



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält – Moralische Orientierung in der Spätmoderne

verfasst von / submitted by

Mag. Johanna Simonovits MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 15. Juni 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Soziologie

Betreut von / Supervisor:

PD Dr. Alexander Bogner

Inhalt

1. Einleitung	5
1.1. Gliederung	7
2. Rahmenbedingungen der Moderne	8
2.1. Kapitelübersicht:	8
2.2. Gestiegene Orientierungsanforderungen	9
2.3. Wandel der Handlungsspielräume	11
2.4. Adaptierte Regierungskünste	16
2.5. Neue Orientierungsanforderungen und aktive Sinnherstellung	17
2.6. Der Preis der neuen „Selbstständigkeit“	20
2.7. Resümee:	23
3. Identität	24
3.1. Thematische Einführung	24
3.2. Das Konzept der Identität	27
3.3. Die Kritik am Identitätsbegriff	34
3.4. Identitätsbegriff bei Taylor:	39
4. Die Moralphilosophie Taylors	53
4.1. Moralphilosophische Wurzeln seit der Aufklärung	54
4.2. Taylors Moralverständnis	56
4.3. Zusammenfassung:	60
5. Werte	60
5.1. Allgemeine Einführung in das Thema der Werte	60

5.2. Taylors Verständnis von Werten:	66
5.2.1. Werte und Orientierung	74
5.3. Der Wertbegriff in der Soziologie:	77
5.3.1. Emile Durkheim	79
5.3.2. Talcott Parsons	81
5.3.3. Niklas Luhmann	83
5.3.4. Wertvorstellungen in der Postmoderne	85
5.3.5. Conclusio	88
6. Wertquellen	91
6.1. Wertquellen: Ein theoretischer Zugang	91
6.2. Wertquellen im Detail	96
6.2.1. Das Aufklärerische Paradigma	96
6.2.2. Das romantisch-expressive Paradigma	111
6.2.3. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens	127
6.2.4. Zusammenfassung	139
7. Problematisierung gegenwärtiger Wertquellen	142
7.1. Das dialektische Verhältnis zwischen Vernunft und Romantik in seiner Genese	142
7.2. Aktueller Orientierungshorizont im Spannungsverhältnis zwischen Romantik und Vernunft	152
8. Conclusio	163
9. Bibliografie	167

Abstract

Vor dem Hintergrund zunehmend fragmentierter Lebenswelten spätmoderner Identitäten stelle ich die Frage nach dem Gelingen einer moralischen Orientierung. Moral soll hier nicht als gebotene Verpflichtung, sondern im Sinne einer Ethik des Guten, als „das Erstrebenswerte“ oder das, in fundamentaler Weise, für „gut“ Befundene, verstanden werden. Es geht um die Frage, inwieweit die Speerspitze spätmoderner Aspirationen, wie Freiheit und Selbstbestimmung, neben utilitaristischen oder hedonistischen Motivationslagen noch einen moralischen Werthintergrund beanspruchen bzw. benötigen. Inspiriert und angeleitet werden diese Überlegungen durch die Arbeiten C. Taylors. Nach seinen Theorien braucht es eine Vorstellung vom „Guten“ um über situative Herausforderungen oder Bedürfnisse hinaus, einen Standpunkt und damit eine Identität gewährleisten zu können. Der soziale wie der individuelle Einfluss von Werten und Wertvorstellungen steht daher im Mittelpunkt dieser Arbeit. Darüber hinaus versucht Taylor durch eine umfassende kulturgeschichtliche Rekonstruktion den Hintergründen dieser Wertvorstellungen auf die Spur zu kommen. Lt. Taylor ist das gegenwärtige Selbstverständnis, im weiteren Sinn, ein Produkt der Geschichte. Durch das Verständnis dieser Geschichte kann das isolierte Selbst der Spätmoderne wieder in einen größeren Zusammenhang gestellt werden.

Zusammengefasst erschließen sich die Koordinaten für eine moralische Orientierung aus der Integration kulturhistorischer Ressourcen einerseits und einer narrativen Auffassung eines Lebens zum Zweck einer kohärenten Identität, andererseits.

Against the background of increasingly fragmented life worlds of late modern identities, I ask the question of the success of a moral orientation. Morality is not to be understood here as an obligation, but in the sense of an ethics of good, as "what is worth striving for" or what is, in a fundamental way, considered "good". The question is to what extent the spearhead of late modern aspirations, such as freedom and self-determination, claim or need a moral value background besides utilitarian or hedonistic motivations. These considerations are inspired and guided by the works of C. Taylor. According to his theories, an idea of the "good" is needed to be able to guarantee a standpoint and thus an identity beyond situational challenges or needs. The social as well as the individual influence of values and value concepts is therefore the focus of this work. In addition, Taylor attempts to trace the background of these values through a comprehensive cultural-historical reconstruction. According to Taylor, the present self-image is, in a broader sense, a product of history. By understanding this history, the isolated self of late modernity can be put back into a larger context.

In summary, the coordinates for a moral orientation are derived from the integration of cultural-historical resources on the one hand and a narrative conception of life for the purpose of a coherent identity on the other.

Key Words: Werte, Werthintergründe, Moral, Identität, CharlesTaylor/ Values, Value background, Morals, Identity, Charles Taylor.

Was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält.

Moralische Orientierung in der Spätmoderne.

1. Einleitung

Wir leben im Zeitalter des Individualismus. In den zahlreichen Charakterisierungsversuchen der Spätmoderne gibt es wahrscheinlich keinen Begriff, der so oft ins Treffen geführt wird, wie der, des Individualismus. Über unterschiedlichste Forschungsdisziplinen hinweg erweisen ihm die namhaftesten Autoren, mit unbestrittener Einigkeit, einen Ehrenplatz als Signatur unserer Zeit. Als Gründe für die, seit Jahrzehnten anhaltende Intensivierung dieser Entwicklung, können mit ebenso unbestrittener Übereinstimmung, die allgemeinen und als alternativlos geltenden Einzelaspirationen nach Freiheit und Selbstbestimmung genannt werden.

Der Mensch von heute ist natürlich keinesfalls frei, sondern lediglich bestrebt seine, idealerweise, selbstbestimmten Spielräume fortwährend zu erweitern. Spätestens seit den 70er Jahren haben sich die Möglichkeiten für dieses Bestreben durchgängig und beinahe unablässig erhöht. Gesellschaftliche, wirtschaftliche sowie politische Logiken integrierten, förderten und nutzten die individuellen Zielsetzungen mit dem Ergebnis einer einzigartigen Dynamik. Ein Ende der Intensivierung des Individualisierungsprozesses ist jedenfalls nicht in Sicht. Stünde dieses doch ganz im Widerspruch eines humanistisch-orientierten Fortschrittsdenkens liberaler Gesellschaften.

Meine Arbeit beschäftigt sich mit einer der maßgeblichsten Folgen und damit Herausforderungen dieser Entwicklungen; der Verpflichtung zur Selbstorientierung. Die Erschließung neuer Freiheiten geht mit der Befreiung oder Lösung alter und bis zu diesem Zeitpunkt sinnpendender Strukturen einher. Zum Aufbau neuer sinngebender Ordnungen bedarf es zuallererst einer eigenständigen Orientierung.

Man könnte auch sagen: Umso autonomer diese Orientierungsleistung erfolgt, desto höher ist der Grad an Selbstbestimmung. Die zentrale Frage in dieser Arbeit ist daher dem Gelingen einer moralischen Orientierung gewidmet. Dass es sich hier um den Terminus

einer *moralischen* Orientierung handelt, ist den Theorien Charles Taylors geschuldet, die sich als Grundlage meiner Arbeit als maßgeblich erweisen. Im Moralverständnis Taylors geht es *nicht* um eine allgemein gültige und ahistorisch gebotene Verpflichtung, wie sie in der Ethik des Richtigen gedacht wird, sondern um das biographisch bedingte also subjektiv „Erstrebenswerte“ oder das für „wertvoll“ Befundene. Eben um das, was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält¹.

Taylor bringt mit seinen Arbeiten, über sozialphilosophische Debatten hinaus, auch für den Bereich der Soziologie immer wieder Beiträge zu dessen Weiterentwicklung zur Sprache (vgl. Rosa 2009: 3). Insbesondere bei der Frage, welche Ressourcen dem spätmodernen Individuum in seinem Bestreben nach Selbstermächtigung für eine eigenständige Orientierung zur Verfügung stehen, liefert Taylor, mit seiner Rekonstruktion kulturhistorischer Entwicklungen, ein breites und einzigartiges Spektrum theoretischer Überlegungen.

In den Denkmodellen Taylors hat die Moral einen zentralen Stellenwert. Denn eine Ethik der Freiheit kann nur in der Moral gründen. Ein wachsender Anspruch nach Autonomie auf der einen Seite, setzt auf der anderen Seite eine moralisch-orientierte Gewährleistung voraus. Subjektive Wertvorstellungen sind daher für Taylor in einem umfassenden Sinn von Bedeutung. Ihr Einfluss erstreckt sich von der mikrostrukturellen Handlungsebene, über die makrostrukturelle Ordnungsebene (im Sinne der Gidd`schen Strukturierung), bis hin zu einem kohärenten Selbstverständnis. Eine rein utilitaristische oder hedonistische Wertkultur vermag lt. Taylor keine ausreichende Antwort auf die Frage wer ich bin bzw. wer ich sein möchte, zu geben. Was oder Wer würde die Auswahl zwischen den unterschiedlichen Nutzen- bzw. Lustaspirationen treffen? Unter welcher Maßgabe kann in so einer Wertkultur eine Präferenzordnung konstituiert werden? Und inwieweit sind diese utilitaristischen oder hedonistischen Erwägungen noch in der Lage eine kohärente Identität zu gewährleisten?

¹ Als Verfechter einer Ethik des Guten folgt Taylor damit einer, aus der antiken stammenden und ins neuzeitliche Denken übersetzten Philosophie, die u.a. von Heidegger reformuliert wurde (vgl. Seel 2002: 184f).

In diesem Sinne steht die Spurensuche Taylors nach handlungs- und identitätsrelevanten Werten im Mittelpunkt dieser Arbeit. Denn im Fragmentierungsprozess einer fortschreitenden Individualisierung kann nur das, was man im fundamentalen Sinn, für „gut“ und „sinnvoll“ hält eine moralische Orientierung gewährleisten.

1.1. Gliederung

Zu Beginn der Arbeit beschreibe ich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine moralische Orientierung aus dem Blickwinkel der neuen Freiheiten des spätmodernen Individuums. Der Charakter dieser Freiheiten ist ambivalent. Aus alten Strukturen befreit, erwägt das „freie“ Individuum idealerweise selbst, zwischen Anspruch und Verpflichtung, unentwegt seine Optionen. Eine moralische Orientierung wird dabei zur programmatischen Aufgabe. Dies geht jedoch mit der Gefahr einer situativ bedingten (Selbst)fragmentierung einher. Daher wird das Thema der Identität und ihrer konstitutiven Voraussetzungen im folgenden Kapitel behandelt. Ob einer kohärenten Identität stabilisierender Einfluss zugeschrieben werden kann oder ob sie als hinderliche und aufgezwungene, weil unnatürliche Persönlichkeitsstruktur empfunden wird, soll kontrovers diskutiert werden.

Im Anschluss komme ich zum zentralen Thema dieser Arbeit; den Werten. Mit Simmel versuche ich dem vielstimmigen Wesen von Werten auf die Spur zu kommen. Zentral sind es dann wieder die Ansichten Taylors, die in diesem Zusammenhang, mit markanten soziologischen Theorien von Durkheim, Parsons, Luhmann und den Postmodernen Theorien integrierbar gemacht und auf ihre historische Bedingtheit, untersucht werden sollen. Im vorletzten Kapitel beschäftigte ich mich mit der Genese gegenwärtiger Wertvorstellungen. Mit den umfassenden kulturgeschichtlichen Rekonstruktionen Taylors werden dabei mögliche Hintergründe zeitgemäßer Vorstellungen von „gut“ und „sinnvoll“ dargelegt. Seine Absicht ist es, das spätmoderne Individuum in einen größeren Zusammenhang zu stellen; es in Verbindung zu bringen mit seiner Geschichte und seiner Kultur.

Abschließend liegt mein Versuch darin, Taylors kulturgeschichtliche Rekonstruktionen mit der gegenwärtigen Problematik eines moralischen Spannungsfeldes wieder in

Verbindung zu bringen. Mittels ausgewählter empirischer Untersuchungen sollen die historischen Entwicklungen in den gegenwärtigen Motivationslagen, idealerweise, wiedererkannt werden. Dadurch wird der Abschluss dieser Arbeit wieder auf die aktuellen Herausforderungen einer moralischen Orientierung gerichtet sein. Was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält tritt dabei als persönlich konstituierter aber auch als historisch bedingter Wert in Erscheinung.

2. Rahmenbedingungen der Moderne

Im folgenden Abschnitt möchte ich explizit auf die veränderten Rahmenbedingungen eingehen, die zu gesteigerten Orientierungsanforderungen² spätmoderner Identitäten führen und damit implizit eine Begründung für meine Fragestellung darlegen. Insgesamt liegt der Sinn dieses ersten Kapitels in der Ausarbeitung eines Rahmens für meine weiteren Überlegungen.

2.1. Kapitelübersicht:

Am Anfang stelle ich die Frage nach der soziologischen Bedeutung dieser Arbeit. In einer vorläufigen Antwort soll dabei meine perspektivische Ausrichtung dargelegt werden, die den Menschen der Spätmoderne als handlungsimaginiertes, den Grenzen und Konflikten entbundenen und der eigenen Sinnherstellung verpflichtetes Wesen in Augenschein nimmt.

In einem nächsten Schritt sollen mit Taylors historisch kontrastierender Beschreibung, die Handlungs- und Bedeutungsrahmen der Vormoderne mit jenen des 21. Jahrhunderts vergleichend dargestellt werden. Die dabei zu erkennende Entwicklungsrichtung wird an

² „Wir finden uns (...) als ein Selbst vor, das alles Mögliche tun und haben könnte und sich noch mehr zu tun und zu haben wünscht. Wie sollen wir unter der Fülle dieser Möglichkeiten und Wünsche wählen?“ (Menke 2012: 223) „Das konfrontiert den Einzelnen mit einer Unübersichtlichkeit, in der Orientierung und Ordnungstiftung zu einem immer dringenderen Problem werden, für das der Einzelne zugleich aber die Lösung nur mehr selbst finden kann.“ (ebd.: 221)

die Darstellung Taylors anknüpfend aus soziologischer Sicht mit der Systemtheorie Luhmanns erklärt und bestätigt. Anschließend folgen Beschreibungen der erweiterten Handlungsspielräume sowie Ausführungen dazu wie diese sich in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entwickelt haben. Dabei liegt das Augenmerk auf der Intensivierung der gegenwärtigen Selbstbezüglichkeit. Darauf folgend werden diese umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungen in Regierungsformen bekräftigt, die ebenfalls auf das möglichst selbstständige Handeln der Subjekte abzielen. Mit Foucault widme ich mich dieser Gouvernementalität, die ihr steuerndes Eingreifen weniger punktuell denn in der Festlegung von Korridoren ausübt.

Deutlich erweiterte Handlungsspielräume lassen in der totalen Selbstbezüglichkeit, Bedeutungs- und Sinnggebung für die Subjekte zur programmatischen Aufgabe werden. Die Notwendigkeit der Orientierung geht dabei jeder Sinnggebung zwangsläufig voraus. In diesem Zusammenhang sollen die Ansichten Taylors für die Voraussetzung zur Herstellung von Sinn dargelegt und ihnen soziologische Konzepte gegenübergestellt werden. Das erste Mal werde ich dabei die Vorstellung Taylors und seine Ethik des Guten thematisch berühren.

Am Ende soll in diesem Kapitel die Problematik der gestiegenen Orientierungsanforderungen thematisiert werden, die sich aus der Selbstherstellung von Sinn und der damit verbundenen permanenten Leistung der Selbstbegrenzung heraus ergeben.

2.2. Gestiegene Orientierungsanforderungen

Warum ist meine Frage nach der moralischen Orientierung von Bedeutung? Warum ist es im soziologischen Sinn relevant die Frage nach der hermeneutischen Werterkenntnis spätmoderner Identitäten zu stellen? In diesem Zusammenhang drängen sich zwei vorweggenommene Antworten auf. 1) Die Zunahme an Komplexität in Verbindung mit dem täglichen Informationszuwachs beruft den Menschen der Spätmoderne zu immer kürzeren Antwort- Rechtfertigungs- und Positionierungsintervallen/bzw.-verhalten. Stichwort: Die situative Identität (vgl. Rosa 2018: 63). Eine Antwort, die ich heute für die Beste halte, könnte morgen schon nicht mehr mit meinem Welt- bzw. Selbstverständnis

übereinstimmen (vgl. Baumann 1999: 157f). 2) Im Dauerstress der Introspektion gibt es keine Zeit mehr für Fragen, die über die Lösung „praxisimmanenter“ Bedürfnisse oder Erfordernisse hinausgehen. Die permanente Abgleichung von Selbst und Welt zwingt uns immer öfter zu kurzfristigen Entscheidungen oder zu reduktionistischen Polarisierungen³. Oder um es mit Daniel Bell auszudrücken:

„Die liberale Kultur bekennt sich zwar grundsätzlich zur Toleranz, schwankt aber in der Definition der Grenzen, die sie dieser Toleranz ziehen möchte, und lässt so die moralische Ordnung im Zustand der Unsicherheit und Verwirrung, (...)“ (Bell 1998: 365)

Eine, dem Selbst kohärente moralische Orientierung, die über allgemein ethische Grundsätze des Richtigen hinausgeht, ist in diesem „Zustand der Unsicherheit und Verwirrung“, daher mindestens von zwei Seiten bedroht. Zum einen ist es eine von außen an uns herangetragene Anforderung, ein Anspruch, der Verdichtungslogik der Spätmoderne Rechnung tragen zu müssen, die uns keinen Raum mehr lässt für die Ausbildung moralischer Standpunkte, die über situative Anforderungen hinausgehen und zum anderen ist es der Anspruch in uns selbst, der uns die für eine Orientierung erforderlichen Verbindlichkeiten aushöhlen lässt.

„Abnehmende Orientierungsverbindlichkeit und Tragfähigkeit von Identitätswürfen bei steigendem Druck zu ständigen Orientierungsleistungen im Dienste der Selbstvergewisserung des eigenen Orts und der Selbstdarstellung stellen an das Individuum und seine Fähigkeiten zur Selbststeuerung hohe Anforderungen. Man kann darin ein hohes Autonomiepotential für das Individuum, aber auch die Gefahr ständiger Überlastung durch Reflexionsansprüche sehen.“ (Brose 1988: 23)

³ Taylor spricht von einer „Ideologie der Polarisierung“, auf die manche, oft junge Menschen ansprechen, die in ihrem Leben eine Leere empfinden. Fehlender Sinn geht häufig mit einem Gefühl von Schuld einher. In Form von Polarisierungen kann dem Leben wieder eine Richtung gegeben werden. In besonders drastischen Fällen kann dies zu politischem Extremismus führen (vgl. Taylor 2018: 892).

In einer Verdichtungs- und Beschleunigungslogik⁴ sind es im besonderen Maße die Sinnstrukturen, die sich einer Veränderung nicht entziehen können. Kurz gesagt, erschließt sich sinnvolles Handeln, nicht mehr in längerfristigen Deutungen, sondern in kurzfristigen Lösungen. Der Elias'sche „Zwang zur Langsicht“ (vgl. Elias 2013: 347ff) läuft damit Gefahr sich zur spätmodernen „Zwang zur Kurzsicht“ zu verkehren. Inwieweit dies einen Aufschluss über unseren gegenwärtigen Standort im „Entwicklungsprozess der Zivilisation“ geben könnte, kann hier nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Sicher ist allerdings, dass sich unsere Sinnstrukturen dahingehend geändert haben, dass sie sich stärker an kurzfristig erreichbaren Zielen orientieren. Ziele, die wir durch unser eigenes Handeln zu erreichen, zu kontrollieren, oder zumindest zu beeinflussen beabsichtigen. Das Handeln verändert seinen Motivationscharakter, weg vom reaktiven, passiven Erfüllen vorgegebener Rahmen hin zur aktiven Vorstellung einer beeinflussbaren Zukunft. Diese Freiheit gründet auf dem Wegfall fester Orientierungsrahmen und damit Sinn ermöglichenden Ressourcen. Die Auflösung von Übersichtlichkeit und Eindeutigkeit wird zur Herausforderung spätmoderner Identitäten.

2.3. Wandel der Handlungsspielräume

Taylor beschreibt diesen Wandel der Bedeutungsrahmen für das Handeln, mit der Gegenüberstellung eines vormodernen Selbst (poröses Selbst) und dem anthropozentrischen Selbst (abgepufferten Selbst) des 21. Jahrhunderts. Es sind dies zwei Formen des in die Welt gestellt seins, die in ihrer historisch - kontrastierenden Betrachtung die unterschiedlichen Sinnwelten mit ihren je spezifischen Orientierungsanforderungen deutlich zum Ausdruck bringen.

Den Menschen der Vormoderne (poröses Selbst) beschreibt Taylor als einen Menschentypus, der von einem Gefühl der Verwundbarkeit geprägt (vgl. Taylor 2012: 70ff), sich einer Welt ausgesetzt sieht, die er im Wesentlichen als gegeben und unveränderbar

⁴ „Die Zeitspanne, innerhalb derer Wissen, Handlungsorientierungen und Praxisformen gültig sind, werden immer kürzer. Alles ändert sich immer schneller. Moden, Lebensstile, Beschäftigungsverhältnisse, Familienstrukturen, politische und religiöse Bindungen.“ (Bogner 2018: 126)

wahrnimmt. Sinn ist hier in allem bereits enthalten. In dieser „sinngesättigten“ Welt empfindet sich der Mensch, als Teil der Natur und aller Geschehnisse, was für ihn gleichzeitig Verbundenheit aber auch ausgesetzt sein bedeutet. In vielen Bereichen des Lebens zur Akzeptanz und Passivität gezwungen findet er Halt in einer transzendenten Verankerung, die alle Lebensbereiche durchdringt (vgl. Wils: 2012: 308). Orientierung kann in der vor-modernen Welt mit Sinn gleichgesetzt werden. Sinn und Orientierung werfen in dieser Art der Weltbezogenheit keine Fragen auf. Zu Zeiten Luthers hätte man niemandem das Problem von unterschiedlichen Sinndeutungen erklären können (vgl. Taylor 2012: 514). „Der >>Sinn<< des Lebens stand für diesen Augustinermönch wie für sein ganzes Zeitalter nur allzu unzweifelhaft fest“ (Taylor: 2018: 42). Während das poröse Selbst in vor-modernen Zeiten noch als einzige Möglichkeit einer Weltbezogenheit galt, ist diese Form seit der Säkularisierung und insbesondere seit den soziokulturellen und ökonomischen Wandlungen der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts immer stärker in den Hintergrund getreten.

Als Gegenmodell beschreibt Taylor den Menschen der Spätmoderne, als jemanden der sich aus seinen vorbestimmten und unhinterfragbaren Ordnungen zu großen Teilen lösen konnte. Er lebt in einer Kultur, in denen Menschen dazu angeregt werden, „sich selbstständig zu orientieren, ihre eigene Erfüllung zu finden und auf eigene Faust zu handeln“ (Taylor 2012: 508). Die Menschen haben sich von alten übergeordneten Sinnvorschreibungen befreit und sich ihren passiven Formen des ausgesetzt seins durch Formen der Distanzierung entledigt. In dieser Welt hat der Zweifel das Staunen abgelöst (vgl. Han 2018: 30). „Im Laufe der Moderne hat sich dabei (...) der Abschottungsgrad gegenüber der Um- und Mitwelt immer weiter erhöht“ (Rosa 2012: 36). Erreicht wurde dies unter anderem durch neue Formen der Selbstkontrolle und der Selbstreflexion. Die Entwicklung zu einem abgepufferten Selbst wurde wesentlich durch den Prozess der Säkularisierung begünstigt. Das Ausdünnen religiöser Sinnzuschreibungen wurde als eine Form der Weltaneignung und Selbstermächtigung betrachtet und nahm im Wesentlichen mit der Aufklärung ihren Anfang.

Unverwundbarkeit durch Distanz und das Gefühl der Befähigung Ordnung in das Selbst und in die Welt zu bringen waren die positiven Seiten dieses abgepufferten Selbst. Den Sinn der Dinge nicht mehr als vorgegeben zu erleben, sondern selbst, nach eigenem

Ermessen eingreifen, bewerten und handeln zu können entfachte eine Dynamik⁵, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer deutlichen Veränderung der individuellen Identitätsformationen führte (vgl. Honneth 2004: 337). Die Schattenseiten dieser „Befreiung durch Distanzierung“ beschreibt Taylor mit einem Gefühl des Abgeschnitten seins (vgl. Taylor 2012: 512). Wenn allen Dingen der Sinn erst gegeben werden muss, kann diese hermeneutische Wendung des Sinns auch zur endlosen Orientierungsarbeit und ab einem gewissen Punkt, zu einem Gefühl der Leere führen. Die spirituelle Suche nach Äquivalenten für den Wegfall vorbestimmter Werte, könnte als Ausdruck für das Abhandenkommen alter feststehender religiöser Orientierungen gedeutet werden.⁶

Während Taylor in seinen philosophisch- anthropologischen Darstellungen den Wandel von sinngebenden Strukturen in Form einer historischen Kontrastierung der Vormoderne mit der Gegenwart darstellt, findet sich bei Luhmann eine soziologische Passung die sich als theoretischer Erklärungsversuch für Taylors Ausführungen anbieten könnte.

Luhmann beschreibt die Veränderung der Sinnstruktur mit einer Verschiebung vom Erleben zum Handeln. Erleben wird dabei als fremdreduziert, also einem vorgegebenen Sinn folgend, verstanden. Im Gegensatz dazu wird Handeln als aktive Gestaltungsleistung

⁵ Für Nietzsche ist die Zeit der veränderten Sinnstrukturen eine Zeit der Hyperaktivität. Der Willen ersetzt das Sein. Er beklagt die soziale Aufwertung der Eile und die damit verbundene Ruhelosigkeit. „Zu keiner Zeit haben die Tätigen, das heißt die Ruhelosen, mehr gegolten.“ (Nietzsche 1967: 236)

⁶ Taylor beschreibt die heutigen Formen der Religiosität als spontan und selbstgewählt. Man wählt seine eigene Form der Religiosität und ist nicht mehr auf verbindliche Praktiken angewiesen. Durch den Wegfall von Routinen sucht gegenwärtige Religiosität neue Ausdrucksformen. Auch wenn sie als Wert und Sinnressource instrumentellen Charakter erfährt, muss sie dennoch als eine ernstzunehmende Spiritualität der Gegenwart begriffen werden (vgl. Nagl 2018: 132ff).

