

Natur und Freiheit im Perfektionismus

Zum Verständnis der Natur des Menschen in progressiven Traditionen

Von CHRISTOPH HENNING (St. Gallen)

Die Frage, ob und inwieweit perfektionistische Argumentationen auf Vorstellungen von einer menschlichen Natur Bezug nehmen können, ohne autoritär oder naiv zu werden, ist ein neuralgischer Punkt: In der gegenwärtigen Rezeption kommt der Perfektionismus oft gerade an diesem Punkt zu Fall, da ihm ein herrschaftsanfälliger „Essentialismus“ angekreidet wird.¹ Aufmerksame Autoren wie George Sher versuchen, diesem Einwand durch theoretische Enthaltsamkeit in Sachen menschlicher Natur zu entgehen. Ich meine jedoch, dass diese vorlaufende Defensive den Perfektionismus unnötig schwächt – er wird inkonsistent, kommt kaum mehr zu gehaltvollen Bestimmungen und bleibt ähnlich formalistisch wie der Liberalismus, den er doch kritisiert. Meine These ist, dass ein von progressiven Traditionen der politischen Philosophie informierter Begriff der menschlichen Natur den Perfektionismus geschlossener, gehaltvoller – und liberaler machen kann.

Vielleicht ist das ein opportunistischer Zug, denn bezüglich der menschlichen Natur zeichnet sich in letzter Zeit ohnehin eine kleine Trendwende ab: Gehörte es in der Folge der anti-essentialistischen 1990er Jahre zum *Common Sense*, die politische Philosophie von Bezügen auf eine menschliche Natur möglichst freizuhalten², so vertreten namhafte Autoren inzwischen wieder Ansätze, die – bei allen Unterschieden im Detail – aus Überlegungen über die menschliche Natur normative Gehalte gewinnen.³ Doch geht dieser Beitrag anders vor als diese Autoren, die in großer Distanz zu historischen und politischen Bezügen schreiben. Er möchte vielmehr „hinein ins volle Menschenleben“, indem er ältere perfektionistische Schriften, in denen noch von einer menschlichen Natur die Rede ist, daraufhin untersucht, welchen *praktischen Sinn* das eigentlich hatte. Da auch die Skepsis meist politisch motiviert ist – befürchtet wird, dass mit Bezugnahmen auf menschliche Natur Fremdbestimmung und Ausgrenzung einhergehe –, dürfte diese Besinnung auf progressive politische Praxen ein

¹ So befürchtet Rahel Jaeggi Paternalismus und wendet ein, die menschliche Natur sei „formbar und veränderbar“ (dies., *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005, 46 f.).

² Dieser Geist weht zum Beispiel in Schriften von R. Rorty, M. Foucault, J. Butler oder E. Laclau.

³ Etwa M. Thompson, Ph. Foot, J. McDowell oder jüngst R. Kraut (*What is Good and Why. The Ethics of Wellbeing*, Cambridge/Mass. 2007, 131 ff.), der den Begriff des „flourishing“ ausbuchstabiert. Auf Deutsch wären neuere Plessner-Lektüren oder die Phänomenologie der Leiblichkeit zu nennen.

guter Weg sein, die Rede von der menschlichen Natur für den Perfektionismus zumindest teilweise zu rehabilitieren. Denn sie hat mehr Vor- als Nachteile.

Dafür gehe ich vor wie folgt: Zunächst möchte ich am Beispiel von George Shers wichtigem Buch zum Perfektionismus⁴ zeigen, dass und warum das Auslassen der menschlichen Natur argumentativ eine offene Flanke bietet (I). Um diese zu schließen, werden dann Bezüge auf sie in älteren perfektionistischen Traditionen am Beispiel von Condorcet (II) und dem amerikanischen Progressivismus (III) knapp rekonstruiert. Diese Verwendungsweisen halte ich für attraktiver als den überkommenen autodepotenzierenden Anti-Essentialismus.

I. George Sher und die Lücke der menschlichen Natur

Sher Buch ist eines der ‚klassischen‘ Werke zum Thema in der nordamerikanischen Philosophie. Da es schon älter ist, mag es unfair sein, es mit neueren Entwicklungen zu konfrontieren. Doch bleibt es insofern originell, als es zwar – im amerikanischen Sinne – liberal sein, doch das liberale Neutralitätsprinzip (die Position, dass Politik sich nicht auf Vorstellungen des Guten stützen dürfe) hinter sich lassen möchte. Nach diesem hegemonialen liberalen Narrativ können wir über „das Gute“ nichts Verallgemeinerbares wissen, da zwischen gesellschaftlichen Gruppen kein rationaler Konsens darüber zu erwarten ist, welche kulturellen Überzeugungen ‚richtig‘ sind; partikuläre Überzeugungen aber vermögen keine politischen Eingriffe zu rechtfertigen – also lasse sich inhaltlich über politische Ziele wenig sagen.⁵ Sher argumentiert nun, dass dieser Neutralismus von einer subjektivistischen Werttheorie abhängt, welche „actual or ideal desires, choices, or enjoyments“ (8) als „Quelle des Wertes“ behandle (167). Ihr zufolge begehren wir x nicht, weil es wertvoll ist, sondern es ist wertvoll, weil wir es begehren.⁶ Dieser Zuordnung lässt sich folgen – schon Kants Abwehr des Glücksbegriffs hatte ja unterstellt, dass dieser rein subjektiv und daher unklar sei, sodass er keine rationale Grundlage für politische Eingriffe abgäbe.⁷

Anders als Theorien, die sich diesem Rahmen einfügen und einen „neutralen“ Perfektionismus zu formulieren versuchen (siehe oben, Einleitung), möchte Sher hinter diese Selbstlimitierung der politischen Philosophie zurückgreifen (daher der Titel *Beyond Neutrality*). Politische Förderungen wertvoller Güter (wie „knowledge, excellence, and virtue“; 245) lassen sich seiner Auffassung nach durchaus rechtfertigen – aber nur dann, wenn Vorstellungen vom Guten nicht nur von subjektiven Vorlieben abhängen. Sher braucht also eine objektive Theorie des menschlich Guten – er sagt: der Werte.⁸ Um diese Theorie vorzubereiten, will Sher zunächst den Werts subjektivismus zurückweisen. Das gelingt ihm jedoch nur halb.

⁴ G. Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge 1997 (Zitate im Text von dort).

⁵ Dazu S. Wall u. G. Klosko (Hg.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in liberal Theory*, Lanham 2003; S. Lecce, *Against Perfectionism. Defending Liberal Neutrality*, Toronto 2008.

⁶ Diese Position ist nicht nur utilitaristisch, Autoren wie Nietzsche oder Sartre dachten ähnlich.

⁷ Glück sei „ein so unbestimmter Begriff [...], dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünsche, er doch niemals bestimmt [...] sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in: ders., *Werkausgabe*, Bd. VII, Frankfurt/M. 1968, 47).

⁸ „Thus, on my account, one may qualify as a perfectionist by saying that certain activities and traits are either intrinsically or inherently valuable.“ (9) Zum Perfektionismus als objektiver Theorie des Guten: J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford 1986, 56 ff.; L. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford 1996, 69 ff., 194 f.

Ich möchte kurz zeigen, warum. Sher unterscheidet im neutralistischen Narrativ drei verschiedene Argumente: Die Zurückweisung von Werturteilen in der Politik kann sich beziehen auf eine Skepsis gegenüber *allen* Überzeugungen („beliefs“), gegenüber *allen normativen* Überzeugungen oder gegenüber allen „partikularen Konzeptionen des Guten“ (142 f.). Keine Position vermöge den „selektiven Skeptizismus“ der liberalen Neutralität zu begründen: Die ersten beiden unterschieden nicht „zwischen dem Guten und dem Gerechten“ (149) und sind damit für den Liberalen nutzlos. Bleibt der dritte Punkt. Sher erblickt dahinter das epistemische Kohärenzprinzip, denn Aussagen über „das Rechte“ werden seit J. Rawls durch ein Überlegungsgleichgewicht legitimiert (145). Doch um diesen Test zu bestehen, brauche es lediglich eine Kohärenz mit *anderen* Überzeugungen eines Subjekts. Somit kennt auch der Kohärentismus „no principled limits“ (150) zwischen Fragen des Guten und des Rechten – beides kann den Test bestehen oder nicht.

Auf phänomenaler Ebene hat Sher sicher Recht: Wohl kaum jemand macht bei den eigenen Überzeugungen, wenn sie mit anderen Überzeugungen übereinstimmen, einen epistemischen Unterschied zwischen Aussagen über das Gute und über das Rechte. Es bringt auch wenig, das Unterscheidungskriterium wie zum Beispiel Habermas (den Sher nicht nennt) *zwischen* die Subjekte, also in zustimmungsfähige, weil inhaltslose Prozeduren zu legen, denn empirisch sind Gerechtigkeitsvorstellungen nicht weniger umstritten als Vorstellungen vom Guten (144), während es nach Sher hinsichtlich des Guten oft erstaunliche Übereinstimmung gibt (etwa gegenüber „unanständigem“ Verhalten in der Öffentlichkeit; 112, 155). Sher kann also zeigen, dass das Wissen vom Guten und vom Rechten epistemisch auf einer Stufe steht, und damit der liberalen Skepsis einigen Wind aus den Segeln nehmen. Der Preis dafür ist allerdings, dass nun *beide* kohärentistisch interpretiert werden. Dies hat für Sher einen Haken, denn der Kohärentismus ist noch immer subjektiv: Es hängt ja nur davon ab, „what the subject beliefs“ (145). Das kann für objektive Theorien des Guten nicht das letzte Wort sein.

