



Christoph Henning

FREIHEIT, GLEICHHEIT, ENTFALTUNG

Die politische Philosophie des Perfektionismus



campus

Freiheit, Gleichheit, Entfaltung

Christoph Henning ist Junior Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt und Privatdozent für Philosophie an der Universität St. Gallen.

Christoph Henning

Freiheit, Gleichheit, Entfaltung

Die politische Philosophie des Perfektionismus

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Wir danken der Forschungskommission der Universität St. Gallen für einen Druckkostenzuschuss mit Mitteln aus dem Dr. h.c. Emil Zaugg-Fonds.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-50494-0 (Print)

ISBN 978-3-593-43269-4 (PDF-E-Book)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2015 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

I. Einleitung	9
II. Überblick und Kritik: Der Perfektionismus der Gegenwart	31
1. Neues Naturrecht: Repressive Lehren vom Guten?	33
Der politische Kontext von Robert P. George	33
Georges akademischer Perfektionismus	41
Georges Rawlskritik: Die Wahrheit des Guten	50
›Freiheit, die ich meine...‹ Bürgerrechte nach George	55
Zwischenfazit einer Herausforderung	61
2. Skepsis gegenüber dem Guten: Die Neutralitätsthese.....	63
Rawls' Neuentwurf als missglückte Antwort auf Michael Sandel	63
Rawls' Neuentwurf als Antwort auf Finnis und George	70
Ist der Perfektionismus nur eine sektiererische Theorie des Guten? ..	75
Perfektionistische Elemente bei Rawls	78
Liberaler Neutralismus neben Rawls	89
Wie weiter?	101
3. Perfektionistische Neuansätze	103
Thomas Hurkas Neuauflage aus dem Geist des Utilitarismus	106
George Shers Neuauflage aus dem Geist des Aristotelismus	125
Steven Walls Perfektionismus der Autonomiebedingungen	144

III. Gesellschaft, Natur und Selbst in alternativen Ansätzen	171
1. Rawls' Nietzsche, Cavell und Hayek:	
Ungleichheit und Gesellschaft	172
Gleichheit statt Perfektionierung? Eine fehlgehende Sortierung	173
Wie egalitär ist Nietzsches Perfektionismus?	188
2. Das Schwinden der Natur bei Martha C. Nussbaum	215
Ist der Neoaristotelismus ein Konservativismus?	215
Nussbaums Bruch mit ihren perfektionistischen Anfängen	217
Konturen der Kehre	220
Die halbiert Natur	229
Ein stoischer Seitenzweig	231
Nussbaum, Butler und die Zirkel um die Natur	233
3. Selbstverwirklichung ohne Selbst: Zur Kritik der Anerkennung...239	
Das Hegelsche Allgemeine: Selbstverwirklichung bei Axel Honneth	241
Eindimensionale Gerechtigkeitsnormen und das Zehren vom Früheren	247
Anerkennung als Zugang zu Systemen und der Effekt der Normalisierung	253
Ideologisierung durch Geltungsüberhang und das Fehlen radikaler Normen	257
Welches Selbst in der Selbstverwirklichung?	269
IV. Gesellschaft, Natur und Selbst im traditionellen Perfektionismus	277
1. Gesellschaft und Gleichheit:	
Egalitärer Aufklärungspfektionismus	278
Rousseau an der Schwelle zur Gleichheit	279
Rousseau mit Aristoteles	286
Der gemäßigte Kant, seine radikaleren Vorgänger und das Glück	290
Der egalitäre Perfektionismus bei d'Holbach und Helvétius	309
Der egalitäre Perfektionismus bei Condorcet	319

2. Natur und Freiheit: MacIntyre, Mill und Dewey	334
Alasdair MacIntyre und die menschliche Natur	334
John Stuart Mill: Individualität als entwickelte Natur	368
John Dewey: Perfektionistische Freiheit und Politik	375
3. Selbst und Entfaltung: Von Otto Gross zu Carl Rogers	406
Welche Selbstverwirklichung? Institutionelles oder impulsives Selbst	407
Otto Gross: Radikalindividualistischer Perfektionismus	417
Karen Horney und das wahre Selbst	434
Selbstverwirklichung bei Maslow und Rogers: Eine Verteidigung	443
4. Natur, Gesellschaft und Selbst bei Marx	459
Individuum und Gemeinschaft beim jungen Marx	460
Individualismus beim späteren Marx	469
Naturphilosophische Grundlagen der Individualität	472
Ungleiche Freiheit zur Selbstverwirklichung: The Hidden Injuries of Class	487
V. Freiheit, Gleichheit, Entfaltung: Fazit	493
Wegmarken und große Linien	493
Ein Blick in die Gründe: Die Rolle der Natur in der Ethik	499
Konturen der egalitären Gesellschaftstheorie	509
Konturen des individualistischen Ziels	512
Perfektionistische Wertphilosophie, Politik und Ästhetik	515
Literatur	523

I. Einleitung

Zu welchem Ende studiert man Perfektionismus?

Perfektionismus im Sinne der politischen Philosophie bedeutet, dass es gehaltvolle Vorstellungen vom guten Leben gibt, nach denen Menschen sich in ihrer persönlichen Entwicklung richten sollen und sich zugleich, so die Unterstellung, immer schon richten, sonst wäre diese Ethik theoretisch nur als abstrakte Forderung, praktisch nur als Paternalismus möglich. Diese Theorie versucht somit die Kluft zwischen Sein und Sollen in einem Aristotelischen Sinne zu überbrücken. Gut in praktischer, nicht nur moralischer Hinsicht ist es, wenn Menschen ihre Anlagen in eine wünschenswerte Richtung entwickeln (die Tradition nannte dies »Pflichten gegen sich selbst«, Hurka 1993: 5), und wenn sie und die Institutionen andere Menschen dabei unterstützen, das zu tun (das wären dann Pflichten gegen andere). Welche Ziele dies sind, ob sie ganz oder nur annäherungsweise erreicht werden können und wie eine Förderung durch andere genau aussehen mag, darin unterscheiden sich verschiedene Versionen des Perfektionismus. Den Grundgedanken einer Entwicklung zum Guten teilen sie.

Nach dieser Vorstellung steht am Ende dieses Strebens ein Zustand des nachhaltigen *Glückes*, des gelingenden oder blühenden Lebens (im Englischen: »flourishing«), und nach diesem Gut streben letztlich alle Menschen. Das Kriterium dafür, ob eine solche persönliche Entwicklung gut verläuft oder nicht, ist eine im Prinzip feststellbare Größe. Das erlaubt Brückenschläge zur Sozialforschung. Der Begriff ist also abzugrenzen gegenüber der alltäglichen Verwendungsweise, die damit einen Habitus des Nie-Zufrieden-Seins bezeichnet. Ein perfektionistischer Maler betrachtet sein Werk ungern als vollendet und kann darum jahrelang an nur einem Gemälde arbeiten. Perfektionismus grenzt in diesem Verständnis an eine *Pathologie*, da das normale Leben so immer einen Schatten des Unvollkommenen erhält und die aktive Betätigung so gehemmt werden kann.

