

Christoph Henning

Werte: Ein perfektionistischer Aufriss

In diesem Aufsatz strebe ich eine Neubestimmung des Wertbegriffs an. Dies geschieht vor dem Hintergrund einer perfektionistischen politischen Philosophie, die traditionell stark mit Werten argumentiert. Bevor der Perfektionismus sich mit den Fragen befasst, ob sich starke Wert-Annahmen und Wert-Ansprüche rechtfertigen lassen, ob dies einer „liberalen“ (nicht-paternalistischen) Gesellschaftsform entspricht und welches inhaltlich die zentralen Wertannahmen wären, muss er einen Begriff davon bereitstellen, was überhaupt unter einem Wert verstanden werden soll (selbst dann, wenn das in der Literatur nicht oft geschieht). Damit ist weder primär der ökonomische Wert gemeint (zu dem allerdings auch etwas zu sagen ist), noch geht es einzig um moralischen Wert (wie in der Debatte um den moralischen Realismus). Eher geht es um die dem vorausliegende begriffliche (oder ontologische) Frage, was wir überhaupt meinen, wenn wir etwas einen Wert zuschreiben – was also ein „Wert“ überhaupt ist; soweit es jedenfalls um Werte für Menschen geht.

Im Folgenden werde ich zunächst beleuchten, inwiefern Werte eine Instanz nicht nur der Moralisierung, sondern auch der *Moralkritik* waren, die allerdings auf zwei Weisen ausgeführt werden kann (1). Da die eine dieser Seiten heute vakant ist, geht es mir hier darum, diese (progressive) Seite wieder zu besetzen. Dafür werde ich kurz den philosophischen Perfektionismus skizzieren, der als Grundlage meiner Überlegungen dient (2). Nach dieser Klärung nähere ich mich dem Wertbegriff im Rückgriff auf die ethische Anthropologie von Karl Marx, was exemplarisch für Werte wie Freiheit und Gleichheit ausgeführt wird (3). Diese grundsätzlichen Überlegungen weite ich dann auf ästhetische und ökonomische Wertfragen aus (4), um schließlich zusammenzufassen, warum mir ein solch neuer Wertbegriff heute so wichtig erscheint (5).

1. Werte und Moralkritik

Inwiefern ist der Diskurs über Werte als eine Variante der Moralkritik zu verstehen? Der Begriff des Wertes ist eine Problemanzeige; im Grunde manifestiert seine Verwendung den Glauben an ein Schon-Verschwunden-Sein seines Gegenstandes. Beschwörungsformeln wie Kultur, Identität oder Vertrauen haben ihre Hochkonjunktur dann, wenn die Selbstverständlichkeit bereits verloren gegangen ist, mit der man sich auf das von ihnen Benannte vermeintlich fraglos meinte ver-

lassen zu können. Ähnlich verhält es sich mit dem „Wert“, der in der deutschsprachigen Philosophie etwa zeitgleich im Neukantianismus und bei Friedrich Nietzsche in den Vordergrund trat (Nietzsche hatte ja nichts Geringeres als eine „Umwertung aller Werte“ im Sinn). Dies war bereits die Antwort auf eine Erfahrung des Werteverlustes, dem durch ein wissenschaftliches Festhalten – zumindest durch Erinnerungsarbeit – begegnet werden sollte.¹

Als Grund für den Verlust der Werte wird Verschiedenes genannt: War es bei Neukantianern wie Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert vor allem die qualitative Entwertung der Welt durch die Naturwissenschaften, formulierte Nietzsche eine Moralkritik, die sich gegen die Verwirklichung der *falschen* (weil demokratischen) Werte wandte.² Eine Wertphilosophie kann also durchaus gegen die Moral aufgeboten werden – vor allem gegen eine individualistische Autonomiemoral in der Folge von Immanuel Kant, die den Individuen (und was für Nietzsche schlimmer war: *allen* Individuen) intellektuelle Ressourcen an die Hand gibt, sich im Zweifelsfall auch gegen sittliche Üblichkeiten zu entscheiden. Wer so von Werten spricht, wendet sich in aller Regel gegen die Beliebigkeit, die von einem Subjektivismus in der Moral befürchtet wird – Max Scheler etwa befürchtete, von dem „Formalismus“ der Kantischen Ethik gehe eine sinnhafte „Leere“ aus.³ Ähnlich sah Nietzsche den Nihilismus der „letzten Menschen“ als Ergebnis der universalisierten „Sklavenmoral“ an. Eine ähnliche Stoßrichtung hatte noch die Renaissance der Tugendethik im Gefolge des Kommunitarismus: Auch hier wurde der zeitgenössischen ethischen und politischen Philosophie ein „Atomismus“ zugeschrieben, der das Gemeinschaftsleben untergrabe.

Nun kann Moralkritik von zwei Seiten ausgeübt werden: Während eine progressive Seite sich traditionell die Verwirklichung der Ideale auf die Fahnen schrieb und die Moral insoweit kritisierte, als sie die Ideale wie Freiheit, Gleichheit und Selbstgesetzgebung als „bloß“ moralische von der gesellschaftlichen Realität abtrennte (Moral leistete aus dieser Sicht noch zu wenig), so war aus Sicht der konservativen Moralkritik die moderne Moral gerade daran beteiligt, anarchistische Zustände – etwa eine Hinterfragung von Autoritäten oder eine Gleichberechtigung von Frauen – herbeizuführen und zu legitimieren (Moral leistet aus dieser Sicht schon zu viel).⁴ Moralkritik ist also keine Angelegenheit allein einer progressiven Sozialkritik, sie war immer auch eine Angelegenheit konservativer Liberalismuskritik. So macht etwa Folke Werner mit Recht auf die Animosität der liberalen evangelischen Sozialethik gegen die konservative katholische Naturrechtstradition aufmerksam – in dieser wurde und wird die „Selbstermächtigung“⁵ des modernen Subjekts und seiner individualistischen Moral durch eine unverrückbare kir-

1 Werner 2002, S. 52f. nennt es ein „Rückzugsgefecht“. Als Überblick zur Wertphilosophie vgl. Schnädelbach 1983, S. 198ff. sowie jüngst Krobath 2009, Teil 1, zum Neukantianismus speziell Wapler 2008.

2 Als bedeutendste neuere Arbeit zu Nietzsche vgl. Losurdo 2008.

3 Scheler 1913, S. 30.

4 Oder, mit Gehlen 1973, S. 141ff.: Sie sei immer schon „Moralhypertrophie“.

5 Schmitt 1970, S. 88.

chengegebene Werthierarchie zu unterlaufen versucht.⁶ Es ist geistesgeschichtlich interessant zu betrachten, wie sich diese Diskussionsstränge gegenseitig befruchteten und – sofern überhaupt diskutiert werden konnte – überlagerten.⁷ Umso wichtiger ist es im Nachhinein, die Stränge zumindest analytisch zu entwirren.

Schon Hannah Arendt hat allerdings auf die paradoxe Nähe gerade der Wertphilosophie zur Sinnentleerung aufmerksam gemacht, gegen die sie gewandt war: Indem alles als aufeinander beziehbar und vergleichbar gedacht wird (und das tut ja auch der, der eine Werthierarchie begründen will), verschwinden nach ihrer Ansicht gerade in der Wertphilosophie qualitative Differenzen.⁸ Dass die Wertphilosophie, nachdem sie etwa ein dreiviertel Jahrhundert lang (von Hermann Lotze bis zu Nicolai Hartmann) ein beherrschendes philosophisches Thema gewesen war, in den letzten Jahrzehnten nicht mehr en vogue war, lag neben dieser paradoxen Verstrickung wohl nicht zuletzt an ihren inhaltlichen Unstimmigkeiten.⁹ Wenn sie nun wieder zurückkehrt,¹⁰ ist es mir wichtig, sie auf kritische Weise anzueignen, um sie nicht einer konservativen Seite zu überlassen, die wenig Skrupel gegenüber einer – zur Not auch repressiven – Verallgemeinerung ihrer partikularen Sittlichkeitsideale hat.

Vergleicht man allerdings die alte Diskussionslage mit der gegenwärtigen, macht sich schnell eine merkwürdige Verkehrung bemerkbar: Obwohl das Thema der Werte lange Zeit von konservativer Seite abonniert schien und von progressiver Seite eher gemieden wurde, scheint sich mit der Rückkehr solcher Themen nun die Chance zu bieten, die Fronten erneut zu drehen: Sowohl mit Werten wie auch mit naturrechtlichen, auf die „menschliche Natur“ zurückgreifenden Argumenten hantieren heute nämlich auch solche Autoren, die gegenüber den Exzes-

6 Werner 2002, S. 192ff. Vor allem die Vorstellung einer unveränderbaren Natur des Menschen wurde – lange vor der poststrukturalistischen Welle – von evangelischen Sozialethikern abgelehnt (206).

7 Ebenso interessant wie die Nietzsche-Rezeption in der frühen Frauenbewegung oder in der jüdischen Jugendbewegung (Stegmaier/Krochmalnik 1997) – oder bei Horkheimer und Adorno – ist die Rezeption etwa von Emil Lask bei Ernst Bloch und Georg Lukács oder von Karl Marx bei rechts-konservativen „Denkern“ wie Günter Rohrmoser oder Bernard Willms.

8 Arendt dreht allerdings die Feindbilder, wenn sie anstelle der Vermarktlichung die Moralphilosophie kritisiert: „Die viel beklagte Entwertung der Werte [...] fängt damit an, dass man alles zu Werten bzw. Waren macht, also alles mit allem in Beziehung setzt und damit relativiert“ (Arendt 1960, S. 199f.).