Woher kommt nun die Objektivität bei Sher? Seine Theorie ist nicht objektiv im platonischen Sinne Max Schelers, der die Werte als das nur aufzufindende „Reale“ interpretiert. Für Sher liegt die Objektivität nicht draußen in der Welt, sondern in der Struktur des Handelns: Quelle des Werts seien nahezu unvermeidliche Handlungsziele („near-universal, near-unavoidable goals“ of human action; 229). Menschen müssen bestimmte Dinge tun, deswegen sind die Ziele solcher Handlungen wertvoll.⁹ Dafür, dass wir nicht nur von momentanen Eingebungen sprechen, sorgt also die *allgemeine Verfassung der Subjekte*.

Mir geht es nun nicht um die einzelnen Ziele, die Sher nennt.¹⁰ Ich möchte vielmehr fragen, was für eine Art von Wissen hier beansprucht wird. Es handelt sich offensichtlich um Sätze über die *Natur des Menschen*. Seit Aristoteles war es das Programm solcher Theorien, Fakten über die Grundstruktur des menschlichen Lebens (seine „Faktizität“) und, da es primär praktisch ist, über seine Ziele („teloi“) ans Licht zu bringen. Auch Sher sucht nach Sachverhalten, die über „beliefs“ hinausgehen („hard data“ – 184; „facts about the world“ – 201; „empirical“ – 240)¹¹ und stützt sich dabei auf situationsübergreifende Strukturen des Handelns. Er selbst nennt seine Fokussierung auf schier unvermeidliche Handlungsziele daher „in some obvious ways Aristotelian“ (19). Sher folgt also einem ehrwürdigen Pfad. Allerdings möchte er dieses Erbe nicht annehmen: Seine Reserven gegenüber Aristoteles und Neoaristotelikern

⁹ Das erinnert an das „generic principle“ von: A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978.

¹⁰ Nämlich: „moral goodness, rational activity, the development of ones abilities, having children and being a good parent, knowledge, and the awareness of true beauty.“ (201; nach: D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, 499) Gesundheit, Freundschaften usw. wären anzufügen.

¹¹ Sher bezieht sich auch auf Intuitionen, aber nur auf solche, die die meisten Menschen teilten (178).

wie Martha Nussbaum (226) sind überdeutlich. Er möchte „metaphysischen Essentialismus“ vermeiden (19; vgl. 242). Doch heißt das nicht, über den Menschen *jenseits seiner Natur* zu sprechen? Dies liefe dem objektiven Zug der Theorie deutlich zuwider. In der Definition von „fast universellen und fast-unvermeidlichen Zielen“ macht auch ein „poor man’s Aristotelianism“ (241) Annahmen über die menschliche Natur. In diesem ersten, grundsätzlichen Punkt erscheint mir ein Ausweichen vor der menschlichen Natur daher als inkonsistent.

Eine weitere Thematik, an der die Lücke der menschlichen Natur missliche Konsequenzen hat, ist die von Sher aufgeworfenen Frage der „Quelle der Werte“. Sie wird im Abschnitt zum Kommunitarismus und der Ontologie des Selbst behandelt (156 ff.). Hier geschehen zwei merkwürdige Dinge, die ich auf das Fehlen der Naturseite zurückführe: *Erstens* weicht Sher ohne ersichtlichen Grund von seiner üblichen Methode ab. Und dabei endet er *zweitens* erneut (wie schon beim Kohärenzismus) bei jenem Subjektivismus, welchen er eigentlich vermeiden will („Against Subjektivism“; 176 ff.). Zunächst zum Methodischen:

Sher Herangehensweise lässt sich für weite Teile des Buches als ein Unterlaufen gängiger Dualismen kennzeichnen. Dafür zwei Beispiele: Sher sieht neben der epistemischen zwei weitere Verbindungen zwischen dem Werts subjektivismus und der Neutralitätsthese (16). Er nennt sie das Argument des „Werts der Autonomie“ (a) und das des „Respekts vor Autonomie“ (b). Sher bemerkt in beiden Fällen dualistische Alternativen der Anti-Perfektionisten (für a: ‚entweder Autonomie *oder* andere Werte‘, für b: ‚entweder Neutralität *oder* Unterdrückung‘) und hinterfragt sie durch das Aufzeigen dritter Wege, die nicht in diese rigiden dualistischen Schemen passen. So könnten (gegen a) auch andere Werte als die Autonomie politisch gefördert werden, ohne die Autonomie anzutasten; und dafür müsse (gegen b) der Staat keineswegs räuberisch oder repressiv vorgehen (17). Ohne das Ergebnis zu bewerten, lässt sich darin eine nachvollziehbare Methodik erkennen. Doch bei der Wertfrage verlässt Sher diese bewährte Methode. Hier übernimmt er den vorgegebenen Dualismus: Entweder kämen die Werte vom Individuum oder aus der Gemeinschaft. Weil Sher gegenüber dem Individualismus loyal ist, entscheidet er sich gegen den Kommunitarismus. Gibt er in der Konsequenz nicht Boden an den liberalen Atomismus ab, welcher im Interesse individueller Entscheidungen von den Bedingungen abstrahiert, unter denen ein Individuum überhaupt autonom werden kann? Das stützte erneut den Neutralismus, dem Sher eigentlich entgehen möchte. Wohl auch daher wird über verteilungstheoretische Konsequenzen wenig gesagt (zum Beispiel 243).

Nun will ich nicht dem Kommunitarismus zu Hilfe eilen – Sher hat Recht, gegenüber dem Kollektivismus skeptisch zu sein, der in manchen seiner Varianten droht (171; siehe unten zum Progressivismus). Ich möchte vielmehr, getreu Shers sonstiger Methode, einen dritten Weg vorschlagen. Sehen wir uns dafür die Argumente näher an: Innerhalb des kommunitaristischen Credo, dass das Selbst „sozial konstituiert“ sei (157), unterscheidet Sher drei Varianten, die er Charles Taylor, Alasdair MacIntyre sowie Michael Sandel zuschreibt und „causal, conceptual and ontological“ (159) nennt. Kausal (1) meint, dass die Gesellschaft unsere *Optionen* bestimmt (159), begrifflicher Einfluss (2) meint, dass sie sich auch darauf erstreckt, was wir *wählen*, und ontologischer Einfluss (2) soll heißen, dass der Einfluss sich bis in den „Kern“ der *Person* erstreckt (160). Der Einfluss der Gesellschaft kann sich also auf die Wahlmöglichkeiten (1), die Wahl (2) oder den Wählenden (3) erstrecken (166).¹² Dagegen wendet Sher Folgendes ein: (Gegen I:) Eine *Ursache* ist nicht mit ihrem Effekt identisch, also macht ein kausaler Einfluss der Gesellschaft diese nicht zur Wertquelle. Was die Optionen auch sein mögen, Individuen bleiben „morally basic“ (162). (Gegen II:) Der *begriffliche*

¹² K. Yuracko (Perfectionism and Contemporary Feminist Values, Bloomington 2003) formuliert eine grundlegende perfektionistische Kritik am „Wahlparadigma“ (11 f.) sowie an Sher (34 f.).

Einfluss ermögliche zwar Optionen (als „framework“; 164), determiniere sie aber nicht („the individual’s actual desires or choices remain decisive“; 165). Und gegen Sandels These, dass das Selbst durch seine sozialen Zwecke „konstituiert“ werde (III), verweist Sher, wiederum einen Dualismus unterlaufend, auf das weite Feld zwischen zufälligen Wahlhandlungen und „konstitutiven Zielen“ (174). Da wir zwischen diesen Zielen wählen könnten, bleibt das Individuum auch gegenüber Sandels These die Wertquelle.

Sher gewinnt damit gegenüber dem Kommunitarismus an Boden. Doch was hat er gewonnen? Es sieht nun so aus, als habe der Subjektivismus Recht, da „the individual’s actual desires or choices“ Quelle der Werte sind. Erneut gerät die objektive Dimension aus dem Blick. Solange an dieser Stelle nur zwei Kandidaten vorgesehen sind, ist das Dilemma wohl unvermeidlich: Entweder werden dem Wertsbjetivismus Zugeständnisse gemacht, dann sieht es schlecht aus für objektive Theorien des Guten. Die Pluralität und Inkongruenz der „actual desires“ ist ja das stärkste Argument des liberalen Subjektivismus. Oder man betrachtet die Gesellschaft als Quelle der Werte; doch dies würde konservative Eingliederungsbegierden stützen, da das Individuum kulturellen Zwängen dann nichts von Wert entgegensetzen könnte (außer eine *andere* Kultur, die aber ihrerseits Eingliederung verlangen kann). Nur ein dritter Kandidat verspricht einen Ausweg aus diesem Dilemma.¹³ Ich meine, dass ein perfektionistischer Begriff der menschlichen Natur ein guter Kandidat dafür ist und dass Sher diesen auf Grund seines aristotelischen Ansatzes auch zur Verfügung hätte. Das sei kurz erläutert.