Dieses Verständnis ist ebensowenig gemeint¹ wie die Spekulation einer naturhistorischen Vervollkommnung des Menschengeschlechtes, wie sie heute im Horizont der Gentechnik als Horrorszenario auftaucht.² Gemeint ist vielmehr die Theorie des menschlich Guten, die dieses als glücksförderliche menschliche Entwicklung begreift und zugleich zum normativen Maßstab sozialer Institutionen kürt. Perfektionismus ist ein ungünstiger Titel dafür, wenn es suggeriert, es ginge darum, Menschen »perfekt« zu machen. Gerade dagegen haben sich Perfektionisten wie John Dewey oder Karen Horney gewandt, wie wir sehen werden. Falsch ist das insbesondere dann, wenn es religiöse Untertöne bekommt. Bei Aristoteles, der als zentraler Ideengeber gelten muss, besteht die Vollkommenheit des Glückes lediglich darin, das den Menschen Mögliche zu erreichen – und darüber hinaus lässt sich vernünftigerweise nichts wünschen. Das Glück als höchstes menschliches Gut genügt sich selbst (Aristoteles, NE 1094b7, vgl. 1097b7ff., 1102a15). Die menschliche Endlichkeit wird nicht zu überschreiten versucht, vielmehr wird das Streben auf erreichbare Ziele verwiesen, etwa: weg vom unendlichen Streben nach Reichtum, hin zu persönlichen Beziehungen.³ Dieser Gedanke findet sich noch in der Aufklärung: »Vollkommenheit einer Sache kann nichts sein, als dass das Ding sei, was es sein soll und kann« (Herder 1793: 93). Moderne Varianten des Perfektionismus, etwa bei Dewey, haben sich zwar gegen Aristoteles' Vorstellung eines erreichbaren Zustands gewandt, bleiben wie er aber diesseitig gerichtet: »Not perfection as a final goal, but the ever-enduring process of perfecting, maturing, refining is the aim in living« (Dewey 1920: 141).

Die konfliktgeladene Aristotelesrezeption des Christentums versuchte allerdings, dieses menschliche Glück als etwas *Jenseitiges* zu begreifen. Erst dieses Mischprodukt verleiht der Perfektionierung ihre scheinbare Hybris. Sich selbst gottähnlich machen zu wollen macht allerdings weder aus Aristoteles' Perspektive Sinn, da es ein unerreichbares Ziel wäre, noch – will man nicht pagan-magischen Praxen das Wort reden – aus christlicher Sicht: Keine Werkgerechtigkeit der Welt könnte dies vor Gott vollbringen.

1 Pathologisierende Wirkungen eines übersteigenden Ideals von »Selbstverwirklichung« beschreibt Illouz 2006: 81f. (dazu s.u., Kap. IV.3, sowie Henning 2011g).

2 Zur Kritik vgl. Henning 2009c sowie 2012b.

3 Kraut bringt es auf den Nenner: »nothing can be perfect« (2007: 16) und schlägt für die aristotelische Ethik des »flourishing« stattdessen den Namen »developmentalism« vor. Obwohl diese Idee gut ist, werde ich sie hier nicht aufgreifen, da sich der Name des Perfektionismus inzwischen eingebürgert hat.

Christen können hoffen, dereinst erhöht zu werden, aber es nicht aus eigener Kraft erzwingen wollen.⁴ Selbst wo es im antiken Christentum Selbstvergöttlichungskonzepte gegeben hat (etwa bei Origines, der von *theosis* spricht), führen diese eher in die Mystik als in den ethischen und politischen Perfektionismus. Darum sei betont: Der Perfektionismus will Menschen nicht perfekt machen. Er möchte Menschen dazu ermuntern, sich und ihre Institutionen zu entwickeln und glücksförderliche praktische Ziele zu erreichen. Aristoteles begreift das als endliche Praxis, da die Möglichkeiten des Menschen endlich sind; Condorcet begreift es als potentiell unabschließbare Praxis, weil die Verbesserungsmöglichkeiten der *Erzeugnisse* des Menschen unendlich sind.⁵ Liest man es so, ist das nicht einmal ein Widerspruch. Um den Perfektionismus weiter einzukreisen, seien zwei seiner grundsätzlichen Annahmen vorausgeschickt:

Erstens haben Menschen zwar eine bestimmte, allen ungefähr gemeinsame natürliche Ausstattung, kommen mit ihrer Geburt aber nicht fertig auf die Welt. Sie müssen sich erst entwickeln, darum ist es ein *Ziel*, und keine vorfestgelegte Sicherheit, dass diese Entwicklung gut verläuft. Es ist nicht einmal festgelegt, in welche Richtung die Entwicklung gehen soll. Merkmal ihrer natürlichen Ausstattung ist vielmehr eine ungeheure Plastizität und Vielseitigkeit. Arnold Gehlens Aussage, »der Mensch« sei das nicht festgestellte Tier, wird meist nur bis auf Nietzsche und Herder zurückverfolgt. Doch ein solches Denken findet sich bereits im 17. Jahrhundert, etwa bei Pufendorf, und ist dort eng mit dem Gedanken der menschlichen Perfektibilität verbunden (Rüdiger 2010).⁶ Die elliptische Aussage, dass Menschen eine Natur haben, die sie erst entwickeln müssen, kann allerdings auf zwei Weisen verfehlt werden: Falsch wäre sowohl die Folgerung, der Mensch sei durch seine Natur auf bestimmte Weisen zu leben festgelegt (das wäre ein beengender Naturalismus), als auch die, seine Entwicklung sei völlig beliebig (das wäre ein entmutigender Voluntarismus). Der perfektionistische Ansatz geht einen Mittelweg, indem er verschiedene Weisen der Entwicklung betrachtet und bewertend vergleicht.

Zweitens kann ein Einzelner, gerade weil er oder sie unfertig geboren wird, eine solche Entwicklung nicht allein unternehmen (»it takes a village to raise a child«). Menschen sind nolens volens soziale Wesen – selbst

4 Vgl. Rüdiger 2010: Abschnitt 2; Passmore 1970: Kapitel 4–7.

5 Condorcet 1794 lässt offen, ob es ein unendlicher Prozess ist oder wir ein Ende nur nicht absehen können.

6 Dem Perfektionismus geht es um »the development of human nature« (Hurka 1993: 3).

Misanthropen haben diese ihre Eigenschaft in Bezug auf andere Menschen. Aus diesem Grund sind in perfektionistischen Theorien *Ethik und Politik* enger verklammert als in neueren liberalen Theorien. Nicht nur, weil das Leben in gelingender Gemeinschaft selbst etwas Gutes ist. Das wäre eine instrumentalistische Verkürzung, welche liberale Alarmlampen anwirft, weil sie eine Unterordnung legitimieren könnte. Sondern: Wenn Individuen eine gute Entwicklung nehmen wollen und sollen, es aber unmöglich allein können, ist es gut, wenn die Gemeinschaft die Individuen dabei unterstützt. Daher ist dann auch diejenige Gemeinschaft »gut«, in der sich die Individuen gut entwickeln können: »Ideal society is the system of complementary, perfected individuals« (David Norton 1976: 181). Gut im perfektionistischen Sinn ist nicht nur die Entwicklung einzelner Menschen. Gesucht werden Anhaltspunkte für eine gute Entwicklung möglichst vieler Menschen, gerade angesichts der Vielfalt an Entwicklungswegen sowie an Leiden unter versäumter oder von anderen verhinderter Entwicklung.