9 Wie etwa kann ein Wert, der über die Subjekte hinausgehen soll und insofern als „objektiv“ gilt, diese Subjekte gleichzeitig segregieren – etwa indem „westliche Werte“ anderen „Wertgemeinschaften“ entgegengesetzt werden? Oder: Wie kann ein Objektives sich – wie bei Rickert und Scheler oder im angelsächsischen „Emotivismus“ – gleichwohl nur im Fühlen kundgeben und damit der rationalen Diskussion entzogen sein? („Die objektive Geltung ethischer, ästhetischer, religiöser oder anderer atheoretischer Kulturwerte ist jedem wissenschaftlichen Beweise entzogen“, Rickert 1921, S. 150). Im angelsächsischen „moralischen Realismus“ kehren solche Probleme ohne Bezug auf die ältere Debatte wieder (synoptisch Tiefensee 2008). Denkt er physikalistisch (es gibt nur physisches Sein, von dieser Art müssen daher auch Moralia sein), wird allerdings der Witz der älteren Diskussion, moralischen Tatsachen eine Seinsweise sui generis zuzuschreiben (vgl. Hartmann 1934, S. 20f.), verfehlt.

10 Prominent etwa bei Joas 1997 oder Raz 2003.

sen eines entfesselten Marktes und eines freiheitsfeindlichen Wettbewerbs-Staates *Reserven* haben.¹¹ Demgegenüber treten marktradikal (und damit strukturkonservativ) denkende Autoren heute zunehmend für eine – auch technische – *Veränderung* der menschlichen Natur ein, der sie folglich keine Werte mehr entnehmen zu können glauben.¹² In diesen Streit um die Rolle der menschlichen Natur und die Rückkehr der Werte möchte ich mich einmischen, weil ich darin eine Chance für eine kritische Theorie der Gesellschaft sehe. Dabei habe ich bereits unterstellt, dass diese beiden Themenfelder zusammenhängen. Aus meiner Sicht ist das tatsächlich so, aber das gilt es nun erst zu zeigen. Dazu dient mir in der Folge ein perfektionistischer Ansatz.

2. Der Perfektionismus als Theorie des menschlich Guten

Mein Versuch einer Neufassung des Wertbegriffs geht von einer perfektionistischen Perspektive aus. Was aber ist Perfektionismus? Da ich dies andernorts entwickelt habe, möchte ich mich hier mit Andeutungen zufriedengeben, die diese Position nicht rechtfertigen, sondern nur umreißen.¹³ Als Theorie des Guten besagt der Perfektionismus, dass „das Gute“ für den Menschen als möglichst weitgehende Entwicklung der Individuen und ihrer Anlagen zu verstehen ist, und dass das Ziel einer guten Entwicklung auch für die Politik Zielvorstellungen formuliert. Es handelt sich um eine normative Entwicklungstheorie. Sie schreibt der menschlichen Entwicklung allerdings keine *bestimmten* Ziele vor (etwa die Einübung asketischer oder soldatischer Tugenden); vielmehr wird Entwicklung *selbst* als „vorzüglich“ angesehen. Sie ist der Nichtentwicklung vorzuziehen und wird von den Individuen unter normalen Umständen auch vorgezogen.¹⁴ Wohin diese Entwicklung geht, ist den Individuen selbst überlassen, sofern sie darüber entscheidungsmächtig sind, da jeder und jede am besten das entwickelt, was ihm oder ihr „liegt“ und Freude macht. Die Selbstmächtigkeit der Individuen ist allerdings begrenzt (erst darin liegt der Unterschied zum angelsächsischen philosophischen Liberalismus): Zwar sind Menschen sich nicht selbst transparent und bedürfen daher einer Freiheit, mit sich und mit Lebensformen zu experimentieren – Zwang kann sie dabei nur hindern. Gleichwohl sind sie als soziale und bedürftige Lebewesen auf die Unterstützung ihrer Umwelt angewiesen: Für eine gute Entwicklung brauchen Individuen menschlichen Zuspruch, materielle Absicherung, genügend

11 Zur an Werten ansetzenden Marktkritik Anderson 1993, für anthropologische Varianten MacIntyre 1999.

12 Siehe jüngst Buchanan 2011. Strukturkonservativ sind solche Ansätze, weil sie es für realistischer halten, die menschliche Natur zu verändern, als die Struktur der Gesellschaft weniger ungleich zu gestalten, selbst wenn die Effekte sehr ähnlich wären (so Buchanan mündlich in Mailand im Mai 2010). Daher halte ich den postmodernen Anti-Essentialismus für eine voreilige intellektuelle Befindlichkeit: Solche Tendenzen kann er nur mit Michel Foucault als „Biopolitik“ nachzeichnen, ihnen jedoch wenig entgegenhalten.

13 Vgl. Henning 2010a.

14 Zur Werterkenntnis als Akt des „Vorziehens“ Scheler 1913, S. 107. Zum „natürlich Guten“ als Entwicklungsbegriff Foot 2004, S. 53, S. 72; Kraut 2007, S. 135ff.

freie Zeit sowie – *horribile dictu* – auch Vorbilder, welche erstrebenswerte Lebensformen exemplarisch vorleben.

Mehr freie Zeit und eine materielle Absicherung werden auch von anderen theoretischen Ausgangspunkten her gefordert (obzwar diese in Zeiten des trotz Finanzkrise anhaltenden Marktradikalismus in der Defensive sind). Die perfektionistische Konzeption hingegen wird häufig als konservativ verworfen, weil der Verweis auf Vorbilder einen Elitismus und der Begriff der Anlage einen verengenden anthropologischen Essentialismus zu enthalten scheinen („der Mensch ist so und so“). Ich meine, dies geschieht zu Unrecht. Dass Menschen sich an Vorbildern orientieren, ist weniger Forderung als Feststellung: Im Prozess der Selbstfindung orientiert man sich unweigerlich an Älteren. Das Kind will vielleicht Feuerwehrmann, der Jugendliche Rockstar und der junge Erwachsene Professor werden – oder eben Gangster, wenn das in der Umgebung das Naheliegendste ist. Nicht *dass* es Vorbilder gibt, hat sich historisch gewandelt, sondern welche es sind: An Stelle der homerischen Helden sind mittlerweile Sportler, Fernsehstars und Vielverdiener wie Josef Ackermann getreten. Gesellschaften transportieren in ihrer medialen Selbstvergewisserung *immer* vorbildhafte Figuren, die Frage ist nur, in welche Richtung sie gehen.¹⁵

Auch der Vorwurf gegen die Annahme menschlicher Anlagen lässt sich entschärfen: Keineswegs ist man damit auf einen repressiven Elitismus festgelegt, der nur wenige „Exzellenzen“ fördert und den Rest darben lässt. Begreift man Anlagen als Möglichkeiten, als formbares Potential, das allen Menschen *als Menschen* zukommt, so folgt daraus weder eine konservative Verengung auf wenige Lebensformen, noch eine elitäre Fixierung auf wenige Exzellenz-Zentren. Formbar heißt ja gerade, dass die Entwicklung in verschiedene Richtung gehen kann, nicht nur in eine. Selbst die Hirnforschung geht aufgrund der „Plastizität“ des Gehirns von nichts anderem aus, sie ist m.E. ein verfehltes Feindbild.¹⁶ Und die Rede vom Potential meint, dass neben *einer* Verwirklichung immer auch andere denkbar bleiben. Gerade von der menschlichen Natur her verbleibt stets eine Freiheit, sich zu verändern – nicht unbegrenzt zwar, sondern „im Rahmen seiner Möglichkeiten“, doch gerade eine solche Selbsterkenntnis (das Bewusstsein einer kleineren Auswahl *realistischer* Optionen) erhöht die Chancen auf eine erfolgreiche Verwirklichung alternativer Lebensentwürfe.¹⁷

Was heißt das nun für die Praxis? Perfektionistische Politik sollte sich darum bemühen, allen Menschen gleichermaßen einen Zugang zu guten Bedingungen für eine selbstbestimmte Entwicklung zu verschaffen, ohne sie in der Weise ihrer Entwicklung zu begrenzen. Wie ich es verstehe, ist dies politisch eine sowohl liberale wie egalitäre Konzeption. Solche Gedanken finden sich bereits in radikal-

15 Zur (unfreiwilligen) Formung der Gesellschaft durch Eliten vgl. Bohlken 2011. Übrigens hat auch die Linke Vorbilder: Man denke an die Mao-Plakate um 1968 oder die Verehrung Rosa Luxemburgs.

16 Zu dieser Erkenntnis bedurfte es keiner Modephilosophie (wie Malabou 2006).

17 Selbst wenn man z.B. ein Talent hat, Geige zu spielen oder in einer Kommune zu wohnen, kann es sein, dass man daran keine Freude empfindet; es wäre daher nicht weise, es auf Biegen und Brechen zu versuchen.

aufklärerischen Schriften des 18. Jahrhunderts, die noch auf Marx wie auf Max Horkheimer einen Einfluss hatten, und tauchen von da an immer wieder auf.¹⁸ Da Sein und Sollen hier durch einen Begriff des „natürlich Guten“ (Philippa Foot) einander angenähert werden, drohen keine schwerwiegenden Begründungsprobleme mehr: Was „gut“ für die Menschen ist, zeigt sich letztlich daran, ob sie im Aristotelischen Sinne glücklich sind, also ob sie *blühen* oder verkümmern.¹⁹ Um das festzustellen, muss man keine metaphysischen Überwelten bemühen oder sich auf inhaltslose Prozeduren beschränken. Es liegt offen zu Tage und kann im Prinzip durch empirische Forschungen eingeholt werden.²⁰

Um zusammenzufassen: Gut im perfektionistischen Sinn ist es, wenn Menschen aus freien Stücken etwas aus sich machen. Das gilt nicht nur für wenige Auserwählte, sondern für alle; doch was und wie sie das tun, das bleibt – solange sie andere nicht in ihrer Entwicklung behindern – den Einzelnen selbst überlassen. Jeder Mensch hat solche Anlagen; ein Individuum kann sich jedoch nicht allein entwickeln, sondern ist dafür auf die Unterstützung und Wertschätzung der Gemeinschaft angewiesen. Wenn Menschen sich negativ entwickeln,²¹ so liegt – gemäß der positiven Psychologie seit Erich Fromm – die Vermutung nahe, dass in der bisherigen Entwicklung Hindernisse aufgetreten sind. Dass es so etwas auch gibt, ist jedoch noch kein Argument, der menschlichen Selbstentwicklung per se zu misstrauen. Rechtfertigungspflichtig sind Einschränkungen der menschlichen Entwicklung, nicht diese selbst.