Studien von Höllinger und Tripold zeigen in einer repräsentativen Umfrage, dass die österreichische Bevölkerung nur zu einem Viertel als nicht religiös bezeichnet werden kann. „(...) d.h. weder christlich bzw. kirchlich religiös sind noch spirituelle bzw. alternative Praktiken ausüben.“ (Müller Kmet/ Weicht 2019: 27) Es sind lediglich die Formen und Praktiken, die sich geändert haben, nicht aber der Einfluss bzw. ihre Bedeutung. Glauben hat nach wie vor großen Einfluss auf individuelle und familiäre Entscheidungen. Auch wenn der Bezug nicht nur im positiv-identifizierenden Sinn hergestellt wird, sondern oft auch als bewusste Abgrenzung gegenüber, vor allem, islamistischen Religionsformen. So sind auch nach der Säkularisierung religiöse Inhalte Fixpunkte in der westlichen Identität geblieben (vgl. ebd.: 27; Höllinger 2019: 110).

„lokalisiert“. Luhmann geht weiters davon aus, dass in komplexeren Systemen die Selektionsleistungen, die als Handlung erfahren werden, zunehmen während im gleichen Maße fremdreduziert erfahrenes Erleben weniger wird (vgl. Luhmann 1971: 78). Aus fremdreduziert sinnhaftem Erleben folgt die logische Konsequenz dieses als Abwesenheit von Kontingenz zu erfahren. Umgekehrt beinhaltet die handlungsbedingte Sinngebung eine Form der Kontrolle. Determiniertheit und Fremdbestimmtheit stehen hier als Antipoden Kontingenz und Selbstbestimmtheit gegenüber. Jeder kann sich vorstellen in welche Richtung das Pendel ausschlagen wird. Denn mit Voegelin gesprochen ist der Mensch „dazu >verdammte, frei zu sein< (...)“ (Voegelin 2010: 5).

Sinn hat die Funktion Informationen und Erlebnisse in ihrer Komplexität zu reduzieren. Diese Selektions- und Ordnungsleistung kann auf zwei Arten aufgefasst werden. Sie kann als „gegeben“ oder aber auch als „hergestellt“ begriffen werden.

„Sinnhafte Reduktion von Komplexität kann nämlich in zweifacher Weise zugeordnet werden: auf die Welt selbst oder auf bestimmte Systeme in der Welt. Entweder wird die Reduktion als vorgeben betrachtet, oder sie wird von einem bestimmten System geleistet. Im ersten Falle wollen wir von Erleben sprechen, im anderen von Handeln. (...) Der Differenzpunkt (...) liegt in der Sinnbildung selber, nämlich in der Frage, wo der Sinn gleichsam >>lokalisiert<< wird. Erlebter Sinn wird als fremdreduziert erfaßt und verarbeitet, Handlungssinn dagegen als systemeigene Leistung“ (Luhmann 1971: 77).

Sowohl die Ausführungen Taylors von einer sinngesättigten Welt hin zu einer Welt der Sinngebung als auch die Theorie Luhmanns, „vom Erleben zum Handeln“, weisen in die gleiche Richtung. Beide Überlegungen sehen einen Wandel in den Sinnstrukturen und schließen daraus eine eindeutige Tendenz zu mehr Gestaltungs- und Handlungsspielraum.

In einer vormodernen Welt, in der das normative Maß des Handelns bereits enthalten ist, in der vorgegebene Rahmen über Grenzen und damit Sinn des Handelns entscheiden sind die Zahl der Möglichkeiten und ihrer daraus ableitbaren Ziele limitiert. Mit dem Beginn der Moderne kam es jedoch in mehreren Schüben zu einer starken Veränderung bzw. Aufweichung tradierter Ordnungsstrukturen und Bezugssysteme (die ich in den

weiteren Kapiteln noch erörtern werde). Für den Großteil der Bevölkerung der westlichen Industrieländer zeitigten allerdings erst die Entwicklungen der frühen 70er Jahre des 20. Jahrhunderts maßgebliche Auswirkungen auf die Handlungsspielräume der Menschen. Die 68er Bewegung veränderte die gesellschaftliche Landschaft nachhaltig in Richtung einer ausgeprägteren Individualität. Stichwörter wie „Der flexible Mensch“ (Sennett 1998), „Das unternehmerische Selbst“ (Bröckling 2016) oder die „Risikogesellschaft“ (Beck 2016) sind nur wenige Beispiele eines breiten Fundus beredter Zeugnisse soziologischer Diagnosen, die sich um Erklärungen der veränderten Anforderungs- und Bedeutungsstrukturen spätmoderner Individuen bemühen. Dieser Wandel, der von den Menschen selbst ihren Ausgang nahm (vgl. Boltansky / Chiapello 2013: 215ff), wurde einerseits durch die starren Ordnungs- und Hierarchiestrukturen der Nachkriegsjahre motiviert und andererseits durch weltweite wirtschaftliche Krisensituationen nachhaltig etabliert.

Wenn Max Weber für die Beschreibung der Moderne den Begriff der „Entzauberung“⁷ verwendete, könnte man für die Spätmoderne vielleicht von einer „Magie der Positivität“ sprechen. Waren es bei Weber noch der Verlust von Geheimnissen, vom Undurchdringlichen, vom Heiligen, vom Erhabenen oder vom Unergründlichen die, zusammengefasst, mit Gefühlen der Ehrfurcht und der Bewunderung einhergingen (vgl. Taylor 2018c: 843), so sind es in der Spätmoderne Gefühle der Erwartung, um nicht zu sagen der Verlockung, die sich auf die Abstraktion von Möglichkeiten, die Fülle an Handlungsspielräumen oder das Ablösen von alten Wertbindungen beziehen.

Mit der allmählichen Befreiung von Fremdwängen witterte auch die Wirtschaft neuen Auftrieb, der sich aus dem Schwung dieser neuen Freiheiten erschließen sollte. Aus neoliberaler Sicht sollten „die Menschen fit gemacht werden für ein Leben im Übergang und in der Vorläufigkeit, für ein Leben ohne langfristige Perspektiven, ohne stabile Identitäten und ohne sozialstaatliche Verbindlichkeiten“ (Bogner 2018: 113). Ein zunehmend aus dem kollektiv heraustretendes Individuum musste sich zwangsläufig zu einer

⁷ „Wenn Max Weber von der >>Entzauberung<< der Welt spricht, greift er ein Thema von Schiller auf. Die Welt, die einst ein Ort des >>Zaubers<< - des Heiligen oder der Ideen - war, wird jetzt bloß noch als neutraler Bereich von potentiellen Mitteln zur Erreichung unserer Zwecke gesehen.“ (Taylor 2018: 864)

Ökonomisierung der eigenen Fähigkeiten und Leistungen entwickeln (vgl. Pongratz/ Voß 2004: 242)⁸. Doch die gesteigerten Leistungsansprüche ließen sich nahezu geräuschlos mit den eigenen Ansprüchen nach Eigenverantwortung, Selbstverwirklichung und einer paradoxen Flexibilität⁹ vereinbaren. Die alten Sicherheiten, wurden gewissermaßen durch die neuen Freiheiten eingetauscht.

Die Theorien von Luhmann und Taylor hatten sich in Bezug auf die Entwicklung des Handelns weitestgehend verwirklicht. Im Klima neuer Freiheiten war die Aussicht auf die Realisierung eigener Wünsche und Bedürfnisse der Motor für ein massives Ansteigen an Handlungsaktivitäten und damit auch einer spürbaren Zunahme an Komplexität.

2.4. Adaptierte Regierungskünste

Michel Foucault hat gezeigt, dass eine Zunahme an Komplexität in einer Gesellschaft neue Formen der Regierungskunst erfordern (aber auch ermöglichen). Das Aufkommen eines Pluralismus, der sich aus den Einzelbestrebungen der Individuen erklären lässt, kann nicht mehr ausschließlich mit souveränen oder disziplinären Techniken stabilisiert werden. Foucault beschreibt die neue Kunst des Regierens in seiner Geschichte der Gouvernementalität (Foucault 2017, Die Geburt der Biopolitik) als „Sicherheitsdispositiv“. Zentral ist hierbei, dass diese Regierungsform ihr steuerndes Eingreifen weniger punktuell, als in der Festlegung von Korridoren ausübt. Interventionen bleiben somit nur mehr auf das „Notwendigste“ beschränkt (vgl. Meißner 2015: 214). Sie reagiert damit auf den

⁸ Die Wirtschaft sollte recht behalten. „Ab einem bestimmten Punkt der Produktivität stößt die Disziplinartechnik bzw. das Negativschemas des Verbots schnell an seine Grenze. Zur Steigerung der Produktivität wird das Paradigma der Disziplinierung durch das Paradigma der Leistung bzw. das Positivschemas des Könnens ersetzt, denn ab einem bestimmten Produktionsniveau wirkt die Negativität des Verbots blockierend und verhindert eine weitere Steigerung. Die Positivität des Könnens ist viel effizienter als die Negativität des Sollens.“ (Han 2018: 20f)

⁹ Die neue Flexibilität der Menschen, stellte eine hohe ökonomische Effizienz her (vgl. Han 2018: 72) Paradox deswegen, weil sie sowohl Hoffnung auf Freiheit wie auch Belastung und Ausbeutung beinhaltet. Doch man verzichtete auf alte Sicherheiten, um sie gegen die Aussicht auf neue Freiheiten eintauschen zu können (vgl. Nachtwey 2017: 148).

Gestaltungsimperativ einer neuen Subjektivität. Heute ist es zum politischen Zwang geworden, individuelles Handeln zu erleichtern (vgl. Ehrenberg 2015: 295).

Für die Subjekte heißt dies, dass sie sich in ihren individuellen Gestaltungsansprüchen einer möglichst unsichtbaren Regierungsform gegenübersehen, die ihren Einfluss so weit wie möglich über normative Praktiken ausübt. Ziel einer liberalen Regierungsform ist es, einen Hintergrundrahmen bereitzustellen, der ein größtmögliches Maß an Freiheit und Gerechtigkeit garantiert (vgl. Rawls 1993: 38).

„Eine gerechte Gesellschaft versucht nicht, irgendwelche besonderen Ziele zu fördern, sondern ermöglicht ihren Bürgern, eigene Ziele zu verfolgen, solange dies mit den Freiheiten aller verträglich bleibt, (...)“ (Sandel: 1993: 19).

Die binäre Logik als Grenzorientierung tritt, gemäß den höchsten Werten liberaler Gesellschaft von Freiheit und Gerechtigkeit, stärker in den Hintergrund. Als Ausrichtung für einen Standort steht dem Spätmodernen Subjekt immer öfter nur noch eine „Normalität“ zur Verfügung (vgl. Lorey 2015: 57; Klika 2010: 298), deren Qualität stets neu abgefragt und bewertet werden muss.

Wenn in der Einleitung mit Foucaults, „Was ist Kritik“ auf das Thema der Behauptung oder des Aufbegehrens des Subjekts Bezug genommen wurde, so richtet sich dieser Widerstand in einer Gesellschaft, in der das Individuum immer stärker aus dem Kollektiv herausfällt, nicht mehr gegen eine äußere Obrigkeit, sondern äußert sich vielmehr in einem „Anspruch auf Gestaltung“ (vgl. Meißner 2015: 215).

2.5. Neue Orientierungsanforderungen und aktive Sinnherstellung

Insgesamt kann, wie erörtert, für die Spätmoderne eine Abnahme fester Orientierungsrahmen diagnostiziert werden. Hans Joas konstatiert einen „ernsten Verlust an normativen Selbstverständlichkeiten und einen drastischen Zuwachs an Kontingenz in allen sozialen Hinsichten. (Joas 1994: 109) Im selben Maße wie verbindlichen Außenorientierungen wegfallen, oder sich relativieren, gewinnt die Notwendigkeit einer Eigenorientierung an Gewicht. Das auf sich allein gestellte spätmoderne Individuum, sieht sich einer ebenso

selbstgewählten wie verhängnisvollen Dialektik der Freiheit gegenüber, in der für ihn Bedeutungs- und Sinngebung immer stärker zur „programmatischen Aufgabe“ wird (vgl. Wils 2018: 305).

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Voraussetzungen, die sich für eine individuelle Sinnherstellung ergeben.

Für Taylor ist die Herstellung von Sinn eine zentrale Herausforderung spätmoderner Identitäten. Sinn kann für ihn nicht ohne einen Außenbezug hergestellt werden. Die Abschwächung oder Relativierung der äußeren Bezugssysteme in der Spätmoderne führen jedoch zu einem verstärkten Selbstbezug, in dem außer dem Selbst nichts mehr wichtig zu sein scheint (vgl. Taylor 2018: 87, 875ff).

„Der totale und ganz widerspruchsfreie Subjektivismus würde in Richtung Gehaltlosigkeit tendieren: In einer Welt, in der außer der Selbsterfüllung buchstäblich nichts mehr wichtig ist, würde auch nichts mehr als Erfüllung gelten“ (Taylor 2018: 876).

In dieser „Schließung des Selbst“ (vgl. Rosa 2012: 37), verliert das Subjekt schlussendlich die Beziehung zur Welt. Die Weltbeziehung verstummt oder reduziert sich auf kausale bzw. instrumentelle Rationalisierungen (vgl. Rosa 2018: 40 u. 402ff). Taylor spricht in diesem Zusammenhang von Zerrissenheit oder einem „in die Welt geworfen Seins“.

Die Frage, wer ich bin, oder auch, wer ich sein möchte, kann daher nicht ohne eine „Standortbestimmung“ in Bezug auf die Welt (ein sich in die Welt stellen) beantwortet werden. Für diesen Standort braucht es mehr als den Bezug zu den eigenen Bedürfnissen oder Interessen. Es braucht eine sinnkonstituierende Entität. Für Taylor ist dies die individuelle Vorstellung des Guten. Wodurch wird ein Leben wirklich lebenswert oder was macht ein erfülltes Leben wirklich aus? Dies sind Fragen, zu denen sich jeder Mensch von Natur aus hingezogen fühlt (vgl. Taylor 2012: 38; Rosa 1998: 168).

„Wir können nicht ohne eine Orientierung auf das Gute auskommen, und jeder von uns ist wesentlich durch seinen diesbezüglichen Standort geprägt (d.h. wir definieren uns zumindest unter anderem im Sinne dieses Standorts)“ (Taylor 2018: 66).

Dieses „Gute“ kann nicht ohne die jeweils vorherrschenden historisch kulturellen Voraussetzungen gedacht werden. Taylor spricht von Bedeutungsrahmen, die vor allem für die moralische Orientierung unerlässlich sind (vgl. Taylor 2018: 54).

In den Soziologischen Theorien finden sich bezüglich der Herstellung von Sinn hauptsächlich Konzepte, die sich auf das intersubjektive Handeln beziehen.¹⁰ Luhmann stellt hier eine Ausnahme dar, da er den Sinnbegriff vom Subjektbegriff trennt und ihn ganz einem System unterordnet.

Luhmann löst die Frage nach der Herstellung von Sinn, indem er den Bezug über das System herstellt. Die spezifischen Bedingungen eines Systems entscheiden über deren Sinnanforderungen. Das System grenzt schon vorab die Möglichkeiten des sinnmachenden Handelns ein. „Da es den Systemtheoretischen Annahmen zufolge stets mehr Möglichkeiten des Erlebens und Handelns gibt, als jeweils aktualisiert werden können, muss das System auswählen, (...)“ (Luhmann 1971: 183).

Luhmann setzt den Sinnbegriff vor den Subjektbegriff. Die Herstellung von Sinn ist demnach wesentlich durch das jeweilige System spezifisch vorbestimmt.

„Der Sinnbegriff ist primär, also ohne Bezug auf den Subjektbegriff zu definieren, weil dieser als sinnhaft konstituierte Identität den Sinnbegriff schon voraussetzt“ (Luhmann 1971: 28).

¹⁰ Weber bringt das Thema Sinn unzweifelhaft und ausschließlich mit Handeln und hier explizit mit dem Handelnden, in Verbindung. Es gibt für ihn kein Handeln ohne Sinn. Er bezieht sich dabei auf den „subjektiv gemeinten Sinn“. Also den Sinn, den der Handelnde mit seiner Intention verbindet (vgl. Weber 2019: 9ff). Schütz hingegen verbreitert diesen Aufbau, indem er der Handlung noch einen Entwurf vorlagert und in weiterer Folge diesen Entwurf in beständiger Art und Weise durch die Orientierung und Abgleichung am „Erfahrungsvorrat“ des Gegenübers modifiziert. Zum „gemeinten Sinn“ von Weber kommen hier also noch der Entwurf und die Anpassung hinzu (vgl. Schütz 1993: 5ff).

Mead geht hier noch einen Schritt weiter und spricht dem Handelnden nur noch eine Absicht zu und den Wunsch, verstanden werden zu wollen. Sinn ergibt sich hier erst in der Reaktion auf diese zum Ausdruck gebrachte Absicht (vgl. Mead 1980 (1933): 118ff).

Sinn schafft es die Überfülle an Möglichkeiten zu ordnen, ohne sie zu vernichten. Dabei sieht Luhmann die entscheidende Möglichkeit von „Sinnkonstitution“ in der menschlichen Fähigkeit des Nein-sagen-Könnens gegeben. Die Negation selektiert und reduziert die Möglichkeiten und bleibt dabei in einer unaufhebbaren Vorläufigkeit weil das Negierte dabei nicht ausgeschlossen wird.

Dass Luhmann den Sinnbegriff vom Subjektbegriff löst scheint auf den ersten Blick einen großen Kontrast zu den Ansichten Taylors darzustellen. Allerdings könnte man, durchaus auf vergleichbare Erkenntnisrichtungen in den unterschiedlichen epistemologischen Zugängen von Taylor und Luhmann stoßen. Luhmann setzt in seiner Systemtheorie einen gemeinschaftlich gültigen Außenbezug zur Rückkopplung eines sinnhaften Bezuges voraus. Das jeweilige System. Vergleichbar dazu spricht Taylor in seiner phänomenologisch-philosophischen Erhebung von „Bedeutungsrahmen“. Ein „System“ könnte man in einem weiteren Sinn als „Bedeutungsrahmen“ betrachten. Ob sich dieser Rahmen über kulturelle Wertemuster oder über Funktionen definiert ist wahrscheinlich nicht immer klar zu trennen. In dieser Lesart könnte man die philosophischen Anschauungen Taylors und die Soziologie Luhmanns sehr wohl in einen schlüssigen Zusammenhang stellen.

Für das Subjekt der Spätmoderne lässt dies folgenden Schluss zu:

Zunehmend passive und transitorische Bedeutungsstrukturen erschweren eine sinnhafte Orientierung oder machen sie zur permanenten Herausforderung. Ein scheinbar selbstläufiger Rückzug makrostruktureller Sinngehalte entspricht zwar einem allgemeinen Verlangen nach Freiheit und Pluralismus, überlässt den Einzelnen jedoch in seiner unübertragbaren Verantwortung einer Selbstorientierung.

2.6. Der Preis der neuen „Selbstzuständigkeit“

Heute ist der Mensch niemandem mehr außer sich selbst unterworfen. Die reine Selbstbezüglichkeit zwingt ihn jedoch in eine Freiheit, in der sich die Grenzen zwischen wachsenden Optionen und (selbst)verpflichtenden Imperativen immer mehr aufzulösen drohen. Das Individuum hat sich vom Subjekt zum Projekt positiviert (vgl. Han 2018 82f). Ein Übermaß an Positivität entsteht durch die Reduktion von Fremdzwängen. Sie ist das

Resultat einer Befreiung aus disziplinären oder autoritären Strukturen mit dem Ziel der Autonomie. Nur noch sich selbst unterworfen wird es in einem Übermaß an Möglichkeiten zum eigenen Konkurrenten. Praktisch in allen Lebensbereichen obliegt es dem Selbst die (für den Moment) beste Entscheidung auszuwählen:

„Welchen Bereich man sich auch ansieht (Unternehmen, Schule, Familie), die Welt hat neue Regeln. Es geht nicht mehr um Gehorsam, Disziplin und Konformität mit der Moral, sondern um Flexibilität, Veränderung, schnelle Reaktion und dergleichen. Selbstbeherrschung, psychische und affektive Flexibilität, Handlungsfähigkeit: Jeder muss sich beständig an eine Welt anpassen, die eben ihre Beständigkeit verliert, an eine instabile, provisorische Welt mit hin und her verlaufenden Strömungen und Bahnen. Die Klarheit des sozialen und politischen Spiels hat sich verloren. Diese institutionellen Transformationen vermitteln den Eindruck, dass jeder, auch Einfachste und Zerbrechlichste, die Aufgabe, alles zu wählen und alles zu entscheiden, auf sich nehmen muss“ (Ehrenberg 2015: 249).

Diese „Selbstzuständigkeit“¹¹ verlangt von den Menschen ihre Entscheidungen unentwegt auf Sinnhaftigkeit zu überprüfen. Für Alain Ehrenberg ist der Anspruch Sinn nur aus sich selbst zu beziehen der Grund für ein massives Ansteigen psychischer Leiden. In seiner eindrucksvollen Untersuchung mit dem Titel *Das erschöpfte Selbst* zeigt er mittels sozialstatistischer Daten und klinischer Berichte sowie eines wissenschaftshistorischen Unterbaus, dass depressive Erkrankungen zu einem Massenphänomen unserer Zeit geworden sind. Die individuellen Selbstfindungs- und Reflexionsprozesse der Spätmoderne (vgl. Habermas 1981: 587ff) gehen mit einer diffusen Forderung nach

¹¹ Insbesondere in einer neuen Subjektivierung von Arbeit (vgl. Moldaschl 2003: 33ff), geht Selbstermächtigung (Selbstzuständigkeit) nicht selten mit Selbstausschöpfung einher (vgl. Thumann 2014: 59). Eine Arbeitswelt, die den Raum für Eigenverantwortung öffnet, schließt auch Selbstkontrolle, Selbstregulierung und den immer stärkeren Einsatz des gesamten persönlichen Potentials mit ein. Die Auflösung handlungsleitender Strukturen spiegeln vordergründig eine Freiheit vor, die sich über die Hintertür des „freien“ Wettbewerbs in Zwänge verwandelt (vgl. Voss/Weiß 2014: 30f).

Selbstverwirklichung und Optimierung einher, die für viele nicht nur in Isolation, sondern auch in Leere und Erschöpfung führen (vgl. Neckel/ Wagner 2014: 16).

„(...) der permanente Zwang aus dem eigenen Innenleben den Stoff einer authentischen Selbstverwirklichung zu beziehen, verlangt den Subjekten eine Dauerhafte Form der Introspektion ab, die an irgendeinem Punkt in die Leere führen muss, (...)“ (Honneth 2002: 156).

Für Ehrenberg ist diese Leere ein Ausdruck von Unzulänglichkeit, die durch die Unfähigkeit zum Handeln entsteht. Die „Handlungsunfähigkeit“ entsteht aus der Überforderung man selbst werden zu müssen und hat den „Konflikt“ als Hintergrundfolie bei den modernen Krankheitsbildern abgelöst (vgl. Ehrenberg 2015: 223f, 31).

Zum einen entsteht die Handlungsunfähigkeit durch eine historisch- einzigartige Fülle an nicht oder nur schwer verarbeitbaren Handlungsoptionen, Bedeutungen und Informationen. Die Herausforderung aus inflationären Sinngehalten Komplexität zu reduzieren, wird leicht zur Überforderung und lässt die Menschen oft in einem Gefühl des Mangels und der Schuld zurück¹² (vgl. Han 2018: 70). Die Nebenwirkungen im Prozess der Selbstbestimmung können daher mit einem Gefühl des Sich-Überflüssig-Fühlens oder der Unbestimmtheit einhergehen (vgl. Honneth 2002: 146). Zumal eine selbst hergestellte Sinn- deutung auch jederzeit widerrufen oder umgedeutet werden kann.

Zum anderen, und das mag zunächst paradox erscheinen, ist die Unzulänglichkeit des Handelns auch aus einem Fehlen oder einem Mangel an Konflikten heraus zu erklären. Ehrenberg spricht von einer „Krankheit der Verantwortung“ und dem Fehlen „fundamentaler Reibung“ (vgl. Ehrenberg 2015: 78; Honneth 2004: 339). Paradox deswegen, weil dem Subjekt seine Selbstbestimmung dabei gleichzeitig zugemutet wie entzogen wird. Entzogen deswegen, weil in immer mehr gesellschaftlichen Bereichen kaum beeinflussbare Zielvorgaben, Bestimmungen oder abstrakte Zuständigkeiten einen Zwang ausüben, die konkrete Reibeflächen vermissen lassen. In der Begegnung mit Institutionen sind

¹² Nietzsche spricht von einer Flucht vor sich selbst. In übertriebenem Fleiß und in einer Unfähigkeit zur Ruhe (Faulheit), kommt die mangelnde Schwerkraft eines Menschen zum Ausdruck, der nur noch sich selbst gehört. „Widerwillen vor dem Allzu- Lebendigen.“ (vgl. Nietzsche 1968 (1883-1885): 52f)

es oft standardisierte Freundlichkeiten denn autoritäre Verbote, die den Menschen tendenziell in eine Leere als in einen austragbaren Konflikt laufen lassen.

Die Verantwortung bzw. die Zuständigkeiten sind abstrakt oder weit entfernt. Das Subjekt hat sich nur noch in rationalem Vollzug prozeduraler Abläufe bzw. Vorgaben zu gefallen. Aus dieser Absenz konkreter Verantwortung entbehrt sich jede Möglichkeit eines Konflikts.

Der Verlust von Verantwortung in vielen alltäglichen intersubjektiven Wirklichkeiten kann nicht als neue moralische Orientierung gedeutet werden. Es handelt sich hier um das (Be)Folgen einer prozedural vorbestimmten Struktur. Die Unterscheidung von Sinn, gemäß einer vorbestimmten Ordnung, oder Sinn gemäß eines qualitativ-individuellen Urteils ist in dieser Arbeit von entscheidender Bedeutung.