Eine Gemeinschaft, die an der Entwicklung der Menschen interessiert ist, muss allerdings eine Vorstellung davon haben, was eine gute Entwicklung *ist* und was die entsprechenden Mittel wären, die ein Individuum bzw. die Gesellschaft dafür braucht. Der Perfektionismus ist als Versuch einer Antwort auf diese Frage zu verstehen. Er hat daher von vornherein einen institutionellen und interessierten Blick auf die Menschen.⁷

»Ist der Staat das, was er sein soll ..., so wird er ... die Tätigkeiten der Menschen nach ihren verschiedenen Neigungen, Empfindsamkeiten, Schwächen und Bedürfnissen aufwecken und ermuntern« (Herder 1793: 101).

Das erklärt vielleicht, warum er besonders relevant wird, wenn es darum geht, politische Gemeinschaften auf- oder umzubauen: in Aufklärung und Progressivismus ebenso wie heute, nach Jahrzehnten eines kulturellen und sozialen Trockenlegens. Der institutionelle Blick erklärt zudem, wie Gleichheit und individuelle Verschiedenheit zugleich behauptet werden können: Aus dem Teleskopblick der Institutionen sind alle Personen zwar je einmalig, doch gibt es *von ihrer Natur her* keine Unterschiede, die eine ungleiche Behandlung rechtfertigen könnte – keine Stände, Klassen, Rassen, Geschlechter oder Religionen. Mit diesem politischen Blick hängt der Zug

⁷ Siehe unten, III.2 zu Condorcet, vgl. Geuss (2011). Foucault (2004) legt dieses Moment an »Policywissenschaft« und Liberalismus im Modus der »Entlarvung« frei. Er wiederholt damit das marxistische Credo, dass auch der Liberalismus Menschen *lenken* will (vgl. Bohlender 1998, King 1999 oder die zu Unrecht vergessene Studie von Köhler 1977).

des Perfektionismus zur Objektivität zusammen. Für ihn entscheiden momentane subjektive Befriedigungen nicht über die Güte eines Zustandes:

»Perfectionism is a moral theory according to which certain states or activities of human beings, such as knowledge, achievement and artistic creation, are good apart from any pleasure or happiness they bring, and what is morally right is what most promotes these human ›excellences‹ or ›perfections‹ « (Hurka 1998).

Daher ist in diesem Zusammenhang von einer »objektiven Theorie des Guten« die Rede. Ein beliebtes Beispiel dafür ist der Drogenrausch, der subjektiv und momentan angenehm sein mag, objektiv und langfristig, das heißt: für die Beurteilung der Lebensqualität des Entsprechenden aus der Sicht distanzierter Dritter, eher negativ zu beurteilen ist. Dass diese Dritten Experten sein können, die ein objektives Wissen beanspruchen (heute vielleicht Ärzte und Psychologen, früher Priester oder Weise), ändert nichts daran, dass diese Wertung eine soziale Praxis ist. Im Bereich der Ethik ist die Abgrenzung als objektive Theorie des Guten gegen »subjektive« Vorstellungen vom Guten gewendet, die dieses utilitaristisch als Lust (pleasure, welfare) oder Wunscherfüllung (desires, preferences) interpretieren. Dem wird ein langfristiges Gelingen (»Blühen«) des menschlichen Lebens gegenübergestellt, was indes zumindest insofern im Subjekt verankert sein muss, als ein fremdbestimmtes Leben kein gutes Leben wäre. Damit ist eine Nähe zur Autonomieethik Kants gegeben, der, Christian Wolff folgend, eine Pflicht zur eigenen Vervollkommnung kannte: »Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an« (Kant 1797: A 392).

Die neuere liberale Trennung in einen gefährlichen »Staatsperfektionismus« (Kymlicka 2002: 248, 277) und harmlose »Theorien des Guten« für den Privatbereich ist für den älteren Perfektionismus daher in gewisser Weise künstlich. Da er nicht in dieses Raster passt, geriet er für den Liberalismus aus dem Blickfeld. Den Perfektionismus nun, da er in die Diskussion zurückkehrt, in das Feld eines rein prozeduralen Liberalismus und entpolitisierten Vorstellungen vom Guten unterzubringen, ist schwer. Dabei ist diese Kartographie keine überhistorische Gegebenheit, sondern eher jungen Datums (Sandel 1996: 274ff.; Skidelsky 2012: 86ff.), während perfektionistische Gegenpositionen auf eine recht lange Geschichte zurückblicken können – nur sind sie in der Debatte wenig präsent und gerade daher Verdächtigungen ausgesetzt. Daher ist es ein Anliegen dieser Arbeit, die philosophischen Traditionen auf solche Fragen hin neu zu lesen und durch symptomatische Neulektüren für Gegenwartsfragen aufzubereiten.

Traditionen der Befreiung

»Amerika, du hast es besser / als unser Kontinent, der alte,
hast keine verfallenen Schlösser / und keine Basalte.
Dich stört nicht im Innern / zu lebendiger Zeit / unnützes Erinnern
und vergeblicher Streit.« *Johann Wolfgang von Goethe*

Der Perfektionismus ist keineswegs neu. Er findet sich schon bei Denkern wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Spinoza, Kant oder John Stuart Mill. Neu ist vielmehr ihre Wiederentdeckung in der angelsächsischen Philosophie der letzten Zeit. Der Perfektionismus war sogar ein zentraler Baustein in der philosophischen Tradition (George 1993: 19ff.), der erst seit dem zweiten Weltkrieg mehr und mehr ins Hintertreffen geraten ist.⁸ Ist das schon ein Grund, ihn wieder hervorzuholen? Nicht alles, was traditionell ist, ist gut.⁹ Und »die« Tradition des Westens gibt es in dieser Form nicht; jedenfalls nicht als heroische Vorgeschichte der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, als die man »Abendland« oder christliche Wertegemeinschaft in Sonntagsreden hinstellen möchte. Die Tradition war selbst in feindliche Lager unterteilt und Brüchen unterworfen. Wenn es überhaupt Kontinuität gab, dann eher in unerfreulichen Dingen, etwa der Judenfeindschaft, der Unterdrückung von Frauen oder des freien Denkens – gerade auch in den Kirchen. Freiheit und Gleichheit sind der dominanten Tradition eher *abgerungen* worden als dass sie ihr unmittelbar entstammten. Daher kann, wie es Goethe auf den Punkt brachte, das *Lossagen* von Traditionen befreien.