3. Vom Guten zum Wert: Anthropologische Überlegungen

Um im Bild zu bleiben, könnte man nun sagen: So weit, so gut. Doch warum soll in dieser Theorie des Guten der Begriff des Wertes eine Rolle spielen? In der perfektionistischen Literatur kommt der Wertbegriff oft an zentraler Stelle vor: Individuell entwickelt und politisch gefördert werden sollen etwa, so wird gesagt,

18 Vgl. zum 18. Jahrhundert Mensching 1971, zu weiteren Stationen Henning 2011.

19 Foot 2004. In der analytischen Aneignung Amartya Sens zieht Putnam 2002 ähnliche Schlussfolgerungen.

20 Zwar hat sich die empirische Glücksforschung lange auf subjektive Angaben beschränkt (wie glücklich sind sie auf einer Skala von 1 bis 10?), doch werden zunehmend operationalisierte objektive Konzepte entwickelt, die Verzerrungen durch adaptierte Präferenzen, Erwünschtheitseffekte oder kulturelle Eigenheiten zu vermeiden suchen (Kahnemann 1999, Griffin 2007). Zu den objektiven „Listen“ der Glücksgüter gehören neben der Gesundheit z.B. auch ökologische, rechtliche und soziale Aspekte (vgl. im Überblick Sumner 2004). Einen hohen Rang nimmt das „flourishing“ mittlerweile bei alternativen Britischen Ökonomen ein (siehe http://www.neweconomics.org/sites/neweconomics.org/files/Measuring_our_Progress.pdf, von 2011).

21 Ein bekannter Einwand besagt: „Der Mensch kann sich selbst vielfältig verwirklichen – einer hat das Potenzial, um heiliger Franz zu werden, anderer hat das Potenzial, Hitler zu werden. Sollen wir denn sagen, dass unsere Aufgabe darin besteht, jedem Menschen sein Potenzial verwirklichen zu lassen, unabhängig davon, welches Potenzial es ist?“ (Leszek Kolakowski, nach: <http://de.wikiquote.org/wiki/Selbstverwirklichung>). Dazu vgl. Hurka 1993, S. 9f.: zu entwickeln seien nur diejenigen Anlagen, die uns zu Menschen machen.

primär *wertvolle* Ziele.²² Wenn die Begriffe „Wert“ und „Gut“ allerdings verschiedene meinen, dann muss man sagen können, wie sie sich zueinander verhalten. Im Alltagsgebrauch ist das nicht immer der Fall.²³ Natürlich ist ein Wert etwas Gutes, und etwas Gutes sollte wertvoll sein. Aber wo liegt der begriffliche Unterschied? Es hilft kaum weiter, beides wechselseitig durcheinander zu bestimmen, denn damit erfahren wir nicht mehr. Nehmen wir zum Beispiel die Sätze A und B:

A) Ein Wert ist, was gut ist für die Menschen.

B) Gut für die Menschen ist, wenn Werte verwirklicht werden.

Das sieht zirkulär aus und würde auf Tautologien hinauslaufen (gut ist gut, Wert ist Wert). Um zu beurteilen, ob diese Sätze vielleicht trotzdem Sinn machen, müssten wir zunächst aus unabhängiger Quelle wissen, was „Gut“ und „Wert“ eigentlich bedeuten. In der Folge gehe ich daher von der soeben skizzierten perfektionistischen Bestimmung des Wortes „Gut“ aus, um von dort zu einem genaueren Verständnis des Wertes zu kommen. Wie gesehen, trifft der Perfektionismus über das Gute allgemeine Aussagen – jedoch nicht im konservativen Sinne, indem einfach partikuläre Ansichten universalisiert werden; gut im Sinne des Perfektionismus ist es vielmehr, wenn Menschen sich möglichst weitgehend entwickeln. Hier entsteht die Frage: Wie entwickelt man sich eigentlich? Wie setzt man das eigene Potential frei? Hier möchte ich nun einen Blick auf die ethische Anthropologie von Karl Marx werfen. Ich beschränke mich auch hier auf die Kernpunkte.²⁴

Die Marxsche Anthropologie fragt, was eigentlich zu einem Menschenleben dazugehört – gesucht sind Tätigkeiten, die Menschen fast immer ausführen, weil sie sie ausführen *müssen*.²⁵ Gehen wir beispielsweise etwas essen, was wir von unserer organischen Anlage her müssen, dann bereiten wir entweder die Nahrung selbst zu, oder wir (oder andere) bezahlen für diese Arbeit in einem Restaurant. Und noch vor der Zubereitung steht die Erzeugung der Lebensmittel, die ja ebenfalls irgendwo herkommen müssen. Um Arbeit kommen wir jedenfalls in keinem Fall herum, selbst wenn wir für diesmal eingeladen werden. Es lässt sich also allgemein sagen, dass Menschen arbeiten, schon allein weil sie dies für ihr Überleben *müssen*. Dazu kommt, dass Menschen das oft *gern* tun. Sie tun über das Überleben hinaus alles Mögliche, um ihr Leben zu verschönern oder einfach um Spaß zu haben – das kann man „Kultur“ nennen, wenn man sie von der profanen Alltagspraxis abtrennen möchte (was jedoch nicht zwingend ist). In der Sprache des frühen Marx gesagt: Das spezifisch Menschliche liegt in der Praxis. In der Alltagssprache

22 Raz 1986 („freedom consists in the pursuit of valuable forms of life“, S. 395); Hurka 1993, S. 70ff.; Sher 1997, S. 185ff. und Wall 1998, S. 144ff., um nur die Klassiker zu nennen.

23 So nennt Rinderle 2007, S. 24f. zur Erklärung subjektiver Theorien des Werts subjektive Theorien des Guten; umgekehrt erläutert Fenner 2007, S. 103f. objektive Theorien des Guten mit objektiven Werttheorien.

24 Vgl. Henning 2009; siehe bereits Elster 1986 sowie Dahlem 2005, S. 71ff.

25 Ähnlich sucht Sher menschliche Tätigkeiten, die „near-universal, near-unavoidable goals“ verfolgen (1997, S. 242; vgl. Leopold 2007, S. 183ff.). Da Tätigkeiten für Marx gegenständlich sind, nimmt er damit bereits Plessners „exzentrische Positionalität“ des Menschen vorweg: Der Mensch ist auch außer sich bei sich.

gesagt: Stellen wir uns irgendwelche Menschen vor, egal wen, egal wo und wann, sie werden irgendwann anfangen tätig zu werden – für das Überleben und für die Verschönerung des Lebens. Praktiken unterscheiden sich, aber Menschen sind immer irgendwie praktisch.

Welche Praxis-Typen stehen hier im Mittelpunkt? Eine nähere Kennzeichnung der Hegel-Marx'schen Sprache besagt, dass Menschen sich in ihrer Tätigkeit „objektivieren“. Das ist kein bloßer Expressivismus (solange damit nur ein sprachlicher Ausdruck von Befindlichkeiten gemeint ist). Im Grunde nämlich lässt sich *jede* Lebensäußerung als Objektivierung verstehen. Ob ich ein Brot backe, ein Gedicht schreibe, ein Fest veranstalte oder eine wichtige Entscheidung treffe, immer handelt es sich um zwei Seiten eines Vorgangs: Es entsteht etwas in der Welt, das es vorher noch nicht gab (selbst wenn es nur die Umformung eines schon bestehenden Stoffes ist), und immer steckt, sofern es *meine* Handlung ist, auch etwas „von mir“ darin.²⁶ Selbst wo das nur in geringem Maße der Fall ist (wie bei Fabrikbrot oder Gedichten aus dem Internet), sagt das etwas über mich oder meine Situation aus.²⁷ Das gilt sogar für „derivate Modi“, für das Misslingen: Wer nichts weiter kann, zerschlägt eben eine Fensterscheibe oder schmiert „I was here“ an eine Wand – es erfüllt in etwa dieselbe Funktion, sich in der Welt einzuschreiben.²⁸ Hier scheint eine Dialektik auf, auf die bereits Erasmus hingewiesen hat: Man vermag sich umso individueller auszudrücken, je mehr man sich die allgemeinen Regeln (das Handwerk) angeeignet hat. Das Allgemeine und das Individuelle stehen sich in dieser Dimension nicht notwendig entgegen – gerade eine Verweigerung von Regeln kann ein Produkt austauschbarer machen.

Nun geht Praxis nicht in solchen Entäußerungen auf, denn die Objekte (Artefakte) werden von den Subjekten (Agenten) ja auch wieder *angeeignet*.²⁹ Was ich koche, esse ich in der Regel auch – und zwar nicht allein, sondern meist in Gemeinschaft. (Einsamkeit ist der derivate Modus, wie David Finchers *Fight Club* oder Sofia Coppolas *Lost in Translation* filmisch veranschaulichen.) Was ich dichte, trage ich in der Regel irgendwann vor. Auch dies geschieht meist in Gemeinschaft. Feste und Entscheidungen betreffen ohnehin die anderen, aber auch Produkte,

26 Pathetisch könnte man hier – wie der alte Lukács – von einer Überwindung der Kluft zwischen Subjekt und Objekt sprechen, aber diese altertümliche Wendung macht den Sachverhalt eher komplizierter als einfacher.

27 Überreiche ich jemandem ein Gedicht aus dem Internet, so sagt das, dass mir der Anlass oder die Person keiner weiteren Mühe „wert“ war, oder dass ich vielleicht kein guter Dichter bin. Beim Brot aus der Fabrik hat – so die Entfremdungsthese – der Backende keine Möglichkeit, sich sonderlich einzubringen. Das Management muss deswegen für die Arbeitenden andere Wege finden, sich hervorzutun.