2.7. Resümee:

Wenn man die Frage nach dem Gelingen von moralischer Orientierung stellt begegnet man zunächst einmal den Begriffen des Sinns, des Handelns und der Orientierung. In diesem Kapitel sollte aufgezeigt werden wie sich diese Begriffe in Bezug auf das Subjekt in einem zeitlichen Vergleich verändert haben. Es zeigt sich dabei ein „Verschleißen von naiven Gewissheiten“ (vgl. Taylor 2012: 31) und eine damit verbundene Verpflichtung zur eigenen Orientierung. Ob dabei die „konservativen Reserven“¹³ in Form tradierter Orientierungsstrukturen allzu abrupt aufgelöst werden und den Menschen in eine völlig sich selbst überlassene Unbestimmtheit führen, oder ob wir einer bestmöglichen Entwicklung

¹³ „Die Masse derjenigen kulturellen Standards, die Verhalten insgesamt absicherten und die in traditioneller Weise angesammelt wurden, wie Werte, Normen, >>Institutionen<<, Sitten, Bräuche, religiöse und kulturelle Tagesverhaltensweisen, die sich den archaisch-evolutionären Möglichkeiten angelagert hatten, wurden >>konservative Reserven<< genannt“ (Claessens 2019: 314). Claessens entwarf diesen Begriff in seiner anthropologisch - soziologischen Genealogie der Menschheitsgeschichte. Kultur bedeutet für Claessens (und ebenso für Luhmann) „eine Reduktion von Ungewissheit durch Steigerung von Kompliziertheit und Komplexität“. Demnach sind Menschen „sinnliche Wesen“ und versuchen alles „begreifbar“ zu machen. In einer zunehmend abstrakten Welt sind wir auf indentitätsstiftende und sinngebende „stabilisierende Reserven“ angewiesen (vgl. Claessens 2019: 298, 314f).

folgen, in der eine Zunahme an Freiheit sich zwangsläufig an eine höhere Verantwortungsleistung koppelt, kann unterschiedlich bewertet werden. Meine Absicht war es auf die spezifischen Anforderungen einer moralischen Orientierung in der Spätmoderne aufmerksam zu machen.

In späterer Folge sollen die kulturellen Bedeutungsrahmen noch ausführlich, einerseits auf ihren historischen Entstehungshintergrund und andererseits auf ihre gegenwärtigen Ressourcen als Deutungsmuster thematisiert werden. Es sind dies lt. Taylor die konstitutiven Voraussetzungen einer Vorstellung dessen was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält. Zunächst jedoch möchte ich mich dem Adressaten meiner Fragestellung zuwenden: der neuzeitlichen Identität.

3. Identität

3.1. Thematische Einführung

Der Begriff der Identität unterliegt keiner verbindlichen Definition und wird seit jeher disziplinübergreifend ambivalent diskutiert. Heute, in Zeiten wissenschaftlicher Spezialisierung ist er in seiner kategorialen Indifferenz ein nur schwer eingrenzbarer Forschungsgegenstand. Postmoderne sowie poststrukturalistische Strömungen kämen am liebsten ganz ohne ihn aus. Nichtsdestotrotz ist Identität in Spezialwissenschaften wie der Soziologie, der Philosophie oder der Psychologie nach wie vor ein zentrales Thema und zusammenfassend vielleicht am besten zu beschreiben mit der Idee von Bernard Gallies: „>Essentially Contested Concepts<“ (Rosa 1998: 65).

In dieser Arbeit soll der Versuch einer thematischen Eingrenzung dahingehend unternommen werden, daß ich ausgehend von der Darstellung sogenannter konventioneller Identitätstheorien (Mead und Erikson) mich im Wesentlichen auf die Perspektive Charles Taylors und seiner Vorstellung von einer „qualitativen personalen Identität“ stützen möchte.

„Qualitative Identität bezeichnet (...) (ein) Selbstkonzept, aus dem ein Individuum in der Welt Sinn schöpft und Orientierung gewinnt sowie die Fähigkeit zum intentionalen Handeln bezieht“ (Rosa 1998: 69).

Im Sinne Taylors besteht das Wesen der qualitativen Identität in der angemessenen Antwort auf die Frage: Wer bin ich (vgl. ebd.: 69)? Es ist eine Frage, die keine endgültige Antwort erlaubt, sondern fortwährend an Veränderungen und Entwicklungen gebunden bleibt. Es ist die Leistung des Selbst interne d.h. selbstbezügliche sowie externe d.h. soziale Integrationen dauerhaft zu einem differenzierten und differenzierenden Selbstbild zu organisieren (vgl. Zirfas 2010b; Engelhardt 2010: 126ff). Insbesondere in den Konzepten von Mead und Erikson wurde der Einfluss des Sozialen erheblich aufgewertet. Sie lenkten die Diskussion weg von autonomer und rationaler Selbstbestimmung hin zu einer prozesshaften und reflexiven Selbstinterpretation (vgl. Rosa 1998: 69). Identität ist demnach, ohne die Berücksichtigung der jeweils vorherrschenden kulturellen Einbettung nicht zu denken. Erst Sprache und Kultur schaffen Bedeutungsrahmen für sinnhaftes Handeln. Folgt man der im vorigen Kapitel dargestellten, historisch-kontrastierenden Unterscheidung zwischen der Vormoderne und dem 21. Jahrhundert, kann der Einfluss kultureller Gegebenheiten auf das Gewinnen von Identität sehr gut verdeutlicht werden.

In der Vormoderne und sogar bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, waren Menschen durch soziale Strukturen wie Stände, Klassen, Kasten oder Korporationen in ihren Identitäten vor- bzw. fremdbestimmt. Soziale Kategorien wurden von allen Beteiligten wie selbstverständlich akzeptiert und ließen daher wenig Spielraum für individuelle Standpunkte (vgl. Taylor 1997: 57f). Differenzierungen abseits normativer gesellschaftlicher Prägungen waren kaum möglich. Geburt und Stand entschieden über die Stellung im sozialen Raum (vgl. Bourdieu 2018: 18; 2015: 19). Der entsprechenden Zuordnung einer sozialen Rolle konnte man gerecht werden oder auch nicht. Entsprechung und Adaption ging vor Differenzierung und Alterität. Das vormoderne Selbst war ein über weite Strecken fremdbestimmtes Wesen, das sich über eine selbstbestimmte Identität keine Gedanken zu machen brauchte (vgl. Renn 2010: 205). Das änderte sich nur langsam. Ausgehend von den oberen gesellschaftlichen Schichten diffundierten

Individualisierungsansprüche sukzessive in niedrigere Schichten hinein. Eine Ausdehnung der Literalität, des Bildungswesens sowie die Ausbreitung und Intensivierung des Handels aber auch ein Wandel kultureller „Ideen“ sorgten für eine schrittweise Individualisierung der Selbstbetrachtung und damit der Möglichkeit zur Herstellung einer eigenständigen Identität (vgl. ebd.: 206f). Nicht zufällig finden sich erste Überlegungen zu einer theoretischen Identitätskonzeption am Ende des 19. Jahrhunderts.

Heute ist Identität nicht mehr „gegeben“, sie muss immer wieder neu hergestellt werden (vgl. Taylor 1993: 129f). Die Zugewinne an Freiheiten, wie sie insbesondere seit den sozialen Umbrüchen der letzten Jahrzehnte die Handlungsspielräume der Menschen veränderten, erzeugten Formen erweiterter Selbstermächtigung und führten schlussendlich zu einer verpflichtenden Selbstinterpretation. Eine eigenständige Lebensorientierung ist damit nicht nur ermöglicht sondern wird gerade zu abverlangt (vgl. Kohli 1988: 36). „The self becomes a reflexive project“ (Giddens 1991: 32). Die Spätmoderne hat mit ihren zum Teil kurzweiligen Sinnwelten den Begriff der Identität neu definiert. Multiple-, fragmentierte oder situative Identitäten (vgl. Münte-Goussar 2010: 275; Rosa 2018, 72), sind Begriffsadaptionen, die heutigen Anforderungen einer Bezeichnung von Identität gerecht werden sollen. In diesem Zusammenhang ist Selbstorientierung zu einem Massenphänomen geworden (vgl. Taylor 2012: 788). Besonders die Orientierung an heterogenen Referenzpunkten, wie sie im oberen Kapitel beschrieben wurden, ist zur Herausforderung für die Herstellung von Identität geworden.

Über die Problematisierung der Identitätsherstellung konkretisiert sich meine Forschungsfrage in Hinsicht der Relevanz von moralischer Orientierung. Die Frage wer ich bin oder wer ich sein möchte hängt immer auch mit einer subjektiven Orientierungsleistung zusammen. Für Taylor steht diese Orientierung immer mit wertenden Unterscheidungen in Zusammenhang (vgl. Taylor 2018: 56f). Niemand kann eine Identität gewinnen ohne einer Vorstellung von dem was er für gut und sinnvoll hält. Selbstinterpretation ist immer eine Positionierung auf einer moralischen Landkarte (vgl. Rosa 1998: 165).

„Unsere Identität ist (...) durch bestimmte Wertungen definiert, die untrennbar mit uns als Handelnden verknüpft sind. Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst“ (Taylor 2018b: 37).

Folgend möchte ich auf die Entstehung und Entwicklung des Begriffs der Identität eingehen und in diesem Zusammenhang die für meine Forschungsperspektive relevanten Theoriekonzepte von Mead und Erikson vorstellen. Im Anschluss daran folgt eine kritische Auseinandersetzung mit den dargelegten Theoriekonzepten, die ich aus Sicht der Postmoderne führen möchte. In weiterer Folge soll, in vornehmlich komplementärer Weise, auf die Ansichten Taylors zur Identitätsgewinnung Bezug genommen werden.

3.2. Das Konzept der Identität

Der Ursprung einer sozialwissenschaftlichen Identitätskonzeption findet sich bei William James in den USA und stammt aus den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts. Auch wenn der Begriff der Identität noch nicht geboren war, sprach James das erste Mal von einem Bewusstsein, das nicht als eine Art von Behälter zu denken sei in dem Eindrücke geordnet und abgespeichert werden, sondern vielmehr als Strom vorzustellen ist. Ein Strom, in dem Gefühle und Gedanken kommen und wieder vergehen (vgl. Joas 2017: 234). Der epochale Fortschritt lag in der Annahme, dass dieser „Strom“ bis zu einem bestimmten Grad durch eigene Gesetze und Einflüsse geregelt werden könne. Das neue Konzept der Identitätsbildung, setzte eine dialogische Beziehung mit sich selbst voraus. Das Selbst wurde dabei von James als stabilisierende Insel bezeichnet (vgl. Joas 1994: 110).

George H. Mead entwickelte das Konzept des Selbst weiter, indem er die Kommunikation mit sich selbst (Selbstbeziehung) und mit dem generalisierten Anderen als konstitutive Voraussetzung für eine Persönlichkeitsstruktur darstellte (vgl. Joas 2017: 235). Die Identität verknüpft die gesellschaftlichen Haltungen (generalisierter Anderer) mit den eigenen Erfahrungen und organisiert daraus eine Persönlichkeit (vgl. Mead 1980(1933): 201f.). „Daher ist der Ursprung und die Grundlage der Identität (...) gesellschaftlicher Natur“ (Mead 1980 (1933): 216). Darüber hinaus müssen diese gesellschaftlichen Haltungen im bisherigen Erfahrungsschatz immer wieder reorganisiert werden. Dies ergibt einen Dialog zwischen dem „I“ und dem „me“. Beim Prozess der Identitätsbildung muss das Selbst

also nicht nur auf die Gesellschaft reagieren, sondern auch auf sich selbst (vgl. ebd.: 184; 222). So erklärt es sich, dass das Ich der Erfahrung nicht das Ich des Handelnden sein muss.

„(...) das >>Ich<< (ist) immer ein wenig verschieden, von dem, was die Situation selbst verlangt. So gibt es also immer den Unterschied zwischen >>Ich<< und >>ICH<<. Das >>Ich<< ruft das >>ICH<< nicht nur hervor, es reagiert auch darauf“ (ebd.: 221)¹⁴.

Dieser Prozess, der innerpersonalen Aushandlung ist die Grundlage für bewusste Verantwortung und die Ermöglichung neuer Erfahrungen. Zusammengefasst ist Identität für Mead das prozesshafte (organisierte) Verhältnis, das eine Person gegenüber sich selbst und gegenüber der Gesellschaft einnimmt.

Daraus folgt, dass man für eine Identitätsbildung immer den anderen braucht (vgl. Luckmann 1988: 78). Das Subjekt erfährt „Erfahrung von sich als einem Ich nicht unmittelbar, sondern nur im Kontrast zu einem entfremdeten Teil des eigenen Selbst, der sich ihm eben in der Hineinnahme von Verhaltensweisen anderer entfremdet“ (Gehlen 1956: 147). Das Prinzip der Alterität und Differenz findet in der konstitutiven Voraussetzung für Identität breite soziologische wie auch philosophische Zustimmung. Auch Derrida sieht in der Beziehung zu einem differenten Anderen die wichtigste Voraussetzung für Identität (vgl. Zirkas 2010: 241). Oder Paul Ricoeur, wenn er in seinem „Das Selbst als ein Anderer“ über die reflexive Selbstvermittlung spricht (vgl. Ricoeur: 1996: 9). Ebenso spricht Lacan vom „Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion“ (Lacan 1949). Demnach erkennt ein Kind nicht seinen eigenen Körper im Spiegelbild, sondern dessen Vorstellung von sich selbst.

„Die Jubelreaktion des Kindes vor seinem einmal erkannten Spiegelbild ist ein Zeichen nicht der Bestätigung einer Identität des Subjekts, sondern der Konstitution dieser Identität selbst“ (Weber 2000: 29f).

¹⁴ In der deutschen Übersetzung steht für „I“: ich, und für „me“: ICH.

Die Überwindung der Realität, oder der „Nichtübereinstimmung zwischen Realität und Vorstellung von sich, ist mit der Leistung einer Identität zu erklären (vgl. Althans 2010: 55ff). Man denke daran wie sich die eigene Stimme auf einem Tonbandgerät anhört. Die Differenz der Wahrnehmung mit der eigenen Realität ist die Differenz zwischen Realität und Vorstellung. Eine Erkenntnis die weit in die Antike zurückreicht und schon Narziss am Verkennen des eigenen Bildes scheitern ließ (vgl. Ovid 1988: 70, Zit. nach Althans 2010: 60). In dieser griechischen Sage war es nicht das Verkennen der eigenen Stimme das ein Gefühl der Entfremdung auslöste, sondern sein Spiegelbild das Narziss nicht als sein eigenes erkennen konnte. Zum Verhängnis wurde ihm dies durch seine Abkapselung nach außen hin. In seiner Selbstbetäubung schloss er sich in der eigenen Welt ein und entzog sich so dem anderen, der ihm die Leistung der Selbstbewusstheit erst ermöglicht hätte (vgl. Althans 2010: 61).

Sich mit den Augen der anderen zu sehen ist ein Umweg ohne den die Herstellung einer Identität in der beschriebenen Logik (präreflexiv) für Mead nicht möglich ist. Man braucht den anderen, um sich seiner selbst bewusst zu werden (vgl. Brumlik 1973: 23; Goffman 1967: 9f). „Wir müssen andere sein um wir selbst sein zu können“ (Mead 1980 (1933): 327). Das eigene Handeln ist eine rückgebundene Vorwegnahme der Reaktion des Gegenübers. Oder: Indem wir uns in den jeweils anderen hineinversetzen, können wir seine Reaktion auf unser Handeln vorwegnehmen und selbst darauf im Vorhinein reagieren. Es ist die ständige Kommunikation zwischen mir und dem anderen und auch ein dialogisches Verhältnis mit mir selbst das eine Identität ermöglicht.

Mead erklärt die Entstehung der Identität in zwei Stufen. Zuerst erlernt das Kind durch einen „signifikanten Anderen“, also einer bestimmten ihm nahestehenden Person sein eigenes Verhalten orientierend anzupassen (vgl. Mead 1947 (1934): 151). Beim Kind ist die Persönlichkeit noch nicht als Ganzes ausgebildet. Es erprobt in verschiedenen Situationen das eigene Verhalten in Reaktion auf die jeweilige Situation. „Das Kind ist in einem Moment dieses, im anderen jenes“ (Mead 1980 (1933): 201). Mead nennt diesen Vorgang: Play. In weiterer Folge werden die Erfahrungen erweitert und der signifikante Andere wird zum „generalisierten Anderen“ (Game). Die ständige Erweiterung der Perspektivwechsel bringt eine Verallgemeinerung der zu erwartbaren Reaktionen mit sich. Habermas nennt dies: Die Erwartbarkeit von Erwartungen (vgl. Habermas 1971: 64).

Diese bedürfen in Anbetracht ständiger und dauerhafter Perspektivübernahmen einer Art Selbstorganisation. Der Übergang von der spielenden Rolle des Kindes zur organisierten Rolle des Selbst, markiert die Ausbildung zu einer bewussten Identität.

Diese Identität setzt sich für Mead aus zwei analytisch zu betrachtenden Teilen zusammen. Dem „I“ und dem „me“. Auf das Handeln bezogen könnte man das „I“ mit der aktiven Handlungsphase gleichsetzen, während das „me“ die reflexive Bewusstwerdungsphase charakterisiert (vgl. Jörissen 2010: 99). Das „I“ kann als innerer Impuls beschrieben werden. Es ist unklar „ob (es) aus der vorsozialen Triebnatur, der schöpferischen Phantasie oder der moralischen Sensibilität des eigenen Selbst entspring(t)“ (Honneth 2016: 131). Auch wenn Mead es mit dem Freud'schen Über-Ich vergleicht, wird es dennoch eher als kreative und schöpferische Ressource gedeutet denn als dunkle unbeherrschbare Ich-Seite (vgl. Strauss 1964: 30). Das „me“ hingegen nimmt die Reaktion des „generalisierten Anderen“ vorweg. Es ist auf die soziale Seite hingewandt und daher in seinem Wesen reflektiert (nicht reflexiv). Es reagiert auf die Perspektive der Anderen. Das kreative und vorsoziale¹⁵ „I“ steht insofern mit dem sozialen „me“ in einem konfliktreichen Spannungsverhältnis, da die inneren Impulse stets mit den erwartbaren sozialen Reaktionen abgeklärt und organisiert werden müssen.

Die Selbstbeziehung zwischen dem „I“ und dem „me“ könnte man als „moralisches Spannungsverhältnis“ beschreiben (vgl. Honneth 2016: 132ff). Das spontane „I“ wird durch die soziale Bewertungsinstanz des „me“ stets mit den vorherrschenden Werthaltungen und Normen konfrontiert und daher im moralischen Sinne angepasst und kontrolliert. Der permanente Verwirklichungsdrang des „I“ kann daher auch als gesellschaftlicher und moralischer Entwicklungsimpuls gedeutet werden (vgl. ebd.: 134).

„Aus der Unmasse dieser moralischen Abweichungen (der jeweiligen I's), die den sozialen Lebensprozeß gewissermaßen ständig mit einem Netz von normativen

¹⁵ Vorsozial soll hier nicht außersozial heißen. Auch ein „I“ mit seinen inneren Sehnsüchten und Antrieben ist nicht gänzlich spontan und außerhalb jeglicher Beeinflussung zu denken. Ein in die Zukunft gerichtetes und damit seine Aktivität begründetes offenes „I“ steht immer auch in Abhängigkeit kultureller und sozialer Einflüsse (vgl. Jörissen 2010: 99).

Idealen überziehen, ergibt sich für Mead die Bewegung, die den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess ausmacht.“ (ebd.: 134)

Die Herstellung beziehungsweise Aufrechterhaltung von Identität ist einerseits an die Anerkennung moralischer Bewertungsmuster gebunden und leistet andererseits mit seinen innovativen Impulsen einen Beitrag zu deren Veränderung.

Die dauerhafte Form der Synthese zwischen dem impulsiven und spontanen „I“ mit dem sozialen und kontrollierenden „me“ beschreibt Mead als das „self“. Es ist die permanente Organisation einer Selbstbeziehung.

Identität ist demnach sozial und moralisch. Der soziale Anteil ist gleichzeitig auch moralisch aufgeladen. Ohne den Widerstand der Moral, den man mit dem Sozialen gleichsetzen kann, gäbe es keine Möglichkeit für das „I“ zur eigenen Bewusstwerdung (eines Standpunktes) und damit auch keine Möglichkeit zu einer Selbstbeziehung. Vielleicht ist Georg Herbert Mead deswegen zu den Klassikern soziologischer Identitätstheorien zu zählen, weil er sich in besonderem Maße auf die uneingeschränkte Voraussetzung des Sozialen für eine personale Identität beruft.

Eine weitere zentrale Figur im Zusammenhang mit der Entwicklung klassischer Identitätskonzepte ist Erik Erikson. Er brachte den Diskurs um den Begriff der Identität von Amerika nach Europa indem er das Mead'sche Modell in kritischer Weise weiterentwickelte. Als „Postfreudianer“, wie er sich selbst bezeichnete, hatte sein Identitätskonzept starken Bezug zu Freuds Theorie psychosexueller Entwicklung, die er jedoch um die psycho-soziale Perspektive erweiterte. Seine Nähe zu Freud stammte aus der Zeit seiner Ausbildung, die er in Wien, insbesondere bei Anna Freud, absolvierte (vgl. Noak 2010: 37, 51).

Erikson verwendete in seinem analytischen Strukturmodell die bestimmenden Begriffe des Es, des Ich und des Über-Ich. In der Zeit vor Freud wurden diese Termini meist in getrennten wissenschaftlichen Disziplinen thematisiert. Freud kontextualisierte erstmalig

die wechselseitige Abhängigkeit der Organisationsprozesse¹⁶, des Organismus, des Ichs und des sozialen Einflusses in einem übergeordneten Prozess. Erikson bestätigte Freud in seiner Annahme, dass der Mensch in jedem Augenblick Teil dieser drei Organisationsprozesse sei. Die reziproke Abhängigkeit erkläre ihren wechselseitigen Einfluss. Erikson folgte Freuds Theorie der psychosomatischen Wirkmechanismen, erweiterte diese aber um den Aspekt des Psychosozialen (vgl. Noak 2010: 42f).

Das Identitätskonzept Eriksons ist als 8 stufige Abfolge von Entwicklungsprozessen konzipiert. Jede dieser Lebensphasen „(...) kommt zu ihrem Höhepunkt, tritt in ihre kritische Phase und erfährt ihre bleibende Lösung“ (Erikson 2017: 60). Das Erikson'sche Stufenmodell erinnert stark an Meads epigenetische Abfolge vom signifikanten zum generalisierten Anderen. Die Grundhaltung wird mit jeder Phase verändert und endet in der Ich-Identität (vgl. Erikson 1982: 106). Die Herausforderung liegt dabei mit dem in jeder Lebensphase zur Verfügung stehenden Entwicklungsstand auf die je sozialen Anforderungen zu reagieren. Die aktive Bewältigung dieser Herausforderungen geht mit einer Qualität der Ich-Festigung einher.

„Genetisch betrachtet, zeigt sich der Prozeß der Identitätsbildung, als eine sich entfaltende Konfiguration, die im Laufe der Kindheit durch sukzessive Ich-Synthesen und Umkristallisierungen allmählich aufgebaut wird; es ist eine Konfiguration, in die nacheinander die konstitutionellen Anlagen, die Eigentümlichkeiten libidinöser Bedürfnisse, bevorzugte Fähigkeiten, bedeutsame Identifikationen, wirkungsvolle Abwehrmechanismen, erfolgreiche Sublimierungen und sich verwirklichende Rollen integriert worden sind“ (Erikson 2017(1973): 144).

¹⁶ „1. der Prozeß der Organisation des menschlichen Körpers innerhalb des Zeit-Raums eines Lebenszyklus (Evolution, Epigenese, Libidoentwicklung usw.); 2. der Prozeß der Organisation der Erfahrung durch die Ich-Synthese (Ich-Raum-Zeit; Ich-Abwehrmechanismen; Ich-Identität u.s.w.); 3. der Prozeß der sozialen Organisation der Ich-Organismen in geographischhistorischen Einheiten (kollektive Raum-Zeit, kollektiver Lebensplan, Produktionsethos usw.). Diese Reihenfolge entspricht dem Weg, den die psychoanalytische Forschung genommen hat. Im übrigen verdanken diese Prozesse, so verschieden sie ihrer Struktur nach sind, einander ihr Dasein und sind voneinander abhängig“ (Erikson 2017: 52f).

Identitätsbildung als die Summe der zu prüfenden und zu integrierenden Selbstvorstellungen kann lt. Erikson nur der Leistung des Ich's zugeschrieben werden. Deswegen spricht er von der Ich-Identität (vgl. ebd.: 190). Schon der Säugling, wenn nicht sogar der Fötus reflektiert das Milieu seiner Umgebung und reagiert darauf (vgl. ebd.: 120). Bis zum Stadium des Erwachsenen Alters werden die wechselseitigen Beziehungen des Ichs mit seiner Umgebung, und die daraus erwachsenen Identifikationen integriert, und zu einem einigermaßen zusammenhängenden Ganzen gefügt.

Für die Konstruktion und Rekonstruktion einer kontinuierlichen Person sind für Erikson universale Werte von wesentlicher Bedeutung. „Es müssen sinnvolle Korrespondenzen zwischen den institutionalisierten Werten und (...) der Ichentwicklung bestehen, (...)“ (ebd.: 199). Freud spricht in diesem Zusammenhang vom Über-Ich als dem „Träger der Traditionen, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben“ (Erikson 2017(1973): 189). Das Freud'sche Über-Ich wird bei Erikson zur Ich-Identität. Eine Identität, die durch die schrittweise Bewältigung lebenszyklischer Herausforderungen ihre Werthaltungen nicht nur kontinuierlich erweitert, sondern auch vitalisiert und damit stabilisiert (vgl. Noak 2010: 44).

„Nun ein Gefühl der Identität zu haben, heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins fühlen; und es heißt ferner, mit dem Gefühl einer Gemeinschaft, die mit ihrer Zukunft wie mit ihrer Geschichte (oder Mythologie) im reinen ist, im Einklang zu sein“ (Erikson 1975, S. 29).

Der reziproke Einfluss von Psychologischem und Sozialem sowie Entwicklung und Historischem kennzeichnet die Identitätskonzeption Eriksons. Insofern kann sie mit den Theorien Meads zur Identität durchaus in einen Vergleich gestellt werden. Beide beinhalten eine prozesshafte Selbstorganisation, die eigene, innere Entwicklungen mit den sozialen Erwartungen auf immer neue Weise zu vereinbaren sucht. In beiden Theorien müssen dabei die konfliktären Spannungen zwischen dem „I“ und dem „me“ (Mead), oder dem Ich im jeweiligen Entwicklungsstand und der sozialen Umwelt (Erikson), zu einer möglichst konsistenten und kontinuierlichen Identität organisiert werden.