Nach meiner Diagnose gelingt es dem Kommunitarismus deswegen so schlecht, andere Werte aus den sozialen Beziehungen herzuleiten als eben diese Beziehungen selbst (was ihm einen konformistischen Zug verleiht), weil er soziale Beziehung nicht als Ort, sondern als Ursache der Wertrealisierung ansieht. Erklären wir „Werte“ allerdings mit Bezug auf die menschliche Natur, dann heißt das, dass es wertvoll ist, seine menschlichen Anlagen zu realisieren (mit Alan Gewirth: „capacity fulfillment“); und dass Gemeinschaften als „gut“ bewertet werden können, wenn sie eine solche Realisierung unterstützen. Aber realisieren ist nicht erschaffen – wir können zwar davon sprechen, dass soziale Beziehungen dabei helfen können, menschliche Potenziale *freizusetzen*, doch weder Gesellschaft noch Individuum *erzeugen* das Potenzial. Um eine Karriere als Pianist zu machen, braucht es neben des individuellen Mutes und der sozialen Unterstützung auch des Talents. „Selbstverwirklichung“ bezeichnet also zwei Dinge: einmal die Erfahrung, welche Talente wir haben, und dann deren Umsetzung (was eine Menge Arbeit sein kann). Wenn die praktizierte Lebensform ein individuelles Potenzial ‚trifft‘, kann das eine nachhaltige Zufriedenheit nach sich ziehen. Aber weder hat sich das Individuum dann selbst erschaffen, noch ist es ein bloßes Produkt der Gesellschaft, denn auch die Natur spielt eine nicht zu vernachlässigende Rolle – alle drei sind Quellen des Werts (siehe unten; Fn. 67).

Wenn diese dritte Sphäre berücksichtigt wird, die sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum transzendieren kann, lässt sich im Sinne Charles Taylors gegen den liberalen Atomismus sagen, dass Selbstverwirklichung auf etwas Überindividuelles verwiesen ist, *ohne* damit kontingente soziale Traditionen zu totalisieren. Die Individuen gewinnen vielmehr eine Ressource, gesellschaftlichen Zwängen zu widerstehen.¹⁴ Wir haben also Ähnliches erreicht

¹³ Sher selbst erwägt dies kurz (163, c), verwirft es aber umgehend (da wir es nicht bräuchten; 166), vermutlich weil er die dritte (unabhängige) Wertquelle selbst schon als „Wert“ fasst.

¹⁴ Ähnlich: J. Marks, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, Cambridge 2005, 118 ff. (gegen Taylor); vgl. ähnlich C. Menke (im Blick auf Herder), *Innere Natur und soziale Normativität: Die Idee des Selbstverwirklichung*, in: H. Joas u. K. Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt/M. 2005, hier: 334 ff. Von „je eigenen natürlichen Besonderheiten“ bei gleichem moralischen Wert spricht auch S. Jentsch, in: dies., *Chancengleichheit und Perfektionismus*, Paderborn 2009, 100 f., vgl. 130.

wie Sher, indem wir den Konformitätsdruck des „sozialen Selbst“ relativieren, *ohne* dabei allerdings dem „Subjektivismus“ das Feld zu überlassen. – Nun wurde bislang nur angedeutet, *welcher* Begriff der menschlichen Natur hier eingesetzt werden könnte. Es gibt ja nicht nur einen. Um das Rad nicht neu erfinden zu müssen, soll hier ein Blick auf ältere Versionen des Perfektionismus helfen, die bereits eine Anthropologie inkorporierten.

II. Die menschliche Natur in progressiven Traditionen: Condorcet

Ein zentraler Einwand gegen eine Berücksichtigung der menschlichen Natur sind die vermuteten verteilungstheoretischen Konsequenzen des Perfektionismus. John Rawls etwa deutet den Perfektionismus so: Bekommt jeder nach seinen natürlichen Talenten, so bekäme der Talentierteste das meiste. Dagegen hat insbesondere der Schicksalsegalitarismus aufbegehrt: Ihm zufolge sollen nur *natürliche* Ungleichheiten, nicht aber „verdiente“ soziale Ungleichheiten ausgeglichen werden.¹⁵ Ich sehe darin eine Fehlinterpretation des eigentlich perfektionistischen Anliegens, denn Rawls und seine Anhänger gehen offensichtlich – anders als der tatsächliche Perfektionismus – von einer natürlichen Ungleichheit aus. Die traditionelle perfektionistische Ausgangsposition zumindest seit der Aufklärung war hingegen eine natürliche Gleichheit.¹⁶ Diese Auffassung möchte ich in der Folge schrittweise plausibilisieren, denn auch Shers Idee fast unvermeidbarer Handlungsziele ist nur dann eine gute Grundlage, wenn sie sich auf *alle* Menschen erstreckt. Eine egalitäre Anthropologie ist aber keineswegs selbstverständlich, sie muss explizit gemacht werden.

Um die Einwände vorwegzunehmen: Es handelt sich weder um die leicht zu widerlegende Behauptung einer *empirischen* Gleichheit aller Menschen (die eine ist groß und dunkel, der andere hell und klein und mag keinen Spinat) noch um die Forderung nach einer absoluten wirtschaftlichen *Gleichverteilung* aller Güter. Es ist weder eine Spekulation über einen nie dagewesenen Naturzustand noch eine Behauptung über eine irgendwo befindliche mysteriöse Substanz. Es handelt sich vielmehr um die kaum zu bestreitende Aussage, dass es im Normalfall zwischen Menschen, sieht man auf ihre natürliche Ausstattung und abstrahiert von den Unterschieden, die auf das Konto ihrer Lebensumstände gehen (Milieu, Kultur etc.), keine nennenswerten Unterschiede gibt. So gesehen sind Frau und Mann, Schwarz und Weiß, Arm und Reich eben gleich.¹⁷ Diese Behauptung hat eine enorm befreiende Wirkung, da sie willkürliche Ungleichbehandlungen radikal hinterfragt. Aus ihr lassen sich Forderungen nach gleichem Respekt, gleicher Würde etc. ableiten, wie seit 1776 geschehen („All men are created equal“).

In der hier interessierenden Tradition besteht die natürliche Gleichheit näherhin darin, dass alle Menschen perfektibel sind.¹⁸ Dies ist ein Erfahrungswert, der sich überall bestätigt: Frau-

¹⁵ Im Überblick: S. White, *Equality*, Cambridge 2007, 78 ff.

¹⁶ Daher ist der herkömmliche Egalitarismus keine gute ‚Ergänzung‘ des Perfektionismus.

¹⁷ So bereits T. Hobbes: „Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind as that [...] the difference between man and man is not so considerable as that one man can thereupon claim to himself any benefit to which another may not pretend as well as he.“ (*Leviathan*, 1651, I.XIII) Noch früher verortet diesen Gedanken J. Berman, *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford 2008.

¹⁸ In „spite of their varying characters and capacities, men possess in their common humanity a quality which is worth cultivating, and [...] a community is most likely to make the most of that quality if it takes it into account in planning its economic organisations and social institutions“ (R. Tawney,

en können in Männerberufen glänzen und umgekehrt, ein Kenianer in Polen aufwachsen und eine Polin in China, ohne dass ihre „Natur“ ihnen ein Hindernis in den Weg legen würde. Das heißt nicht, dass man um ihre Natur *kürzen* könnte, wie der Antiessentialismus es will, sondern eben, dass sie von Natur grundsätzlich gleich sind. Das zeugt gegen den Schicksalsegalitarismus, weil die gerechtigkeits-theoretisch relevanten Ungleichheiten aus dieser Sicht erst mit der Gesellschaft entstehen (darauf legten schon Rousseau und Helvetius Wert).¹⁹ Es zeugt zugleich gegen den Werts subjektivismus: Die geforderte Neutralität hängt von der Unterstellung einer radikalen Ungleichheit zwischen den Subjekten ab. Nur dann erscheint es als *ab ovo* wahrscheinlicher, dass, was gut für A ist, womöglich schlecht für B ist.²⁰ Wenn die Individuen sich aber in ihrer natürlichen Ausstattung nicht grundlegend unterscheiden, dann wird, was über momentane Eingebungen hinaus „gut“ für einige Menschen ist (wie die Sicherheit an Leib und Leben oder genug zu essen), auch für die anderen nicht von Schaden sein. Es wird vielmehr allen nützen und damit dem Gemeinwohl dienen. Gut für Menschen heißt gut *für alle* Menschen – das Gegenteil anzunehmen, macht aus der Sicht von Institutionen (und das ist der Blickwinkel der politischen Philosophie) wenig Sinn. Natürlich muss das jeweils qualifiziert werden: A braucht Medizin, wenn sie krank ist. B braucht natürlich keine, wenn er gesund ist. Aber wenn er krank ist, eben doch – wenn vielleicht auch andere. Die Berücksichtigung individueller Differenzen ist also kein Argument gegen die Unterstellung einer basalen natürlichen Gleichheit, sondern macht erst auf ihrer Grundlage Sinn.