28 Bei Tieren kann selbst das Stoffwechselprodukt diese Funktion haben – rudimentär ist also schon im Tierreich eine „Weltaneignung“ (hier als Markierung eines Reviers) zu beobachten.

29 Agnes Heller drückt diesen Punkt apodiktisch aus: „Das erste Wertaxiom lautet: Wert ist alles, was zur Bereicherung der gattungsmäßigen Wesenskräfte gehört, was diesen Vorschub leistet. Das zweite Wertaxiom lautet: Der höchste Wert besteht darin, dass die Individuen sich den gattungsmäßigen Reichtum aneignen können“ (1972, S. 9). Ich selbst spreche von Werten erst in einem späteren Stadium (s.u.) und verstehe nicht ganz, was sie mit der „menschlichen Substanz“ (S. 85) genau meint.

die ich „monologisch“ herstellen kann (z.B. eine Uhr), sind auf eine Aneignung hin angelegt.³⁰ Es wäre verkürzt, dieses Moment auf den wirtschaftlichen „Konsum“ zu reduzieren: Konsum vernichtet das Konsumierte meist; hier dagegen ist Aneignung nicht allein materiell, sondern zugleich auch sinnhaft-symbolisch und hat eine starke Bedeutung für die individuelle und soziale Identitätsbildung. Diese Dimension wird etwa in der Aneignung von Gedichten anderer deutlich: Indem ich mir ein Werk Goethes erarbeite, reihe ich mich zugleich in eine Kultur ein.³¹

Wir erhalten mit diesen Momenten einen *Kreislauf*, altmodisch gesagt: eine Ganzheit. Hier machen sogar die Hegelschen Rätselworte einer „Identität von Identität und Nichtidentität“ Sinn, welche der junge Marx daher in der Euphorie des Gleichklangs exzessiv verwendet hat. Denn natürlich ist das Objekt (die Feier, das Brot, das Gedicht) nicht identisch mit dem Subjekt (der Planenden, Backenden, Dichtenden); doch insofern beides Momente eines Vollzuges sind, sind sie einander auch nicht fremd, sondern fügen sich zusammen. Sie sind identisch und doch wieder nicht. Ein weiteres Beispiel: Wer auch nur einen Vortrag von jemand gehört hat, der kann sagen, er kenne diesen jemand – weil der Vortrag etwas von ihr oder ihm zum Ausdruck bringt. (Das Ganze zeigt sich in jedem seiner Teile.) Natürlich hat eine Person noch viele andere Facetten, die ein Zuhörer noch nicht kennt – daher ist der Vortragende wiederum nicht mit seinem Ausdruck identisch. Niemand *ist* sein Vortrag. Aber ein Vortrag vermittelt doch kein ganz falsches Bild. Die Institution eines „Probenvortrags“ zeigt das schön: in einem solchen will man sich ja weniger über ein Thema informieren, sondern sich eher ein Bild von einer Person machen. Oder, um von der akademischen Selbstbespiegelung wegzukommen: Das gleiche gilt auch für die selbstgestrickten Socken einer Großmutter, den Kuchen eines bestimmten Bäckers, die Pizza einer Eckkneipe usw.

Das also sei als „normale“ Praxis des Menschen verstanden, ganz abstrakt gefasst: Sich in einer Tätigkeit *objektivieren* und die Objekte des Tuns dann wieder aneignen. Das macht für Individuen Sinn, es lässt sich aber auch im historischen Überblick über Gruppen von Menschen aussagen – pathetisch hieß das einmal „objektiver Geist“, heute spricht man eher von „Kulturen“. Nicht zufällig können ja, wie erwähnt, kulturelle Artefakte die Identität von Gruppen verkörpern. Was hat dieses Modell nun mit Entwicklung zu tun? Der erste Gedanke dabei ist, dass

30 Das spielt auf den Einwand von Habermas gegen das sog. „Produktionsparadigma“ an. In der Folge von Hannah Arendt trennte er die „Interaktion“ von der Arbeit, wobei alles Soziale in ihr aufzugehen schien. Damit hat Habermas den Arbeitsbegriff allererst künstlich entsozialisiert. Indes kommen alle drei von Arendt genannten Tätigkeiten: Arbeiten, Herstellen, Handeln – darin überein, dass sie etwas erzeugen. Es müssen ja keine Dinge sein: Selbst Handeln kann einen „Konsens“ erzeugen, einen Sinn stiften oder destruieren etc. Zur Phänomenologie der Tätigkeiten vgl. Henning 2011. Übrigens ist die Uhr ein überaus verweisungsreiches Beispiel; abgesehen vom Uhrenvergleich bei Arnold Geulincx war z.B. für den Uhrmachersohn Rousseau die gelungenste Weise der Vergemeinschaftung die Gesellschaft der Uhrmacher in *Neuchâtel*.

31 Der locus classicus für die Beschreibung solcher Prozesse ist Berger/Luckmann 1966. Zwar kann z.B. auch das Fahren eines bestimmten Autos einen Ort in einem sinnhaften Kosmos markieren. Doch der Unterschied ist, dass hier eine Ware dies für uns tut und wir uns selbst dadurch nicht verändern.

Menschen lernen, Dinge besser zu tun, wenn sie sie wiederholt tun. Die erste Seminararbeit ist noch Kraut und Rüben, die zweite kann man schon lesen, die dritte liest man vielleicht schon mit Gewinn. Besser werden damit nicht nur die Produkte, sondern auch der Produzierende: „Übung macht den Meister“. Deswegen dienen Seminararbeiten nicht nur der Qualifizierung, sondern auch der eigenen Bildung. Für eine Entwicklung unserer Fähigkeiten ist es wichtig, dass wir das, was wir tun, *regelmäßig* tun; dass wir frei sind, Ideen umsetzen und unser Verhalten ändern zu können; dass wir aus Fehlern lernen und vielleicht von anderen Menschen Rat bekommen, wie es besser ginge. Das ist der vormoralische Sinn der aristotelischen Tugend (*arete*): Lässt man etwas Luft ab, heißt es, dass wir das, was wir tun, gut tun, und dazu bedarf es der Einübung in diese Praxen.³²

Hier von Anlagen zu sprechen heißt nun, dass manche Menschen manche Dinge vielleicht besonders gern tun oder sie ihnen besonders gut gelingen. Das gibt es. Welche das sind oder nicht sind, muss jeder selbst herausfinden (eine schwierige und oft schmerzhaft Aufgabe der „Selbstfindung“). Häufig bemerken es auch andere. Nehmen wir also an, jemand kann eine der Sachen, die er tut, besonders gut oder tut es besonders gern. Seine Kuchen schmecken besser, ihre Gedichte wirken länger nach, jemand massiert gut oder dergleichen. Dann würden wir sagen, sie oder er hat ein *Talent* in diese Richtung. Dieses Talent entwickelt man genauso, wie man normale Fähigkeiten entwickelt: durch regelmäßige Erprobung, durch Übung und Experimente sowie durch Rückmeldungen von anderen. Dadurch *entwickelt* oder verwirklicht sich ein Mensch, er bringt, bildlich gesprochen, zum Vorschein, was „in ihm“ steckt – keinen präexistenten Wesenskern, sondern eine spezifische Begabung, die ihn von anderen unterscheidet und deren Ausübung ihm oder ihr Freude bereitet.

Das ist nicht elitär gedacht: Einerseits gibt es keinen Hinweis darauf, dass Talente mit hohen Gehältern oder erbten Vermögen koextensiv wären; andererseits können auch die basalsten Tätigkeiten perfektioniert werden – etwa Autofahren, Reiten, Pflegen eines Menschen etc. Elitär ist erst die unterschiedliche *Bezahlung* solcher Tätigkeiten, je nach ihrer Nähe oder Ferne zum Produktionsprozess oder anderen Konzentraten ökonomischer Macht wie Banken oder renommierten öffentlichen Institutionen. Pflege z.B. bringt manchmal gar kein Geld, obwohl es das Wichtigste und Notwendigste – sowie Anstrengendste – sein kann, während ein Amt in einem Aufsichtsrat gar nicht ausgeübt werden muss und trotzdem horrend bezahlt wird. Die menschliche Bedeutung einer Tätigkeit bemisst sich nicht an der Höhe ihrer Bezahlung.³³

32 Dass etwas nicht stimmt, wenn dieser Prozess unterbunden wird, diagnostiziert z.B. auch Stiegler 2008.

33 Ich möchte hinzufügen: Auch nicht allein am Grad ihrer Komplexität, wie Rawls mit seinem aristotelischen Prinzip oder J.S. Mill mit der Unterscheidung höherer und niederer Freuden vorschlagen. Es kann ja sehr komplexe und trotzdem fragwürdige Beschäftigungen geben (etwa komplizierte Killer-Games) – fragwürdig sind sie dann, wenn sie eine Entwicklung eher hemmen als befruchten (eine empirische Frage).