Es gab tatsächlich immer wieder Versuche die Theorien von Mead und Erikson zu verknüpfen. Insbesondere ab den 60er Jahren verbreiteten sich die beiden Konzepte über

die USA hinaus. Vor allem in Deutschland wo sie inspiriert durch eine Verwissenschaftlichung der Diskussionen um eine Bildungsreform eine „zentrale Stelle in den sozialwissenschaftlichen Debatten“ einnehmen konnten. (Joas 1994: 111)

Bei den Anhängern einer kohärenten Identitätskonzeption gilt die unausgesprochene Hintergrundannahme, daß ein Gelingen von Identität einen positiven Einfluss auf körperliche und seelische Gesundheit mit sich bringt. Positiv aber auch in einem eindeutig normativen Sinn, nämlich dem Zugewinn an Autonomie, da ein „Verlust der Ich-Identität oder ein Scheitern von Identitätsbildungsprozessen“ in dieser Denktradition mit einem Mangel und einem „Verharren in Unmündigkeit“ gleichzusetzen ist. Überdies sorgt eine stabile Ich-Identität in der Funktion der wechselseitigen Beziehungen mit Gruppenidentitäten für eine entscheidende Bedingung funktionierender Gesellschaften (Joas 1994: 112; vgl. Joas 2017: 235ff).

3.3. Die Kritik am Identitätsbegriff

Mit den sozialen Umbrüchen der 68er Bewegung begann sich fundamentale Kritik am Identitätsbegriff klassischer Prägung zu formieren. Die Aufrechterhaltung einer Konsistenz und Kontinuität im Zusammenhang mit der Herstellung einer Identität wurde in diesem Denken, nicht nur in Bezug auf eine Person, als Zumutung empfunden.¹⁷ In Zeiten der „Selbstbefreiung“ und Selbstverwirklichung sollte das Selbst nicht mehr „gefunden“ und aufrechterhalten, sondern in ständig wechselnden Situationen immer wieder neu „erfunden“ und befreit werden. „Denn sowie Texte keine endgültige und einheitliche Interpretation mehr erlaubten, so wird auch für Menschen behauptet, daß ihnen keine festen Identitäten mehr zugeordnet werden und daß sie ihre eigene Existenz nur mehr als Spiel mit ständig wechselnden Identitäten begreifen könnten“ (Joas 2017: 511). Postmoderne Kritiker legen die Vermutung nahe, dass uns Widerspruchsfreiheit und Konsistenz als kulturelles Ideal nur eingepflegt wurden. Vielleicht sind diese keine anthropologischer

¹⁷ „Jeder Sinn und jede Bedeutung und jede Weltansicht sind im Fluß, nichts ist dem Spiel der Differenzen entzogen, es gibt keine an und für sich und für alle Zeit geltende Interpretationen des Seins und der Welt.“ (Frank 1984: 85)

Tatbestände, sondern Bestandteile eines normativen Persönlichkeitsbildes (vgl. Joas 2017: 228). Entgegen dem beschreiben postmoderne Denker den Menschen als „mittelpunktlos“ (Rorty: 1988: 109) und vielen Welten zugehörig. Die Identität wird vom Plural regiert, „(...) viele Seelen machen sie einander streitig“ (Foucault 1971: 86). Der Hinweis auf die stets kontingenten, idiosynkratischen Bedürfnisse und die uneingeschränkte Wahlfreiheit abseits festgeschriebener Wertvorstellungen prägen den Diskurs der Postmoderne (vgl. Baumann 2017: 156; Rorty 1988: 57). Kontingenz- und Differenzerfahrungen seien wichtig um das schöpferische Potential des Menschen zu fördern (vgl. Rorty 2016: 74f).

Das Infragestellen objektiver Gewissheiten als normative Orientierungsrahmen ging einher mit den aufkommenden feministischen und homosexuellen Bewegungen sowie dem Diskurs um Rassismus beziehungsweise Ethnizität (vgl. Joas 1994: 112). Überdies sorgte ein rasantes Anwachsen medialer Kommunikation für eine Vervielfachung von möglichen Selbst-Vorstellungen und damit einer erhöhten Herausforderung dieses Selbst als Kontinuum aufrecht zu erhalten. Taylor spricht in diesem Zusammenhang von einem metatopischen Kontext. Waren in Zeiten vor der Globalisierung und der viralen Kommunikation die Kontexte noch in topischer Natur begreiflich, also die Individuen mit ihren kommunikativen Praktiken an einem Ort zu finden, können sie sich jetzt auf eine globale Öffentlichkeit beziehen (vgl. Taylor 2002: 77). Das Aufkommen des Internets sorgte zudem für ein Versprechen sich von alten Leitbildern einer einheitlichen Identität lösen zu können. In einer virtuellen Welt ist „das Selbst (...) nicht länger an eine fixe, gesellschaftlich und ökonomisch diktierte Identität gebunden, sondern kann sich jederzeit selbst neu erfinden“ (Münthe-Goussar 2010: 286).

„In diesem Spiel entwirft jeder Teilnehmer sein Selbst nach eigenem Gutdünken, und die Regeln der sozialen Interaktion werden geschaffen und nicht bloß übernommen“ (Turkle 1998: 11). „In den textbasierten, virtuellen Realitäten, [...] erforschen, konstruieren und rekonstruieren Menschen ihre eigenen Identitäten. Dies tun sie in einer Umgebung, die mit einem postmodernen Ethos ausgestattet ist, was den Wert multipler Identitäten [...] betrifft, und mit einem konstruktivistischen

Ethos im Sinne von: „Erschaffe etwas, werde jemand.“ (Turkle 1996: 331) „Es gibt kein Ich, keinen einheitlichen Akteur“ (Turkle 1984: 359).

Hinter der Vorstellung seine eigene je wünschenswerte Identität stets neu erschaffen zu können und sie je nach Bedarf grenzenlos zu multiplizieren, steckt das Bedürfnis sich von gesellschaftlichen Zwängen zu befreien. In empirischer Hinsicht endet dies jedoch zu meist nicht mit variablen und dezentrierten Selbstentwürfen, sondern mit einem neuen Management an „Selbstthematization“, das in seiner Logik sozialen Zwängen auf paradoxer Weise unterliegt.

„Die Ausgestaltung einer virtuellen Identität ist heute weit davon entfernt, sich in (...) multiple Personae zu erschöpfen. Vielmehr geht es um Aufmerksamkeit erheischendes Identitätsmanagement. Im vielbeschworenen web 2.0, (...) geht es um die Sorge, dass die vielfältigen Profile, die man betreibt – in Facebook und MySpace, in Xing, im eigenen Blog und den verschiedenen Communities –, einen möglichst kohärenten, authentischen (...) Eindruck hinterlassen; (...). Verschiedene Tools, professionelle Beratung und kostenpflichtige Serviceangebote wie etwa myON-ID – My Online Identity – helfen dabei, die vielfältigen Aspekte beisammen zu halten. Sie werben mit „Tools zum Monitoring, Marketing und Management Ihrer Online-Identität aus einer Hand“ – Denn: „Du bist die Marke!“ (myON-ID)“ (Münste-Goussar 2010: 289f).

Wenn der Wunsch nach „Selbsterschaffung“¹⁸ oder „Selbsta Ausdruck“ aufgrund sozialer Zwänge virtueller Aufmerksamkeitskriterien auf paradoxe Weise scheitert muss das noch

¹⁸ Auch bei Rorty findet sich die deutliche Aspiration auf „Selbsterschaffung“ statt Selbsterkenntnis. Als Untermauerung führt er dabei die Theorien Freuds ins Treffen. Lt. Rorty geht es bei Freud vielmehr um wünschenswerte Veränderungen im Sinne einer Erweiterung des Selbst, als um die Möglichkeit der grundlegenden Selbsterkenntnis. „Freud stellt nicht die Prinzipien, denen wir uns anpassen müssen, als Paradigma der Selbsterkenntnis hin, sondern die Entdeckung jener Zufallsmaterialien, aus denen wir uns selbst aufbauen müssen. Dadurch wirkt der Läuterungswunsch in Freuds Schilderung eher wie Selbsttäuschung und das Streben nach Selbsterweiterung, aussichtsreicher.“ (Rorty 1988b: 57)

keine Schlüsse auf das postmoderne Ethos an sich nach sich ziehen. Es zeigt aber die Verfänglichkeit, die in jeder Beharrlichkeit liegt, sich sozialen Einflüssen gänzlich entziehen zu wollen. Von Scheitern kann hier insbesondere im Mead'schen Sinn gesprochen werden. In virtuellen Persönlichkeitsprofilen liegt der Verdacht nahe der „sozialen Erwünschtheit“ des „me“ eher entsprechen zu wollen (müssen) als den inneren Impulsen des „I“ authentischen Ausdruck zu verleihen (zu können). Wenn das eigene Handeln auf die soziale Erwartung antizipierenden Einfluss nimmt, kann im besten Falle noch von einem kommunikativen intrapersonalen Dialog ausgegangen werden.

Der „virtuelle“ Andere substituiert den „generalisierten“ Anderen und so enden Spielarten postmoderner Wunschvorstellungen in empirischer Hinsicht durchaus in Reichweite konventioneller Identitätstheorien.

Dennoch hat der postmoderne Diskurs insgesamt zu einer Schärfung des Identitätsbegriffs beigetragen. Einerseits weil er den einzelnen Menschen davor warnt kollektive Fehlentwicklungen als Entschuldigung für eigenes Handeln zu betrachten (Ethos der Eigenverantwortung) und andererseits, weil er den Menschen zu Lebensentwürfen ermutigt, die abseits gängiger Wertvorstellungen liegen (Ethos der Differenz).

Konventionelle Identitätskonzeptionen konnte der postmoderne Diskurs allerdings nie in eine theoretische Verlegenheit bringen. Aus der Sicht Joas wurden Mead und Erikson von postmodernen Kritikern häufig falsch interpretiert. Beide betonen von vornherein die Schwierigkeiten bei der Identitätsbildung bzw. deren Aufrechterhaltung. Die kreative Selbstschöpfung mag zwar durch eine starke Identität gehemmt sein, aber ohne Standpunkt gibt es auch keine Differenz. Wenn sich niemand mehr an seinen eigenen Standpunkt gebunden fühlt verschwindet schlussendlich auch die Differenz und endet in völliger Spannungslosigkeit (vgl. Joas 1996: 375). Ebenso ist die postmoderne Vorstellung einer „übersozialisierten“ Person als Kritik nicht aufrechtzuerhalten. Findet sich doch bei Mead eine Instanz, „die eine biologische Wurzel der Impulsivität und Spontaneität bezeichnen soll“ (Joas 1994: 113). Auch wenn dieser impulsiven Quelle die kontrollierende Funktion des „me“ beigestellt wurde, ist sie dennoch imstande die Person jederzeit selbst zu überraschen (vgl. ebd.: 114) und damit soziale Einflüsse stets in kreativer Weise zu modulieren.

Eine weitere, wahrscheinlich unbeabsichtigte, Nähe zwischen postmodernen Denkern und konventionellen Identitätstheoretikern findet sich bei Rorty und Erikson. Beide beziehen sich in maßgeblicher Weise auf die Theorien Freuds. Während Rorty Freud als Heilsbringer idiosynkratischer Moralvorstellungen installiert und sich damit eine Abgrenzung gegenüber jeder verallgemeinernden Ethik erhofft, baut Erikson sein gesamtes Identitätskonzept gerade in entwicklungspsychologischer Weise auf Freud'schen Überlegungen auf.

„Er (Freud) zeigt uns, warum unser Schuldgefühl durch ganz spezifische, theoretisch unbedeutende Ereignisse ausgelöst wird, und nicht durch andere, die nach allen bekannten Moraltheorien viel bedrohlicher wirken müssten. Darüber hinaus gibt er jeden von uns die Mittel in die Hand, mit denen wir unser eigenes privates Vokabular zu Überlegungen moralischer Art konstruieren können“ (Rorty 2016: 66).

Rorty will mit Freud darauf hinweisen, dass es kein „zentrales Selbst“ gibt sondern dass mehr zufällig und oft nicht theoretisch nachvollziehbar Kontingenzen über gewählte Ziele entscheiden, die nichts weiter sind als eine Folge unbewusster Zwänge und Phobien (vgl. ebd.: 2016: 68f). Er bekräftigt damit die Abgrenzung zur Kant'schen Ethik die seinen Aussagen nach, die Menschen in zwei Teile spaltet. „(...) den >>vernünftigen<<, der bei uns allen gleich ist, und den empirischen (zu ihm gehören unsere Begierden und Neigungen), der blinden, kontingenten, idiosynkratischen Eindrücken unterworfen ist“ (ebd.: 67). Bei Freud ist Rationalität keine überhöhte Entität, sondern ein „Mechanismus, der Kontingenzen anderen Kontingenzen anpasst“ (ebd. 67).

Erikson, als orthodoxer Freudianer, schreibt gerade dem >Ich< sämtliche integrierende Leistungen der Selbst- sowie der Weltbeziehungen zu. Hier könnte man durchaus ebenfalls von kontingenten Prozessen sprechen. Er schließt also Differenzenerfahrungen keineswegs aus, trennt sie allerdings auch nicht von sozialen Einflüssen. Insofern zeigt sich bei Mead und Erikson ein kommunikatives Prinzip, das eigene aber auch soziale Inhalte integrierend berücksichtigt, nicht etwa nur eine Schnittmenge zwischen dem Selbst und dem Sozialen.

Der Fokus postmoderner Kritik richtet sich auf die Konzeption einer normierenden bzw. normativen Identität, die ihren Schwerpunkt in einer zwingend auferlegten und damit einschränkenden Form einer prinzipiell lebenslang festgelegten Identitätsformation begreift. In der Denklogik dieser Kritik erscheint die postmoderne Aspiration nach Kontingenz und Differenz aber auch der Hinweis auf omnipräsente Ambivalenz durchaus sinnvoll und nachvollziehbar. Bei den vorgestellten Theorien von Mead und Erikson geht es jedoch nicht um die verpflichtende Festschreibung geburtsständiger oder sozialstruktureller Prägungen. Es geht auch nicht um Vereinheitlichung von Bewertungs- und Anerkennungsmustern. Es geht vielmehr um die stets umstrittene, unsichere und dauerhaftere Herausforderung auf die Frage wer ich bin oder wer ich sein möchte eine angemessene Antwort zu finden. In diesem Sinne dienen die Identitätskonzepte von Mead und Erikson immer noch als eine tragfähige, theoretische Basis für soziologische Überlegungen.

3.4 Identitätsbegriff bei Taylor:

Im Zusammenhang mit Identitätsbildung stellen sich bei Taylor zwei maßgebliche Fragen. Die Frage nach dem „WO“ diese Orientierungen stattfinden. Wonach sie sich ausrichtet, nach welchem Hintergrund und nach welchem Rahmen. Und die Frage nach dem „WIE“. In welcher Weise Orientierung gewonnen werden kann.

Orientierung braucht kulturelle Maßstäbe

Zunächst geht es um die Frage des Hintergrundes oder, wie Taylor es bezeichnet, um den Rahmen. Wonach kann sich eine Orientierung bezüglich der Herstellung von Identität ausrichten? Im Falle der moralischen Orientierung sind es die allgemeinen Wertvorstellungen, die in ihrer kulturellen Bezüglichkeit einen je spezifischen Bedeutungsrahmen für eine Einzelorientierung bereitstellen. Sie sorgen für ein „Dasein“ aber nicht für ein „So-sein“ von Ideen (vgl. Berger/Luckmann 2018: 8). In einer Welt der Mehrdeutigkeit, „(...) in der die Deutung eines jeden als Deutung in Erscheinung tritt (...)“ (Taylor 2012: 34), vergisst man zuweilen den formgebenden Charakter einer Kultur. Subjektive Interpretationen werden als solche nicht immer erkannt. Vielmehr scheint man die Ideen aus sich selbst oder ex nihilo zu schöpfen. Der unkonkrete Charakter pluraler Werthaltungen

entledigt sich gerne allgemeiner Richtlinien. Und dennoch ist es immer der kulturelle Horizont, der zwar noch lange keine klare und eindeutige Orientierung ermöglicht, der aber einen Rahmen bereitstellt, innerhalb dessen eine „bedeutungsvolle“ Wahl getroffen werden kann. Ein Rahmen, der ein *dafür* oder ein *dagegen* ermöglicht, der aber niemals seinen maßgebenden und damit orientierungsinhärenten Bezug verliert. Zuweilen mag man überrascht sein, wie stark sich ein kultureller Wertebezug tatsächlich als fester Bestandteil sozialer (Orientierungs-)Strukturen herausstellt. Rorty drückt dies auf seine Weise sehr bildhaft aus, wenn er schreibt:

„Wenn man zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort nicht an bestimmte Dinge glaubt, muß man es wahrscheinlich büßen“ (Rorty 1988: 20f).

Inwieweit sich dieser kulturelle Rahmen jedoch determinierender oder freizügiger erweist, hängt nicht zuletzt von den historischen Bedingungen ab. Wie man weiß, wechseln liberalere und konservative Wertmuster zumeist in zeitlichen Abfolgen. In jedem Falle sind es die kollektiv gültigen Bedeutungsmuster, die eine soziale Matrix für individuelle Interpretationsmöglichkeiten bereitstellen (vgl. Honneth 2018: 309f). Ob es sich dabei um hermeneutische Selbstdefinitionen handelt oder um bewusst vorgenommene selektive Auswahlverfahren wird später im Kapitel der Werte noch diskutiert.

William Somerset Maugham, englischer Romancier und Feinzeichner vielschichtiger Gesellschaftsmilieus schrieb in seiner Autobiographie, dass ein Thema wie Eifersucht am Ende des 19. Jahrhunderts nur als ernstzunehmende Tragödie darzustellen war, jedoch in den späten Jahren seiner Karriere nur noch als Komödie gewünschte dramaturgische Wirkung erzielte (vgl. Maugham 2000 (1938): 133). Es ist dies ein Beispiel für einen Wandel moralischer Deutungen. Eine Veränderung in den kollektiven Reaktionen des Publikums lässt daher auf einen allgemeingültigen „Bedeutungsrahmen“ schließen. Auch wenn die psychosoziale Thematik der Eifersucht vordergründig mit Identitätsbildungsprozessen nur schwer in Verbindung gebracht werden kann liefert dieses Beispiel dennoch einen deutlichen Hinweis auf den Einfluss historisch- kultureller Hintergründe. Zu guter Letzt sind es Werthaltungen, die eine Reaktion (im Publikum) hervorrufen. Diese setzen einen entsprechenden Standpunkt, der durchaus im Sinne einer Identität gelesen werden

kann, voraus. Die makrostrukturellen sozialen Bedingungen stehen daher immer in konstitutiven Zusammenhang mit der Herausbildung von Identität.

Die Notwendigkeit sich an gültigen sozialen Bedeutungsrahmen zu orientieren, zeigt die Nähe zur Mead'schen Identitätstheorie. Auch bei Mead erfolgt durch das „me“ eine permanente Ausrichtung auf einen sozialen Hintergrund. Erst die Spannung zwischen dem „I“ und dem „me“ konstituiert eine Identität. Die Herausforderung besteht in der Vereinbarung beider Standpunkte. Einerseits kann nur in einer differenzierenden Haltung personale Identität behauptet werden und andererseits besteht die Gefahr durch eine kontrastive Charakterisierung, auch das Streben nach sozialer Anerkennung zu belasten. Autonomie und Anerkennung stehen hier mitunter in einer konfligierenden Beziehung (vgl. Rosa 1998: 183). Die spontane Neigung eine ernsthafte Tragödie durch einen Lachanfall zu interruptieren (vgl. Maugham 2000: 133), könnte die eigene Identität wahrscheinlich nur temporär bekräftigen. Zumal im Normalfall die Übereinstimmung betont und die Gegensätze herabgespielt werden (vgl. Goffman 2017: 217). Spätestens nach den befremdlichen Reaktionen beteiligter Anderer würde das Aufkommen von Selbstzweifel den vermeintlichen Zugewinn an Selbstbehauptung wieder relativieren.

Die werthafte Handlungsorientierung ist allerdings zumeist bereits in sozialen Strukturen und Praktiken implizit (vgl. Rosa 1998: 387). Die Orientierungsleistung ist also in vielen Fällen keiner bewussten und somit aktiv vorausgehenden Bewertung geschuldet, sondern einer bereits durch kulturelle Zugehörigkeit eingeschriebenen Disposition. „Die kulturellen und sozialen vorgeformten Möglichkeiten des Handelns werfen den Menschen schon lange bevor sie unter bestimmten Vorhaben wählen können in einen Entwurf des Bestimmtheits“ (Seel 2002: 284). „Von diesen Möglichkeiten sind die Menschen ergriffen, längst bevor sie eigene Möglichkeiten ergreifen können.“ (ebd.: 285).

Wenn Blaise Pascal philosophiert, dass die Wahrheit auf der einen Seite der Pyrenäen, der Irrtum auf der anderen Seite sei (vgl. Pascal 2011 (1669): 294), lässt dies weniger auf mangelnde Weisheiten denn auf einen kulturell divergenten Deutungsrahmen schließen. Dies könnte mit einem weiteren Beispiel unterlegt werden. Wenn Eltern mit ihren Kindern jenseits der Pyrenäen spätabends einen Kinderspielplatz besuchen ist das für spanische Verhältnisse nichts Ungewöhnliches. Diese werden dort zuweilen auf belebte

und hochfrequentierte soziale Treffpunkte stoßen. In Mitteleuropa hingegen wären spielende Kleinkinder spätabends in der Öffentlichkeit kaum anzutreffen. Die Gründe, die hierfür ins Treffen geführt werden, könnten sich durchaus auch in soziologischer Hinsicht als relevant erweisen. Es wäre anzunehmen, dass viele Eltern, neben anderen Gründen, auch die Sorge um die Nachtruhe ihrer Kinder für eine Erklärung in Erwägung ziehen. Und vielleicht versucht man diese Argumente auch rational zu legitimieren. In meiner Lesart scheint hier jedoch vielmehr der je spezifisch kulturelle und daher auch moralische Rahmen eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen.

In welchem Ausmaß die Rolle eines kulturellen Hintergrundrahmens in der soziologischen Forschung tatsächlich berücksichtigt wird mag unterschiedlich bewertet werden. Taylor sieht diese Bereiche unterrepräsentiert. Wenn es z.B. um Geburtenraten, das Prokopfeinkommen oder die Bildungsraten geht kann ein Rückgriff auf ausschließlich ökonomische oder politische Ursächlichkeiten nur kurzzeitige Ergebnisse liefern. Oft sind es dahinterliegende kulturelle Gründe, die Einfluss auf die Familienplanung, das Bildungsverhalten, oder die Gewichtung ökonomischer Interessen beinhalten. Dass hier komplexe Zusammenhänge gerne ausgeklammert werden hat mehrere Gründe. Zum einen sind singuläre Erklärungsmuster, insbesondere ökonomischer Natur, moralisch neutral, kommensurabel und leichter zu erheben. Zum anderen erstrecken sich kulturelle Entwicklungsstränge oft über einen längeren Zeitraum hinaus und sind daher in ihrer wissenschaftlichen Ergründung äußerst komplex. Bahnbrechende Erfolge, allerdings mit solitärem Charakter, sind hier der Wissenssoziologie¹⁹ Berger/Luckmanns zuzuschreiben. Ihre Bereitstellung komplexer Erklärungszusammenhänge, wenn es um die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit geht, ist ebenso beispielhaft wie einzigartig. Normalerweise sind diese Art von genealogischen Rekonstruktionen aber eher die Ausnahme als die Regel.

Taylor spricht im Zusammenhang historischer Rekonstruktionen von einem „Knäuel der Ereignisse“. Militärische, ökonomische oder politische Wechselwirkungen werden nur

¹⁹ Die Wissenssoziologie kann lt. Berger/Luckmann auch als Ideengeschichte aufgefasst werden (vgl. Berger/Luckmann 2018: 16). Die Ideengeschichte beschäftigt sich mit den gestaltgebenden Begriffen einer Kultur.

unter der Voraussetzung kultureller Entsprechungen soziale Strukturen wirksam formieren bzw. reformieren können (vgl. Taylor 2018: 366ff). In dieser Hinsicht begrüßt Taylor die Studien Foucault's oder Skinners, die mit ihren historischen Rekonstruktionen machtpolitischer oder ökonomischer Entwicklungsgeschichte einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis komplexer Hintergründe liefern (vgl. Rosa 1998: 282). Taylors Werke sind den kulturellen Entstehungshintergründen in ihrer denkmöglichsten Komplexität auf der Spur. Sein zentrales Interesse gilt dabei der neuzeitlichen Identität. Durch eine Aufarbeitung kulturgeschichtlicher Entwicklungszusammenhänge sollen Inhalte nicht nur sichtbar, sondern vor allem auch nutzbar für eine Orientierung und damit schlussendlich für die Gewinnung einer Identität gemacht werden.

Die Frage „WO“ identitätsstiftende Orientierung stattfindet, (oder woran sie sich ausrichtet) kann zusammenfassend folgendermaßen beantwortet werden: Es sind die vorherrschenden kollektiven Sinn- und Bedeutungsstrukturen einer Gesellschaft, die einen Vorrat an Deutungsmustern für individuell sinnstiftende Interpretationen bereitstellen (vgl. Giegel 1988: 212). Nur in der Anerkennung als sinnhaft realisierter Wertbezüge ist die Herstellung einer Identität zu gewährleisten.

Ein Selbst kann kein Selbst ohne den anderen sein

Die Frage „WO“ Orientierung stattfindet muss hier noch in einem zweiten Teil beantwortet werden. Zum einen ist es, wie dargestellt, der kulturelle Hintergrund, der einen geteilten Wertehorizont als Orientierung bereitstellt. Zum anderen sind es die Individuen selbst, die sich mit ihren hermeneutischen Selbstdefinitionen wechselseitig eine Standortbestimmung ermöglichen.

Im Fadenkreuz der Orientierung werden die Koordinaten demnach einerseits durch die Kultur und andererseits durch das Gegenüber bestimmt. Das Gegenüber stellt sich sowohl als Individuum, als auch als Gemeinschaft dar. Es ist eine Gemeinschaft, die als „Bedeutungsgruppe“ ein Gegenüber gewährleistet. Auch das einzelne Individuum ist immer Teil einer Bedeutungsgruppe, die sich in diesem Sinne als Gemeinschaft darstellt. *„Das selbstzentrierte Individuum setzt die Gemeinschaft voraus (...)“ (Taylor 1986: 36).*

Bei der Frage wer ich bin wird ein Vorname für eine befriedigende Antwort nicht genügen. Es sei denn er impliziert eine Bedeutung, die außerhalb der Person liegt oder er bezieht sich auf eine Gemeinschaft. Das Selbst setzt immer einen gesellschaftlichen Bezug voraus, der sich im Hinblick auf die Herstellung von Identität auf eine Gemeinschaft spezifiziert. Dabei wird man einen Ort angeben „WO“ man sich innerhalb dieser Gemeinschaft befindet.