William Godwin, der in die perfektionistische Ahnenreihe gehört („man is perfectible“, 1793; 144), drückte diesen grundlegenden Gedanken der Aufklärung aus wie folgt:

„We are partakers of a common nature, and the same causes that contribute to the benefit of one will contribute to the benefit of another. [...] There are certain opportunities and a certain situation most advantageous to every human being, and it is just that these should be communicated to all, as nearly as the general economy will permit.“²¹

Dieser Gedanke war aufgeklärter *Common Sense* („to be enlightened was to believe in the natural equality of all men“).²² Ihn teilte zum Beispiel auch Adam Smith.²³ Statt nun aber die

Equality [1931], London ²1952, 55 f.). J. Coons und P. Brennan (By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight, Princeton 1999) sprechen von der „capacity of every rational person to advance in moral self perfection“ (13) und legen diese Überzeugung quer durch die Geistesgeschichte frei. Tatsächlich unterstellt bereits Sokrates eine gleiche Vernunftfähigkeit, wenn er den Sklaven nach Mathematik befragt (Platon, Menon, 430 f.).

¹⁹ Zwar können sich soziale Unterschiede physiologisch einschreiben (so korrelieren Körpergröße und Gesundheit empirisch mit der Qualität der Nahrung), doch das stützt diesen Punkt nur. Per Spezieszugehörigkeit erstreckt sich die gleiche Würde auf alle, zum Beispiel auch auf behinderte Menschen.

²⁰ So J. Locke: „everyone does not place his happiness in the same thing.“ (An Essay Concerning Human Understanding [1689], Oxford 1975, 268)

²¹ W. Godwin, Enquiry concerning Political Justice [1793], New York 1985, 183.

²² G. Wood, The American Revolution: A History, New York 2002, 102; vgl. J. Israel, A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, Princeton 2010, 92 ff.; sowie C. Henning, Glück in Gesellschaft und Politik, in: D. Thomä u. a. (Hg.), Glück: Ein Interdisziplinäres Handbuch, erscheint 2011 bei Metzler.

²³ „Die Verschiedenheit der natürlichen Talente bei den verschiedenen Menschen ist in Wirklichkeit viel geringer, als wir glauben, und die sehr verschiedene Fähigkeit, welche Leute von verschiedenem Beruf zu unterscheiden scheint, sobald sie zur Reife gelangt sind, ist in vielen Fällen nicht sowohl der Grund als die Folge der Arbeitsteilung. [...] Von Natur ist ein Philosoph an Anlagen und Neigungen nicht halb so sehr von einem Lasträger verschieden als ein Bullenbeißer von einem

Aufklärung – oder auch nur ihren radikalen Zweig – als Gesamtpaket zu betrachten, will ich einen kurzen Blick auf einen exemplarischen Vertreter werfen: auf den Marquis de Condorcet (1743–94), der lange als fortschrittsgläubig geschmäht (und trotzdem zum Beispiel von J. S. Mill hoch geschätzt) wurde, jüngst aber auch wieder als politischer Theoretiker entdeckt wird. An seinem Werk lässt sich beispielhaft ablesen, wie die Natur des Menschen, die natürliche Gleichheit und die Perfektibilität eine Symbiose eingehen und dieses Gedankengebäude in Richtung eines liberal-egalitären Perfektionismus drängt.

Condorcet, der vor wie nach der Französischen Revolution politisch aktiv war und von dem verschiedene Verfassungsentwürfe stammen, betrachtete die Gleichheit zuletzt als Menschenrecht²⁴, verankerte sie aber nirgendwo anders als in der Natur des Menschen. Der Schlüsselterm dabei ist die „natürliche Gleichheit“. Dieser Terminus ist deskriptiv und normativ zugleich: Er beschreibt einerseits die gleichen grundlegenden menschlichen Fähigkeiten (bei ihm: wahrzunehmen, zu denken und moralisch zu urteilen), andererseits – und ineins damit – die Gleichwertigkeit der Menschen.²⁵ Zwar müssen die Menschenrechte positiviert werden (gerade hier verhalf Condorcet dem Konstitutionalismus zum Durchbruch).²⁶ Entscheidend dabei ist jedoch, dass diese Rechte dadurch nicht *erzeugt* werden – sie werden lediglich „erklärt“ (bekannt gemacht und in ihrer politischen Bedeutung expliziert). Erst diese unverfügbare Quelle macht sie unbedingt und unveräußerlich – das unabweisbare Bewusstsein ihrer ‚sozialen Konstruktion‘ könnte sonst schnell zu ihrer Relativierung führen.

Die natürliche Gleichheit war Condorcet also überaus wichtig – so wichtig, dass er sogar die anderen Menschenrechte davon abhängig machte.²⁷ Ihre zentrale Rolle ist auch daran abzulesen, dass sich Condorcet – und das ist selbst für Aufklärer ungewöhnlich – für eine Gleichberechtigung von Frauen und schwarzen Sklaven einsetzte.²⁸ In diesen Fällen war es nur zu offensichtlich, dass die sozialen Verhältnisse der gleichen Natur des Menschen nicht entsprachen. Abzulesen ist daran noch etwas anderes: Gleichheit ist ein Relationsbegriff (daher kann sie auch nicht durch ‚absolute‘ Standards ersetzt werden). Condorcets Begriff der Natur des Menschen ist zwar nicht am zeitgenössischen Zustand der Gesellschaft abgelesen: Von kontingenten, weil sozial konstituierten Unterschieden wird ja gerade abstrahiert. Doch handelt es sich ebenso wenig um eine ‚vorsoziale‘ Konzeption (wie übrigens auch bei

Windhund oder ein Windhund von einem Jagdhund.“ (A. Smith, Reichtum der Nationen [1776], Paderborn o. J., 20 f.) Man bemerke den Humor dabei, wie bereits bei Hobbes (im Anschluss an die oben, Fn. 18, zitierte Stelle).

²⁴ Im „Verfassungsentwurf“ von 1793 heißt es: „Artikel 1: Die natürlichen, bürgerlichen und politischen Menschenrechte sind: die Freiheit, die Gleichheit, die Sicherheit des Eigentums, die gesellschaftliche Garantie und das Recht zum Widerstand gegen Unterdrückung.“ (In: Condorcet, Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften, hg. v. D. Schulz, Berlin 2010, 214)

²⁵ T. Rentsch (Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt/M. 1990, 195 ff.) spricht in solchen Fällen von „dianoetischen“ Termini. „Grundlegend“ soll hier heißen, dass es in ihrem Potenzial, der „ersten Natur“ gründet. Dazu unten mehr.

²⁶ So Condorcet zum Beispiel in: Ideen über den Despotismus [1789], in: ders., Freiheit, Revolution, Verfassung, a. a. O., 103 f.

²⁷ „Alle Menschen würden gleich an Rechten geboren, schrieb er, das sei ‚une des maximes le plus évidentes du droit naturel, et le fondement unique de tous les droits‘“, so zitiert S. Lüchinger (Das politische Denken von Condorcet. 1743–1794, Bern 2002, 67) den Kommentar Condorcets zu Livingstone von 1789 (vgl. D. Williams, Condorcet and Modernity, Cambridge 2004, 46 f., 63).

²⁸ Condorcet, Freiheit, Revolution, Verfassung, a. a. O., 53 ff. u. 108 ff.; vgl. D. Williams, Condorcet and Modernity, a. a. O., 139 ff.

Rousseau nicht).²⁹ Schon der „natürliche Mensch“ ist sozialisiert.³⁰ Ein zentrales natürliches Element des menschlichen Miteinander sind die sozialen Gefühle, auf welche sich die Menschenkunde daher zu werfen hat – eine fruchtbare Weichenstellung.³¹

Wie verhält sich die Rede von der Natur des Menschen nun aber zum Vorwurf der Freiheitsbeschränkung durch Teleologie? Bei näherem Hinsehen löst sich dieser Vorwurf auf. Der *Esquisse* beispielsweise zeigt auf, dass der Mensch, obwohl er eine Natur hat, sich laufend verändert. Condorcet will zeigen, „dass die Natur der Vervollkommnung der Fähigkeiten des Menschen keine Grenze gesetzt hat“.³² Diese ‚Geschichtsphilosophie‘, die eigentlich eher eine Nachzeichnung der zivilisatorischen (technischen, literarischen und sittlichen) Errungenschaften ist, ist darum gerade nicht ‚teleologisch‘ in dem Sinne (den Dewey und andere so fürchten), dass sie eine inhaltlich festgelegte Endgestalt vorherbestimmt. Wohin die Menschen sich entwickeln, das bleibt offen und ihnen selbst überlassen. Die Konzeption ist allerdings insofern normativ, als sie fordert, offensichtliche *Hindernisse* der menschlichen Entwicklung – vor allem die soziale und politische Ungleichheit – abzubauen. In diesem Punkt wird sie überaus konkret.³³ Statt der Vorzeichnung einer Endgestalt, die andere Möglichkeiten abblenden würde, handelt es sich vielmehr um das Benennen von *Bedingungen* der menschlichen Entwicklung (bloße „Mittel und Wege zum Glück“, wie er an anderer Stelle sagt)³⁴:

„Was wir uns für den künftigen Zustand des Menschengeschlechts erhoffen, lässt sich auf folgende drei wichtige Punkte zurückführen: die Beseitigung der Ungleichheit zwischen den Nationen; die Fortschritte in der Gleichheit bei einem und demselben Volk; endlich die wirkliche Vervollkommnung des Menschen [statt in klassengesellschaftlich verkürzter Weise, CH].“³⁵

Aus der natürlichen Gleichheit ist darum die Forderung einer weitgehenden – doch nicht totalen oder uniformierenden – sozialen Gleichheit abzuleiten. Ist diese Bedingung erfüllt (vor allem durch Abbau von Privilegien und Ausbau der Bildung), würden die Menschen ihre weitere Entwicklung allein vollbringen – es bedarf dazu keines Paternalismus:

²⁹ Vgl. J. Marks, *Perfection and Disharmony in the Thought of Jean-Jacques Rousseau*, a. a. O., 54 ff.