Dennoch kann man Traditionen etwas abgewinnen; etwa dann, wenn der Traditionsbruch neben und nach der Befreiung eine Sinnleere bringt. Traditionen haben ihren Sinn: Sie verhelfen unserer passiven Seite zu Halt, Orientierung und Identität – so etwas lässt sich weder improvisieren noch intendiert »sozial konstruieren«, sondern muss, darin hatte Edmund Burke recht, gewachsen sein. Traditionen können sogar unsere aktive, eigenständig denkende Seite bereichern; entweder indem sie Feindbilder bereitstellen, an denen man sich wetzen kann, oder indem sie Vorbilder liefern, die eigenständig etwas erreicht haben und damit Mut machen und die Phantasie anregen. »Bildung« galt aus diesen Gründen lange als Lektüre der Klas-

⁸ Ich spreche hier von der philosophischen Tradition des Westens; in anderen Kulturkreisen gibt es ähnliche Gedanken, die ich hier nicht miteinbeziehe.

⁹ »Gewiss ist es töricht, alles »Alte« zu schmähen, bloß weil es alt ist. Aber noch viel törichter ist es, es darum zu loben« (Hans Driesch, zitiert nach Gerlach 1991 III: 297).

siker: Vorbild waren gerade nicht starre Kollektive, sondern im Gegenteil exemplarische Individuen. Es gibt, so paradox es klingen mag, *Traditionen der Befreiung*, wie Paul Tillich das vom »protestantischen Prinzip« gesagt hat.

Im Grunde ist die Philosophie selbst eine solche. Eine Orientierung an Tradition ist also nicht notwendig konservativ. Konservierende Kräfte setzen lieber auf die Macht der reflexionslosen Gewohnheit, auf vorgefertigte Schablonen und »Module« als auf die Tradition des Selbstdenkens. Schriftkunde, Übersetzungen oder freier Zugang wurden, waren sie möglich geworden, gerade von konservativen Kräften oft bekämpft. Selten entstammte das *Unterschlagen* von Traditionsbeständen (bis hin zum Auto-dafé) einem freiheitlichen Denken. Wenn es hier um das *Wiederaufnehmen* einer unterbrochenen Tradition geht, liegt darin nichts Beengendes; zumal es sich um eine Tradition freiheitlichen und egalitären Denkens handelt. Sie wird mit modernen Mitteln rehabilitiert. Vielleicht hat der Verzicht auf diese Tradition seinen Sinn gehabt (dazu unten mehr), doch der Gewinn dieser Befreiung ist verzehrt. Es gilt, einen neuen Anfang zu machen.

Die Arbeit will ihr erkenntnisleitendes Interesse gar nicht abstreiten: Es ist ein Interesse an Emanzipation, das sich auf die Suche nach Bausteinen für eine Theorie (und Praxis) des gutes Leben und nach Argumenten für eine lebenswertere Gesellschaft macht. Hätte die Philosophie ein solches Interesse nicht, wäre sie schon längst im fatalistischen Zur-Kenntnis-Nehmen von Grausamkeiten erstarrt. Ihr war von Anfang an ein Interesse an Autonomie und der guten Gesellschaft eingeschrieben.¹⁰ Auch daraus speiste sich philosophisch inspirierte Kritik.

Gerade die kritische Tradition des 20. Jahrhunderts allerdings hat zuweilen geglaubt, man könne kritisieren, ohne sich positiv zu äußern (Henning 2011f). Um hier und dort zu gesellschaftlichen Themen Stellung zu nehmen mag das genügen. Ich möchte hingegen versuchen, das Positive systematisch darzulegen; ohne damit jedoch das einst Kritisierte *selbst* schön zu färben (Möllers 2011).¹¹ Dafür muss das Rad nicht neu erfunden werden: Es kann an Traditionsbestände angeknüpft werden, die schon einmal da waren. Verhehlt werden soll nicht, dass der alte Perfektionismus *auch* elitär, paternalistisch, ungerecht sein konnte. Das muss aber nicht sein,

10 Am Anfang der westlichen Philosophie steht Sokrates' Aufstachelung der Jugend zum Selbstdenken. Selbst deterministische Thesen haben oft eine befreiende Absicht (etwa gegen eine als zu eng wahrgenommene Sündentheologie, ein zu rigides Strafrecht o.ä.).

11 Das Positive – das meint die perfektionistischen Leitwerte – ist nicht gleichzusetzen mit dem Immanenten, schon Bestehenden, sondern es will dieses gerade transzendieren.

und es ist – so die These – im Grundgedanken eigentlich nicht angelegt. Dieses Buch macht sich zunutze, dass es in der Philosophie stets Unterströmungen gab (einen »Wärmestrom« im Sinne von Ernst Bloch): die freiheitliche und egalitäre Tradition des Perfektionismus, die hier freigelegt werden soll, vermag dem Denken heute dort Leben einzuhauchen, wo es fahl und blass geworden ist. Dass sie heute weniger präsent ist, mag seine Gründe haben – Kritiken sollen keineswegs unterschlagen werden. Ihnen kann allerdings in den meisten Fällen begegnet werden.

Die liberalere und egalitäre Variante des Perfektionismus, die hier vorgeschlagen wird, wird auf dem Weg einer ideengeschichtlich informierten Vergegenwärtigung gewonnen. Denn die Idee, dass Menschen bestimmte Anlagen haben (individuelle Talente wie gattungsspezifische Anlagen), deren Realisierung für ein gutes Leben von Bedeutung ist, hatte durchaus nicht immer eine konservative Schlagseite. Lässt sich nicht auch ein politischer Perfektionismus denken, der das Erbe des liberalen und egalitären Egalitarismus wahr? Der Perfektionismus wird solange schlecht fahren, wie er sich nicht das reichhaltige Reservoir an Argumenten aneignet, das in seiner Tradition bereitsteht. Erstaunlich an gegenwärtigen Entwürfen ist vor allem ihre merkwürdige *Geschichtsvergessenheit*. Dabei hatte das politische Denken seit Aristoteles oft perfektionistische Züge dieser oder jener Spielart. Nicht alle davon sind der Mottenkiste freiheitsfeindlichen Denkens zu überlassen; jedenfalls nicht mehr, als manche Zweige »rein« liberalen Denkens es verdient hätten. Diese Traditionen sollten solange nicht vergessen werden, wie sie aufschlussreiche Einsichten aufweisen. Das könnte den Perfektionismus etwas aus der Defensive holen.