Das klingt sehr einfach, ist aber keineswegs banal – gerade die Nähe zum Alltag kann es ja schwer machen, Dinge zu sehen.³⁴ Fragen wir daher noch einmal zurück: Warum soll eine solche Entwicklung der eigenen Anlagen „gut“ sein? Sie lässt sich aus mehreren Gründen gut nennen: Erstens werden andere Menschen davon keineswegs automatisch benachteiligt, sondern werden vielmehr, zumindest in nicht-kompetitiven Feldern, ebenfalls bereichert – wie ich ja auch davon profitieren kann, wenn andere etwas gut oder besser können als vorher. Es ist eben besser, leckere Kuchen, berührende Gedichte, praktische Erfindungen oder lustige Feiern zu haben, als sich überall ohne dies oder mit mittelmäßigen Varianten durchzuschlagen. Das muss nicht zu einem Perfektionismus im schlechten Sinne führen, sondern darf ruhig Halt machen, wenn eine Qualität erreicht ist. Gerade dass Dinge gut *bleiben* dürfen und nicht ständig verschlimmbessert werden, gehört hierhin.³⁵ Zweitens bringt es Anerkennung und Selbstachtung und macht damit in einem sozialen Sinn „glücklich“. (Das gilt durchaus nicht für *jede* Arbeit, und es muss auch nicht zwangsläufig eine *Arbeit* sein, die uns solche Wertschätzung einbringt.) Drittens erhalten wir durch die Anerkennung unserer Leistung, zumindest der Idee nach, Selbstachtung und Selbstbestätigung. Viertens schließlich ist es gut, weil das Ausüben von Tätigkeiten, die wir gut können, unserem Leben Halt und Sinn zu geben vermögen: Selbst wenn es anstrengend ist, machen solche Tätigkeiten glücklich – nicht nur, weil es ein „flow“ ist wie jeder andere auch, sondern weil wir darin uns und unser „Wachstum“ *erfahren* – sei es im Fußball oder im Streichquartett. Aus diesem Grund *wollen* die meisten Menschen auch genau das tun (und damit erhält der Wertsubjektivismus sein partielles Recht).³⁶ Alles dies gipfelt in der fünften Bestimmung, dass uns diese Art, erfüllend zu leben, glücklich machen kann. Ein solches Gut braucht eigentlich keine Begründung mehr, sondern begründet seinerseits allererst den Sinn von Tätigkeiten.

Angesprochen ist in diesem Hegel-Marxistischen Perfektionismus also kein moralisch, sondern ein „prudentiell“ Gutes im Sinne eines gelingenden Lebens, der *eudaimonia*. Was ist aber nun ein Wert? Ich möchte vorschlagen, dasjenige als Wert zu begreifen, was das so verstandene Gute zu *fördern* vermag. Ein Wert wäre demnach das, was das Gute hervorzubringen hilft. Werte haben Funktionen in Bezug auf menschliche Praxisformen. Diese Relationalität auf Praxen vermag zu erklären, warum Werte gültig und wandelbar zugleich sein können: Was den einen gut tut, muss es den anderen noch lange nicht tun. Damit werden die Werte keineswegs relativiert (denn sie gelten ja da, wo sie gut tun), sondern im Sinne Karl Mannheims auf ein soziales Sein „relationiert“.

34 Selbsterkenntnis ist nicht banal, nur weil uns das, was wir erkennen (näher bestimmen) wollen, vorher schon bekannt (vertraut) ist. Diese Parallele zwischen Marx und Heidegger hat schon den jungen Marcuse frappiert.

35 Prägnant beleuchtet wird die marktkritische Pointe bei Staas 2011. „Bereichert“ werden die anderen Menschen nicht monetär, sondern im Sinne des „wirklichen“, menschlichen Reichtums (Karl Marx, MEW 26.3, S. 253; MEW 42, S. 600f.) – entweder durch Genuss der Tätigkeiten anderer, oder durch Ansporn.

36 So ist der kindliche Spieltrieb – trotz seiner Zweckfreiheit – einer guten Entwicklung außerordentlich förderlich. Erwachsene wollen dann nicht nur spielen (und gewinnen), sondern auch „gute“ Kicker, Computerspieler etc. werden.

Werte haben also Funktionen. Mehr noch, perfektionistisch verstanden *sind* Werte diese Funktionen. Dass Werte nicht unreal sind, heißt ja nicht, dass sie verdinglicht irgendwo als Entitäten (die nur bestimmte Gruppen „sehen“ können), noch dass sie als Eigenschaften physischer Dinge *existieren* müssen (wie ein Stein schwer und eine Blume bunt ist).³⁷ Werte bezeichnen vielmehr Initiatoren und Stabilisatoren einer guten Entwicklung. Ihre Objektivität ist eine Materialität der Praxis und keine der Dinge. Ihre Realität zeigt sich in ihren Effekten. Das kann menschliche Sozialsysteme meinen oder unverdiente Einflüsse wie eine entgegengesetzte äußere Natur. Die Natur wertzuschätzen, wie einige Naturreligionen es taten, ist demnach weit rationaler, als der christliche Missionseifer wahrhaben wollte.³⁸

Nähern wir uns dem durch Beispiele an. Nahe liegen Erziehungsbeispiele. Eine Erziehung, die nicht auf Ausrichtung auf vorgefasste Ziele und Unterordnung, sondern auf eine freie Entfaltung der je eigenen Anlagen abhebt, wäre perfektionistisch verstanden ein Wert;³⁹ soldatische Tugenden, die so etwas verhindern, gerade nicht. Das ist evident. Warum aber wäre, um weiter zu fragen, z.B. Freiheit ein Wert? Freiheit als Wert meint aus dieser Sicht nicht das natürliche Vermögen, so oder auch anders handeln zu können. Zwar ist ein solches Vermögen immer schon vorausgesetzt, wenn wir über Fragen des Guten nachdenken – es ist (obschon natürlich) gewissermaßen „transzendental“, denn sonst könnten Einsichten in diesen Fragen nicht zu Verhaltensänderungen führen, was indes genau der Sinn solcher Überlegungen ist.⁴⁰ Freiheit als Wert meint vielmehr eine Art und Weise des menschlichen Zusammenlebens, in der sich die Menschen wechselseitig Nichteingriffssphären einräumen, sinnvollerweise durch eine Androhung von Sanktionen bei Verletzungen dieser Spielräume, und in der Kollektive von Menschen selbst über ihre Angelegenheiten bestimmen können. Mit Freiheit meinen wir also dieses ganze Netz: respektvolle Verhaltensweisen, Toleranz gegenüber

37 Es drängt sich geradezu auf, abwandeln zu zitieren: Der Hauptmangel des moralischen Realismus ist, „dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“ (MEW 3, S. 5).

38 Diese Verehrung behandelt das, was uns gut tut, als Wert, dem Respekt gebührt. Objektive Werte in der Natur *unabhängig* von ihrem Bezug auf den Menschen zu begründen, wie es z.B. Hans Jonas versucht hat, ist hier nicht beabsichtigt. Wenn es der Entwicklung der Menschen gut tut, dass es unberührten Wald gibt (selbst der brasilianische Urwald hat ja nachweislich Effekte auf das Ökosystem), ist er von perfektionistischem Wert für die Menschen. Ob nach einem Aussterben der Menschen ein solcher Wald noch „Wert“ hat, ist eine seltsame Frage – man wird diese Frage bejahen, aber wie ist der „Selbstwert“ des Waldes zu begründen? *Muss* man ihn überhaupt begründen? Bei Werten geht es oft um Abwägungen (wenn z.B. der Wert eines Waldes gegen den eines Golfplatzes steht), und diese entfallen hier. Vgl. Meyer 2003.

39 Bildung wäre also, um ein Thema des jüngst verstorbenen Georg Bollenbeck aufzugreifen, kein Selbstzweck der Abrichtung mit Wissensbeständen, sondern nur als Prozess verstanden ein Wert.

40 „Transzendental“ meint nichts Überweltlich-Spirituelles, sondern benennt eine lebenspraktische Voraussetzung, die bei Strafe eines performativen Widerspruchs nicht empirisch „falsifiziert“ werden kann. Zu dieser Dimension von Freiheit siehe Zunke in diesem Band.

Verhaltensweisen anderer, die wir vielleicht missbilligen, politische Selbstbestimmungsrechte sowie ein System von Schutzrechten, auf die notfalls Verlass sein muss. *Das*, und kein natürliches Vermögen, ist gemeint, wenn auf Demonstrationen „Freiheit“ gefordert wird.

Ein Wert ist die so verstandene Freiheit, weil und sofern sie den oben beschriebenen Praxis-Kreislauf zu fördern vermag, in dem Menschen sich selbst weiterentwickeln. *Sklaven* verlieren die Lust an allem und entwickeln sich in der Regel weniger gut.⁴¹ In Freiheit hingegen kommen Menschen auf gute Ideen, sind kreativ und motiviert – und können ihre Ideen auch umsetzen. Es mag zwar sein, dass Not erfinderisch macht, aber was z.B. Dissidenten in repressiven Regimen praktizieren, ist bereits *Ausdruck* einer Freiheit, die sie sich ungefragt nehmen; und was sie fordern, ist die Anerkennung eines Rechtes darauf, zu tun, was sie tun.

Die Logik des Arguments ist damit klar. Entsprechend wäre eine Antwort auf die Frage, warum etwa soziale Gleichheit ein Wert sei: weil und sofern sie die Entwicklung der Menschen fördert. Der bekannte politische Effekt der *Ungleichheit* ist ja, dass Arme käuflich und Reiche übermächtig – sowie übermütig – werden können.⁴² In einer Situation sozialer Ungleichheit entsteht Missgunst, man unterstützt und fördert sich gegenseitig nicht mehr, sondern neidet den anderen ihre Erfolge und versucht im Extremfall sogar, sie in ihrer Entwicklung zu beschneiden – so eine weithin geteilte Erfahrung mit Vorgesetzten. Selbst der *Konsum* entfernt sich in einer ungleichen Gesellschaft von seinem Zweck: Nach obigem Modell kann er der Aneignung menschlicher Wesenskräfte dienen, insofern er erlaubt, Objektivationen menschlichen Tuns gemeinschaftlich anzueignen. Ostentativer Konsum aber, der nur dazu dient, sich von anderen abzugrenzen, erfüllt diesen Zweck gerade nicht mehr. Erst dies – und kein naturwüchsiges Sättigungsmaß – führt zur hedonistischen Treitmühle, die vergeblich aus dem Konsumkick *selbst* oder der sozialen Abgrenzung Sinn zu ziehen versucht.⁴³

Innovativ an dieser Bestimmung ist, dass Werte wie Freiheit und Gleichheit hier keine Selbstwerte sind, keine starren Vorgegebenheiten: Sie sind Werte, *sofern* sie „das Gute“, nämlich die menschliche Entwicklung und damit ein nachhaltiges Glück stützen. Wenn sie diese verhindern, sind sie es nicht mehr. Eine realsozialistische Uniformierung hat der menschlichen Entwicklung ebenso wenig gut getan wie es heute das Übermaß an negativer Freiheit tut: Wenn Menschen ohne jede Bindung und Unterstützung auf dem „freien Markt“ umherdriften und sich dann selbst überfordern und ausbeuten, dann ist das zuviel Freiheit – oder die falsche. Es gibt nicht nur ein Zuwenig, sondern auch ein Zuviel der als gut erachteten Dinge,⁴⁴ und um diesen Punkt zu finden, braucht es ein Maß. Das perfektionistische Gute wird also nicht als Oberwert oder Wert aller Werte verstanden, sondern schlicht als das *Maß* der Werte. (Das verhindert schlechte Regresse und Werthierarchien.) Dieser Ansatz erlaubt es also, Wertrelativismus und Wertkollisionen

41 Interessante politische Reflexionen zur Sklaven-Metapher finden sich bei Schulz 2009.

42 Vgl. Anderson 2008 und Wilson/Picket 2009.

43 Vgl. Baumann 2007 und Henning 2011.

44 Diesen Punkt macht auch O'Neill 1998, S. 71 (ebenfalls im Kontext des Perfektionismus).

zu umgehen und ideologische Wertbehauptungen abzuweisen, indem er ein Maß angibt, gemessen an dem sich ein Wert allererst erweisen muss.