³⁰ So beginnt der *Esquisse: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794; Frankfurt/M. 1963, 47) mit Familien und Stämmen (vgl. D. Williams, *Condorcet and Modernity*, a. a. O., 71). Ähnlich noch C. H. Cooley, *Social Organisation: A Study of the Larger Mind*, Illinois 1909, 23 ff. („primary groups“).

³¹ Vgl. E. Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Cambridge/Mass. 2001, 198 f. Die Sympathie sowie die Heuristik der Gefühle findet sich im Denken amerikanischer Progressiver (vielleicht über H. Spencer von A. Comte übernommen) sowie heute bei M. Nussbaum wieder.

³² Condorcet, *Esquisse*, a. a. O., 29.

³³ Es gibt Vorschläge zur Steuer-, Handels-, Armen-, Versicherungs- und Infrastruktur-, vor allem aber zur Bildungspolitik; siehe S. Lüchinger, *Das politische Denken von Condorcet*, a. a. O., 305 ff.; D. Williams, *Condorcet and Modernity*, a. a. O., 92 ff., 225 ff.

³⁴ Condorcet, *Vom Einfluss der Revolution in Amerika auf Europa*, in: ders., *Freiheit, Revolution, Verfassung*, a. a. O., 130.

³⁵ Ders., *Esquisse*, a. a. O., 345. Letzteres soll vor allem durch Unterricht erreicht werden. Die Ungleichheit zwischen den Nationen vernachlässige ich hier.

„Take away these shackles and you will see culture reach perfection and diversity, the soul of the people become more vital and dynamic [...]“³⁶

Der Bezug auf die menschliche Natur macht diesen Perfektionismus also keineswegs illiberal. Menschliche Entwicklung wird als „Gut“ begriffen (wie abgeleitet auch soziale Gleichheit), was den Pluralismus an Entwicklungswegen nicht einschränkt. Daher ist er nicht gegen den Individualismus gerichtet: Eine Entwicklung individueller Eigenheiten hängt ja bei allen Menschen gleichermaßen von guten materiellen und kulturellen Bedingungen ab. Diese zu gewährleisten, schmälert den Wert der Individualität daher nicht.³⁷ Dass Menschen sich vor dieser Grundlage in individuellen Ausprägungen unterscheiden, ist ein *Truism*, der an dieser Stelle nicht viel besagt. Erst auf der Grundlage einer Freiheit von Abhängigkeit ist Individualität überhaupt kultivierbar, und um gerade diese Kultivierung ging es Condorcet.

Nimmt man diese Skizze als ein Beispiel, was ein Bezug auf „menschliche Natur“ praktisch heißen kann, schwindet der Anlass, diesen zu scheuen – es sei denn, man scheut auch die damit verknüpfte Evozierung natürlicher und sozialer Gleichheit.³⁸ Allerdings bleiben bei dem in konkreten politischen Bezügen denkenden Condorcet philosophische Fragen etwas in der Schwebe. Wie genau ist es etwa möglich, *zugleich* von der Natur des Menschen und von historischer Veränderung des menschlichen Geistes zu sprechen? Wo bleibt angesichts der Veränderung die natürliche Gleichheit, und wie genau lässt sich Individualismus mit Natur zusammendenken? Antworten darauf soll nun ein etwas gewagter Sprung in ein anderes Jahrhundert bringen, in eine Strömung, die hinreichend Parallelen zu Condorcet aufweist, um sie demselben – eben progressiven – Paradigma zuzurechnen: in den amerikanischen Progressivismus. Beide teilen den Willen zum gesellschaftlichen Fortschritt, die Forderung nach sozialer Gleichheit, den Fokus auf Bildung als Weg dorthin, die Betonung der Gefühle und der Sympathie sowie das Interesse an öffentlichen Debatten. Diesen Progressivismus möchte ich aus einem groben Teleskopblick, den Kenner der Materie vergeben mögen, auf Antworten auf diese Fragen hin abklopfen.

III. Die menschliche Natur in progressiven Traditionen: Progressivismus

Im politischen Amerika markiert der Progressivismus eine entscheidende Phase (etwa 1890–1921)³⁹, in der sich das Land institutionell den Herausforderungen von Industrialisierung und urbaner Moderne stellte. Mit Ausnahme von John Dewey sind seine intellektuellen Vertreter

³⁶ So zitiert Williams (Condorcet and Modernity, a. a. O., 234) aus Condorcets ökonomischen Schriften. Zu kritisieren ist hier lediglich die naiv anmutende Annahme, nach dem Abbau erblicher Hierarchien würde sich (etwa durch den befreiten Markt) eine soziale Gleichheit wie von selbst einstellen (Condorcet, *Esquisse*, a. a. O., 357).

³⁷ „Entweder hat kein Individuum der menschlichen Gattung wirkliche Rechte oder alle haben dieselben.“ (Condorcet, *Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht*, in: ders., *Freiheit, Revolution, Verfassung*, a. a. O., 108; vgl. D. Thomä, *Fortschritt in vaterloser Welt: Geschichtliche Entwicklung und individuelle Lebensführung nach Condorcet*, in: *Figurationen*, 2/2005, 12–32)

³⁸ Ob dies für Sher ein Motiv ist, vor der „menschlichen Natur“ zurückzuweichen? Man darf gespannt sein: Er arbeitet derzeit seine Position zum philosophischen Egalitarismus aus.

³⁹ So K. Allerfeldt (Hg.), *The Progressive Era in the USA: 1890–1921*, Aldershot 2007. Überblickte auch bei: H. Vorländer, *Hegemonialer Liberalismus: Politisches Denken und politische Kultur in den USA 1776–1920*, Frankfurt/M. 1997, 167 ff.; und: M. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge/Mass. 1996, 210 ff.

allerdings im philosophischen Kanon kaum mehr präsent, obwohl sich in dieser Phase auch die amerikanische Sozialwissenschaft formierte. Das mag damit zu tun haben, dass die politischen Folgen ambivalent waren (vorbereitet wurden sowohl der „New Deal“, die US-Variante der Sozialpolitik, als auch der Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg) und die Schriften einige Widersprüche aufwiesen. Was genau „Fortschritt“ und „Reform“ heißen sollte, war keineswegs eindeutig: Es konnte sowohl Abbau wie Ausbau staatlicher Regulierung heißen (oder auf Bundes- und Staatenebene jeweils verschiedenes); es konnte für Zerschlagung, Regulierung oder Förderung monopolistischer Wirtschaftsstrukturen stehen. Zudem sind die Schriften vielfach in einem nationalreligiösen Jargon gehalten, der Nicht-Amerikanern kaum zugänglich ist; und schließlich finden sich auch Auswüchse, an die man nicht gern erinnert wird (etwa eugenische oder kolonialistische Ambitionen – auch das war ja als „Fortschritt“ zu deuten).⁴⁰ Dennoch lässt sich ein ungefährender sozialphilosophischer Kern freilegen. Dieser ist aus zwei Gründen von Interesse: *Erstens*, weil dies eindeutig ein egalitäres perfektionistisches Paradigma war, wie folgendes repräsentatives Zitat verdeutlicht:

„Government, business, art, religion, all social institutions have a meaning, a purpose. That purpose is to set free and to develop the capacities of human individuals without respect to race, sex, class, or economic status [...] the test of their value is the extent to which they educate every individual into the full stature of his possibility.“⁴¹

Zweitens wird in diesem Kontext bereits ein ähnliches Dilemma sichtbar wie bei Sher: Der Perfektionismus ist entweder inkonsistent, wenn er sich zu sehr dem liberalen Subjektivismus angleicht, oder er droht in kommunitaristischen Kollektivismus abzurutschen. Es lässt sich aber auch ein Lösungsweg rekonstruieren, und der ist für uns instruktiv.