Durch diese ideengeschichtliche Herangehensweise bin ich nicht gehalten, den heutigen Diskussionstand unhinterfragt als Maß zu unterlegen. Ich bin nicht damit einverstanden, was und wie in verschiedenen Debatten (etwa im sog. Egalitarismus und Liberalismus, aber auch im Perfektionismus selbst) diskutiert wird. Was in akademischen Debatten gerade »in« ist, hat oft nur eine recht »lose Kopplung« (Luhmann) mit dem, was in der Welt passiert. Die durch Gruppeneffekte und Reputationsgelüste mit angetriebene Themenwahl ist auch von äußeren Zufällen und persönlichen Vorlieben abhängig. Zusätzlich wird die Behandlung eines Themas oft noch dadurch verengt, dass sie durch die Brille einiger weniger Autoren gesehen wird, die gerade in Mode sind. Die Philosophie kann so in eine Phase der kleinteiligen Exegese und dogmatischen Scholastik eintreten, was von außen – nicht zu Unrecht – als selbstgewählter Elfenbeinturm

wahrgenommen wird. Sachlich empfiehlt es sich daher kaum, die Bedeutung einer philosophischen Thematik am Stand einer »gegenwärtigen Debatte« festzumachen; zumindest, wenn die Sache selbst schon seit Jahrhunderten diskutiert wird und auch politisch relevant ist. Das ist beim Perfektionismus als Strömung der moralischen und politischen Philosophie der Fall, obwohl nicht immer unter diesem Titel.

Ein Rückgriff auf ältere Vertreter ist auch deswegen sinnvoll, weil sich perfektionistische Argumente bei ihnen nicht in einem abgetrennten Sonderdiskurs, sondern in der Auseinandersetzung mit Anthropologie und Sozialtheorie finden. Von hier ist die Brücke leicht zu schlagen. Es gibt einen reichen Fundus perfektionistischer Theorien, die auf der Grundlage einer Sozialphilosophie artikuliert wurden. Es lohnt sich nicht nur wegen der blinden Flecken in der gegenwärtigen Debatte, solche Versionen zu konsultieren: Sie sind theoretisch reichhaltig und in ihrem Ideenreichtum keineswegs veraltet. Es gilt, sie für die Gegenwart neu zu erschließen.

Die politische Herausforderung des Perfektionismus

Man könnte sich nun auf eine abwartende Haltung verlegen: Sollte nicht geklärt sein, was aus dem Perfektionismus theoretisch folgt, bevor an mögliche Anwendungen gedacht wird? Eine Wunschprojektion der politischen Philosophie erblickt ihre Aufgabe ja darin, die »normativen Grundlagen« bereitzustellen, mit der die Politik dann arbeiten soll. Das Herausfordernde am Perfektionismus liegt nun darin, dass die Welt nicht abwartet, bis die Philosophie ihre Debatten zu Ende geführt hat. De facto wartet die Politik nie auf begriffliche Begründungsarbeiten (was unsinnig wäre, da die Philosophie nie an ein Ende kommt). Es ist schon viel erreicht, wenn philosophische Überlegungen überhaupt Gehör finden. Nüchterner betrachtet besteht zumindest *eine* Aufgabe der politischen Philosophie eher darin, Vorstellungen, mit denen politisch bereits gearbeitet wird, einer *Kritik* zu unterziehen. Bertolt Brecht nannte das »eingreifendes Denken« (und nicht zuletzt Adorno hat dies weitergeführt).

In den letzten Jahren sind nun, so mein Eindruck, perfektionistische Einflüsse in der Politik spürbar geworden; allerdings in einer merkwürdig konservativen Verkürzung: »Perfectionist arguments are found across the contemporary American political spectrum, but are most commonly associated with neoconservative arguments« (Dzur 1998: 668).

Dafür zwei Beispiele: Da sind *erstens* Versuche, auf Bewegungs- und Ernährungsverhalten der Menschen Einfluss zu nehmen; nicht nur durch Verbote und Verteuerungen oder das Propagieren bestimmter Verhaltens- und Schönheitsideale, sondern auch durch den »liberalen Paternalismus« des *Nudging* (Thaler/Sunstein 2009), der subtilen Verhaltenssteuerung durch eine veränderte Rahmung der Situationen. Das lässt sich nicht nur durch den Schutz Dritter oder eine Informationspflicht begründen, sondern zielt auch auf eine Verbesserung der handelnden Menschen selbst. Dies zeigt einen Stimmungswandel an: Der öffentliche Imperativ, besser zu leben und zu sein, ist spürbarer geworden.

Einen noch direkteren perfektionierenden Zugriff der Politik auf die Menschen gibt es *zweitens* in der Reform der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik (vgl. Henning 2009b, 2012d). Liest man Veröffentlichungen dazu genauer, geht es keineswegs nur darum, Geld zu sparen. Es geht zumindest *auch* darum, Menschen durch Konditionalisierung von Leistungen bestimmte Charaktereigenschaften *anzuerziehen*, die sie – wie schon Christian Wolff (s.u., III.1) und Thomas Malthus argwöhnten – durch eine »permissive« Vergabe von Sozialleistungen verloren hätten. Im Fokus der Reformen stehen daher einerseits negative charakterliche Auswirkungen staatlicher Sozialpolitik, die zu beheben seien (die durch Sozialhilfe erzeugte »culture of poverty« und »welfare dependency«), andererseits ein positiver Katalog von Tugenden (allen voran »Marktfähigkeit« und »Eigenverantwortung«), die es durch erzieherische Politik neu zu schaffen gelte.¹² Dabei wird angenommen, Arbeit schaffe Autonomie, und daher dürfe der Staat im Sinne der Autonomieförderung Arbeit notfalls auch erzwingen.

»The obligation of welfare recipients to work ... works against the downgrading and demotivation of long-term unemployed connected with the old forms of unemployment and social assistance. The skills necessary for a regular job can be acquired or reacquired through community employment, among them being punctuality, reliability, social behavior and the ability to work over an extended period« (Sinn 2003: 46).

Da das in die Aufnahme einer Lohnarbeit oder deren Ersatz in Form eines »1-Euro-Jobs« (also kaum entlohnter öffentlicher Arbeit) projizierte Ideal der Eigenständigkeit höher bewertet wird als die Entscheidungsfreiheit »deprivierter« Wohlfahrtsempfänger, sei der Staat befugt, im Ernstfall durch Zwangsandrohung zur Arbeit zu verpflichten. Diese Höherwertung

¹² So wegweisend Mead 1986 und, ihm folgend, Giddens 1994. Vgl. dazu Deacon 2002.

sich objektiv gebender Auffassungen vom Guten über die individuelle Freiheit ist das Perfektionistische an dieser Politik. Natürlich will diese Politik das Gute, nicht nur (und nicht primär), aber auch für die Gezwungenen. Dabei gibt es allerdings ein Problem: Diese Praxis widerspricht den liberalen und egalitären Grundwerten. Die Einschränkung der Freiheit durch vorgeblich höherwertige Charakter-Argumente ist ein geradezu klassisches Beispiel für das, was Isaiah Berlin einmal mit »positiver Freiheit« gemeint und kritisiert hatte:

»Once I take this view, I am in a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture in the name, and on behalf, of their »real selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man ... must be identical with his freedom« (Berlin 1958: 132f.; s.u., Kap. IV.2.c).