„Meinen Ort im Stammbaum, im gesellschaftlichen Raum, in der Geographie den sozialen Stellungen und Funktionen, in meinen engen Beziehungen zu den Nahestehenden und ganz entscheidend auch im Raum der moralischen und spirituellen Orientierung, (...)“ (ebd.: 69).

Selbst die liberale Figuration isolierter Nutzenmaximierer beruft sich, wenn es um die Identität geht, auf eine Gemeinschaft. Ein Selbst kann also kein Selbst ohne den anderen sein. Erst in Bezug zum anderen gewinnt ein Selbst seine Identität (vgl. ebd.: 69; Budde 2019: 141; vgl. Altmeyer 2005: 655ff).

Dies führt zur Kritik, der man in unzähligen Schattierungen in Verbindung mit dem heutigen „geschichtenlosen“ Individuum oftmals begegnet. Taylor beschreibt den Individualismus spätmoderner Prägung als ein moralisches Ideal und ein amoralisches Phänomen (vgl. Taylor 2018e: 29). Ein Ideal hat die Eigenschaft erstrebenswert zu sein. Das Problem liegt in den Auswirkungen, die diese Bestrebungen nach sich ziehen können. Phänomene der Auswirkungen individueller Bestrebungen sind der Egoismus und das Negieren sozialer Einbindungen. Die minimale moralische Konzeption des Individualismus befördert sowohl das moralische Ideal als auch das amoralische Phänomen (vgl. Larmore 1993: 149).

„Es sind die Individuen, die nach einem guten Leben streben, und es sind die Gruppen, die es befördern“ (Walzer 1993: 172).

Diese Aussage Walzers ist in metaphorischer Anlehnung an die Bedingtheit des Einzelnen sicher nicht nur politisch zu lesen. Es ist die Gemeinschaft, die eine Identität begrenzt und ermöglicht. Mit ihren für das Individuum inhärenten Möglichkeiten zur Kontrastierung und Identifizierung bildet sie das innerpersonelle dialogische Verhältnis zwischen dem „I“

und dem „me“ außerhalb der Person ab. Innerhalb ihrer Gültigkeiten kann „wahrnehmendes“ und „wahrgebendes“ (wahrzunehmendes) Verhalten stattfinden. Taylor spricht zwar nicht explizit vom Mead'schen I oder me. Er kommt aber der Theorie von Mead sehr nahe, wenn er Identität als eine kommunikative und konstruktive Beziehung mit sich selbst beschreibt. In dieser Beziehung braucht es die äußere Welt. Sie stellt die Möglichkeiten zu Identifikationen, aber auch zur Kontrastierung bereit.

„Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne“ (Taylor 2018: 55).

Walzer mahnt: Gesellschaft ist nur möglich, wenn uns die Bande, die *uns verknüpfen*, auch *aneinander binden* (vgl. Walzer 1993: 169). Für Taylor gilt das nicht nur für eine Gesellschaft sondern auch für die Herstellung einer personalen Identität. Seine Verknüpfung wird durch die Moral verbindlich. Einer Moral, die ein Selbst mithilfe einer prozesshaften Selbstdefinition und Selbstreflexion konstituiert. Einer Moral, die ihre Verbindlichkeit immer wieder neu herstellen muss und die dazu eine Gemeinschaft benötigt.

Als Beispiel für eine Gemeinschaft soll hier die gemeinsame Sprache genannt werden. Innerhalb einer Sprachgemeinschaft ist es möglich ein gemeinsames Verständnis zu konstituieren und gleichzeitig das Verständnis von sich selbst zu befestigen.

Identität und Sprache stehen bei Taylor in einem komplementären Verhältnis. Man wird mit dem Namen angesprochen. „Ich heiße wie man mich ruft“ (Taylor 2018: 72). Oder noch exakter in Bezug auf die Identität: „Das Kind lernt zu sein, wen man es heißt“ (Berger/Luckmann 2018: 143). Durch das Angesprochen sein, wird ein Selbst das erste Mal zur Sprache gebracht. Hätte man eine Nummer wäre es ein *Zusprechen* und kein *Ansprechen*. Angesprochen Sein schließt die Möglichkeit einer eigenen Antwort mit ein. Der Name ist die Vorbedingung für eine Identität und die Basis für ein Gespräch (vgl. ebd.: 72). Als Beispiel nennt Taylor ein Gespräch über das Wetter mit dem Nachbarn am Gartenzaun. Beide Gesprächspartner wissen über das Wetter Bescheid. Und beide wissen, dass der andere es weiß. Wenn allerdings darüber gesprochen wird entsteht etwas Neues. Das Dialogische ergibt sich nicht aus dem Zusammenzählen der bis dahin

separierten Wissensbestände oder Annahmen, sondern durch das „gemeinsame Handeln“ des Gesprächs.

„Ein Gespräch ist nicht die Koordinierung von Handlungen unterschiedlicher Individuen, sondern ein im starken, irreduziblen Sinne gemeinsames Handeln - es ist unser Handeln“ (Taylor 1993b: 113).

In der „Versprachlichung“ oder auch der „Äußerung“ des inneren Dialogs (zwischen dem „I“ und dem „me“)²⁰ kann sich eine höhere Bewusstheit für den eigenen Standpunkt, also im weitesten Sinne für eine Identität, entwickeln. Man bringt etwas zum Ausdruck, was vorher nur implizit vorhanden war (vgl. Taylor 2018c: 64). Die Sprache bietet dabei die kontemporäre Möglichkeit der Grenzziehung aber auch des Teilens. In die Begriffe der Identität übertragen heißt dies die Möglichkeiten zur Kontrastierung und zur Identifizierung. Oder anders gesagt: Sprache behauptet Identität.

Die Art und Weise der Orientierung

Nachdem es bisher um den hintergründig kollektiven Bedeutungsrahmen gegangen ist, also um meinen gewählten Terminus technicus des „WO“, möchte ich nun das „WIE“ in den Mittelpunkt rücken. Die Sprache soll hier eine Brücke bilden. Es wird sich herausstellen, dass Sprache nicht nur ein Fundament, sondern auch ein Instrument identitätsstiftender Orientierung darstellt.

Was soll mit Sprache ausgedrückt werden? An welche Intention knüpft das Individuum seine Artikulation? Sprache hat nach den Theorien Herders, Hamans und Humboldts, neben dem repräsentierenden und konstitutiven auch einen expressiven Charakter (vgl. ebd.: 74). Letzterer ist hier von besonderer Bedeutung. Die drei genannten Formen des sprachlichen Ausdrucks sind nicht gänzlich analytisch voneinander zu trennen. Die rein abbildende Form von Sprache, die in nüchterner Form ein Gefühl, ein Anliegen, oder einen Gegenstand abbildet soll heißen repräsentiert ist nicht immer klar zu unterscheiden

²⁰ Zur vereinfachten Darstellung punktuell vergleichbarer Ansätze, was die Selbstkommunikation betrifft (Taylor - Mead) verwende ich hier die Begriffe Meads, des „I“ und des „me“. (Da diese Begriffe in der Terminologie Taylors gänzlich fehlen und auch nicht durch andere ersetzt werden)

von der Sprache als Bekräftigung oder expressive Ausdrucksform eines Gefühl also dann, wenn durch das Sprechen ein Gefühl erzeugt oder bekräftigt wird. Jedoch wird in diesem Theorieansatz der expressive Anteil von Sprache für die Artikulationen innerer Werte verantwortlich gemacht. Werte im Sinne von:

Für das, was wir bewundern, oder für das, weswegen wir bewundert werden möchten (vgl. ebd.: 82ff). Sprechen ist also immer auch ein zum Ausdruck bringen von dem „was man für gut und sinnvoll hält“.

Der expressive Anteil von Sprache gibt hier die erste Antwort auf welche Weise, also „WIE“, Orientierung stattfindet. In der Ausrichtung nach dem Guten, Richtigen, Schönen, Nützlichen oder für uns Wertvollen. Es ist das erste Mal, dass bei der Frage der Orientierung explizit moralische Belange „zur Sprache“ gebracht werden.

„(...) hier gelangen wir zu einer grundlegenden Bestrebung des Menschen; dem Bedürfnis nach Verbindung oder Berührung mit dem, was ihrer Ansicht nach gut, von maßgeblicher Bedeutung oder von grundlegendem Wert ist“ (Taylor 2018: 85).

In Hinsicht der Herstellung einer Identität sind dabei zwei Koordinaten von wesentlicher Bedeutung. Einerseits weiß man um das „Gute“ und andererseits weiß man wo man sich im Verhältnis dazu befindet. Identität und Orientierung stehen bei Taylor noch deutlicher als bei den konventionellen Theorien von Mead und Erikson in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Für einen differenzierten Standpunkt einer Selbstdefinition ist Orientierung (nach dem Guten) konstitutiv. Umgekehrt ist Orientierung nur durch einen definierten Standpunkt möglich. Vielleicht kommt dieses Verhältnis, und damit die Verbindung, von Identität und Orientierung am besten in seiner Negativität zum Ausdruck: Eine Identitätskrise ist gleichbedeutend mit einem Orientierungsverlust. Was hier „(...) fehlt, ist ein Rahmen oder ein Horizont, vor dem die Dinge feste Bedeutung annehmen und manche Lebensmöglichkeiten als gut oder sinnvoll, andere als schlecht oder trivial angesehen werden können“ (Taylor 2018: 56).

„Wissen wer man ist, heißt, daß man sich in einem moralischen Raum auskennt, in einem Raum, in dem sich Fragen stellen mit Bezug auf das, was gut ist oder

schlecht, was sich zu tun lohnt und was nicht, was für den Betreffenden Sinn und Wichtigkeit hat und was ihm trivial und nebensächlich vorkommt“ (ebd.: 56).

„Wissen wer man ist“ heißt sich einer eigenen Identität bewusst zu sein. „Sich in einem moralischen Raum“ zurechtzufinden setzt Orientierung voraus. Dies ergibt für ein Selbst, einen Standort im moralischen Raum.²¹ Die eigene Position im moralischen Raum ist dadurch immer eine „Bedeutungsvolle“ (vgl. ebd.: 85). „Identität ist auf die Art und Weise definiert, in der wir den Dingen Bedeutung zuschreiben“ (ebd.: 67). Bei einer Selbstdefinition sind Bedeutungen im Sinne qualitativer Unterscheidungen die wesentlichsten Indikatoren einer Orientierung. Es sind die subjektiven Antworten, die innerhalb von makrostrukturellen Bedeutungsrahmen für wertvoll befunden werden, die einen Standpunkt gewährleisten.

„Wir können nicht ohne eine Orientierung auf das Gute auskommen, und jeder von uns ist wesentlich durch seinen diesbezüglichen Standort geprägt (...)“ (Taylor 2018: 66).

Für Taylor ist Identität vornehmlich eine Frage der moralischen Orientierung. Ein Selbst ist man demnach nicht durch ein neutrales Selbstbewusstsein, sondern durch eine evaluative Stellungnahme. Das Selbst ist gewissermaßen „von Bedeutung“ (vgl. ebd.: 98f). Der Grund dafür liegt in der unumgänglichen Verknüpfung der Fragen, -wer ich bin- und -wer ich sein möchte-. Sie können nie getrennt voneinander gestellt werden. Jede Selbstdefinition enthält individuelle Vorstellungen vom Wünschenswerten oder vom Richtigen. Deshalb kann die Frage nach der Identität auch nie humanwissenschaftlich beantwortet werden (vgl. Weiland 1991f). Es sind qualitative Unterscheidungen, die eine Identität ermöglichen und denen entsprechende moralische Orientierungen vorausgehen müssen.

²¹ Taylor betont die Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen räumlicher Orientierung und der menschlichen Psyche. Demnach kann in extremen Fällen die Unwissenheit darüber wo man moralisch steht, auch Formen des Kontrollverlustes über den physischen Raum bewirken (vgl. Kohut 1979: 136). „(...) Orientierung verlieren oder nicht finden heißt: nicht wissen, wer man ist.“ (Taylor 2018: 59)

In diesem Zusammenhang entwickelt Taylor, angelehnt an die Theorien H. Frankfurts, das Konzept der „starken Werte“. Als starke Werte bezeichnet er kategoriale Hintergründe von Wünschen oder Interessen, die sich über die eigenen Bedürfnisse erheben und sich unabhängig von diesen in Kategorien einteilen lassen, wie „richtig und falsch, besser und schlechter, tugendhaft oder lasterhaft, tief oder oberflächlich (vgl. Taylor 2018: 17; vgl. Joas 2017: 202f). Taylor beschreibt sie als persönliche Maßstäbe, über die man nur schwer oder gar nicht hinauskommt. Insofern könnte man sie auch als „Überzeugungen“ bezeichnen. Sie korrespondieren mit unseren Handlungen und sind daher in soziologischer Hinsicht relevant. Als subjektiv sinnvolle Deutungen (qualitative Unterscheidungen) erweisen sich starke Werte als konstituierend bei der Herstellung von Identität. In weiterer Folge soll hier das Instrumentarium der Werte für die Möglichkeit einer Orientierung noch ausführlicher behandelt werden.

Die narrative Darstellung ist für die Orientierung konstitutiv

Gewissermaßen unterlegt werden beide Fragen des „WO“ und des „WIE“ Orientierung stattfindet, mit dem Begriff der Narration. Sowohl die kulturelle Hintergrundstruktur der kollektiven Bedeutungsrahmen als auch die personale Identität enthalten Elemente narrativer Darstellungen, oder werden durch diese erst verständlich.

Was die personale Identität betrifft lässt sich ein Leben nicht willkürlich bestimmen (vgl. Taylor 2018: 100).

„(...) Zeit und viele Vorkommnisse (sind nötig), damit ich die relativ feststehenden und stabilen Elemente meines Charakters, meines Temperaments und meiner Wünsche von den wechselhaften und veränderlichen trennen kann, (...) hinzukommt, daß ich als ein in Entwicklung und im Werden begriffenes Wesen mich selbst nur durch die Geschichte meiner Reifungsprozesse und Rückschritte, meiner Siege und meiner Niederlagen erkennen kann. Es ist eine Sache der Notwendigkeit, daß mein Selbstverständnis zeitliche Tiefe aufweist und narrative Elemente enthält“ (ebd.: 100).

Taylor begreift Identität ähnlich wie Erikson als prozesshafte Entwicklung, die den gesamten Lebenszyklus umfasst. Die Frage - wer ich bin - ist eine fortwährende Suche nach

Antworten, die über Brüche, Täuschungen und persönliche Entwicklungen hinweg, immer wieder neu gestellt werden muss. Auch wenn moderne Lebensentwürfe und Verläufe über einen hohen Grad an Fragmentierung verfügen, bleiben sie dennoch authentische Geschichten, die in ihrer individuellen Erkennbarkeit zu betrachten aber auch zu bewerten nötigen (vgl. ebd.: 101ff; vgl. MacIntyre 1993: 98f). Für eine Selbstdefinition ist es wichtig sein Leben nicht als punktuelle Aneinanderreihung von Momentaufnahmen, sondern vielmehr als zusammenhängende Geschichte, also als narrative Darstellung zu begreifen.

„Um zu empfinden, wer wir sind, brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind.“ (ebd.: 2018: 94) „Denn wir sind immer auch was wir nicht sind, nämlich was wir waren oder was wir sein werden“ (Hahn 1988: 91).

Nur wenn ich weiß, wie ich dort hingekommen bin, wo ich jetzt stehe, werde ich ein „Gefühl der Echtheit“ spüren (Taylor 2018: 96). Identität entsteht nicht in arbiträrer Unverbindlichkeit, sondern in einem Gefühl für subjektiv sinnvolle Zusammenhänge. Einzelerlebnisse können, wenn sie nicht in sinnvolle Zusammenhänge gestellt werden keine Orientierung im Identitätsbildungsprozess gewährleisten. Taylor setzt auf „das heilende Potential des Narrativen“ (Goldstein 2018: 627). Sinnhaftes Erkennen erschließt sich erst in größeren Zusammenhängen. Dazu braucht es die Verbindung zur Vergangenheit und die Ausrichtung in die Zukunft. „Wir spüren was wir geworden sind, und gelangen im Rahmen einer Reihe gegenwärtiger Möglichkeiten zu einem Entwurf unseres künftigen Daseins“ (ebd.: 94).

Jede individuelle Lebensgeschichte ist aber auch Teil einer größeren kollektiven Erzählung (vgl. MacIntyre 1993: 98). Ein Selbstverständnis, das sich nur in narrativer Form sinnvoll begreifen lässt, muss sich zwangsläufig auch in eine gemeinsame Geschichte einfügen. Unser Handeln und demnach auch unsere Orientierung ist daher nach zwei Seiten hin ausgerichtet. Es muss sich einerseits sinnvoll in die eigene Geschichte einfügen und sich andererseits auf die kollektiv gültigen Sinnstrukturen beziehen (vgl. MacIntyre 1995: 279). Das Bewusstwerden einer „Rahmenerzählung“ (Rosa 1998: 166) bindet den Menschen in eine Narration und macht ihn zur Verfolgung längerfristiger Ziele

fähig. Taylor vertritt die Vorstellung, dass der Mensch nach tieferen Sinngehalten strebt, oder zumindest aufgrund seiner Menschheitsgeschichte, dazu veranlagt ist. Er strebt grundsätzlich nach etwas, das ihn mit einer umfassenderen Realität oder Geschichte in Verbindung bringt (vgl. Taylor 2018: 85ff). Im Gegensatz dazu kann es sein, dass sich Menschen ausgeschlossen oder ohnmächtig fühlen. Ein in Stücke gerissenes Leben dient nur zu kurzfristigen, oft wenig sinnspendenden Selbstinterpretationen (vgl. ebd.: 90). Es ist anfälliger für manipulative Instrumentalisierungsformen oder Isolation (vgl. Rosa 1998: 402ff). Wenn ich jedoch das Gefühl habe Teil einer Geschichte zu sein, ist es auch möglich auf deren Ressourcen zuzugreifen. Verbundenheit erschließt sich über das Verständnis der Inhalte und Bedeutungen der Geschichte. Für die Frage der Orientierung bedeutet dies die leichtere Kontextualisierung von Erfahrungen und Bedeutungen.

Die Welt als Abbild von Bedeutungen

In einer weiteren Verknüpfung zwischen Fundamenten und Instrumenten der Orientierung möchte ich auf die Interdependenz zwischen kollektiven Wert- und Bedeutungsstrukturen und individuellen Identitätsbildungsprozessen hinweisen.

Die „bedeutungsvolle“ Wahl, so wie sie bei der Herstellung einer Identität erforderlich ist, benötigt nicht nur allgemein gültige Wertmuster, sie schafft sie auch. Die individuelle Interpretation der kollektiven Bedeutungsmuster wird durch das Handeln als Form des Ausdrucks in den gesellschaftlichen Institutionen sichtbar. Die Vorstellung dessen was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält formiert bzw. reformiert die gesellschaftlichen Strukturen. Sie drückt sich nicht nur in, den Charakter beschreibenden, moralischen Prinzipien aus, sondern verwirklicht sich auch in Wünschen, Projekten und Praktiken (vgl. Rosa 1998: 165). Handeln ist immer auch „Ausdruckshandeln“ (ebd.: 1998: 147). Die Verwirklichung unserer Wertmaßstäbe materialisiert sich in den Institutionen und kulturellen Praktiken ebenso wie in verkörperten Formen des Habitus. Menschen artikulieren ihre Selbst und Weltdeutungen also nicht nur in sprachlicher Form (vgl. ebd.: 147, 165). Taylor erweitert den Begriff der Artikulation auf umfassendere Ausdrucksdimensionen, die sich nicht nur auf die Sprache beschränken, sondern auch auf Praktiken oder ganze Lebensformen erweitern (vgl. Rosa 1998: 146f). Eigene Vorstellungen von gut und sinnvoll haben daher

formgebende Funktionen für das Abbild einer Gesellschaft und sind im Sinne der Giddens'schen Strukturierungstheorie ein (moralisch hinterlegter) Ausdruck von „Handlung und Struktur“ (vgl. Giddens 1997: 432).

Problematisierung spätmoderner Identitätsbildungsprozesse

Für die, in den bisherigen Abschnitten erörterten, gegenwärtigen Rahmenbedingungen, leitet sich daher folgende Problematik für den Identitätsbildungsprozess ab:

„Anstatt mit wachsender Bandbreite verfügbarer Optionen zu erfahren, daß Umfang und Intensität der eigenen Handlungsautonomie entsprechend zunehmen, kann es sein, daß ein Mensch die Erfahrung macht, daß sein Wille, zu entscheiden und zu wählen geschwächt wird. Mit anderen Worten: Die Zunahme der Optionen, die ein Mensch hat, kann sein Identitätsgefühl schwächen“ (Frankfurt 2001: 157).

Ein Identitätsgefühl wird gestärkt durch Identifikationen und Bindungen. Dies konfliktiert mit dem spätmodernen Anspruch nach Autonomie und Ungebundenheit. Die Aspiration der einzelnen Individuen sich von alten Verpflichtungen zu befreien, führt gleichzeitig zur sukzessiven Auflösung (Selbst)-bindungsrelevanter Strukturen. Die Zunahme an Optionen, die durch das Freiheitsstreben erwirkt werden, führen nicht selten zu flüchtigeren bzw. oberflächlicheren Zuwendungen. In einer allgemeinen Logik der Unverbindlichkeit werden Freiheiten nur gewonnen, wenn sie mit einem Verlust tieferer Bedeutungen erkaufte werden. „Denn Optionssteigerung heißt immer auch: Verlust von Gewissheiten, Verlust an Orientierung, an Routinen und Bindungen“ (Bogner 2015: 179).

„Allzeit verfügbar“ impliziert „keine besondere Bedeutung“. Oberflächlichkeit entsteht in der verkürzten Auffassung flüchtiger Ereignisse, die keine „substanziellen Bereicherungen“ mehr ermöglichen, sondern bestenfalls „interessante Perspektiven“ darstellen (vgl. Giegel 1988: 228f). Wenn zu einer Selbstdefinition schließlich nur noch „gleich-gültige“ Optionen zur Verfügung stehen, lässt sich daraus nur schwer Orientierung für einen Identitätsbildungsprozess gewinnen. Es bleibt die Frage: Wie gelingt moralische Orientierung? Wo und Wie können tiefere, soll heißen, bindungsfähige und sinnvolle Bedeutungen erschlossen werden, die mit einem zeitgemäß erforderlichen Maß an Freiheitsanspruch vereinbar gemacht werden können? Wie können punktuelle Erfahrungswelten in

narrative Darstellungen gebracht und integriert werden und wie können inhaltliche Unterscheidungen wieder an Bedeutung gewinnen? Allesamt Fragen, die sich für eine Hintanhaltung eines Individualismus als *amoralisches Phänomen* und für die Rückgewinnung eines selbigen im Sinne eines *moralischen Ideals* als relevant erweisen.

Zusammenfassung:

Für Taylor ist Identität der Ort der qualitativen Unterscheidungen den man benötigt um sich in einem Raum moralischer Fragen zurechtzufinden. Identität hat die Funktion der Orientierungshilfe. Durch sie kann ein Selbst bestimmen, was wichtig ist und was nicht (vgl. Taylor 2018: 59f).

Die Erkennbarkeit der Bedeutungen erschließt sich dabei erst in einer Geschichte. Das Leben muss daher in narrativer Form begriffen werden. Ähnlich wie Erikson sieht Taylor das Herausbilden einer Identität als lebenslangen Entwicklungsprozess.

Für eine Identität braucht es beziehungs- und identifikationsrelevante, kollektiv gültige Rahmen. Dies sind die kulturellen Bedeutungsstrukturen, die individuelle Ausdrucksformen ermöglichen. Auch wenn man deren Inhalten nicht folgt kommt man nicht ohne einen Bezug auf sie aus. Hier lässt sich eine große Nähe zu den Theorien Meads erkennen. Für beide ist es ausgeschlossen „allein ein Selbst zu sein“ (Taylor 2018: 71). Nur im Verhältnis zu anderen wird Selbstbestimmung ermöglicht.

Die Besonderheit in Taylors Verständnis von Identität ist die konstitutive Ausrichtung nach dem was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält. Er bekräftigt damit eine „Ethik des Guten“, ohne aber eine Ethik des Richtigen zu verwerfen. Was es damit genauer auf sich hat möchte ich im folgenden Abschnitt erklären.

4. Die Moralphilosophie Taylors

Der Begriff der Moralphilosophie umspannt ein weites Feld, zum Teil fundamental unterschiedlicher, historischer wie auch zeitaktueller Auslegungen bzw. Definitionen. Ein

Versuch die Moralphilosophie als Themenfeld zu bestimmen ist daher ob seiner Abstraktheit praktisch unmöglich. Selbst im Zuständigkeitsbereich der Philosophie halten moralische Ideenströme mehr Streitpunkte als Konsens bereit (vgl. Seel 2002: 182).

Auch in der Soziologie könnte das Verhältnis zum Begriff der Moral im günstigsten Fall als ambivalent beschrieben werden. Obwohl sich moralische Belange im empirischen Arbeitsfeld der Soziologie als implizit wirksam erweisen (als evaluativer Hintergrund haben sie zweifellos normativen Einfluss auf Handlung und Struktur) fehlt es den theoretischen Hinterlegungen weitestgehend an Aktualität.

C. Taylor ist einer der wenigen Autoren, die über sozialphilosophische Debatten hinaus auch für den Bereich der Soziologie einen wichtigen Beitrag zu leisten im Stande sind (vgl. Rosa 2009: 3). Dies mag in erster Linie an seinem moralphilosophischen Verständnis liegen. Als Kritiker einer Alleinherrschaft der Ethik des Richtigen und als Verfechter einer Ethik des Guten hebt er sich zweifellos vom gängigen Narrativ moralphilosophischer Überlegungen ab. Dieses kommt seiner Ansicht nach zu selten über Verbote und Verpflichtungen hinaus. Was es damit auf sich hat möchte ich im folgenden Abschnitt zunächst mit der Darstellung einer historischen Genese der unterschiedlich ethischen Richtungen zu erklären versuchen.

4.1. Moralphilosophische Wurzeln seit der Aufklärung

Im 18. Jahrhundert waren es auf der Seite der Ethik des Richtigen die großen Philosophen Emmanuel Kant und Jeremy Bentham, die sich um allgemeingültige Richtlinien von Moral bemühten. Im Geiste eines aufklärerischen Humanismus war es ihre Absicht sich um ein neues Verhältnis zur normativen Regelung des sozialen und individuellen Lebens zu bemühen (vgl. Seel 2002: 183). Die aristotelische Ethik des Guten sollte vertragstheoretischen Konzepten schuldend zugunsten einer von den Fesseln der Natur befreiten Ethik des Richtigen abgelöst werden. Im Sinne freier, gleichberechtigter und vernunftbegabter Individuen stand nun die Einzelverantwortung im Fokus der moralischen Überlegungen. Das Resultat waren Moraltheorien, die sich in ihrem Bemühen um einen größtmöglichen Konsens auf nur wenige Grundprinzipien beschränkten.