Auf folgende Weise macht sich das Dilemma bemerkbar. Die geistige Landschaft, von dem sich der Progressivismus im späten 19. Jahrhundert absetzte, trägt ähnliche Züge wie der heutige prozedurale Liberalismus: Es war eine Sprache der individuellen Freiheitsrechte („rights talk“), die mit Neutralitätsargumenten Besitzstände gegen regulatorische Ambitionen juristisch-konstitutionalistisch verteidigte. Die Sprache individueller Abwehrrechte schützte damit, so die Kritik, die Interessen der etablierten Kreise – Firmenkonglomerate, Parteibürokratien und lokal verankerte ‚power elites‘, die effektive nationale Regelungen verhinderten.⁴² Bemängelt wurde, dass dieser Formalismus eine gute Entwicklung aller Bürger und damit einen „human progress“ behindere – ein Argument, das auf T. H. Green zurückgeht.⁴³ Speziell an diesem Liberalismus war, dass er sich auf eine damals hegemoniale Naturphiloso-

⁴⁰ Viele Studien sind daher kritisch: R. Hofstadter sah darin einen intellektuell verbrämten Aufstieg der Mittelklasse (The Age of Reform, New York 1955, 132 ff.); D. Ross moniert die unbedarfte Ideologielastigkeit (The Origins of American Social Science, Cambridge 1991, 143 ff.); und F. Tenbruck zeigt deutliche Verachtung für den hausbacken-erbaulichen Tenor: ders., George Herbert Mead und die Ursprünge der Soziologie in Deutschland und Amerika, in: H. Joas (Hg.), Das Problem der Inter-subjektivität: Neuere Beiträge zum Werk von George Herbert Mead, Frankfurt/M. 1985, 179–243.

⁴¹ J. Dewey, Reconstruction in Philosophy [1920], New York 1950, 147. H. Croly, The Promise of American Life, New York 1909, 356: „Democracy must stand or fall on a platform of possible human perfectibility.“ (Vgl. E. Eisenach, The Lost Promise of Progressivism, Kansas 1994, 187 ff.)

⁴² Vgl. E. Eisenach, The Lost Promise of Progressivism, a. a. O., 205 ff.

⁴³ Ein „equal development of the faculties of all“ ist für T. H. Green Zweck der Gesellschaft (vgl. ders., Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract [1881], in: ders., Works III, New York 1969, 372; zum Einfluss Greens, nicht zuletzt auf Dewey, vgl. J. Kloppenberg, Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought. 1870–1920, Oxford 1986, 171 ff. u. 395 ff.).

phie stützte – den Geist Darwins aus den Händen Herbert Spencers. Vor allem William Graham Sumner (1840–1910) hatte eine „Soziologie“ gestrickt, in der sich Sozialdarwinismus, Liberalismus und *laissez faire* die Hand gaben. In ihr wurden die etablierten Institutionen (vor allem der ‚freie Markt‘) sanktioniert, während ihre Veränderung nur zum Schlechteren führen könne. Dem Fortschritt werde am besten durch politische Untätigkeit gedient:

„Let it be understood that we cannot go outside of this alternative: liberty, inequality, survival of the fittest; not-liberty, equality, survival of the unfittest. The former carries society forward and favors all its best members; the latter carries society downwards and favors all its worst members.“⁴⁴

Dem Progressivismus, dem ja wie Condorcet an Reformen lag, war damit bereits ein Naturdiskurs vorgegeben, der eine Fortschrittstheorie inkorporierte und einfache Appelle an die Natur im Interesse der Gleichheit damit erschwerte. Wenn er davor nicht kapitulieren oder dahinter zurückfallen wollte, musste er die Legitimität politischer Reformen seinerseits *naturphilosophisch* nachweisen. An diesem Problem laborierte nicht nur John Dewey, es war ein Grundproblem der akademischen und sozialtheoretischen Sparte des Progressivismus überhaupt.⁴⁵ Erste Gestalt nahm dieses Bemühen bei Lester Ward an (1841–1913), der gleich eine Theorie über alles gab, angefangen von „cosmical principles“. Grundtenor war, dass die Gegenseite zwar über die soziale *Statik*, nicht aber über die *Dynamik* der Gesellschaft geforscht habe.⁴⁶ Hier aber sei die Fähigkeit des Menschen zentral, Ziele („purpose“) zu setzen und zu verfolgen. Ziele setzen können nicht nur Individuen, sondern auch Gemeinschaften – und ein solch „bewusstes soziales Ideal“ endlich auch in Amerika zu verfolgen, war das progressive Credo dieser Jahre.⁴⁷

Ward gewinnt diese humanen Ziele vor allem durch eine Analyse der Gefühle.⁴⁸ Das ist geschickterweise *auch* eine Adaption von Darwin – sowie von Adam Smith, dessen Begriff der „Sympathie“ fortan hoch im Kurs stand.⁴⁹ Wie die Weiterführung dieses Gedankens zu

⁴⁴ W. G. Sumner, *The Challenge of Fact and other Essays*, New Haven 1914, zitiert nach: <http://oll.libertyfund.org/title/1656/143458/2695727>. Zu Sumner vgl. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Philadelphia 1944, 51 ff.; D. Ross, *The Origins of American Social Science*, a. a. O., 85 ff.; H. Vorländer, *Hegemonialer Liberalismus: Politisches Denken und politische Kultur in den USA 1776–1920*, a. a. O., 147 f.; M. Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought. 1860–1945*, Cambridge 1997, 108 ff.

⁴⁵ Das erklärt die Prominenz der „menschlichen Natur“ in Buchtiteln, neben Dewey und Cooley auch bei: W. James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* [1902], New York 1958.

⁴⁶ L. Ward, *Dynamic Sociology* [1883], New York 1897, Bd. I, 60. Eine spätere Fassung wurde übersetzt: *Reine Soziologie: Eine Abhandlung über den Ursprung und die spontane Entwicklung der Gesellschaft*, Innsbruck 1907 (etwa Bd. I, 25 f., 126). Zu Ward vgl. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, a. a. O., 67 ff.; D. Ross, *The Origins of American Social Science*, a. a. O., 88 ff.

⁴⁷ H. Croly, *The Promise of American Life*, a. a. O., 124. „Auch“ deswegen, weil aus damaliger Wahrnehmung Europa längst auf diesem Weg war. Gerade Deutschland war für spätere Progressive ein so beliebter Studienort, weil sich die Staatsbildung dort unter Einbeziehung sozialwissenschaftlicher Expertise – vor allem der der Kathedersozialisten – vollzog (siehe E. Eisenach, *The Lost Promise of Progressivism*, a. a. O., 31 f., 92 f.; und die erstaunliche Publikation von A. Small, *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Chicago 1909).

⁴⁸ L. Ward (*Dynamic Sociology*, a. a. O., I, 480 ff.) nennt sie „social forces“.

⁴⁹ Ch. Darwin, *The Expression of Emotion in Man and Animals*, London 1872. Die „Sympathie“ dient als Gelenkstelle der Absetzung vom *laissez faire*-Darwinismus: „Reform should be based on Sympathy.“ (C. H. Cooley, *Social Organisation: A Study of the Larger Mind*, Illinois 1909, 13 f.; ders.,

einer Art ‚Güterliste‘ bei Albion Small (1854–1926) zeigt, war damit schon ein ähnlicher Weg beschritten wie bei Sher.⁵⁰ Angesichts der komplexer gewordenen Gesellschaft sei aber nur mithilfe der Sozialwissenschaften eine erfolgreiche politische *Durchsetzung* humaner Ziele möglich (eine Soziokratie: „the rule of society by society“).⁵¹ Das zielt nun gerade keine von Eliten geplante Technokratie an: Ähnlich wie Dewey später Walter Lippmanns technokratischen Ambitionen entgegentrat, ging es auch Ward eher um eine breite Diskussion auf der Grundlage des relevanten Wissens. Eine nötige Voraussetzung für dieses Ideal der Demokratie war, wie bereits bei Condorcet und später bei Dewey, eine egalitäre Bildungspolitik – Ward spricht vom „intellectual egalitarianism“.⁵² Auch hier steht die Perfektibilität des Menschen als systematisches Bindeglied zwischen natürlicher und sozialer Gleichheit.

Das Dilemma entsteht nun daraus, dass die Gegenphilosophie recht weit getrieben wurde. Ein neues Verständnis von Freiheit verstand das Individuum allein aus dem Horizont seines Kollektivs (hier: der Nation). Über diese „positive Freiheit“ wurde viel debattiert. Ein bleibender Gewinn dieses Begriffs ist die Idee, die Forderung nach eine Gewährleistung gleicher materieller *Bedingungen* der Freiheit aus dem Freiheitsbegriff selbst zu ziehen.⁵³ Er hat jedoch noch eine andere, verstörend kollektivistische Schlagseite. „Social Control“ (E. A. Ross) sollte sich über die richtige Konditionierung der Individuen einstellen. Auf bedenkliche Weise wird dabei gegen „Individualismus“ und liberale Schutzrechte polemisiert. „The so-called ‚abstract rights‘ of mankind must be denied if society is ever to become the arbiter of its own destiny“, schrieb schon Ward.⁵⁴ Der „social gospel“-Autor Samuel Batten drückt diesen Gedanken lediglich drastischer aus als andere: „True liberty means the voluntary sacrifice of self for the common life.“⁵⁵ Zwar wurde zugleich die Forderung nach einer neuen, reicheren – weil sozialen – „Individualität“ erhoben (im Gegensatz zum „Individualismus“): „The ultimate end is the complete emancipation of the individual.“⁵⁶ Doch wird in der erbaulich-vagen Sprache dieser Schriften (die im Kommunitarismus manchmal wiederkehrte) kaum deutlich,

Human Nature and the Social Order, Illinois 1902, 136 ff.; E. A. Ross, Social Control [1901], Cleveland 1969, 7 ff.).

⁵⁰ Nämlich „health, wealth, sociability, knowledge, beauty, and rightness“ (A. Small, General Sociology, Chicago 1905, 682), die Small aus grundlegenden emotionsgeladenen „Interessen“ ableitet.

