haltung in Konzepte und somit in das Handeln einfließen. Dies könnte bspw. passieren, indem Handlungs-, Willens- und Entscheidungsfreiheit als Qualitätsstandards der Theorie und Praxis von AkteurInnen der Jugendhilfe in ihren Konzepten festgelegt werden.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (1983): *Nikomachische Ethik*. übersetzt und kommentiert von Dirlmeier, Franz (1983). Berlin. Akademie-Verlag

Brumlik, Micha (2004): *Advokatorische Ethik – Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe*. Berlin, Wien. Philo Fine Arts GmbH

Frede, Dorothea (2007): *Platon: Wunsch und Begehren* in: An der Heiden, Uwe & Schneider, Helmut (Hrsg.) (2007): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart. Philipp Reclam jun. GmbH & CO.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Mit Hegels eigenhändigen Notizen und mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag

Heinzmann, Richard (1994): *Thomas von Aquin – Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart, Berlin, Köln. Verlag W. Kohlhammer

Höffe, Otfried (1994): *Aristoteles*. in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie I. Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München. Verlag C.H. Beck

Jedan, Christoph (2007): *Aristoteles: Auf dem Weg zum Willensfreiheitsproblem – Kausalität, offene Zukunft und menschliches Handeln* in: An der Heiden, Uwe & Schneider, Helmut (Hrsg.) (2007): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart. Philipp Reclam jun. GmbH & CO.

Kant, Immanuel (1797): *Kants Werke – Band 6 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Berlin. Walter de Gruyter & Co

Kant, Immanuel (1821): *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1975)

Lange, Ernst Michael (1995): *Karl Marx* in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie 2. Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. München. Verlag C.H. Beck

Leppin, Volker (2009): *Thomas von Aquin*. Münster. Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

Marx, Karl (1859): *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. Verlag von Franz Duncker in: Engels, Friedrich; Marx, Karl (1961): *Werke Band 13*. Berlin. Dietz Verlag

Mittelstraß, Jürgen (1994): *Platon* in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Klassiker der Philosophie 1. Von den Vorsokratikern bis David Hume*. München. Verlag C.H. Beck

Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag

Pauer-Studer, Herlinde (1999): *Einleitung* in Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag

Postel, Verena (2009): *Arbeit und Willensfreiheit im Mittelalter*. Stuttgart. Franz Steiner Verlag

Rapp, Christof (2001): *Aristoteles zur Einführung*. Hamburg. Junius Verlag Hamburg

Schönberger, Rolf (1998): *Thomas von Aquin zur Einführung*. Hamburg. Junius Verlag GmbH

Schöpf, Alfred (1970): *Augustinus*. Freiburg / München. Verlag Karl Alber

Schwan, Gesine (1974): *Die Gesellschaftskritik von Karl Marx – Politökonomische und philosophische Voraussetzungen*. Stuttgart. W. Kohlhammer GmbH

Sen, Amartya (2010): *Die Idee der Gerechtigkeit*. München. Verlag C. H. Beck oHG

Sozialgesetzbuch (SGB) - Achtes Buch (VIII) - Kinder- und Jugendhilfe – in der Fassung der Bekanntmachung vom 14.Dezember 2006 (BGB1.I S.3134) (FNA 860-8) zuletzt geändert durch Art.105 FGG-ReformG vom 17. Dezember 2008 (BGB1.I S.2586)

Staub-Bernasconi, Silvia (2007): *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft – Systemtheoretische Grundlagen und professionelle Praxis – Ein Lehrbuch*. Bern, Stuttgart, Wien. Haupt Verlag

Erklärung der selbständigen Verfassung

Ich erkläre:

1. Die Arbeit wurde selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt.
2. Alle Stellen die wortwörtlich oder nur geringfügig verändert aus Veröffentlichungen oder anderen Quellen entnommen sind, enthalten die notwendigen Kennzeichnungen. Die Belegstelle ist in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Zitat angegeben.
3. Die vorliegende Arbeit wurde bisher noch keiner Prüfungsbehörde in gleicher oder ähnlicher Form vorgelegt.

Datum

Unterschrift