Beim Utilitarismus Benthams war es überhaupt nur ein einziges Grundprinzip, das als übergeordnete Maßregel, sich von alten Bindungen lösend, eine neue „Wertfreiheit“ gewährleisten sollte. Die deklarierte Basis utilitaristischer Zielsetzung ist die Nutzenmaximierung im Sinne der Schmerzvermeidung und Lustgewinnung. Das größte Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen zu erringen lautet der Auftrag (vgl. Taylor 2018: 153). Im Neoutilitarismus ist die „Rational-Choice-Theorie“ eine Tochter dieser theoretischen Strömung. Sie ist heute noch, gerade in ökonomischen Theorien ein maßgeblicher Bezugspunkt.

Kant verurteilte den Utilitarismus. Eine instrumentell-rationale Haltung „im Dienst unserer Begierden und Bedürfnisse kann schlicht in organisierten Egoismus ausarten“ (ebd.: 633). Er installiert für seine Theorie, die sich nach den Grundprinzipien der egalitären Freiheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit orientierte, das Metaprinzip der Vernunft. Die Verknüpfung von Moral und Vernunft könnte ihn in die Nähe antiker Moralkonzepte rücken. Jedoch kann bei Kant das Wesen der Moral nie außerhalb des Menschen und schon gar nicht in der Natur der Dinge gesucht werden. Die Vernunft legt den Menschen unumgängliche moralische Verpflichtungen nahe. Diese Verantwortung kann nicht in natürlichen Ordnungen gesucht werden sondern liegt ausschließlich in der Hand der Menschen selbst. Es erwächst daraus eine einzigartige Würde. Mit dieser Grundhaltung verwirft er sämtliche antiken Sittenlehren in fundamentaler Weise (vgl. ebd.: 634).

Ebenfalls im 18. Jahrhundert entwickelte sich, ausgehend von den Schriften Jean-Jacques Rousseaus, eine weitere philosophische Theorie, die allerdings in ihren absoluten Bezug zur Natur einen völlig gegensätzlichen Standpunkt einnahm. Rousseau bezog seine Quellen aus der Antike und später aber auch aus christlichen Entwicklungen, die auf Augustinus zurückgehen. Augustinus war es, der zur inneren Einkehr aufrief um dort Gott nahe zu sein. In Rousseaus „Naturlehre“ verknüpfen sich aristotelische Vorstellungen des Eingebundenseins in der Natur mit der „Verinnerlichung“ des Augustinus. In der inneren Einkehr sollte nunmehr die einzigartig eigene Natur aufgespürt werden. Die Besonderheit dieser, später als Romantik benannten, philosophischen Strömung war die Aufforderung diese innere Natur in entsprechender Weise zum Ausdruck zu bringen. Seine Natur erfüllen heißt seiner ganz persönlichen Stimme oder Regung Ausdruck zu verleihen (vgl. ebd.: 652f). Jeder muss daher mit seinen eigenen Maßstäben gemessen

werden. Hier steht nicht eine distanzierte und berechnende Haltung im Mittelpunkt sondern die subjektiven Sinne der Menschen. Nur in ihnen kann so etwas wie Wahrheit gefunden werden. Frei von traditionellen Verpflichtungen oder rein rationalen Erwägungen ist es die innere und äußere Natur, die sich als zentraler Wert darstellt. Die Werke Goethes oder Hegels sind Zeugnisse dieser ethischen Strömung.

4.2. Taylors Moralverständnis

Wenn Taylor von Moral spricht, dann verwendet er diesen Begriff in einem umfassenden Sinn, der den Bereich der Ethik miteinschließt. Eine explizit begriffliche Abgrenzung ist daher auch in dieser Arbeit nicht vorgesehen. Moral (oder Ethik) wird für Taylor durch die Unterscheidung zwischen einer Ethik des Guten und einer Ethik des Richtigen bestimmt. Obwohl er schlussendlich eine Integration beider Denkströme anstrebt, findet man in seinen Arbeiten doch ausreichend Hinweise, die auf die Mängel vereinheitlichender Moralkulturen wie sie in einer Ethik des Richtigen zu finden sind verweisen.

Taylors Kritik

Seine Kritik bezieht sich in erster Linie auf die Dominanz raum-zeitloser Moralmodelle wie sie sich im Denken der letzten Jahrzehnte etablieren konnten. Die kühle, desengagierte Vernunft Kants hat sich lt. Taylor zu einem Leitmodell um nicht zu sagen zu einem rationalen Dogma entwickelt, das nicht messbare Zusammenhänge ausklammert oder überhaupt ablehnt.

„Dieses Modell bietet ein Idealbild des menschlichen Denkens, das sich gelöst hat von seiner liederlichen Einbettung in unsere Gemütsbewegungen und unsere traditionellen Lebensformen, um zur reinen, sich selbst verifizierenden Rationalität zu werden. (...) Beispiele sind das mathematische Denken bzw. andere Arten des Umgangs mit formalen Kalkülen. Argumente, Erwägungen und Ratschläge, die sich auf derartige Berechnungen zu stützen behaupten können, haben in unserer Gesellschaft große Überzeugungskraft.“ (Taylor 2018e: 114)

Diese Mess- und Berechnungslogik bezeichnet Taylor als instrumentelle Vernunft. Eine Art von Rationalität, die sich nicht zuletzt aus den ahistorischen und kulturunabhängigen Moraltheorien entwickelt hat. Eine Denkweise, die auf Descartes zurückgeht. Sie besagt: „Wir seien vom Körper getrennter, reiner Geist, und unsere normale Sichtweise unser selbst sei ein bedauernswerter Irrtum“ (ebd.: 115). Ziel bei Descartes ist es, unabhängige Erkenntnis zu erlangen. Der Geist hat die Fähigkeit eigene Ordnungen zu konstruieren (vgl. ebd.: 269; 283). Rationalität heißt nicht mehr sich nach einer „Seins-Ordnung“ (Antike Philosophie) zu orientieren, sondern die prozeduralen Abläufe der von Menschen geschaffenen Konstrukte (Ordnungen) einzuhalten. In weiterer Folge bedeutet dies nach ihren Vorschriften zu denken (vgl. ebd.: 284). Diese Trennung von Geist und Körper hat bis heute prägenden Einfluss auf die Vorstellungen vom Menschen sein. Die Bändigung der Natur, wie sie gerade bei Kant überaus deutlich zum Ausdruck kommt steht in der Tradition dieser Theorie. Taylor hält dem entgegen, dass unser Denken vom Wesen „etwas Verkörpertes, Dialogisches, mit Gemütsbewegungen Durchsetztes ist, das die Verfahrensweisen unserer Kultur spiegelt.“ (ebd.: 114f) Der Wunsch nach Kontrolle des Unberechenbaren, hat zur Ignoranz komplexer Zusammenhänge geführt.

Romantik versus Vernunft ergo das „Gute“ gegen das „Richtige“ - das Bemühen um Integration

Taylor widmet sich in seinen moraltheoretischen Überlegungen zu einem großen Teil diesem Konflikt zwischen dem Vernunftprinzip und der Romantik. Es ist ein Konflikt, der die beiden widersprüchlichen Ethikströme abbildet. Einerseits wird auf Seite der Vernunft die wissenschaftsfeindliche und irrationale Haltung der Romantik beklagt und andererseits gibt es Vorwürfe seitens der Romantik, die reine Vernunft führe in eine instrumentelle Gesellschaft, in der kaufmännisch, kapitalistische und schließlich Bürokratische Prinzipien vorherrschen (vgl. Taylor 2018: 862f, 868). „Die Vernunft (...) setzt die Sinne außer Kraft“ (Pascal 1979: 27). Gleichzeitig zeigt Taylor auf wie beide Seiten entgegen ihren Argumentationen sich gerne in partikularen Bereichen ihres Lebens auf die Werte des anderen berufen. Wenn zum Beispiel „Romantiker“ Gerechtigkeit und Objektivität einfordern oder wenn diejenigen, die gerne mit rationalen Prinzipien argumentieren, in emotionalen oder kulturellen Bereichen gerade in romantischen Werten einen tieferen Sinn erleben (vgl. 868ff). Für Taylor sind beide Standpunkte durch kulturgeschichtliche

Denktraditionen nicht nur hinterlegt, sie bilden auch die Basis einer spätmodernen Spannung, die ausgehalten werden muss. In ihrem Gegensatz bilden sie die Eckpfeiler modernen Denkens und dürfen ob des Verlangens nach Eindeutigkeit auch zu keiner Seite hin geopfert werden.

Die Philosophie des Guten

Taylor's moraltheoretische Argumentation ist jedoch stärker von einer Ausrichtung zu einer Moral des Guten getragen. Motiviert durch die seiner Meinung nach einseitige Gewichtung des Vernunftprinzips in unserer Gesellschaft sieht er sich als Sprachrohr einer umfassenden Hereinnahme aller zur Verfügung stehenden kulturgeschichtlichen Ressourcen. In seiner Moral des Guten geht es um die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Vorstellungen eines guten Lebens.

Das Wort >>Gut<< wird hier in überaus allgemeinem Sinne verwendet, so daß es alles bezeichnet, was als wertvoll, würdig oder bewundernswert gilt, einerlei, zu welcher Art oder Kategorie es gehört“ (Taylor 2018: 177).

Während die Ethik des Richtigen sich auf Basisgründe bezieht, verlangt die Ethik des Guten nach Artikulationen. Qualitative Unterscheidungen machen inhaltliche Auseinandersetzungen notwendig. Es ist leichter sich in prozedural²² festgelegten Verfahrensweisen „richtig“ zu verhalten, als sich einer Diskussion um inhaltliche Unterscheidungen des „Guten“ zu stellen. Dies könnte vielleicht an die Diskursethik gleichberechtigter Partner bei Habermas erinnern. Taylor veranschaulicht das mit folgendem Beispiel: Bei einem Kind kann es vorkommen, dass man ihm in gewissen Situationen sagen muss was es tun darf und was nicht. Vielleicht würde es noch nicht alle Hintergründe begreifen, die diese Handlungen nach sich ziehen oder in welchem Zusammenhang sie schließlich

²² Das Wort prozedural wird hier als Gegenbegriff von inhaltlich verwendet. „Ein Vernunftbegriff heißt dort inhaltlich, wo wir die Vernünftigkeit oder Rationalität der handelnden Personen oder ihrer Gedanken und Gefühle mit Hilfe inhaltlicher Begriffe beurteilen.“ (Taylor 2018: 164) Prozedural heißt, dass man die festgelegten Standards bzw. Abläufe einhält, auch wenn die Ergebnisse inhaltlich nicht richtig sind (vgl. ebd.: 165). Prozedurale Abläufe sind leicht evaluierbar und in ihrer formalen Logik damit auch leichter zu legitimieren.

stehen. Als Grund gibt man dann einen Basisgrund an. Du darfst es nicht weil es nicht erlaubt oder schlecht ist. Zur gegebenen Zeit wird man dann die Verbote genauer erläutern. Bei der Ethik des Richtigen (Kant) geht es immer um wenige Basisgründe. Man bezieht sich auf das Recht, die Vernunft oder auf die Freiheit. Während es bei der Ethik des Guten um die inhaltlichen Beweggründe, um Werthaltungen oder um Lebensstile geht, kritisiert Taylor, dass eine Ethik des Richtigen sich ausschließlich auf das Handeln bezieht. Moralische Belange sollen damit universalisiert werden (vgl. ebd.: 165). Allgemeingültige Maßregeln können sich allerdings entweder nur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner beziehen, also im Sinne einer ethischen Neutralität, oder sie berufen sich auf nur schwer wiederlegbare Grundprinzipien. In diesem Sinn bleiben sie unkonkret und daher auch nur schwer wiederlegbar. Als unbestreitbare Argumente sind sie in ihrer Logik unantastbar. Wer sich auf die Freiheit oder das Recht bezieht braucht keine weiteren Gründe ins Feld zu führen. Bei genauerer Betrachtung verlieren diese pauschalen Parolen hingegen ihren Sinn. Wenn es um konkrete Themen wie den freien Handel, die Wahlfreiheit der Individuen, oder um das Recht eines Schwangerschaftsabbruchs geht, wird man sich immer auch die Frage stellen müssen welche Wahlfreiheit oder welchen freien Handel man im Detail schließlich haben möchte. Ansonsten sind Basisgründe nichts weiter als instrumentalisierbare Slogans (vgl. Taylor 2012: 798f).

Aus diesem Grund sind in Taylors Moralverständnis qualitative Unterscheidungen konstitutiv. „Gut“ und „schlecht“²³ sind hier keine möglichst zu vermeidenden subjektiven Projektionen sondern Wertzuschreibungen, die sich aus einer kontinuierlichen dialogischen Beziehung mit sich und der Welt herausbilden bzw. herausgearbeitet werden müssen.

²³ Taylor verwendet den Begriff der Moral in seiner Terminologie in einem umfassenden Sinn. Gut oder schlecht sind hier Wertzuschreibungen und keine moralischen oder ethischen Kategorien. Wenn er z.B. von einem moralischen Raum spricht, bezieht er sich auf den gesamten Bereich der Ethik und der Moral (vgl. Rosa 1998: 79; 215).

4.3. Zusammenfassung:

Der Begriff der Moral konnte in diesem Rahmen nur aus der Perspektive Taylors in den Fokus genommen werden. Erweitert wurde die Darstellung lediglich durch bezugnehmende Abgrenzungen bzw. hintergründige Erklärungszusammenhänge.

Taylors Moralphilosophie kann in überwiegender Hinsicht als integrativer Ansatz beschrieben werden. Er plädiert für eine kulturhistorisch hinterlegte Integration maßgeblicher Ethiktraditionen. Im Wesentlichen sind dies die Ethik des Richtigen, die sich auf die vernunftbasierte und objektivierbare Trennung zwischen Mensch und Natur bezieht und die Ethik des Guten, die in der Tradition der Antike den Mensch in seiner subjektiven Besonderheit als Teil der Natur begreift. Da aus seiner Sicht die Ethik des Guten in der heutigen Morallehre unterrepräsentiert erscheint, liegt Taylors Betonung einerseits in der Herausarbeitung dieser Denktradition und andererseits im Aufzeigen der Schwächen einseitig wirksamer Moralkonzepte, die sich ausschließlich auf Basisgründe beziehen.

Bei der Ethik des Guten geht es nicht nur um das Handeln selbst (wie bei der Ethik des Richtigen), sondern um die Beziehung, die man zu diesem Handeln aufbaut (vgl. Taylor 2018: 177f). Diese Beziehung wird durch eine inhaltliche Artikulierung konstituiert und nicht durch einen Basisgrund angeleitet. Motiviert ist sie von der Suche nach dem Guten. Nur inhaltlich argumentierbare Handlungen stellen tiefere Sinngehalte bereit so wie sie zur Herstellung und Aufrechterhaltung einer Identität erforderlich sind. Dazu braucht es qualitative Unterscheidungen, die wiederum in intersubjektiven und intrasubjektiven Prozessen der Auseinandersetzung herausgebildet werden. Als solche kommt man um das Thema der Werte nicht herum.

5. Werte

5.1. Allgemeine Einführung in das Thema der Werte

In den bisherigen Ausführungen dieser Arbeit, ist es um die Beschreibung der gesteigerten Orientierungsanforderungen in zunehmend komplexeren und damit

unübersichtlicheren Lebenswelten gegangen, wie sie sich für immer mehr Menschen in der Spätmoderne als Herausforderung darstellen. Mit den Ausführungen Taylors konnte gezeigt werden, dass sich dabei eine personale Identität, so wie sie auch in den klassischen Theorien von Mead oder Erikson beschrieben wird, als umfassende Orientierungshilfe erweist. Als wesentlich stellte sich dabei heraus, dass der Identitätsbegriff bei Taylor nicht ohne einen starken Bezug zu moralischen Faktoren auskommt. Im Fokus stehen dabei qualitative Unterscheidungen, wie sie insbesondere in einer Ethik des Guten in Erscheinung treten. Taylor entwickelt in diesem Zusammenhang sein Konzept der „starke Werte“, die er gleichzeitig von schwachen Werten unterscheidet. Mit seiner konstitutiven Bezugnahme zum Thema der Werte führt er einen der „schillerndsten Begriffe dieses Jahrhunderts“ wieder in die wissenschaftliche Diskussion ein (Firsching 1994: 81).

Aber was sind eigentlich Werte, könnte man fragen. Ist eine Diskussion um das Thema der Werte in den Sozialwissenschaften oder auch in sozialphilosophischen Diskursen heute noch zeitgemäß. Oder wäre es nicht besser den in die Zeit gekommenen Begriff durch andere, vielleicht passendere zu ersetzen. Man könnte von Haltung, Praktiken oder Kultur sprechen (vgl. Joas 2017: 10), doch würden all diese Bezeichnungen den Anforderungen einer Orientierungshilfe, so wie sie bisher dargestellt wurden und wie ich sie auch noch weiter ausführen möchte, nicht genügen. Ein Verzicht auf moralische Einflussfaktoren im Prozess der Selbstinterpretationen zugunsten utilitaristischer Beweggründe könnte wahrscheinlich besser messbar und damit auch vergleichbar gemacht werden, die Schlussfolgerungen könnten aber nach den Aussagen Taylors, einen gewissen Reduktionismus nicht entbehren. Eine wissenschaftliche Konzentration auf „nutzen-, rechte- oder selbstverwirklichungsorientierten Individualismus“ und deren materiellen Interessen (ebd.: 25) fehlen nicht nur die identitätsstiftenden Orientierungen, er ist auch immer weniger in der Lage plausible Erklärungszusammenhänge für Handeln und Denken der Menschen bereitzustellen. Am Instrumentarium der Werte führt demnach auch und gerade aus soziologischer Sicht, kein Weg vorbei (vgl. ebd.: 17).

Auf den nächsten Seiten möchte ich daher den breit diskutierten aber immer noch unkonkreten Wertebegriff vornehmlich, aber bei weitem nicht ausschließlich, aus der Sicht Taylors erforschen und damit mögliche Schlüsse für meine Forschungsfrage der gegenwärtigen Orientierung ableiten.

Die Allgegenwart einer werthafte Welt führt uns am besten Georg Simmel vor Augen, wenn er schreibt:

Man macht sich selten klar, daß unser ganzes Leben, seiner Bewußtseinsseite nach, in Wertgefühlen und Wertabwägungen verläuft und überhaupt nur dadurch Sinn und Bedeutung bekommt, daß die mechanisch abrollenden Elemente der Wirklichkeit über ihren Sachgehalt hinaus unendlich mannigfaltige Maße und Arten von Wert für uns besitzen. In jedem Augenblick, in dem unsere Seele kein bloßer interessenloser Spiegel der Wirklichkeit ist - was sie vielleicht niemals ist, da selbst das objektive Erkennen nur aus einer Wertung seiner hervorgehen kann - lebt sie in der Welt der Werte, die die Inhalte der Wirklichkeit in eine völlig autonome Ordnung faßt“ (Simmel 2009 (1900): 23).

Aus diesen Zeilen dürfte klar hervorgehen, dass es keine Orientierung ohne einen Wertbezug geben kann. Simmel impliziert mit seinem Hinweis auf eine autonome Ordnung, dass diese Orientierung nicht ausschließlich aus sichtbaren oder materiell erklärbaren Wertkategorien kausal-logisch abzuleiten wäre. Umso mehr als Werte sich weder verordnen noch rational produzieren oder indoktrinieren lassen (vgl. Joas 2017: 16; Wickert 2010: 40), liegt der Entstehungshintergrund von Wertzuschreibungen oder Wertbindungen weitestgehend im Dunkeln²⁴. Insbesondere wenn es sich um moralische Werte handelt, lässt sich ein äußerst diffuses Feld möglicher Schlussfolgerungen ausmachen. Vielleicht ist dies der Grund, warum gerade bei den Sozialwissenschaften der Eindruck entsteht, dass es sich hier um ein zuweilen, ob seiner Bedeutung, doch eher vernachlässigtes Themenfeld handelt (vgl. Joas 2017: 10). Simmel sieht jedoch gerade in deren Diffusität den Grund für die Wirksamkeit moralischer Orientierungen (vgl. Simmel 1989: 38ff). Vollkommen bewusste und rational nachvollziehbare Werte widersprechen geradezu der Logik derselbigen. Wenn wir uns zum Beispiel auf allgemeingültige Werte wie Freiheit oder Selbstbestimmung beziehen schließen wir daraus unbewusst eine

²⁴ „Das Bewusstsein findet ihn (den Wert) (...) als eine Tatsache vor, an der es unmittelbar so wenig ändern kann, wie an den Wirklichkeiten.“ (Simmel 2009: 28)

Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Erklärung mehr bedarf. Vielmehr ist aber gerade der Metabegriff der Freiheit nicht nur in seinem Vollzug ein äußerst unkonkreter, sondern auch in seinem Entstehungshintergrund ein sprichwörtlich „Ungeklärter“.

„Die Freiheit ist thatsächlich nur der Ausdruck für die Unentdecktheit der Kausalität; sie ist nicht ein Charakter den ein Geschehen trüge, welche wir auf diesen hin die Ausnahme vom Kausalgesetz zusprächen, sondern umgekehrt, solange wir die Einreihung des Geschehens in den naturgesetzlichen Mechanismus noch nicht bewirken können, nennen wir es frei“ (ebd.: 39).

Simmel erklärt aus dieser Nichtrückführbarkeit die Kraft bzw. die Wirkung moralischer Werte. Der völligen Aufschlüsselung entzogen können sie weder wegrationalisiert noch leichtfertig umgedeutet werden. Als innerste Beweggründe stellen sie daher unhintergehbare Orientierungen bereit. Den Grund für die Schwierigkeit ihrer Erschließung und oft selbst ihrer Artikulierung sieht Simmel, wie auch Taylor und weitere Autoren, in der äußerst komplexen Aneignung oder Gewinnung von Werten. Also im Entstehungshintergrund von Wertbindungen.

Was Inglehart die formativen Jahre nennt wird von Taylor, Simmel oder Joas als Selbstbildung beschrieben. Inglehart sieht im Sozialisierungsprozess, also der wechselseitigen Vermittlung vom Ich und der Welt, einen wesentlichen Faktor der Wertbindung. In seiner Untersuchung beschreibt er Wertbindungen als früh erworbene Eigenschaften mit großer Stabilität (vgl. Inglehart 1989: 27ff). Die anderen genannten Autoren differenzieren den Begriff der Sozialisation noch weiter und erweitern ihn mit dem Begriff der Selbstbildung. Obwohl Simmel den Begriff der Identität ob seiner historischen Voraussetzungen nie benutzt, oder – vielleicht besser – nie benutzen konnte, spricht er dennoch von Ich-Bildung. Implizit gemeint ist, wie bei später entwickelten Konzepten auch, nicht nur eine Beziehung zur Welt, sondern darüber hinaus auch eine Beziehung zum eigenen Selbst. In dieser Beziehung laufen die Fäden der eigenen Biografie, also der individuellen Voraussetzungen, des sozialen Milieus und des geschichtlichen Hintergrundes zusammen. Die Komplexität dieser Voraussetzungen lassen auf die Schwierigkeiten ihrer Detailergründung schließen. Im Grunde gehen sie aber immer auf eine Basisannahme zurück.

Es geht um die Annahme wer ich bin und um die davon nicht zu trennende Vorstellung wer ich sein möchte. In dieser dialogischen und prozesshaften Beziehung liegt das Wesen einer jeden Wertung.

Die aus den Vorstellungen produzierte Rangierung nach Werten ist lt. Simmel dabei aber kein Abbild der natürlichen Dinge selbst, sondern jene autonome Ordnung, die aus der Zuschreibung von Bedeutungen hervorgeht. Das tiefste Wesen dieser Ordnung ist nicht die Einheit, sondern der Unterschied. Ein Unterschied, der erst in der Vorstellung der Dinge eine nie völlig auf die sachliche Welt rückführbare Ordnung erhält. (vgl. Simmel 2009: 21, 26f). Diese Ordnung ist eine Welt der allgegenwärtigen Wertungen, wie sie Simmel in obigem Zitat beschreibt.

Produziert wird diese Ordnung durch die menschliche Fähigkeit der Vorstellung. „Unser Geist hat die merkwürdige Fähigkeit, Inhalte als von ihrem Gedachtwerden unabhängig zu denken“ (Simmel 2009: 31). Diese Fähigkeit impliziert einen Anspruch an das Selbst. Der Wert tritt demnach als Forderung an uns heran. Die Vorstellung wie ich sein möchte enthält Ideen des Idealen, die Formen des Begehrens beinhalten müssen. Die Spannung, die dabei zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Begehrens auftritt, wird gewissermaßen vom Wert „konsumiert“ (vgl. Simmel 2009: 33). Für diese Spannung braucht es eine Distanz zwischen Vorstellung und Wirklichkeit oder Verwirklichung. Diese Distanz²⁵ bestimmt über den Wert selbst. Die quantitative Semantik einer Distanz ist hier von symbolischer Natur. In Wirklichkeit geht es um einen intensiven und qualitativen Vorgang, der durch eine Vielzahl an zu überwindenden „Widerständen“ zur Geltung kommen kann. Zeitliche Verzögerungen, Seltenheit des Objekts, Schwierigkeit der Erlangung oder die Notwendigkeit des Verzichts können zwischen dem Begehren und der Erfüllung stehen (vgl. ebd.: 30f). Die spezifisch relevante Distanz entscheidet dabei über die jeweilige Wertbetonung. Erst das Hindernis schafft eine Art von Respekt, welches ein Bemühen oder eine Hingabe erfordert und gleichfalls eine Bewusstwerdung ermöglicht. Die Schwierigkeiten der Erlangung „(...) treiben das Ich und das Objekt auseinander (...)“

²⁵ Diese Distanz ermöglicht erst ein Bewusstsein. Es ist die Vorstellung, die eine Identitätsbildung konstituiert. Eine Vorstellung, die eine autonome Ordnung erzeugt und eine erforderliche, autonome Orientierung impliziert (vgl. Simmel 2009: 30ff).

(ebd.: 44). Würden dem Willen des Subjekts keine Widerstände entgegenstehen könnte sich keine Wertbildung entwickeln (vgl. ebd.: 44).