⁵¹ L. Ward, Dynamic Sociology, a. a. O., 60; vgl. S. Chugerman, Lester F. Ward: The American Aristotle, Durham 1939, 319 ff.

⁵² L. Ward, Glimpses of the Cosmos [1918], VI, 337; nach: S. Chugerman, Lester F. Ward: The American Aristotle, a. a. O., 439. Der egalitäre Zug macht sich etwa auch bei Croly (The Promise of American Life, a. a. O., 124, 340 f., 365) und bei J. Dewey u. J. Tuft bemerkbar: Ethics [1908], Middle Works, 5, Carbondale 1978, 490 f.; vgl. aber C. H. Cooley, Social Organization, a. a. O., 257.

⁵³ Zentral dazu J. Dewey u. J. Tuft, Ethics, a. a. O., 390 ff., 470 f.; C. H. Cooley, Human Nature, a. a. O., 422 ff. Die Rezeption in Deutschland thematisierte mehr die abstrakte „Intersubjektivität“ als die praktischen Folgerungen.

⁵⁴ L. Ward, Dynamic Sociology, a. a. O., I, 32. Dies erinnert an Marx' frühe Menschenrechtskritik.

⁵⁵ S. Batten, The Christian State [1909], 219, nach: E. Eisenach, The Lost Promise of Progressivism, a. a. O., 189. Man vergleiche: „die echte Freiheit aber ist die freiwillige Aufgabe der Freiheit“, so Arnold Gehlen (Philosophische Schriften II. 1933–1938, Frankfurt/M. 1980, 176), der zu den frühesten Lesern von Dewey und Mead gehörte.

⁵⁶ H. Croly, The Promise of American Life, a. a. O., 372. Doch „genuine individuality“ ist erst eine Aufgabe. Diese „cannot be completely achieved until the whole basis of economic competition is changed“ (370). Deutlich hier die kapitalismuskritische Note: „In so far as the economic motive prevails, individuality is not developed; it is stifled“ (368; vgl. J. Dewey u. J. H. Tuft, Ethics, a. a. O., 473 ff.; J. Dewey, Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology [1922], Amherst 2002, 147; folgende Zitate im Text von dort).

wo genau im Zweifelsfall die Grenze der sozialen Inanspruchnahme eines Individuums liegen würde. Die Absetzung von der Gemeinschaft wird ja gerade als falscher Individualismus gebrandmarkt.

Der Kollektivismusvorwurf, den Sher gegen Michael Sandel erhebt, scheint also auch gegenüber dem Progressivismus angebracht zu sein. Doch folgen wir Shers Zugeständnis an den Wertsubjektivismus, sieht es schlecht aus für den Perfektionismus, solange es nur diese zwei Kandidaten gibt. Teil I hat dagegen die These entwickelt, dass ein Bezug auf die menschliche Natur als dritter Faktor hier einen Ausweg verspricht. Konkret lässt sich das nun am Denken Deweys ausweisen, der ja viel Energie darauf verwandt hat, die Rolle der menschlichen Natur für die menschliche Entwicklung zu erfassen. Aus seinem Horizont lässt sich das Dilemma in etwa so reformulieren: Auf der einen Seite steht das abstrakt-formale Recht der negativen Freiheit, abgelesen an der Fiktion eines vorsozialen *Individuums*. Auf der anderen Seite steht die konkrete kulturelle Einbindung der sozialisierten Individuen, eine bestimmte *Gesellschaft*, deren Rigidität allerdings die Individuen und ihre Kreativität erdrücken kann. Dewey hat gegenüber beiden Vorbehalte:

Das verkürzende Menschenbild des „Individualismus“ erblickt er in verschiedenen theoretischen Gebäuden: in der atomistischen Psychologie und Moral, die das Individuum als einen fertigen Baustein mit fixen Bedürfnissen missversteht⁵⁷, ebenso wie in der orthodoxen ökonomischen Theorie, die bestimmte individuelle Bedürfnisse (vor allem die „possessive tendency“; 117) als menschliche Natur hinstellt.⁵⁸ Die andere, schwerer zu dechiffrierende Folie ist der Kollektivismus der damaligen Sozialpsychologie: Dewey gibt dieser zu, dass soziale Sitten („folkways“; 75)⁵⁹ äußerst rigide sein können. Doch dabei handele es sich gerade nicht um einen zwingenden Ausdruck der Natur: Dieselbe menschliche Natur bringe vielmehr *verschiedene* „institutional forms and customs“ hervor (110). Dewey folgert daraus allerdings keinen Verzicht auf den Naturbegriff. In geradezu schelmischer Umdrehung heißt es vielmehr: Rigide seien nur einmal eingespielte Gewohnheiten („habits“), während die naturale Grundlage eigentlich flexibel sei: Es ist „precisely custom which has the greatest inertia, [...] while instincts are most readily modifiable“ (107).

Obwohl also beide Hörner des Dilemmas in Naturbegriffen beschrieben werden können, geht die eigentliche „Natur“ des Menschen in keiner von beiden auf; es handelt sich in beiden Fällen um spezifisch *soziale* Phänomene.⁶⁰ Was aber soll dann noch die Rede von der menschlichen Natur? Diese erhält ihren Sinn erst in der Absetzung von diesen beiden Instanzen. Das Dilemma zeigt auf, dass sowohl gegenüber individualistisch-liberalen als auch gegenüber kollektivistisch-kommunitären Anforderungen noch eine Dissonanz denkbar ist (besser: gefühlt werden kann), die über den gegebenen Stand der Dinge hinaustreiben kann. Dewey

⁵⁷ Dewey spricht auch von der „unreal privacy of an unreal self“ (ebd., 55, vgl. 85, 138 f. u. ö.).

⁵⁸ Es sei „a definite falsity“ (118), existierende ökonomische Institutionen als Manifestationen der menschlichen Natur zu verstehen (vgl. 297 zu Spencer).

⁵⁹ Nach: W. G. Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* [1907], Cambridge 2009. Anstelle der Idee, Gesellschaft entstünde allererst aus einem mysteriösen „common mind“ (das sei „nonsensical metaphysics“; 59), setzt Dewey habitualisiertes gemeinsames Handeln (61; zur Kritik des Kollektivismus vgl. bereits G. Salomon, *Die Lehren vom Gemeinbewusstsein* [1929], in: ders., *Schriften*, Wiesbaden 2010, 191 ff.).

⁶⁰ „Much of what is called the ‚individualism‘ of the early nineteenth century has in truth little to do with the nature of individuals.“ (J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, a. a. O., 305) „Love of pecuniary gain is [...] of social not of psychological nature. It is not a primary fact which can be used to account for other phenomena.“ (220)

verortet die treibende Kraft des menschlichen Fortschritts gerade in dieser Dimension, und entkommt damit dem Dilemma.⁶¹ Auf welche Weise tritt diese Dimension bei Dewey auf?

Wie schon bei Ward begegnet sie zunächst in der organischen Verankerung der *Gefühle*. Doch wie nicht erst die neuere Gefühlssoziologie gezeigt hat, können viele Gefühle durch ‚Gefühlsarbeit‘ individuell beherrscht und kulturell überformt werden.⁶² Man kommt zunächst also nur dahin zu sagen, die menschliche Natur sei ein „Rohmaterial“ (110), das kulturell geformt wird. Es ist immer ‚mitgegeben‘ und kann der Kultur daher schlecht entgegengesetzt werden, wie es aber der Fall sein müsste, um sie als „Wertquelle“ (Sher) eigenen Rechts zu deuten. Doch gibt es noch eine eruptivere Gefühlsebene, die kulturelle Formen sprengen kann – vor allem dann, wenn die soziale Form dem menschlichen ‚Inhalt‘ nicht mehr gemäß ist. In solchen Fällen macht sich menschliche Natur auf elementarere Weise bemerkbar: „At critical moments of unusual stimuli the emotional outbreak and rush of instincts dominating all activity show how superficial is the modification which a rigid habit has been able to effect.“ (100; vgl. 153) Dewey spricht fast vitalistisch von Impuls, „Leben“ und „Energie“.

Um die systematische Bedeutung einzufangen, die darin für unsere Fragestellung steckt, möchte ich in Absetzung von der sozial überformten zweiten Natur von der „ersten Natur“ des Menschen sprechen.⁶³ Diese ist nicht unmittelbar zu haben (und gibt daher nicht selbst das Ziel vor), sondern lediglich als Grenzbegriff sinnvoll. Als Grundlage und Grenze macht sich diese Dimension vor allem dann bemerkbar, wenn etwas nicht mehr passt: „The natural, or native, powers furnish the initiating and limiting forces in all education; they do not furnish its ends or aims.“⁶⁴ Das hat zur Folge, dass eine Theorie von ihr vage bleiben muss; es handelt sich ja um eine *Potenz*. Dewey lehnt daher eine fixe Klassifizierung menschlicher „Instinkte“ strikt ab. Anders als Henri Bergson sieht er auch ihre ungeordnete Freisetzung nicht als Ziel an. Dennoch bewirkt gerade diese dritte Instanz den sozialen und persönlichen Fortschritt: „impulse is a source [...] of liberation“.⁶⁵ Von ihr geht nicht nur der befreiende Widerstand, sondern auch die Kreativität und die zum gesellschaftlichen (wie persönlichen) Auf- und Umbau nötige Experimentierfreude aus. Im Interesse einer besseren Entwicklung der Menschen und der kontinuierlichen Perfektionierung der Verhältnisse gelte es daher, dieses Potenzial durch politische Reformen (für Dewey vor allem, aber nicht nur in der Erziehung) besser

⁶¹ A. Honneth hingegen erblickt gerade darin ein Problem: ders., Zwischen Prozeduralismus und Teleologie: Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in: H. Joas (Hg.), Philosophie der Demokratie: Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt/M. 2000, 116–138; vgl. aber H. Joas u. A. Honneth, Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1980.