Als Zeugen für ein solches Denken möchte ich Benjamin Constant aufrufen. Er proklamierte vor fast 200 Jahren: „die politische Freiheit ist das macht- und kraftvollste Mittel zur Vervollkommnung, das uns der Himmel geschenkt hat“.⁴⁵ Freiheit wird auch von ihm an ihrer Funktion für eine gute Entwicklung gemessen. Sie ist damit zwar nicht „instrumentell“, hat jedoch selbst noch ein Maß, an dem sie auch scheitern kann. Das bedeutet nicht, dass man sie entziehen darf, wo sie nicht „richtig“ genutzt wird; es heißt allerdings, sozialtheoretische Expertisen als Folgeabschätzungen ernst zu nehmen und gegebenenfalls Freiheitsbehauptungen zu hinterfragen, wo sie unliebsame Folgen haben.⁴⁶

Selbst die Liebe, die ja eigentlich unverzichtbar für eine gute Entwicklung ist (vor allem im Kindesalter), kann erdrückend werden. Sie *ist* in aller Regel ein Wert, doch kein unbedingter: Es kann befreiend sein, sich aus Bindungen zu lösen und zu erlernen, allein zu stehen. Differenzierung und Reglementierung können in solchen und ähnlichen Fällen dem Guten förderlicher sein als noch mehr Freiheit, Gleichheit oder Liebe. Über den Wert sozialer Regelungen entscheidet aus dieser Sicht letztlich, was besser zum „Blühen“ der Menschen beiträgt.

4. Weiterungen

Soweit zum groben Umriss des grundlegenden Gedankens. Für eine systematische Ausführung bedürfte es detaillierterer Beweisführungen – hier genügt es mir, das Modell skizziert zu haben. Abschließend möchte ich jedoch noch andeuten, dass das Modell auch auf andere Werte passt, die nicht unmittelbar „normativ“ sind wie Freiheit und Gleichheit. Auch diese sind ja nicht nur Werte, weil Menschen es *glauben* – denn sie glauben alle möglichen Sachen, von denen nicht alle richtig sind –, sondern weil sie eine reale Funktion haben.⁴⁷ Beobachten lässt sich kein Wertding, sondern ihr Effekt auf die Menschen.

Kommen wir zunächst auf ein nicht-normatives Beispiel, das einfach klingt und damit das Schwierigste ist: das Essen. Man kann in einem eher platten Materialismus etwa sagen, dass ein saftiges Steak einen Nähr-„Wert“ hat, weil es Kraft gibt. Genau das – das Beziehen von Wert direkt auf eine physische Äußerung – meint die obige Bestimmung jedoch nicht. Wird als „Gut“ des Menschen nicht nur seine Materie, sondern eine *Praxis* gefasst, die eine Entwicklung ermöglicht, dann ist das Gute erst diese Entwicklung und nicht schon jedes Stück Fleisch. Was, wenn der oder die Betreffende Vegetarier ist? Werte haben einen förderlichen Einfluss auf die Lebenspraxis und können nicht an dieser vorbei bestimmt werden. Nun lässt sich eine gute Ernährung auch nicht wohlfeil abweisen. Sei sie teuer oder billig, sie *ist* dem nachhaltigen Gelingen des Lebens förderlich, weil sie

45 Constant 1819, S. 394.

46 Zur sozialtheoretischen Kontextualisierung „positiver Freiheit“ Henning 2010a.

47 Das unterscheidet sich von Joas, der von Objektivität bereits spricht, weil Werte uns *ergreifen*. Das gilt allerdings auch für Ideen (wie Fremdenhass), die in ihrer Wirkung nachteilig sind (vgl. Werner 2003).

gut für die organischen Bedingungen und damit für das Lebensgefühl und alles weitere ist. Die Nahrung hingegen, die *tatsächlich* nachgefragt wird (sei es billig wie McDonalds oder teuer wie ein uralter Wein), muss diesen Wert aus perfektionistischer Sicht gerade nicht haben.⁴⁸ Der Perfektions-Wert eines Dinges (seine Funktion für eine Entwicklung in Richtung eines blühenden Lebens) lässt sich weder durch subjektive Präferenzen noch durch objektive Eiweiß-Kalorien allein angeben.⁴⁹ Der Wert „guter Ernährung“ besteht eher in der Kultur des Benutzens „guter“ Zutaten, einer liebevollen Zubereitung und bedachten Essens.

Fragen wir weiter: Wie ist es mit *ästhetischen* Werten? Warum ist etwa die „Mona Lisa“ ein so wertvolles Bild? Ökonomen würden sagen: Weil es sie nur einmal gibt. Doch das erklärt wenig, denn meinen selbstgebauten Besen gibt es auch nur einmal, und er ist fast nichts wert. Nein, sagt der Ökonom: Ich meinte, weil es sie nur einmal gibt, aber alle sie *wollen*. Das wäre ein Werts subjektivismus – wenn von heute auf morgen alle Museumsbesucher sagen würden, die Mona Lisa sei hässlich, wäre sie nichts mehr wert. Nun halten sie aber die meisten Menschen für wertvoll. Daher wollen wir wissen, *warum* sie das denken. In dem entworfenen Modell kann man diesen Wert rekonstruieren wie folgt:

Ein besonders gelungenes Kunstwerk ist aus mindestens zwei Gründen auf gelingendes Leben bezogen: Erstens, weil der *Inhalt* der Kunst das menschliche Leben thematisiert – nicht nur als moralische Anstalt, sondern auch in seinen Abgründen, etwa dem abgründigen Lächeln von Mona Lisa. Kunst kann uns also inhaltlich den Reichtum menschlichen Lebens vor Augen führen, sie kann uns zum Innehalten und zur Reflexion bringen, mit dem Effekt, dass wir anders über unser Leben denken. Das gilt nicht nur für hohe Kunst, sondern auch für Unterhaltungsmedien wie Filme usw.⁵⁰ Zweitens kann Kunst, eher formal betrachtet, als „vorbildliche“ Äußerung dienen. Wenn menschliches Leben durch eine Kette von Entäußerungen und Wiederaneignungen charakterisiert ist, dann ist das Lernen an besonders gelungenen *Weisen* der Entäußerung von Wert für dieses Leben.

48 Aus orthodox ökonomischer Sicht muss sie ihn haben, da sie ökonomischen Wert als das versteht, was „revealed preferences“ auf sich zieht. Sie ist also im Zweifelsfalle gegen Jamie Oliver und für Pommes in Schulkantinen (vgl. www.spiegel.de/schulspiegel/ausland/0,1518,446806,00.html). Aus dem perfektionistischen Einspruch dagegen folgt jedoch noch kein Paternalismus. Ein breites Angebot, ausreichend Informationen und eine faire Präsentation tun schon viel: Nach Thaler/Sunstein 2009 essen Kinder schon dann mehr Salat, wenn in der Kantine der Salat vorn und die Pommes hinten stehen.

49 Schließlich kann zu viel Fleisch schlecht sein. Maß des Wertes ist nicht der physische Brennwert, sondern der Beitrag einer Mahlzeit zum gelingenden Leben. Es ist daher eine gewollte Verkürzung zu sagen: „Der Mensch ist, was er isst“ (Feuerbach GW 10, S. 358). Es ist nicht ganz falsch – immerhin könnten ein Großteil der Krankheiten in der Südhälfte der Welt bereits durch eine bessere Ernährung verhindert werden. Aber hier hinein gehören auch Fragen der Esskultur (wann, mit wem, wie wird gegessen) sowie Fragen derart, ob die Qualität des Umgangs mit unseren Mitgeschöpfen nicht auch einen Einfluss auf unsere eigene Entwicklung hat. Wie soll etwa ein Sensorium für die Stimme der eigenen Natur entwickeln, wer gedankenlos Bäume umholzt, Käfer zerdrückt oder Tiere in Massenkäfige pfercht?

50 Manche Filme thematisieren sogar direkt die gute Entwicklung: In *Spiderman 2* etwa besteht die anstehende Verbesserung nicht mehr darin, noch stärker, sondern umgekehrt darin, menschlicher zu werden.