Eigentlich liegt die Frage, wie nahe ich den Schönheitsidealen der Modemagazine kommen, im Bereich der individuellen *Selbstbestimmung*, während die Frage, wann, wo und wie viel ich arbeiten möchte – als Frage, wie Arbeit gesellschaftlich verteilt und bezahlt werden soll, damit sie allen dient – in den Bereich der demokratisch zu regelnden Fragen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens fällt. Falls Eingriffe in diese Selbstbestimmung überhaupt zu rechtfertigen wären, wären sie derart zu gestalten, dass die Bürger dabei *nicht ungleich* behandelt werden. Auch dies kann im Falle der Arbeitspflicht bezweifelt werden:¹³ Einmal, weil einige Menschen durch sie in Armut gehalten werden (wer an Niedriglohnjobs gebunden ist, hat weder Zeit für Fortbildungen noch für anspruchsvolle Bewerbungen); und zudem, weil der Arbeitspflicht nicht *alle* unterliegen, sondern nur die Ärmsten und Schutzlosesten einer Gesellschaft. Sie setzt auf ein Mittel, dessen Form Abhängigkeit impliziert, und dessen Inhalt daher wenig geeignet ist, die charakterliche Weiterentwicklung zu befördern.

Dass die Werte von Freiheit und Gleichheit im Interesse einer »Theorie des Guten« (Rawls) eingeschränkt und offen von Erziehung gesprochen wird, ist ein Anzeichen dafür, dass perfektionistische Annahmen praktisch bereits einiges Gewicht haben, und zwar auf problematische Weise. Erzogen werden in der Regel nur Kinder. Unterliegen Erwachsene einer Erziehung, darf man paternalistische Bestrebungen vermuten (wie L. Mead 1997 sie sogar offenlegt). Die Herausforderung der politischen Philosophie durch den Perfektionismus besteht also nicht nur darin, dass er akademisch von Liberalen aufgegeben und sonst nur noch von Radikalkonservativen

13 Etwa Bou-Habib/Olsaretti 2004 oder King 2005.

vertreten wird, sondern vor allem darin, dass er in der Politik bereits handlungswirksam geworden ist; jedoch auf eine Weise, die liberalen und egalitären Werten widerstreitet.

Zwar hat der verwandte Fähigkeitenansatz von Amartya Sen etwa das Denken über Entwicklungshilfe verändert, doch die genannte Transformation des »aktivierenden« Wohlfahrtsstaats in den westlichen Regionen zeigt, dass sich vor allem anti-egalitäre und illiberale Versionen perfektionistischen Denkens eine praktische Wirkung zu verschaffen wissen. Vielleicht lassen liberale Autoren auch aus diesem Grund gegenüber dem perfektionistischen Denken Skepsis walten. Meine Überlegungen wollen sich dieser Skepsis nicht ergeben. Sie unternehmen vielmehr den Versuch, gegenüber der hegemonialen Lesart eine progressivere Variante des Perfektionismus zu vertreten. Dafür reicht es nicht aus, sich auf gegenwärtige philosophische Autoren zu beziehen, denn ihre Diskussion wird in gehöriger Entfernung zur Politik geführt. Zwar machen sich auch die Philosophen zum Anwalt einer Politik, die jenseits der liberalen Neutralität des Staates zur Autonomieförderung beitragen soll. »Governments are subject to autonomy-based duties to provide the conditions of autonomy for people who lack them« (Raz 1986: 415). Doch worin genau diese bestehen soll und welche Maßnahmen im Einzelfall zu begründen wären, bleibt meist eher vage.¹⁴ Es scheint, als habe die jahrzehntelange Hegemonie des Marktradikalismus die projektive Phantasie oder utopische Energie der Philosophen ermüden lassen. Alternativen zum marktradikalen Liberalismus wurden in den letzten Jahren kaum noch ernsthaft diskutiert. Diese Schrift soll einen Anstoß dazu geben, das mit einer alternativen Theorie des Guten zu verändern.

Aristoteles als Vorbild und Ärgernis

Mit Perfektionismus ist also, soviel haben wir bereits gesehen, ein Verständnis des menschlichen Lebens gemeint, das auf ein langfristiges Gelingen des menschlichen Lebens abzielt. Dieses Gelingen wird als Blühen gefasst (im Englischen *flourishing*, als Übersetzung der *eudaimonia*) und an die Kultivierung wünschenswerter Fähigkeiten gebunden. Solche Praktiken

¹⁴ Für Hurka ist der Perfektionismus »distributively neutral« (1993: 79, 189), für Sher ist »considerably less clear«, was er sozialpolitisch impliziert (1997: 243). Wall 1998 erörtert eher abseitige Fälle wie die Gurtpflicht oder eine Steuererleichterung für Museumsbesuche. Zur Kritik an der Vagheit Yuracko 2003: 27 ff.

ästhetischer, intellektueller, politischer oder körperlicher Art sind intrinsisch wertvoll: sie gelten also auch unabhängig von ihrem ökonomischen oder hedonistischen Nutzen als gut. Das gute Leben wird insofern als ein objektives Gut angesehen, als momentane (subjektive) Empfindungen und Wünsche der Individuen nicht über die Güte der dazu nötigen Vorkehrungen entscheiden. Doch der höchste Wert für den Perfektionismus bleibt das Gelingen des individuellen Lebens. Die Werte werden nicht um ihrer selbst willen, sondern umwillen ihres Beitrags für das Leben geschätzt – sie sind gut *für jemanden*, nicht gut an sich (Kraut 2007).

Das ist der humanistische Zug daran, der sich von einer platonischen oder christlichen Weltflucht unterscheidet, die um der Werte oder der Wahrheit willen womöglich auch das Leben opfern würde (wie es Sokrates vorgemacht hat). Eine solche Definition ist jedoch erst der Anfang. Erschwert wird die Darstellung des Perfektionismus dadurch, dass es im Ausbuchstabieren und gegenwartsbezogenen Anwenden dieses Ansatzes nicht nur *eine* perfektionistische Position gibt, sondern eine ganze Palette davon. Es gilt Übersicht zu schaffen. Schon vor jeder speziellen Beschäftigung stehen viele Argumente und Assoziationen der immer-schon-im-voraus-Wissenden im Raum, die es zunächst einzuholen gilt. Dieses Verfahren knüpft im Sinne der Hermeneutik an bestehende Vorverständnisse an; allerdings nicht, um bei ihnen stehen zu bleiben.