⁶² Vgl. C. Henning, Gefühlsskripte und tertiäre Gefühle. Zwei konzeptuelle Vorschläge zum Zusammenhang von Gefühlen und Gesellschaft, in: R. Schützeichel u. A. Schnabel (Hg.), Emotionen, Sozialstruktur und Moderne, Wiesbaden, erscheint 2011 bei VS. 1894 hat Dewey Ward freundlich-kritisch rezensiert (Early Works, 4, 197 ff.).

⁶³ Vgl. C. Henning, Karl Marx, in: C. Thies u. E. Bohlken (Hg.), Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart 2009, 28 ff. Diese Dimension findet sich auch bei G. H. Mead – sein unvordenkliches Spontaneitätszentrum des „I“ ist organisch: „The ‚I‘ is the response of the organism to the attitudes of the others.“ (G. H. Mead, Mind, Self and Society [1930], Chicago 1970, 175) Von nicht fixierten „Impulsen“ spricht Dewey, James folgend, übrigens schon 1894 (Early Works, VI. 4: Essays, The Study of Ethics, 235 ff.).

⁶⁴ J. Dewey, Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education [1916], Bristol 2002, 133 (hier an Rousseau gerichtet).

⁶⁵ Ders., Human Nature and Conduct, a. a. O., 105, vgl. 93: „Interest in progress and reform is, indeed, the reason for the present great development of scientific interest in primitive human nature.“

zu nutzen. Das Ziel lautet: „constantly utilizing unused impulse to effect continuous reconstruction“ (101). Damit ist eine Instanz gefunden, die den *deadlock* zwischen Wertsubjektivismus und sozialem Konformismus aufzulösen vermag und zugleich den sozialen Fortschritt antreiben kann, wenn ihr nur Raum gelassen wird. Es handelt sich um dieselbe Ebene, auf die sich frühere Denker für den Erweis der Gleichheit aller Menschen gestützt haben: die uneinholbare natürliche Grundlage des Menschseins, seine erste Natur.

Was hat dieser historische Durchlauf also ergeben? Zunächst konnte das ‚dreifältige‘ Bild von Subjekt, Gesellschaft und Natur, das oben zur ‚Rettung‘ von Shers objektiver Theorie des Guten entworfen wurde, an historischen Beispielen als denkmöglich aufgewiesen werden.⁶⁶ Die Natur des Menschen ist eine eigene Instanz, die der je konkreten Vergesellschaftung und dem jeweiligen Selbstbild vorausliegt und sie begrenzt. Obzwar sie schwer zu greifen ist, kann sie – im Denkraum Shers – als dritte „Wertquelle“ in Anspruch genommen werden⁶⁷, was eine weitere Spannung in Shers Ansatz aufzulösen vermag. Nimmt man sie aber in Anspruch, bekommt der Perfektionismus einen stark egalitären Zug.

Grundsätzlicher hat dieser historische Ausflug gezeigt, dass der Perfektionismus Theorien der menschlichen Natur zur Verfügung hat, die nicht den üblichen Verdächtigungen ausgesetzt sind. Wenn Condorcet, der Verfechter der Menschenrechte, und Dewey, der Philosoph des modernen Liberalismus zwischen Mill und Rawls, für ihre Theorien auf die „menschliche Natur“ bauen, wird man schwerlich illiberale Kräfte am Werk sehen. Ohne bestimmte Teleologien vorzusetzen, geht es ihnen darum, die Entwicklung eines Jeden und damit ihre Freiheit zu befördern, ein selbstbestimmtes und gehaltvolles Leben zu führen. Diese Vorstellung von der menschlichen Natur lässt sich sowohl mit dem liberalen Individualismus wie mit der kommunitären Sozialethik verbinden (und kann daher zwischen ihnen vermitteln), ohne in ihnen aufzugehen. Die in ihr angesprochene natürliche Dimension des Menschseins liegt beiden noch voraus. (Es böte sich daher an, die Würde hieran fest zu machen.)

Diese Dimension philosophisch einzuholen, ist sowohl theoretisch wichtig, da die Theorie des Guten auf diese Weise dem individualistischen wie dem kulturalistischen Relativismus zu entgehen vermag, als auch praktisch wertvoll, weil die Theorie des Guten Reserven gegen *beide* Ethiken zu artikulieren erlaubt: Der Verweis darauf, dass etwas gegen meine oder unsere menschliche Natur ist (etwa die durch Vertragsfreiheit legitimierte Macht großer Firmen, oder die Macht einer Gruppenmoral, die mein ‚wahres Selbst‘ zu kennen meint), ist ein Sprachzug eigenen Rechts. Er muss nicht unmittelbarkeitstrunken von inneren Tiefen stammeln, sondern kann sich an ältere Theorien der natürlichen Gleichheit anschließen, die diese

⁶⁶ In Kurzform siehe J. Dewey, *Ethics*, a. a. O., 490: „A man’s power is due (1) to physical heredity; (2) to social heredity, [...] and finally (3) to his own efforts“; um daraus die Notwendigkeit einer Chancengleichheit zu folgern (Gleichheit in Punkt 2). J. H. Pestalozzi (*Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, Darmstadt 2002, 85) formulierte 1797 ähnlich: „Also bin ich ein Werk der Natur, ein Werk meines Geschlechts, und ein Werk meiner selbst.“ Bereits Cicero unterteilte im Selbst natürliche (gemeinsame wie je eigene), gesellschaftliche und individuelle „Rollen“ (*De officiis*, Stuttgart 2007, I.107, 114). Der Gedanke ist also alt.

⁶⁷ „The possibilities in our nature [...] are possibilities of the self that lie beyond our own immediate presentation [...] It is there that novelty arises and it is there that our most important values are located.“ (G. H. Mead, *Mind, Self and Society* [1930], Chicago 1970, 204; vgl. W. James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, a. a. O., 386) Dewey verankert auch die Kreativität in diesem Rahmen; hier ähnelt seine Theorie der „nature of freedom“ (*Human Nature and Conduct*, a. a. O., 8, vgl. 306) mehr Schelling als Hegel (vgl. C. Henning, *Charaktermaske und Individualität bei Marx*, in: *Marx-Engels-Jahrbuch 2009*, Berlin 2010, 100 ff.).

Dimension schon einmal artikuliert hatten.⁶⁸ Aus diesen würde keine diktatorische Gleichverteilung von Ressourcen folgen, sondern eine Bereitstellung von Institutionen, die allen Bürgern neben ihren Abwehrrechten eine gute Bildung sowie etwa Sozialversicherungen und hinreichend viel Freizeit gewährleisten. Das greift kaum in die Lebensführung der Einzelnen ein, sondern beabsichtigt – bei der Wahrung von Einkommensunterschieden, solange sie auf ‚echtes‘ Verdienst und nicht auf bloße Privilegien zurückgehen – ‚lediglich‘ die Herstellung einer realen Chancengleichheit; also höhere Chancen auf eine gute und selbstbestimmte Entwicklung. Damit ist auch keine konsumtorische ‚Abfütterung‘ von Modernisierungsverlierern vorgezeichnet; es geht vielmehr um die Ermöglichung einer stärker partizipatorischen Demokratie – also einer auch *politischen* Gleichheit. Damit vermag diese Rückbesinnung ein weiteres Problem des gegenwärtigen Perfektionismus zu beheben, nämlich die Unschärfe seiner sozialpolitischen Folgerungen. Das perfektionistische Gedankengebäude, das Condorcet und Dewey an den Tag legen, basiert auf der Vorstellung einer natürlichen Gleichheit und drängt zu einer stärkeren politischen Förderung freiheitsermöglichender sozialer Gleichheit. Damit gewinnt der Perfektionismus nicht nur an Konsistenz, sondern auch an Gehalt.

Dr. Christoph Henning, Universität St. Gallen, Kulturwissenschaftliche Abteilung, Fachbereich Philosophie, Gatterstraße 1, 9010 St. Gallen

Abstract

The paper argues that for a full-blown perfectionist theory to rely on liberal individualism and an ethics of sociality is not enough. In order to be consistent, an objective theory of the human good also needs to take human nature into account. In a first step this is shown by an analysis of George Sher's important book, where human nature is lost underway (contrary to its central role in the main argument). A second step traces a viable theory of human nature in the progressive tradition of both radical enlightenment (esp. Condorcet) and American progressivism (esp. Dewey). It is argued that this theory can be defended against postmodern criticism and carries a strong egalitarian current.

⁶⁸ Siehe oben etwa die „negative“ Freiheit der frühen Aufklärung im anderen, Rüdigerschen Sinn.