Auch formal also kann Kunst und ihre Kenntnis zur Verbesserung des eigenen Ausdrucksverhaltens und damit zur Entwicklung und Bildung beitragen. Das gilt nicht nur für Raffael, sondern auch für heute stilbildende Künstler wie David Bowie oder Patti Smith, um zwei Veteranen zu nennen.⁵¹

Und wie steht es um ökonomische Werte? Perfektionistische Bestimmungen von Werten könnte man als eine spezielle Form von Gebrauchswert sehen – einfach deswegen, weil sie eine Funktion haben. Er bezieht sich aber nicht auf Waren, und damit hört die Analogie auf: Man kann solche Werte nicht als solche *kaufen*. Dennoch können einige Dinge, die man kaufen kann, durchaus einen solchen Wert haben. Therapien, die selbst aussprechen, dass sie den Menschen zu einer inneren Entwicklung verhelfen wollen, wären ein Beispiel.⁵² Andere wertvolle Dinge wie Liebe, Freundschaft, Sinn hingegen sind nicht käuflich und zeigen dem Markt daher deutliche Schranken auf.⁵³ Beim Konsum oder bei der Arbeitskraft, die ebenfalls als Ware mit Tauschwert gehandelt wird, können die Werte offen in Konflikt geraten: Statt ein Mittel für ein gelingendes Leben zu sein, wie wir es von Werten im perfektionistischen Verständnis erwarten, zwingt uns der ökonomische Verwertungsdruck manchmal auf, unser eigenes Leben zum Mittel für die Verwertung des ökonomischen Werts zu machen. Auch der ökonomische Wert ist ja auf Wachstum angelegt, nur eben kein menschliches (relevant ist einzig der *Mehrwert*).⁵⁴ Hier steht die Welt auf dem Kopf, Mittel wird Zweck und Zweck Mittel. Dieser Wertbegriff führt zu einer Variante von Ökonomiekritik (s.o., Fn. 11), die zugegebenermaßen weniger radikal ist als die „formanalytische“ Wertkritik, die aber – und das kann ein Vorteil sein – auch unabhängig vom Bezug auf spezifische ökonomische Theorien einzuleuchten vermag.

Damit bin ich schon zum Ende gekommen. Zwar ist dieser Ansatz kein Universalschlüssel zur Erklärung aller Werte. Doch meine ich, dass sich recht viel damit erfassen lässt (etwa Werte wie „Familie“, „unberührte Natur“, arbeitssparende Technologie etc.), und zwar auf eine Weise, die eine progressive Politik mit der

51 In der *Deutschen Ideologie* liest man dazu, es solle „Jeder, in dem ein Raffael steckt, sich ungehindert ausbilden können“ (MEW 3, S. 377). Vorbildlich an den letztgenannten ist z.B. auch im existentiellen Sinne, dass sie sich nicht vom Erfolg haben zerdrücken lassen wie so viele ihrer Kollegen, sondern es geschafft haben, sich gegen das Auf und Ab der öffentlichen Aufmerksamkeit ein eigenes Leben zu bewahren und – vielleicht gerade von da aus – immer wieder mit neuen Experimenten aufzuwarten.

52 Man denke an Autoren wie Carl Rogers oder Abraham Maslow. Das Argument von Eva Illouz, die davon ausgeht, dass ganze Selbstverwirklichungs-Industrien dieses Modell inzwischen in einen Zwang verwandelt haben, ändert m.E. nichts daran, dass einige Therapien Einzelnen noch immer sehr helfen können.

53 Dass sie nicht käuflich sind heißt nicht, dass man nicht *versuchen* kann, sie zu verkaufen; doch wird das, was man für Geld bekommt, selten das sein, was man gesucht hat. Problematischer noch ist diese Kommodifizierung für die „Anbieter“ (Yuracko 2003, Hochschild 2003, S. 30ff: „The Commodity Frontier“).

54 Eine verstörende Aneignung der perfektionistischen Idee eines humanen Wachstums seitens der Wirtschaftstheorie ist die Idee des „Humankapitals“. Auch hier soll der Wert des Menschen wachsen, nur ist das nicht auf eine gute menschliche Entwicklung bezogen, sondern auf eine Profitabilität für andere (etwa den Arbeitgeber). Gemeint ist hier also der *ökonomische* Wert eines Menschen für andere.

Wertsemantik versöhnen kann. Die Erklärung ihrer „Ontologie“ ist zwar überaus komplex: Werte sind nach diesem Verständnis Funktionen, die sich auf die menschliche Praxis als ganze beziehen und positiv auswirken müssen; sie werden konstituiert durch ihre förderliche Wirkung auf die Selbstverbesserung der Menschen *durch* jene Praxis. Reden lässt sich hier jedenfalls nicht mehr auf der Basis einer verstaubten Ontologie von Ding und Eigenschaft; zu bemühen wäre vielmehr eine soziale Ontologie von Relationen, Prozessen und Funktionen. Die erlebte Wirkung der Werte im Alltag ist hingegen recht einfach: Sind es echte Werte, dann müssen sie wirken. Wir müssen Gebrauch von ihnen machen können und sollten früher oder später merklich von ihnen profitieren. Ist beides nicht der Fall, wäre es entweder Zeit, für diese Werte zu kämpfen (etwa für mehr Freiheit und Gleichheit), da sie vielleicht nicht hinreichend realisiert worden sind. Oder es könnte ein Ideologieverdacht naheliegen: Ein nur *behaupteter* Wert wie z.B. sexuelle Enthaltsamkeit ist keiner (auch und erst recht nicht bei Priestern), wenn er schädliche Wirkungen auf die Entwicklung der Menschen hat. Die letzte Entscheidung liegt bei den Individuen selbst: Eine Institution, die für andere Personen einen Wert haben kann (sagen wir: die Ehe, oder eben die Enthaltsamkeit), muss es für eine andere Person keineswegs haben.

5. Ausblick

Nun stellen sich auch in diesem Ansatz Fragen, die schon in älteren Denkmodellen offen geblieben waren: Was tun angesichts echter Wertkonflikte: einem feindlichen Aufeinandertreffen von Gruppen mit *unterschiedlichen* Wertvorstellungen?⁵⁵ Was tun, wo von uns „erkannte“ Werte sich nicht mit den von anderen Menschen unseres Kulturkreises praktizierten Wertschätzungen zur Deckung bringen lassen? Wie objektiv kann ein Wert sein, der sich auch ändern kann? Solche Fragen müssen von jeder Wertphilosophie beantwortet werden, nicht nur von der perfektionistischen. Zwar habe ich hier noch keine Antworten darauf gegeben, doch meine ich, dass sie sich von einem perfektionistischen Ansatz neu beantworten ließen und sich dies auch lohnen würde. Eine solche neue Wertphilosophie scheint nämlich sowohl theoretisch wie auch praktisch nötig zu sein:

Theoretisch gibt es in der Literatur eine merkwürdige Pattsituation zwischen zwei Lagern: Eine Seite versteht Werte schlicht als das, was Subjekte für wertvoll halten (ein Wert-Subjektivismus). Am Anfang stehen individuelle Wünsche und Begierden – und über diesen Anfang geht es nicht hinaus. Werte „sind“ also nichts, sondern bezeichnen lediglich das, was Subjekte oder Gruppen von Subjekten in einer bestimmten Zeit wünschen (etwa, dass Kinder mit Vätern aufwachsen und

55 Zu diesem „Dissensmanagement“ (Christoph Hubig) siehe Rinderle 2007 oder Raz 2003, S. 35ff. Rinderle betrachtet den Konflikt primär aus der Sicht eines Individuums („eine Person soll sich zwischen zwei Handlungen x und y zu entscheiden“, 2007, S. 353), und Raz meint dem Pluralismus bereits den Stachel genommen zu haben, indem verschiedene Werte verschiedenen Gebieten entstammten, die sich folglich nicht widersprechen müssten („the appearance of contradiction arises when we generalize from genre-bound judgements to unrestricted evaluative judgements“, 2003, S. 45). Der schon von Max Weber beschworene Streit zwischen verschiedenen Wertgemeinschaften bleibt von beiden Ansätzen unberührt.

dergleichen). Gleichwohl können sie einzelnen Individuen *entgegengehalten* werden (etwa Müttern, die ihr Kind ohne Vater aufziehen wollen). Hat die Gegenseite den Mut und die Macht, eigene Werte zu artikulieren, entsteht daraus ein Wertkonflikt. Daraus würde folgen, dass die Philosophie über Werte eigentlich nicht viel sagen kann, außer eben, wie sie entstehen (nämlich durch *Wertschätzung*).⁵⁶ Aus allem weiteren muss sie sich heraushalten, da Werte als Angelegenheit des Privatlebens stets *partikular* bleiben. Für die Praxis hieße das, dass jede wertorientierte Politik zu einer „Tyrannei der Werte“ führen würde, wie – ausgerechnet – Carl Schmitt ausgeführt hat.⁵⁷ Man würde nur die Werte des Einen gewaltsam gegen die des anderen stellen und zugleich den Pluralismus möglicher Wertrealisierungen künstlich einengen. Der Sinn der Werte, nämlich Orientierungen zu bieten und normative Reflexionen zum Abschluss zu bringen,⁵⁸ wird mit diesem Subjektivismus allerdings verfehlt.

Auf der anderen Seite werden Werte objektiv verstanden als etwas, das schon vor der Schätzung besteht und dem man sich in der Konsequenz nur unterordnen kann. Das wird von Verteidigern als *freiheitsermöglichend* beschrieben, aber zunächst und zumeist beschränkt das natürlich die Freiheit.⁵⁹ Ausgeführt findet sich der Objektivismus nicht nur bei Max Scheler oder Nicolai Hartmann, es finden sich auch moderne Varianten, etwa in der Konzeption John McDowells, der Werte mit Farben vergleicht, oder der stärkeren Behauptung eines „*naturalistic value realism*“.⁶⁰ Ein Wert wäre hier entweder selbst ein Ding oder eine Eigenschaft von Dingen.