Harry Frankfurt beschreibt dies im Hinblick auf die Charakteristika unserer Zeit in seiner Schrift „Die Notwendigkeit von Idealen“ mit der Schwächung des Willens durch die Vermehrung von Optionen. Eine Welt, die in der Zunahme an Handlungs- und Denkooptionen ihren größten Wert erkennt, geht zwangsläufig mit einer Liberalisierung und damit einer Schwächung von Einschränkungen einher. Frankfurt sieht in der unkritischen Aspiration nach Freiheit einen Vorgang, der die Entwicklung der Dinge vorantreibt (inflationiert) und damit auch den Willen schwächt (vgl. Frankfurt 2001b.: 158f). In einer Welt in der alles zulässig ist verliert die gewählte Option zwangsläufig an Wert. Oder anders gesagt. Der Wert der freien Wahl wird dort am stärksten ausgeprägt ein wo er bloß in Aussicht gestellt wird. Als Gegensatz dazu wird er dort wo er zur Selbstverständlichkeit geworden ist Gefahr laufen an Wertschätzung zu verlieren. Er stellt daher die Frage: „Welche Grenzen benötigt ein autonomer Wille“ (ebd.: 159)? In seiner Antwort findet sich die eingangs erwähnte These nach der Notwendigkeit von Idealen. Frankfurt beschreibt dies mit dem Begriff der Sorge. Sich um etwas sorgen heißt es für wichtig zu erachten. „Daß ein Mensch sich um etwas sorgt oder er es als wichtig erachtet, besteht nicht darin, daß er bestimmte Gefühle oder Wünsche oder Meinungen hat. Sich um etwas sorgen bedeutet, sich darin zu orientieren“ (ebd.: 159). Diese Orientierung lenkt die Aufmerksamkeit auf Handlungsweisen, die wie von selbst eine Art von Schließung bewirken. Gewisse Handlungsperspektiven werden nicht mehr zur Verfügung stehen, wenn man für ein „Ideal“ sensibilisiert ist. Frankfurt erörtert hier auf etwas andere Weise die von Simmel dargestellte Problematik der Notwendigkeit von Einschränkung bzw. Verzögerung für die Herstellung eines Wertes. Je leichter und selbstverständlicher das Begehren verwirklicht werden kann desto mehr wird es für gewöhnlich auch an Wert verlieren. Das Hindernis, das dem Begehren entgegensteht, fördert das Bewusstsein und stärkt den Willen. Umgekehrt kann dieser Faden aber auch überspannt werden, wenn die Distanz zwischen dem Ich und dem Gegenstand des Begehrens zu groß erscheint. In diesem Fall verliert der Wille an Kraft oder verkommt zu einem Schattendasein (vgl. Simmel 2009: 44).

Die Problematik der Distanz zwischen dem Selbst und dem was einem wichtig – also von Wert – ist hat in den Darstellungen Taylors, gerade in Bezug auf die Frage der Orientierung, eine besondere Bedeutung. Auch bei Taylor ist von einem Abstand die Rede, der eine Forderung an uns richtet ihn zu überwinden. Das „was man für gut und sinnvoll hält“ stellt in diesem Fall einen moralischen Anspruch dar. Im folgenden Abschnitt soll mit den Anschauungen Taylors der Begriff der Werte in Bezug auf eine moralische Orientierung genauer erörtert werden.

5.2. Taylors Verständnis von Werten:

Nach dem ich im Eingangsteil dieses Kapitels mit den Theorien Georg Simmels und Harry Frankfurts das Thema der Werte aus einer sozialphilosophischen und zum Teil auch philosophischen Betrachtung in Augenschein genommen habe, soll nun anhand der Ausführungen Taylors der Fokus stärker auf die sozialen Aspekte von Werten gelegt werden. In der Soziologie sind Werte seit ihrem Entstehen ein unhintergebares Basisthema. Man könnte sogar sagen, dass die Begriffe Werte, Sinn oder Identität mehr sind als nur Grundthemen. Es sind wahrscheinlich die Gründe selbst warum es die Soziologie überhaupt gibt oder warum sie sich in diesem Maße entwickeln konnte. Dennoch hat man den Eindruck, dass gerade in den letzten Jahrzehnten der Bogen um diese Begriffe herum etwas größer geworden ist. Vielleicht ist es die, dem wissenschaftlichen Anspruch geschuldete, Aspiration nach „Wertfreiheit“, die insbesondere moralische Hintergründe gerne den Philosophen überlässt. Oder es ist die Zersetzung des Begriffes der Identität selbst, der in Zeiten der allgemeinen Liberalisierung übergeordnete Begriffe als ungewünschte Festlegungen erachtet und daher auch nicht verträgt.

Charles Taylor ist einer jener Denker denen es gelungen ist auf die Notwendigkeit sogenannter großer Themen wieder mehr Aufmerksamkeit zu richten. Obgleich ein Paradigmenwechsel in der Soziologie noch nicht eingeläutet erscheint halten die Theorien

Taylors eine Gedankenreserve bereit, die ob ihrer Einzigartigkeit, aber auch Gründlichkeit in den Überlegungen, sich noch als wertvoll erweisen könnte²⁶.

In seinen Ausführungen verweist Taylor mit Nachdruck auf die Tatsache, dass Menschen selbstinterpretierende Wesen sind (vgl. Rosa 1998: 165, 193). Sie erschaffen mit ihren Deutungen ihre eigene, sinnstiftende Ordnung. Zum Unterschied zu einer sinn gesättigten Welt der Vormoderne, so wie ich sie in den Rahmenbedingungen dargestellt habe, obliegt diese Sinnherstellung heute dem Individuum selbst. Heute ist der moderne Mensch in hohem Maße auf seine eigenen Interpretationen angewiesen. Die Werte sind nun das Instrumentarium dieser Interpretationen. Sie stehen zwischen der sachlichen, realen Welt und dem selbstinterpretierenden Menschen. Auch wenn diese in manchen Momenten die Wirklichkeit zu erfassen meinen, und es hier auch oft nicht an Überzeugungen mangelt, bringen andere Winkel der Zeit wieder andere Überzeugungen, oder zumindest Deutungen zum Vorschein (vgl. Taylor 2018: 130). Mit dem Blick in die Vergangenheit gerichtet könnte man allerdings durchaus anmerken, dass sich die Änderung des Wissens mehr als Regel denn als Ausnahme darstellt. Die reale Wirklichkeit steht demnach immer einer realen Welt der Deutungen gegenüber.

Simmel verweist darauf, dass diese Welten unabhängig voneinander existieren. Er würde nicht von der autonomen Welt der Deutungen und Bedeutungen sprechen, wüsste er nicht von der Flüchtigkeit ihrer Zuschreibungen. Dennoch ist diese „autonome Welt“ eine Reale. Erst der Filter der Interpretation, des „so gesehen werden“, macht die Wirklichkeit für den Menschen erfass- und begreifbar. Taylor weist daher auf die Realität von Werten hin. Die Spannung der beiden Welten, der Wirklichkeit und der ihrer Deutung, ist Ausdruck und Aufgabe zugleich sie immer wieder von Neuem zu überwinden und aufzulösen versuchen. So sind die Bedeutungen der Dinge aus denen schließlich die Wertvorstellungen abgeleitet werden stets Teil von „Erörterungen, Überlegungen, Auseinandersetzungen, Einwänden und Untersuchungen“ (ebd.: 134). Am Ende dieser Prozesse steht eine reale Welt auf die im Sinne ihrer Bedeutungen Bezug genommen werden kann. Eine

²⁶ Wie von Alan Wolfe 1990 in einer Rezension über das Buch die Quellen des Selbst betont wird ist: „For Sociologists, (...) no more important philosopher writing in the world today than Charles Taylor“. (S.627f) Taylors Auseinandersetzungen mit theoriegeschichtlichen Themen sind für die Sozialphilosophie der Gegenwart von größter Relevanz (vgl. Honneth 1998: 9).

Welt die wir zu akzeptieren geneigt sind muss jedoch in für uns sinnhaften Interpretationen dargestellt sein. Nur wenn sich die autonome Welt in ihrer Deutung, man könnte auch sagen in ihrer Konstruktion, als sinnhaft erweist erhält sie den Anstrich des Realen. Diese Welt stellt einen Antrieb dar sich nach ihren Bedeutungen zu orientieren und nach ihnen zu handeln. Jedes Handeln ist demnach auch „Ausdruckshandeln“ (vgl. Rosa 1998: 147). „In ihren Praktiken und Institutionen bringen Subjekte stets ein System von Bedeutungen, von Selbst- und Weltdeutungen zum Ausdruck“ (ebd.: 147). Handeln kann daher als Realisierung, also als Aneignung von Wirklichkeit so wie sie gedeutet wird beschrieben werden. Die Einflussfaktoren, die auf diese Realisierung einwirken, nämlich die je kulturellen Voraussetzungen und ihre Entstehungshintergründe, sind hier zum Teil schon erörtert worden, werden aber zu einem späteren Zeitpunkt wieder in meine Überlegungen einfließen.

Zunächst, jedoch, sollte aus diesen Ausführungen klar geworden sein, dass die Allgegenwart von Deutungen, Bedeutungen und Werten den Hintergrund für jedes soziale Forschen bereitstellt. In diesem Sinne möchte ich mich mit Taylor einer genaueren Betrachtung und Analyse von Werten widmen.

Es war hier schon mehrfach von „qualitativen Unterschieden“ die Rede. Es ist nun an der Zeit sich spezifischer mit diesem Begriff auseinanderzusetzen. Qualitative Unterschiede setzen die menschliche Fähigkeit voraus zwischen den Werten selbst zu differenzieren. Taylor stellt diese Eigenschaft in Rechnung, indem er die Theorie der „starken und schwachen Werte“ entwickelt. Er baut dabei auf einem Gedankenmodell von Harry Frankfurt auf.

Harry Frankfurt und sein Modell der Wünsche erster und zweiter Ordnung

Wie hier schon zu lesen war, beschreibt Frankfurt den Willen und den Wert als ein Verhältnis von wechselseitiger Abhängigkeit. Ein geschwächter Wille ist die Folge eines verminderten oder auch inflationären Wertes. Oder anders gesagt: Ein geringer Wert kann auch keinen starken Willen zum Vorschein bringen. Im Zusammenhang mit der Erweiterung von Freiheiten würde das unweigerlich auf eine Schwächung des Willens hindeuten.

„Wenn die Einschränkung persönlicher Optionen allzu weitgehend aufgehoben wird, so könnte dies auch eine Unsicherheit über die eigenen Interessen und Präferenzen zur Folge haben. Anstatt mit wachsender Bandbreite verfügbarer Optionen zu erfahren, daß Umfang und Intensität der eigenen Handlungsautonomie entsprechend zunehmen, kann es sein, daß ein Mensch die Erfahrung macht, daß sein Wille, zu entscheiden und zu wählen, geschwächt wird“ (Frankfurt 2001b: 157).

In einer Zeit, in der man sich gerne Alternativen offenlässt, beziehungsweise großen Wert auf die Vermehrung von Optionen legt, weil man sie als Zuwachs von Freiheiten betrachtet, kann dies im selben Zuge zu einer Schwächung des Identitätsgefühls führen. Das eigene Verständnis von dem was man für gut und sinnvoll hält, also von Wertungen aber auch von Interessen und Bedürfnissen kann mit der Zunahme an Möglichkeiten weniger zielsicher ausgerichtet oder bestimmt werden.

Frankfurt erklärt dies mit der (verbindlichen) menschlichen Fähigkeit Wünsche oder Willensmerkmale zweiter Ordnung ausbilden zu können (vgl. Frankfurt 2001: 67). Es sind dies die Wünsche, die über unsere Neigungen, Bedürfnisse oder auch Interessen hinausgehen. Ihnen in gewissem Sinn übergeordnet sind. Er verweist darauf, dass es auch bei Tieren so etwas wie Wünsche oder Motive gibt, die zu Wahlentscheidungen führen. Dass aber niemand sonst als der Mensch die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung seiner Wünsche oder seines Willens (erster Ordnung) besitzt. Diese Fähigkeit seine eigenen Wünsche zu bewerten, soll heißen, sie zu wollen oder sie auch abzulehnen, bezeichnet Frankfurt namentlich mit Wünschen zweiter Ordnung (ebd.: 67f). Entscheidend ist dies deswegen, weil diese Wünsche zweiter Ordnung in einem *Selbst*, also in einer Identität ausgebildet werden und daher dieses Selbst in unverwechselbarer Weise zum Ausdruck bringen (vgl. Anderson 1994: 98). Sie werden in einem individuellen und schöpferischen Prozess herausgebildet. Als von anderen Individuen unabhängige Maßstäbe beziehungsweise Merkmale geben sie darüber Auskunft wer man ist. Dem Wesen nach haben sie einen unüberwindlichen und verpflichtenden Charakter. „Willensmerkmale zweiter Ordnung (...) beziehen sich auf die Anstrengungen eines Menschen, zwischen den unterschiedlichen Impulsen und Wünschen, die ihn bewegen eine Ordnung herzustellen, indem er sich stärker mit bestimmten psychischen Eigenschaften seiner

selbst identifiziert, während er sich von anderen distanziert“ (Frankfurt 2001b: 163). Diese Identifikationen müssen nicht zwingend mit den Interessen oder Wünschen erster Ordnung in Einklang stehen. Im Gegenteil, oft sind gerade Willensmerkmale zweiter Ordnung, also solche die unserem tiefsten Wesen entsprechen, unabhängig von unseren Bedürfnissen oder Neigungen zu finden. Frankfurt beschreibt dies mit dem Beispiel einer Mutter, die nach sorgfältiger Überlegung, sich aufgrund rationaler Erwägungen dazu entscheidet ihr Kind zur Adoption freizugeben. Als es dann schließlich zum Zeitpunkt kommt, schafft sie es nicht diese Entscheidung tatsächlich umzusetzen. Berühmt ist hier auch das Beispiel Luthers: „Here I stand; I can do no other“ (Frankfurt 1982: 263). Die Handlung Luthers ist alternativlos. Nicht anders zu können wird, entgegen gegenwärtiger Aspirationen nach Freiheit, nicht zwingend als Einschränkung oder Belastung empfunden. Im Gegenteil. Alternativlose Handlungen stehen oft mit einem Gefühl der Befreiung in Verbindung. Zu erklären ist dies in der Lesart dieser Theorie mit der Möglichkeit seinem Selbst auf unwiderstehliche Weise Ausdruck zu verleihen.

Im Gegensatz dazu stehen Menschen deren Handeln nicht durch den Willen, sondern durch die Umstände festgelegt ist. Die äußere Struktur bestimmt hier über die eigene, innere Struktur. Das heißt nicht, dass so ein Mensch keine Präferenzordnungen besitzt. Doch diese Entscheidungen gehen auf unpersönliche und in ihrem Charakter, kausale Einflüsse zurück.

„Es fehlt ihm die persönliche Substanz, in der die notwendigen Bedingungen seiner Identität ihren Grund hätten. Es gibt nichts, was er wirklich ist. Was er ist, jeweils, ist bloß zufällig“ (Frankfurt 2001b: 164).

Taylors Konzept von starken und schwachen Werten

Taylor baut auf dem Modell Frankfurts der ersten und zweiten Ordnung von Wünschen auf und entwickelt daraus ein Konzept der starken und schwachen Werte. Er stimmt mit Frankfurt überein, dass es sich bei der Fähigkeit das eigene Wollen einer Bewertung zu unterziehen um eine spezifisch menschliche Eigenschaft handelt. Der Bezug, den diese Bewertungen zur eigenen Identität haben, ist ebenfalls in beiden Ansätzen durchaus vergleichbar. Bei beiden geht es schließlich darum, dass die eigene unverwechselbare Identität über die Präferenzordnung des Willens entscheidet, oder sie zumindest in

entscheidender Weise beeinflusst. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass sich Taylor in seinem Konzept viel stärker mit der Begründung der Bewertungen beschäftigt (vgl. Anderson 1994: 105f).

In diesem Zusammenhang tritt nun der Begriff der „qualitativen Unterscheidungen“ zu tage. Bei Taylor geht es um die qualitativen Unterscheidungen von Wünschen. Es geht nicht mehr um das Spiel erster und zweiter Ordnung, in dem eine Wahl getroffen oder eine Präferenzordnung gefunden werden muss sondern es um eine Unterscheidung dieser Wünsche im Hinblick auf Werte (vgl. Taylor 2018b: 12). Frankfurt selbst räumt in seiner Theorie ein, dass die Methode der ersten und zweiten Ordnung mitunter auch durch eine dritte oder vierte Ordnung erweitert werden könnte. Wenn jemand zum Beispiel die Angewohnheit besitzt exzessiv Kaugummi zu kauen, so kann er den Wunsch zweiter Ordnung besitzen sich diese Angewohnheit abzugewöhnen. Also den Wunsch erster Ordnung aufzugeben. Wenn allerdings dieser Wunsch, vielleicht aufgrund mangelnden Erfolgs, selbst zur Geißel werden sollte, so kann man das Spiel fortsetzen und der Wunsch dritter Ordnung wäre dann nicht mehr den Wunsch zu haben sich wegen des erfolglosen Versuchs länger selbst zu quälen. In diesem Fall würde der dritte Wunsch dem zweiten vorgezogen usw. In Taylors Gedankenmodell ist diese Vorgangsweise nicht angedacht. In den starken Werten Taylors „erfahren wir ein Objekt im Rahmen einer Beschreibung und damit leisten wir mehr, als nur eine Ja- oder -Nein Stellungnahme gegenüber einem Wunsch erster Ordnung einzunehmen“ (Anderson 1994: 106). Ein Wunsch dritter oder vierter Ordnung käme bei Taylors starken Werten nicht mehr in Frage, weil es in seinem Konzept notwendig wird sich mit der Begründung der Handlung näher auseinander zu setzen. Sie gewissermaßen in ihrer Tiefe zu ergründen.

Von der Seite der schwachen Werte gedacht könnte man sagen, dass umso schwächer ein Wert ist umso leichter ist er auch zu formulieren. Ein schwacher Wert drückt ein Bedürfnis oder ein unmittelbares Interesse aus, das einer kausalen und in manchen Fällen vielleicht sogar kalkulierbaren Ordnung unterliegt. Die Begründung eine Handlung nach einem schwachen Wert auszurichten, wird keine Ansprüche an eine reichere Sprache stellen. Schwache Wertungen stellen in erster Linie Abwägungen zwischen Alternativen dar. Wenn es beispielsweise darum geht entweder in den Norden oder in den Süden auf Urlaub zu fahren wird man verschiedene Argumente gegeneinander abwägen. Während

der Süden Entspannung bereithält, wirkt sich der Norden vitalisierend auf meine Gesundheit aus. Die Charakteristika sind demnach auch bei schwachen Werten keinesfalls homogen. Man könnte also auch hier von qualitativen Unterschieden sprechen. „Was in diesem Fall jedoch fehlt, das ist eine Unterscheidung zwischen diesen Wünschen im Hinblick auf Werte (...)“ (Taylor 2018: 11f). Sich entweder für den Norden oder für den Süden zu entscheiden wird mit großer Wahrscheinlichkeit auch nicht kommensurabel gemacht werden können. Es wäre dies schon immer ein besonderes Anliegen der Utilitaristen gewesen. Durch die Beseitigung qualitativer Wertvorstellungen könnte laut ihrer Denkrichtung Klarheit zwischen konkurrierenden Wünschen geschaffen werden. Die Bestrebung, Entscheidungen kalkulierbar zu machen wird aber die beschriebene Urlaubswahl auch nicht in jedem Fall erleichtern können. Am Ende werden solche Entscheidungen wahrscheinlich aus reiner Spontaneität oder einfach aus Lust getätigt (vgl. ebd.: 12).

Starke Wertungen hingegen beziehen sich nicht auf Interessen oder Motivationen selbst, sondern auf Eigenschaften von Handlungen. Mit anderen Worten: Während schwache Werte in erster Linie ergebnisorientiert in Erscheinung treten, also das „tun“ betreffen, geht es bei starken Werten um die Beweggründe von Entscheidungen bzw. Handlungen, also um das, was man „sein“ möchte. Oder um das was man „tun sollte“, wenn man seiner Vorstellung von einem guten Leben gerecht werden möchte.

Starke Werte und Identität

Die Beweggründe des Handelns müssen oder sollten im Idealfall, mit dem Selbst und seiner Selbstinterpretation übereinstimmen. Starke Werte spielen daher bei der Frage, wer wir sein wollen, im Taylor'schen Konzept eine zentrale Rolle (vgl. Rosa 2009: 1f). Taylor beschreibt dies mit folgendem Beispiel: Eine Person mit übersteigertem Essverhalten, die sich zu fetten Speisen oder besonders süßen Desserts in unwiderstehlicher Weise hingezogen fühlt, hat die Möglichkeit ihre für sie lästigen Gewohnheiten in einer Sprache qualitativer Kontraste zu betrachten. Sie könnte sich fragen welche Person das sein muss, die sich trotz Fettleibigkeit und eingeschränkter Gesundheit nicht zur Mäßigung durchringen kann. Sie könnte sich wünschen frei zu sein von den permanenten Erniedrigungen unablässiger Esssucht. Eine andere Möglichkeit wäre die Problematik als Frage einer „Befriedigungsquantität“ zu betrachten. „Zuviel zu essen macht mich dick,

ruiniert meine Gesundheit, hindert mich daran, an allen möglichen anderen erstrebten Zielen Gefallen zu finden; es ist dies daher nicht wert“ (Taylor 2018b: 18). Diese Herangehensweise könnte vielleicht die innere Belastung der eigenen Herabwürdigung vermindern. In diesem utilitaristischen Ansatz sollen qualitative Erwägungen zugunsten quantitativer Beweggründe aufgegeben werden. Die Frage bleibt aber welche Art der Betrachtung für das Essverhalten ist im Endeffekt erhellender für diese Person? „Es handelt sich hier um einen Konflikt der Selbstinterpretation“ (ebd.: 19). Die Frage, welche Motivation steckt hinter meinem Essverhalten, was bin ich für eine Person, oder was möchte ich für eine Person sein? Diese Fragen werden selten leicht zu beantworten sein. Sich auf starke Werte einzulassen heißt eine neue Dimension des Selbst zu erforschen. Was oder Wer möchte ich wirklich sein? Welche Werte machen mich wirklich aus? Gerade die innersten Wertungen sind oft am wenigsten klar und damit auch am schwierigsten zu ergründen oder zu artikulieren (vgl. ebd.: 44). Man kann sie nicht in einfacher Weise einer rationalen Begründung zuführen oder in quantitativer Vergleichbarkeit pragmatisch auflösen. Vielmehr wird man eine reichere Sprache finden müssen, um der Tiefe eines inneren Gefühls entsprechend Ausdruck verleihen zu können. Weder lassen sich starke Werte von den Umständen ableiten, noch müssen ihre Maßstäbe auf Dauer festgeschrieben sein. Die unentwegte Ergründung wird mein Selbst als Ganzes beanspruchen. Nur allzu leicht wird man sich bei der Erforschung seiner tiefsten Gefühle ablenken lassen und leichtere, gängigere Formulierungen aufgreifen. Aber eine dem Selbst entsprechende Handlung, die einem starken Wert entspricht, lässt keine zweite Wahl zu. Es handelt sich in diesem Fall um eine nicht-kontingente Inkompatibilität. Mutig zu sein schließt nicht nur die Möglichkeit sich feige zu verhalten aus, sondern auch jedes andere Verhalten, das die Vorstellung von mir selbst kompromittieren könnte (vgl. ebd.: 15). Die Beschreibung starker Werte, wie zum Beispiel mutig, kann daher nur in kontrastiver Weise erfolgen. Wie „richtig und falsch, besser und schlechter, tugendhaft oder lasterhaft, tief oder oberflächlich (vgl. Taylor 2018: 17; vgl. Joas 2017: 202f). Ohne einen Gegensatz würde man sie nicht begreiflich machen können. Das Ehrenvolle Verhalten wäre ohne das Unehrenhafte nicht zu verstehen.

Im Wesentlichen sind starke Werte demnach Maßstäbe die man an sich selbst anlegt und die als Merkmale einer Person in Erscheinung treten. Als fundamentale Wertungen bestimmen sie unsere Identität. Im Gegensatz zum Modell Frankfurts, können sie auch

gegen unseren Willen existieren und sogar ohne unser eigenes Wissen, also ohne dass wir uns dessen bewusst sind wirken (vgl. Joas 2017: 202). Dennoch wären wir ohne diese Wertungen nicht mehr wir selbst.

5.2.1. Werte und Orientierung

Um in diesem Kapitel zum Kernthema, der Frage nach der moralischen Orientierung, zu gelangen, war es zunächst notwendig mit Simmel das Wesen von Werten zu ergründen, mit Frankfurt die gegenwärtige Problematik der Werteflation zu umreißen und schließlich mit Taylor eine Definition von Werten bereitzustellen, die sich für die weitere Schlussfolgerung als nützlich erweisen sollte.

Simmel hat gezeigt, dass es bei Werten immer auch um die Frage einer Distanz geht. Die Kraft und Wirksamkeit eines Wertes ist nur innerhalb einer gewissen Bandbreite, die er mit dem Begriff einer symbolischen Distanz definiert, möglich. Als Distanz wird hier das Hindernis, das sich zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Begehrens befindet, definiert.

Was würde dies also, in Bezug auf die gegenwärtigen Verhältnisse, so wie ich sie in den Rahmenbedingungen der Spätmoderne beschrieben habe, bedeuten?

Zum einen stellen moralphilosophische Konzepte, so wie sie sich seit der Aufklärung in modernen Gesellschaften durchgesetzt haben, nur noch Basisgründe bereit, die als sogenannte Metawerte moralische Orientierung ermöglichen sollen. Der liberale Kodex moderner Gesellschaften hat sich von paternalistischen Einschränkungen weitestgehend verabschiedet und die Fragen des guten Lebens der privaten und individuellen Reflexion überlassen. Was für jemanden von Wert ist obliegt einem Selbst und soll unter der Berücksichtigung der Einhaltung gewisser rechtlicher Rahmenbedingungen auch nicht zur Diskussion stehen (vgl. Anderson 1994: 98). Was bedeutet dies für das Gelingen einer moralischen Orientierung? Wie hier schon beschrieben wurde, haben Metawerte wie Freiheit, Gerechtigkeit oder Vernunft zwar moralisch eine unantastbare Aura, bei genauerer Betrachtung stehen sie allerdings ob ihrer mangelnden Konkretheit unter Instrumentalisierungsverdacht, also des Gebrauchs bzw. Missbrauchs bestimmter Interessen. (Näheres wurde hier schon erläutert) In meiner Lesart würde das den Schluss nach sich

ziehen, dass sie in der Theorie Simmels als Orientierungshilfe nur ein Schattendasein fristen. Bei Fragen der Arbeitsrechte, der Generationenkonflikte, des Freihandels und insbesondere bei der Bewältigung eines guten Lebens erweisen sie sich eher als fadenscheinige Slogans denn als orientierende Wegweiser. Wenn sich gegenteilige Interessen auf die Freiheit berufen werden Argumente zum Nullsummenspiel oder verlangen ihrerseits einen zusätzlichen Maßstab. Ähnliches ließe sich über die Gerechtigkeit oder die Vernunft behaupten (vgl. Funke 2017: 2f). In diesem Sinne stellen Basisgründe der Moral ob ihrer allzu entfernten Distanz keine pragmatisch- verlässlichen Orientierungsformen bereit.