Dieses Verfahren ist beim Thema des Perfektionismus deswegen besonders von Nöten, weil der Name bereits einige Assoziationen transportiert – und zwar nicht immer die richtigen. In der liberalen politischen Philosophie gilt es meist als vorentschieden, dass der Perfektionismus abzulehnen sei, weil er *essentialistisch*, *elitär* und *paternalistisch* sei.¹⁵ Er beruhe nämlich, so meint man, auf antiquierten Vorstellungen von der Natur des Menschen und der Kraft philosophischer Theorie (oder einer Metaphysik), und habe problematische politische Konsequenzen, da er alle Menschen bevormunden wolle und einige wenige bevorzuge. Daher hat der Perfektionismus eigentlich gar keine Chance auf Gehör. Argumentieren andere Zweige der Philosophie gegen bestimmte Typen von (realen oder imaginierten) Gegnern an – etwa gegen »den« Skeptiker (bei Stanley Cavell) oder »den« Immoralisten (Wesche 2010: 272f.) –, so hat sich der Perfektionismus vor allem gegenüber den sich bereits für hinreichend informiert Haltenden, den Bescheidwissenden zu behaupten. Denn das, was Heidegger (1927) als

15 Die Mehrheit der Literatur vertritt diese Position, etwa Lecce 2008, Quong 2011, Nussbaum 2011 oder Gaus 2010.

»das Man« kennzeichnete: Die »öffentliche Ausgelegtheit« einer Sache, hat immer schon gegen ihn entschieden. Gemessen daran, dass in der Philosophie kaum je Einigkeit erzielt wird, muss eine solche Einmütigkeit in der Verurteilung einer ganzen Tradition misstrauisch machen.

Das zentrale Ärgernis der liberalen politischen Philosophie der Moderne ist der Aristotelische Gedanke einer politischen Förderung des Guten, denn die politischen Institutionen – und ihr Kollektivsingular, »der Staat« – scheinen dafür ihre im Liberalismus als weltanschaulich neutral gedachte Sphäre verlassen zu müssen oder gar einzubüßen. Die spannende Frage ist, ob und inwieweit die Politik das tun darf, und was genau sie dabei eigentlich tun soll. Beim Ausbuchstabieren dieser Fragen werden wir immer wieder auf Aristoteles stoßen, daher ist es am Platze, in dieser Einleitung den leitenden Vorbegriff von Aristoteles offenzulegen.

Aristoteles' Vorstellung eines glücklichen Lebens in Gemeinschaft beinhaltete bereits viele Momente späterer Theorien. Er hat eine urbane, weitgehend säkulare und lebenszugewandte, aber nicht anti-intellektuelle, eine komunitäre und maßhaltende Partizipationskultur vorgedacht – früher hätte man sie als »bürgerlich« bezeichnet und damit sogar etwas getroffen: Sie ist weder aristokratisch noch priesterlich oder plebejisch.¹⁶ Das Glück des Einzelnen beinhaltete beispielsweise *sowohl* materielle Bedingungen wie politische Momente, sowohl Tätigkeiten wie Muße, sowohl Genuss wie Kontemplation. Politik und Ökonomie, Gerechtigkeit und Effizienz lassen sich hier nicht so einfach gegeneinander stellen. Zentral ist etwa die Verbindung des individuellen und des gemeinsamen Glücks sowie die Bestimmung derjenigen Tätigkeiten, die beiden Formen förderlich sind. »Dass also für den einzelnen Menschen wie für die Staaten ... dasselbe Leben das Beste sein muss, liegt am Tage« (*Politik* 1235b 30).

In seinem überlieferten Werk hat Aristoteles eine Vorlage geliefert, die durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder anregend gewirkt hat – nicht nur im christlichen, sondern auch im jüdischen und muslimischen Denken, zumindest im Mittelalter. Aristoteles' *Ethik* und *Politik* haben seit dem Spätmittelalter nicht nur weite Teile Europas und Nordafrikas, son-

¹⁶ Knoll (2008) sieht in Aristoteles einen Aristokraten. Zwar gibt es autoritäre und elitäre Elemente bei Aristoteles; doch die sind insofern bürgerlich, als sie sich nicht über Geburt oder Macht, sondern meritokratisch, über praktizierte Tugenden legitimieren. Auch die Vorbehalte gegenüber einer Kultur der Verschwendung sind un-aristokratisch; ja selbst das andere-für-sich-arbeiten-lassen widerspricht einer bürgerlichen Kultur (zumindest im marxistischen Verständnis) gerade nicht: bürgerliche Haushalte hatten bis vor kurzem Dienstmädchen und *liefen* seit je arbeiten.

dern später auch Amerikas bestimmt.¹⁷ Sie sind integrale Bestandteile der westlichen Kultur geworden, an denen man nicht vorbeikommt.

Dabei sind mögliche Missverständnisse von vornherein abzuweisen: Es handelt sich weder um eine Idealisierung der attischen Gesellschaft, noch ist damit eine Immunisierung der zeitverhafteten Sozialphilosophie von Aristoteles gegenüber kritischen Einwänden beabsichtigt. Diese werden keineswegs beschönigt. Der historische Aristoteles stellt nicht das Ideal dar, das es lediglich wiederherzustellen gelte. Dafür sind manche seiner Formulierungen zu zeitverhaftet und problematisch (etwa in der Ableitung eines Sklavenstatus aus der Natur oder in der Exklusion von Frauen, Handwerkern und Fremden aus der Bürgerschaft). Es ist drittens keine wirkungsgeschichtliche Mega-These, als habe die Geschichte der Sozialphilosophie nur »eine zweite Reihe von Fußnoten« zu bieten – nämlich zu Aristoteles (Höffe 2002: 205). Spätere Autoren, die hier behandelt werden, waren keineswegs durch die Bank Aristoteliker – einige waren es, andere kannten ihn möglicherweise gar nicht, sondern waren nur in den Strom einer Wirkungsgeschichte integriert, die – das allein ist die These – von Aristoteles über Leibniz und John Stuart Mill bis hin zu Amartya Sen an ähnlichen Problemen arbeitet. »Der Philosoph«, wie er im Mittelalter genannt wurde, war auch dann, wenn man ihm nicht folgte, zumindest jemand, der viele Gedanken schon einmal auf eine Weise vorgedacht hatte, die viele Spätere beeinflusst und beeindruckt hat. Man musste sich auch als Aristotelesgegner an ihm abarbeiten. Es ist kein Zufall, dass wir immer wieder aristotelische Erbstücke finden werden – bei Marx oder Martha Nussbaum ist das überdeutlich der Fall, bei Rousseau und Dewey wird es erst auf den zweiten Blick deutlich.