Beide Positionen sind im Detail weit subtiler und intern verzweigter als hier angedeutet. Doch in ihrer Grundtendenz stellt uns die Wahl zwischen zwei unangenehmen Konzeptionen (Wertsubjektivismus und Wertobjektivismus) vor ein *praktisches* Dilemma.⁶¹ Die unliebsame Alternative ist nämlich, den Wertbegriff

56 „Werte drücken die Vorzugswürdigkeit von Gütern aus, die in bestimmten Kollektiven als erstrebenswert gelten und durch zielgerichtetes Handeln erworben oder realisiert werden können“ (Habermas 1992, S. 311). Zahlreiche Belege für weitere subjektivistische Wertkonzepte bei Krobath 2009, S. 43ff.; Werner 2002, S. 93ff.

57 Schmitt 1973. Ausgerechnet sage ich, weil Schmitt alles andere als ein Liberaler war; ihm waren die Werte deswegen suspekt, weil eine Berufung auf sie in der Politik die homogene Einheit des *Staates* unterlaufen könne. Dass politische Einheiten möglichst geschlossen und „entschieden“ handlungsfähig sein sollen, ist allerdings ebenfalls eine Werthaltung; eine zumal, die *noch* bedenklicher ist als das von ihr Kritisierte, weil sie auf Ausschluss Andersdenkender oder – noch vor dem Denken – Andersartiger (als „Feinden“) beruht.

58 Von Werten als „Legitimationsinstanzen und Reflexionsstopps“ spricht Breitsameter 2008, S. 20 (ein Buch, dessen eigene These sich mir neben den zahlreichen Zusammenfassungen leider nicht erschlossen hat).

59 Die Existenz realer *moralischer* Werte würde uns bestimmte Handlungen aufnötigen und der Handlung damit aus Kantischer Sicht die Autonomie nehmen, aber nicht unsere sonstige Handlungsfreiheit einengen. Die Existenz *kultureller* Werte würde uns in unserer Lebensführung beschränken auf eben die Werte, die es „gibt“ – vorausgesetzt wir wollen unserem Leben Wert verleihen, aber kann man ein wertloses Leben wollen? Das pure Gewolltwerden eines solchen Lebens wäre ja bereits wieder ein Wertindikator.

60 Siehe etwa Railton 2003.

61 Keine Lösung dieses Dilemmas ist die Behauptung: „Werte sind Handlungsgründe“ (Rinderle 2007, S. 16). Handlungsgründe nehmen auf Werte *Bezug*, d.h. Handlungsgründe sind

entweder konservativen Kreisen zu überlassen, die kein Problem damit haben, ihre partikularen Werte offensiv zu vertreten und eine Unterordnung unter sie zu verlangen, oder im „liberalen“ Sinne ganz auf normative Gehalte, die über prozedurale Fragen hinausgehen, zu verzichten. (Am Ende gewinnen in dieser Konzeption *ebenfalls* die Stärksten, nur dass die Theorie die Hände in Unschuld wäscht und selbst nicht daran beteiligt ist.) Angesichts dieser unangenehmen Alternative ist es kein Ausweg, einfach auf den Wertbegriff zu verzichten. Der Bezug auf ihn ist ein wichtiger Schachzug in modernen Gesellschaften, und wer ihn verweigert, stellt sich ins Abseits. Er sollte einerseits gekontert werden können, damit etwaige Kritiker nicht als „Wertnihilisten“ hingestellt werden müssen; andererseits ist es ein wichtiges Instrument, um kritische Nachfragen und politische Forderung mithilfe von anschlussfähigen Werten zu artikulieren und auf sie zu gründen.⁶² Gesucht ist daher ein anderes – progressiveres – Verständnis von Werten. Es braucht einen Ansatz, der normative und deskriptive Fragen miteinander verbindet, ohne sie ineinander aufgehen zu lassen. Ich meine, dass der „Perfektionismus“ einen solchen Ausweg bietet und hoffe, diese Intuition hier wenigstens ein Stück weit verständlich gemacht zu haben.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1960): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München, Zürich 1997.
- Anderson, Elizabeth (1993): *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA.
- Dies. (2008): *How should Egalitarians Cope with Market Risks?*, in: *Theoretical Inquiries in Law* 9.1, paper 9.
- Bauman, Zygmunt (2007): *Consuming Life*, Oxford.
- Berger, Thomas L./Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality*, New York.
- Bohlken, Eike (2011): *Die Verantwortung der Eliten. Eine Theorie der Gemeinwohlpflicht*, Frankfurt/M.
- Breitsameter, Christof (2009): *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn.
- Buchanan, Allen E. (2011): *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford.
- Constant, Benjamin (1819): *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen*, in: *Werke IV: Politische Schriften*, Berlin o.J., S. 363-396.
- Dahlem, Michael (2005): *Self-Identity and Human Happiness*, New York.
- Elster, Jon (1986): *Self-Realization in Work and Politics. The Marxist Conception of the Good Life*, in: *Social Philosophy and Policy* 302, S. 97-126.
- Fenner, Dagmar (2007): *Das Gute Leben*, Berlin.
- Foot, Philippa (2004): *Die Natur des Guten*, Frankfurt/M.
- Gehlen, Arnold (1973): *Moral und Hypermoral*, Frankfurt/M.
- Griffin, James (2007): *What do Happiness Studies study?*, in: *Journal of Happiness Studies* 8.1, S. 139-148.

lediglich *Wertbehauptungen*. Die Frage, ob diese Behauptungen zu Recht oder zu Unrecht erhoben werden, hängt davon ab, ob die beanspruchten Werte „real“ (wahr) sind oder nicht; eben das ist die Frage der Realismusdebatte.

62 Ich schließe hier an Henning 2010b an.

- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung, Frankfurt/M.
- Hartmann, Nikolai (1934): Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin 1965.
- Heller, Agnes (1972): Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte, Frankfurt/M.
- Henning, Christoph (2009): Karl Marx, in: Christian Thies / Eike Bohlken (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, Stuttgart, S. 28-34.
- Ders. (2010a): Natur und Freiheit im Perfektionismus. Zum Verständnis der Natur des Menschen in progressiven Traditionen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 5/2010, S. 759-776.
- Ders. (2010b): Selbsttätigkeit, gelingende Gemeinschaft, Herrschaftsfreiheit: Marx'sche Motive für die politische Philosophie, in: Heinz Bude u.a. (Hg.): Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded, Hamburg, S. 64-88.
- Ders. (2011): Glück in Arbeit und Muße / Glück in Politik und Gesellschaft, in: Dieter Thomä u.a. (Hg.): Glück: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, S. 32-42 und S. 92-103.
- Hochschild, Arlie (2003): The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work, Berkeley u.a.
- Hurka, Thomas (1993): Perfectionism, Oxford.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M.
- Kahnemann, Daniel (2000): Objective Happiness, in: Ders. u.a. (Hg.): Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology, New York, S. 3-25.
- Kraut, Richard (2007): What is Good and Why: The Ethics of Well-being, Cambridge, MA.
- Krobath, Hermann T. (2009): Werte: Ein Streifzug durch Philosophie und Wissenschaften, Würzburg.
- Leopold, David (2007): The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing, Cambridge.
- Losurdo, Domenico (2008): Nietzsche, der aristokratische Rebell, 2 Bde., Hamburg.
- MacIntyre, Alasdair (1999): Dependent Rational Animals. Why Human Beings need the Virtues, London.
- Malabou, Catherine (2006): Was tun wir mit unserm Gehirn?, Zürich/Berlin,
- McDowell, John (2009): Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt/M.
- Mensching, Günther (1971): Totalität und Autonomie: Die Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus, Frankfurt/M.
- Meyer, Kirsten (2003): Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz, Paderborn.
- O'Neill, John (1998): The Market. Ethics, Knowledge and Politics, London.
- Putnam, Hilary (2002): The Collapse of the Fact/Value-Dichotomy and other Essays, Cambridge, M.A.
- Railton, Peter (2003): Facts, Values, and Norms: Essays toward a Morality of Consequence, Cambridge.
- Raz, Joseph (1986): The Morality of Freedom, Oxford.
- Ders. (2003): The Practice of Value, Oxford.
- Rickert, Heinrich (1921): System der Philosophie I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen.
- Rinderle, Peter (2007): Werte im Widerstreit, Freiburg,
- Scheler, Max (1913): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle.

- Schmitt, Carl (1970): Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin.
- Ders. u.a. (1979): Die Tyrannei der Werte, Hamburg.
- Schnädelbach, Herbert (1983): Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt/M.
- Schulz, Daniel (2009): Sklaven der Gesetze: Die politische Semantik des Bürgerbegriffs zwischen Selbst- und Fremdbindung. Arbeitspapier des Internationalen Graduiertenkollegs „Formenwandel der Bürgergesellschaft“, Halle/Tokyo.
- Sher, George: Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics, Cambridge 1997.
- Staas, Christian: Die neoliberale Perfektionismus-Falle. Der wahre Perfektionist denkt pragmatisch – er will nicht der Beste sein, sondern gut, in: Zeit Wissen 3/2011, S. 26.
- Stegmaier, Werner / Krochmalnik, Daniel (1997) (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin, New York.
- Stiegler, Bernard (2008): Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien, Frankfurt/M.
- Sumner, Andrew (2004): Economic Well-being and Non-Economic Well-being. A Review of the meaning and measurement of poverty. WIDER Research Paper 30/2004.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008): Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness, New Haven.
- Tiefensee, Christine (2008): Moral Realism. A Critical Analysis of Metaethical Naturalism, Marburg.
- Wall, Steven (1998): Liberalism, Perfectionism and Restraint, Cambridge.
- Wapler, Friederike (2008): Werte und das Recht. Individualistische und kollektivistische Deutungen des Wertbegriffs im Neukantianismus, Baden-Baden.
- Werner, Folke (2002): Vom Wert der Werte. Die Tauglichkeit des Wertbegriffs als Orientierung gebende Kategorie menschlicher Lebensführung. Eine Studie aus evangelischer Perspektive, Münster.
- Wilson, Richard/Kate Pickett (2009): The Spirit Level. Why Equality is better for Everyone, London.
- Zak, Paul J. (2008) (Hg.): Moral Markets: The Critical Role of Values in the Economy, Princeton.