Als *die* klassische perfektionistische Konzeption kann man also die Aristotelische Ethik und Politik lesen. Eine kurze Einschätzung von ihr sollte daher am Anfang stehen. Zentral ist zunächst Aristoteles' Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Praktische Philosophie hat es mit Sachverhalten zu tun, die sich *ändern*; sie kann daher nicht so exakt sein wie die theoretische und auch nicht nur mit logischen Folgerungen oder Ableitungen aus Prinzipien arbeiten (NE I.7). Das ist nicht nur gegen Platos kognitivistische Ethik entscheidend (in der ein Wissen von den Ideen bereits das richtige Handeln nach sich ziehen soll), sondern trifft noch moderne Ethiken, die durch Analyse von Begriffen

17 Dazu Höffe 2002; Pozzo 2004; Fidora 2007; Frank/Speer 2007; Horn/Neschke-Hentschke 2008; auch Gutschker 2002; Knight 2007; zum »sea change« Pocock 1975.

oder theoretische Modellbauten zu normativen Aussagen kommen wollen. Davon unterscheidet sich Aristoteles' Ansatz grundlegend dadurch, dass er stets auf Erfahrungen angewiesen bleibt: Praktische Philosophie gründet in der Praxis des Menschen und mündet wieder in diese ein, und diese menschliche Praxis ist vielfältig und ändert sich.

Daher ist eine Aristotelische Ethik darauf angewiesen, dass Erfahrungen und Beobachtungen *mitgebracht* werden. Diese Erfahrungen sollten zunächst aus der eigenen Lebenserfahrung kommen (Aristoteles wollte Philosophieren eigentlich erst reiferen Menschen erlauben). Darauf aufbauend können sie auch aus Berichten oder, wie bei Nussbaum 1996, aus der Literatur kommen; oder schließlich (wie ich argumentieren werde) aus den Wissenschaften. Aristoteles selbst bedient sich der überlieferten Urteile seiner Umwelt. Er übernimmt sie nicht einfach, doch legt er sie als Ausgangsmaterial zugrunde. Diese Offenheit gegenüber den Erfahrungen der Menschen ist ein Grund, warum sich Aristoteles' Ethik auf eine andere Zeit mit anderen Erfahrungen hat übertragen lassen (und mit hermeneutischem Gespür noch übertragen lässt), ohne auf spezielle sittliche Vorstellungen aus dem Athen jener Zeit festgelegt zu sein.¹⁸

Innerhalb der menschlichen Tätigkeiten, die Gegenstand der praktischen Philosophie sind, macht Aristoteles einen Unterschied zwischen Tätigkeiten, die etwas produzieren (*poiesis*) und damit ihren Zweck primär außer sich haben, und den selbstzweckhaften Tätigkeiten (*praxis*). Da das Leben des Menschen, aufs Ganze gesehen, nicht seinen Sinn darin findet, etwas zu produzieren, sondern in sich selbst sinnhaft ist oder sein sollte (»Nun ist aber das Leben eine Tätigkeit, kein Hervorbringen«, Pol I.4: 1054a 7), stellt Aristoteles den Praxisbegriff in den Mittelpunkt der Ethik. An diesem Begriff einer selbstzweckhaften *praxis* lassen sich eine Reihe weiterer Charakteristika aufhängen. Was ist der Zweck des menschlichen Lebens, wenn es nicht etwas außerhalb dieses Lebens ist (kein großes Werk, Kinder und Kindeskind oder ein Weiterleben nach dem Tod)? Es kann nur der gute *Vollzug* dieses Lebens selbst sein; mit anderen Worten: das Glück. Das meint nicht das momentane Gefühl, sondern einen gelingenden Vollzug des gesamten Lebens (die *eudaimonia*).¹⁹ Glück wird nicht als außerhalb dieser Vollzüge liegendes »Wertding« gedacht, sondern als der Vollzug selbst, »ein ganzes, volles Leben lang« (NE I.11, 1101a 16).

18 »[A]n Aristotelian outlook is not committed to Aristotelian views on slavery or on the position of women« (Williams 1985: 35). Dazu erneut in Kap. IV.2.

19 Siehe dazu Forschner 1993: 1ff.; Horn 1998: 61ff. und Wolf 2002.

Es schließt sich daher die Frage an, wie man ein solches Glück erzielen kann, und Ethik und Politik des Aristoteles sind um Antworten bemüht. Die kurze Version lautet: durch ein Leben nach der Tugend, wobei Tugend breit, im Sinne der praxisspezifischen Exzellenz zu verstehen ist, eines Gut-machen-dessen-was-man-macht. Nicht jede Tugend ist als eine moralische (im modernen Sinn) zu verstehen. Tapferkeit im Krieg etwa ist nicht moralisch geboten, doch ist sie für Aristoteles eine Tugend, weil sie eine Tätigkeit (das Kämpfen) nicht nur ausführt, sondern gut ausführt (weder feige noch leichtsinnig). Tugend und Glück sind für Aristoteles einander nicht entgegengesetzt, sondern eng miteinander verklammert – so eng, dass selbst noch die *Politik* davon inspiriert wird. So heißt es dort,

»dass das beste und vollkommenste Leben, so für den einzelnen für sich wie für die Staaten als Gemeinschaften, das Leben nach der Tugend ist, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich in tugendgemäßen Handlungen betätigen zu können« (Pol VII.1, 1323b 40f.).

Doch ist das tugendhafte Handeln nicht die *einzig*e Bedingung eines gelingenden Lebens; günstige Umstände, die man nicht beeinflussen kann, sowie »äußere Mittel« gehören mit hinzu (s.o., ähnlich NE I.9: 1099a32 sowie NE X.9). Das ist bei späteren Anknüpfungen der Einfallspunkt für sozialpolitische Maßnahmen.²⁰ Aber wie gelangt man zur Tugend? Aristoteles' praxisphilosophische Perspektive beantwortet dies mit der *Einübung* (anstelle der aristokratischen und der kognitivistischen Alternativen, die Aristoteles diskutiert, dass sie nämlich angeboren sei oder nur erkannt werden müsse). Die »Wirklichkeit des Guten« (Foot 1997) ist für ihn die Verankerung der Tugend in den Gewohnheiten der Menschen.²¹

An dieser Anthropologie hängen drei weitere zentrale Aussagen: *Erstens* kommt der Einzelne nicht fertig auf die Welt, sondern muss sich erst in diese Richtung entwickeln (perfektionieren). Jeder Mensch hat Anlagen für eine tugendhafte Lebensführung, und damit für ein glückendes Leben, doch bedarf es für ihre Verwirklichung der steten Übung und Anleitung:

»Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit wird diese Anlage aber durch Gewöhnung« (NE I.1: 1103a 24).

20 »Das Beste wäre demnach, wenn eine richtige Fürsorge vom Staat ausginge« (NE X.10, 1179a 30). Siehe dazu unten im Kontext von Martha Nussbaum (Kapitel III.2).

21 Das weist auf die Rolle der *habits* bei John Dewey (1925; vgl. Hartmann 2003) und den *habitus* bei Pierre Bourdieu vor; daneben auf die Anthropologie von Arnold Gehlen.