Zum anderen hat Frankfurt auf die individuell wie sozialen Bestrebungen der Vermehrung von Optionen hingewiesen. „Je größer der Spielraum für individuelle Entscheidungen über den Einsatz von Mitteln und die Definition von Zwecken und je bedeutender die Bandbreite vernünftiger Alternativen, die eine Gesellschaft ihren Mitgliedern bietet, desto menschlicher und aufgeklärter scheint sie zu sein“ (Frankfurt 2001b: 157). Die leichtere Verfügbarkeit immer zahlreicherer Alternativen ist in der Gesellschaft moralisch verankert, d.h. sie wird bewundert und gefördert. Auf den Wertgehalt hat sie allerdings großen Einfluss. Im gleichen Maße wie die Verfügbarkeit der Dinge zunimmt, desto stärker verlieren sie auch an Wert. Womit wir am oberen Ende der von Simmel beschriebenen Bandbreite symbolischer Distanzen angelangt wären. Je näher man einem Wert kommt, soll heißen, je leichter dieser Wert verfügbar wird, desto schwächer wird man ihn begehren. Man kann daraus folgern, dass ein nur schwach begehrteter Wert keine tragende Form der Orientierung darstellen kann. In der Denkklogik von Simmel ist also Orientierung in der Spätmoderne von zwei Seiten bedroht. Auf der einen Seite ist dies die Vermehrung von Optionen und die leichtere Verfügbarkeit von Dingen im Allgemeinen, die die Distanz zu den Werten auf inflationäre Weise verkürzt. Und auf der anderen Seite ist es ein allgemein gehaltenes Moralkonzept von Metawerten, die die Distanz zu tauglichen, soll heißen, bezugsrelevanten Werten zu groß werden lässt.

Es stellt sich daher wieder einmal die Frage: Wie kann moralische Orientierung gelingen? Taylor hat mit seinem Gedankenmodell der starken und schwachen Werte Hinweise zu einer Antwort bereitgestellt. Wenn auf der einen Seite die Werte für das Subjekt zu weit

weg oder zu abstrakt erscheinen und auf der anderen Seite die Gewöhnung an unverbindliche Verfügbarkeiten Wertebindungen inflationiert, könnte man in einer symbolischen Sprache von einem Wertevakuum sprechen. Die Verbindung zur Welt wird über das Substitut sogenannter schwacher Werte aufrechterhalten, die jedoch mit ihren zum Teil flüchtigen und vor allem bedingten Charakter keine Stabilität und demnach auch keine Orientierung gewährleisten können. Schwache Werte richten sich nach den Umständen, nach den Bedürfnissen oder Interessen aus. Man empfindet sie als nicht wirklich zu einem selbst gehörig (vgl. Frankfurt 1976: 242ff, 250f). Zu einem schwachen Wert fühlt man sich nicht verpflichtet, er drückt lediglich ein Bedürfnis aus.

Ein starker Wert hingegen, braucht keine rationale Begründung für dessen verpflichtenden Charakter. „Here I stand; I can do no other“. Die Verpflichtung erwächst aus der Treue zu sich selbst. Man könnte auch sagen aus der Einsicht dessen was man für gut und sinnvoll hält. Für Taylor ist dies zu allererst eine moralische Einsicht. Es geht um die Vorstellung eines guten und gelingenden Lebens. Um die Vorstellung wer ich bin und wer ich sein möchte (vgl. ebd.: 35). Diese Vorstellung setzt einen evaluativen Standpunkt voraus. Starke Werte und Identität stehen daher in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis. Ohne eine kohärente Identität kann kein starker Wert ausgebildet werden. Umgekehrt bringen starke Werte das Selbst erst zum Bewusstsein. Zu wissen wer man ist heißt sich in einem moralischen Raum auszukennen. Zu wissen wer man ist heißt seine Werte zu kennen. Unabhängig von unmittelbaren Bedürfnissen oder Interessen. Es heißt „eine Orientierung auf das Gute, also ein Gefühl für qualitative Unterscheidungen“ zu entwickeln (ebd.: 94). Erst in einem starken Wert erkennt sich ein Selbst unabhängig von seinen äußeren Umständen. Für diese Erkenntnis ist es notwendig sein Leben in narrativer Form zu begreifen. Erst in Zusammenhängen können Wertvorstellungen geprüft und weiterentwickelt werden (vgl. ebd.: 145).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass starke Werte als persönliche Maßstäbe den Menschen nicht nur einen Hinweis liefern worauf es ankommt, also eine kognitive Orientierung gewährleisten, sondern darüber hinaus auch noch ein Gefühl vermitteln, wer

man ist. Starke Werte haben damit als Instrumentarium für eine Orientierung sowohl eine kognitive wie auch eine evaluative Dimension²⁷ (vgl. Rosa 2009: 1f).

5.3. Der Wertbegriff in der Soziologie:

Inwieweit Werte für die Handlungs- bzw. Entscheidungskriterien der Menschen tatsächlich relevant sind, oder präziser: welchen Grad an Relevanz sie für das Handeln, die Ordnung und den Wandel von Gesellschaften besitzen, war für die soziologischen Forschungen schon immer von großer Bedeutung. In den gegenwärtigen Sozialtheorien treten normativ - generalisierende Erklärungsmodelle allerdings nur noch temporär in Erscheinung. John Rawls war einer jener sprichwörtlichen Rufer in der Wüste, der sich aus dem Feld der politischen Philosophie zu Wort meldete und in Fragen kollektiver Orientierung auf die Notwendigkeit gemeinschaftlich geteilter Werte verwies. Seine Arbeiten, „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ und „Gerechtigkeit als Fairness“ entfachten einen regen Diskurs, der unter der Bezeichnung „Kommunitarismusdebatte“ eine Vielzahl von Vertretern verschiedenster wissenschaftlicher Strömungen in eine theoretische Auseinandersetzung um das Thema der Werte involvierte (vgl. Honneth 1993: 7f). Es scheint als wären interdisziplinäre Ansätze heute eher die Ausnahme als die Regel. Gerade für die Sozialwissenschaften kann gegenwärtig ein Mangel an dialogischem Interesse mit den moralischen, sozialen und politischen Philosophien diagnostiziert werden. Dabei wäre es im Sinne einer systematischen und historischen Ontologie der Gegenwart von Bedeutung die Verbindung von Theorie und Metatheorie nicht für eine den Hintergründen entledigte, oder vielleicht könnte man auch mutmaßen; ausweichende Sozialforschung, aufzugeben (vgl. Caillé/Vandenberghe 2015: 17). Die Entwicklung zeitigt hingegen insgesamt eine, als „downward shift“ bezeichnete Abtrennung von generalisierend - normativem Denken hin zu pragmatischen und problemorientierten Untersuchungen (vgl. ebd.: 6).

²⁷ Die Theorien Taylors hinsichtlich der starken Werte, könnten somit auch für die Sozialforschung von Interesse sein, indem sich durch die Erstellung einer „kognitiv-evaluativen Landkarte“ eventuelle Handlungsmuster rekonstruieren lassen (vgl. Rosa 2009: 1f).

In der empirischen Sozialforschung findet dies dahingehend seinen Ausdruck, dass sich in den theoretischen Rahmungen wissenschaftlicher Arbeiten zumeist ältere Erklärungsmodelle wiederfinden. Nicht selten trifft man hier auf klassische Theorien von Weber, Durkheim oder Bourdieu als theoretischen Hintergrund zeitaktueller Diagnosen.

Da der Wertebegriff vielen sozial-empirischen Untersuchungen implizit ist, bleibt er in Ermangelung eines zeitgemäß- theoretischen Hintergrundes weitestgehend diffus. Etwas verschärft ausgedrückt könnte man sagen: Man bezieht sich bei der Erforschung sozialer Lebensweisen und Handlungsmuster zwar implizit auf evaluative Faktoren, belässt aber die explizite begriffliche Bestimmung normativer Wertemuster in Ermangelung adäquater theoretischer Modelle gerne Theoretikern vergangener Generationen.

Taylor liefert mit seinem integrativen Modell der starken und schwachen Werte einen möglichen Ansatz für eine theoretische Diskussion um die Rückführbarkeit von Handlungsentscheidungen auf evaluativer und kognitiver Basis. Er bringt das Thema der Werte bei der Rekonstruktion von Handlungsmustern explizit zur Sprache und macht damit eine differenzierende Bezugnahme, gerade für die Sozialforschung möglich. Insofern bietet er Gelegenheiten zur soziologischen Selbstreflexion und zur Wiederaufnahme eines interdisziplinären Dialoges (vgl. Rosa 2009: 1f).

Inwieweit sich der Ansatz Taylors in vorhandene soziologische Erklärungszusammenhänge tatsächlich integrieren lässt soll auf den folgenden Seiten untersucht werden. Dazu möchte ich relevante soziologische Theorien und Wertkonzepte skizzieren und sie in vergleichender wie kontrastierender Weise mit den Anschauungen Taylors in einen möglichen Erklärungszusammenhang stellen. Die Auswahl erstreckt sich dabei als Spannungsbogen von Emile Durkheim bis zu den Postmodernen Theorien. Dass ich mich bei meinen Untersuchungen nicht auf eine einzelne Theorie beschränke ist dem Umstand geschuldet, dass sich die Vergleichsmodelle auf einen längeren Zeitraum erstrecken sollen. Der Erkenntnisgewinn, den ich aus dem Wandel gesellschaftlicher Perspektiven und ihrer Wertemuster, respektive der ihnen zugrunde liegenden Theorien zu erzielen hoffe, sollte größer sein als die detaillierte Auseinandersetzung mit einer einzelnen Theorie. Mit diesem Hintergrund möchte ich in einer historischen Abfolge mit Emile Durkheim beginnen und mit den Postmodernen Theorien meine vergleichende Übersicht beenden.

5.3.1. Emile Durkheim

In den gesellschaftstheoretischen Überlegungen Durkheims geht es um die Frage: Wie können voneinander getrennt entscheidungsfähige Personen eine funktionierende soziale Ordnung konstituieren (vgl. Durkheim 2016 (1893): 28)? Dazu braucht es lt. Durkheim verpflichtende, d.h. der individuellen Willkür entzogene, Formen des Handelns (vgl. ebd.: 45). Er führt dies auf die „Faktizität von Moral“ zurück (vgl. ebd.: 30). Moral existiert für Durkheim nur innerhalb von Gesellschaft. Das einzelne Individuum ist nur ein moralisches Wesen, weil es Teil einer Gesellschaft ist (vgl. Baumann 2012: 187). In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff des „Kollektibewusstseins“ als eine Bezeichnung einer allgemeinen Vorstellung darüber was an Verbindlichem und Verbindendem in der Gesellschaft existiert. Eine Vorstellung von moralischen Regeln, die sich in einer kollektiven Leistung herausgebildet haben (vgl. ebd.: 45). Es übt einen Zwang auf das Verhalten des Einzelnen aus sich nach seinen Vorstellungen und Regeln zu verhalten (vgl. Durkheim 2014 (1895): 106f). Durkheim stellt damit das kollektive Bedürfnis über das individuelle Bedürfnis. Der Kontinuität und Bewahrung der gesellschaftlichen Identität ist der Einzelne untergeordnet. Dahinter steht die Forderung nach sozialer Integration. Moral ist nur im Willen der Gesellschaft begründet (vgl. Baumann 2012: 185f).

Durkheim spricht von im Kollektiv etablierten und damit Sinn ermöglichenden sozialen Werten und Normen, die er später auch als soziale Tatsachen oder als Institutionen bezeichnet. Als Vorstellung vom Guten und Richtigen dienen sie sowohl als Handlungs- wie auch als Ordnungsprinzip. Eine soziale Tatsache oder eine Institution existiert schon vor unserer sozialen Beziehung und wird diese auch überdauern. Sie nimmt damit Einfluss auf unser Denken und Handeln (vgl. Durkheim 2014 (1895): 435). In seiner berühmten empirischen Untersuchung zum Selbstmord hat er 1897 ein beeindruckendes Beispiel dargelegt wie kollektive Glaubens- bzw. Werteprinzipien auf das individuelle Handeln Einfluss nehmen können (Durkheim, Der Selbstmord: 2017 (1897)).

Insgesamt ist der Stellenwert von Moral in Durkheims Soziologie ein überaus zentraler, wenn nicht der Maßgeblichste überhaupt. „Kaum eine Soziologie war so ausschließlich auf die Tatsachen der Moral fixiert wie diejenige Durkheims (...)“ (Firsching 1994: 69).

Moral als soziales Gesetz hatte für Durkheim verpflichtenden Charakter und war in seinen Theorien demnach auch nur schwer von rechtlichen und vielleicht noch weniger von religiösen Belangen zu trennen (vgl. ebd. 69). Werte und Normen waren demnach Teil aller Institutionalisierungen und Internalisierungen in allen sozialen Hinsichten.

Der große moralische Einfluss in den Theorien Durkheims hatte interessanterweise mit den Werten der Aufklärung insofern zu tun als dass Moral die in Verruf geratene Vernunft entlasten sollte. Die moralischen Bestrebungen der Aufklärung hatten in ihrem individuellen Charakter einen Vertrauensverlust erlitten. Appelle an die individuelle Vernunft, wie sie in der Aufklärung als Hoffnungsmodell weite Verbreitung erfuhren, hatten sich in den sozialen Lebenswelten der Menschen nicht durchgängig als stabilisierend erwiesen. Die individuelle Vernunft ist lt. Durkheim demnach im geburtsständigen Denken der Soziologie in eine höhere Vernunft eingebettet. In die Vernunft der Gesellschaft. Somit erweisen sich moralische Wertvorstellungen als oberstes Ordnungsprinzip einer Gesellschaft. Die Soziologie sollte diese höhere (soziale) Vernunft ans Licht bringen und im Aufzeigen der impliziten, werthaften und (selbst)verpflichtenden Gesetzmäßigkeiten die Probleme der Zeit lösen (vgl. Firsching 1994: 68).

Das Wertekonzept Taylors könnte mit den Theorien Durkheims insofern vergleichbar sein, dass in beiden Konzepten Vorstellungen von kollektiven Werten existieren. Beide weisen in ihren Gedankenmodellen auf die impliziten Wertvorstellungen sowohl als Ausdruck in den Institutionen einer Gesellschaft als auch als Form sprachlicher wie auch nonverbaler Artikulierungsformen hin. Inwieweit sich allerdings die Allgegenwart von Werten als verpflichtende Maßregel auf die Mitglieder einer Gesellschaft auswirken, darüber gehen die Meinungen zwar nicht durchgehend, jedoch durchaus wahrnehmbar, auseinander. Während bei Taylor die individuellen Moralvorstellungen nur disponiblen Charakter besitzen, deren Bedeutung individuell abgeklärt werden muss, stellt Durkheim die Verbindlichkeit dieser Werte in den Vordergrund. Daraus folgert sich der wesentlichste Unterschied zu Durkheim. Bei Durkheim ergibt sich durch den kollektiven Zwang eine Metaethik, die in eine „prozedurale Auffassung des Richtigen“ führt (vgl. Taylor 2017: 867).

Interessant erscheint auch das Verhältnis Durkheims zum Stellenwert der individuellen Vernunft. Nicht zuletzt da auch Taylor in der Vernunft nur ein partielles Ordnungsprinzip anerkennt. Wie schon bei der Beschreibung der Moralphilosophie Taylors begreiflich gemacht werden konnte, gesteht auch Taylor dem Prinzip der Vernunft kein alleiniges Ordnungsrecht für Gesellschaften zu. Während sich Durkheim dabei auf das Soziale als höheres Ordnungsprinzip beruft sind es bei Taylor die zu integrierenden historischen Ressourcen, die sich in ihrer Widersprüchlichkeit nie gänzlich aufheben lassen und in ihrer Spannung einen equilibrierenden Einfluss und damit ein soziales Ordnungsprinzip gewährleisten.

5.3.2. Talcott Parsons

Ein halbes Jahrhundert später finden wir mit Talcott Parsons einen weiteren Vertreter, der Werten als Handlungs- und Ordnungsprinzip von Gesellschaften eine entscheidende Bedeutung, sowohl in seiner Gesellschaftstheorie, *The Social System* (1951), als auch in seiner Handlungstheorie, *The Structure of Social Action* (1937), beimisst.

Die amerikanische Soziologie baut in ihrem Werteverständnis insgesamt in hohem Maße auf die Moralthorie Durkheims auf. Insbesondere Parsons, der seine Nähe zur europäischen Sozialforschung auch in seiner Konvergenzthese Ausdruck verleiht, schließt an die Ideen Durkheims an indem er Werte weiter ausdifferenziert und sie in implizite und explizite Werte unterteilt (vgl. Firsching 1994: 71).

Werte stellen für Parsons ein hohes Maß an Handlungslegitimierung und eine große Wichtigkeit als Ordnungsprinzip für soziale Systeme dar (vgl. Parsons 2009 (1972): 41; Parsons 2016 (1975): 21). Parsons schreibt damit Werten einen ähnlich hohen Stellenwert wie Durkheim zu. Auch für Parsons ist eine Gesellschaft ohne Werte nicht vorstellbar. Die Entwicklungsmöglichkeiten einer Gesellschaft hängen im Wesentlichen mit der Fähigkeit kollektive Vorstellungen von Werten in „Werteverallgemeinerungsprozessen“ zu institutionalisieren (vgl. Parsons 2009 (1972): 42). Diese Grundannahme finden wir ebenfalls bei Durkheim und später auch bei Taylor wieder. Die Institutionen spiegeln auch bei Parsons das allgemein- geteilte Werteverständnis einer Gesellschaft wider.

Ein gemeinsamer kultureller Hintergrund bringt in seinen Werten (Wertesystem) institutionalisierte kollektive Vorstellungen zum Ausdruck, die „durch Internalisierung im Persönlichkeitssystem (Orientierung für Individuen) und Institutionalisierung ins Sozialsystem“ (vgl. Parsons 2009(1972): 18) den freien Willen des Individuums zwar nicht außer Kraft setzen, ihn aber dauerhaft normieren (vgl. Joas 2017: 65f; 99). Ihren normativen Charakter beziehen Werte aus einer Verbindlichkeit, die aus einer von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilten allgemein gültigen Vorstellung einer „erstrebenswerten Gesellschaft“ heraus entsteht.

Neben seiner Vorstellung von Wertverpflichtungen aufgrund kultureller Legitimation (vgl. Parsons 2009 (1972): 25) teilt Parsons mit Taylor auch die Ansicht, dass kulturelle Systeme ihre Werte nicht in historischen Wandlungsprozessen entwickeln indem ältere Wertprinzipien von neueren abgelöst werden, sondern dass neuere Wertkonzepte erst in vorhandene Gesellschaften integriert werden müssen. Sowohl Parsons wie auch Taylor machen das am Beispiel der Aufklärung deutlich. Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es der Kant'schen Vernunft nicht gelungen jüdisch-christliche Werte zu verdrängen. Sie stehen weiter in ergänzender oder konkurrenzierender Weise im Vorrat spätmoderner Wertkonzepte (vgl. Taylor 2018: 719f).

Als vergleichbar könnte man auch die Ausdifferenzierung von Werten zwischen den Anschauungen Taylors und den Theorien Parsons beschreiben. Sie weisen Werten zwar eine normative Bedeutung zu, beide sind sich aber auch einig, wenn es um die Interpretationsspielräume allgemeiner Wertvorstellungen geht. Während Durkheim den individuellen Wertmaßstab in allzu klarer Weise dem kollektiven Zwang unterordnet, wissen Parsons und Taylor über die „Spezifikationen“ allgemeiner Werturteile Bescheid. Auch allgemein gültige Wertmaßstäbe können von den Individuen durchaus unterschiedlich interpretiert werden. Parsons löst dieses Problem indem er in seinem Wertesystem zwischen institutionalisierten Normen und allgemein gültigen Werten unterscheidet. Normen können dabei von einer Gesellschaft durch Werte legitimiert werden. Im umgekehrten Fall können allerdings Werte niemals von Normen internalisiert werden. Hier werden wir an die Aussagen in der Einleitung erinnert, wonach Werte sich weder produzieren noch indoktrinieren lassen. Parsons ist allerdings, im Gegensatz zu Taylor, nicht am Entstehungshintergrund von Werten interessiert. Seine Aufmerksamkeit richtet sich darauf wie

sich aus dem Verhalten von Individuen Werte und Normen ableiten lassen und daraus eine systematische Erklärung für deren Ordnungsfunktion gegeben werden kann.

Mit dem Beginn der 68er Bewegung sank der Stern Talcott Parsons. Seine normativistische Vorstellung von Werten wurde Opfer eines gesellschaftlichen Paradigmenwechsel und eines damit kohärenten Wertewandels. Diese haben zu einer breiten gesellschaftlichen Ablehnung von kollektiven und für das Individuum determinierten Vorstellung von Werten geführt.

5.3.3. Niklas Luhmann

Luhmann radikalisierte den Funktionalismus Parsons, indem er die Relevanz der Werte einer Systemrelevanz unterordnete (vgl. Luhmann 2016: 54). In unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsystemen finden sich divergente Zweckrationalitäten und folglich auch Wertrationalitäten (vgl. Luhmann 2016: 48). Moderne Gesellschaften sind in einer Weise ausdifferenziert, dass sie in Bezug der Handlungsoptionen auf den Zweck einer bestimmten Funktion hin reduziert werden müssen (vgl. Luhmann 2016: 32f). Zwecke, aber auch Werte sind vordergründig nur in Bezug auf ihr jeweiligen Teilsystems relevant.

Luhmann verlagert damit die Handlungskategorien zu komplexen Systemkategorien; weg von der Handlungsrationale hin zur Systemrationalität (vgl. Luhmann 2016: 15f). Systeme können voneinander unterschieden werden. Erst durch ihre Differenz ist die Herstellung von sinnhaften Ordnungen möglich. Es entsteht eine Selbstreferenz von Sinn (vgl. Luhmann 2018 (1987): 112ff). Werte haben demnach keinerlei übergeordnete handlungstheoretische Bedeutung, sondern dienen der Aufgabe Komplexität zu reduzieren (vgl. Luhmann 2016: 14). Sie sind „externe Selektionsgesichtspunkte“ (Luhmann 2016: 33), geben allerdings niemals klare Handlungsanweisungen zumal sie sich oft in ihren Anforderungen an das Handeln widersprechen. Was in einem Teilsystem einen Wert darstellt kann in einem anderen keinerlei werthafte Relevanz haben. Werte helfen lediglich die für den Menschen unüberschaubaren Kausalketten in ihrer Komplexität auf ein übersichtliches Maß zu reduzieren. Der Überblick über das Ganze kann ohnehin niemals gewährleistet werden. Verschiedene Systeme haben unterschiedliche Logiken und

demnach eigene Wertprioritäten. Was in der Politik von Wert ist kann im System der Familie ohne Wert sein und umgekehrt.

Eine Wertehierarchie wie Taylor sie vorschlägt würde in unterschiedlichen Handlungsrationaltäten einen „elastischen Opportunismus“ erfordern, der schlussendlich den Menschen überfordert (vgl. Luhmann 2016: 39ff). Eine feste Werteordnung kann sich nicht über verschiedene Systeme hinweg als übergeordnete Handlungsorientierung erweisen. Die Systemrelevanz Luhmanns steht hier im Konflikt mit der Wertehierarchie Taylors.

Luhmann erweist sich als Kind seiner Zeit, wenn er sich in seinen theoretischen Überlegungen von allgemeinen Wert- und damit auch Sinn- und Handlungsorientierungen distanziiert. Die kollektiven Unübersichtlichkeiten, die sich in den 70er Jahren als Ausdruck von immer komplexeren Lebenswelten entwickelt haben, werden bei Luhmann in überschaubare und damit auch logisch erklärbare Systeme transformiert. Er selbst spricht dabei von Reduktion von Komplexität. Auch bei Taylor finden sich theoretische Adaptionen an komplexere Bezugs- und Lebenswelten in seinen Überlegungen. Er spricht von unterschiedlichen Bedeutungsrahmen. In dieser Arbeit wurden diese bereits als qualitative Unterscheidungen zur Sprache gebracht. Ein solcher Rahmen wird bei Taylor als Erklärungs- und Bezugshintergrund für moralische Urteile definiert. Jeder Mensch bezieht sich innerhalb seiner gesamten moralischen Vorstellungen auf unterschiedliche Rahmen. Man kann auch von einer Hierarchie der starken Werte sprechen. Wenn sich jemand auf diese Rahmen bezieht macht er damit seine eigenen Werturteile und, nicht zuletzt, im Sinne der starken Werte, auch sich selbst verständlich (vgl. Taylor 2018: 53). Während bei Taylor in der Begründung und Erläuterung der eigenen Wertvorstellungen nur die Komplexität von Moral reduziert wird, findet diese Logik der Komplexitätsreduktion bei Luhmann unabhängig von moralischen Bereichen ihre Anwendung. Insofern gibt es zwischen Taylor und Luhmann, auch wenn es auf den ersten Blick nicht so scheint Gemeinsamkeiten aber auch große Unterschiede. Taylor kann sich, auch wenn er sich auf divergente Hintergründe (Systeme) bezieht, noch lange nicht von allgemeingültigen Wertvorstellungen verabschieden. Im Gegenteil ist es ihm ein Anliegen, diese unterschiedlichen Wertsysteme als Ressource in einen ganzheitlichen Begriff der Identität zu integrieren. Ein Begriff (Identität), der bei Luhmann als kohärentes System nicht mehr von Bedeutung erscheint.

5.3.4. Wertvorstellungen in der Postmoderne

Während sich die dargestellten Wertkonzeptionen auf einen kollektiven (Durkheim), normativen (Parsons) und systemischen Erklärungshintergrund (Luhmann) bezogen haben, möchte ich mich nun dem kritischen Ansatz der Postmoderne widmen. Der Fokus liegt dabei auf der Darstellung maßgeblicher und, soweit sich das beim „mittelpunktlosen“ und „kontingenten“ Charakter der postmodernen Theorierichtung überhaupt behaupten lässt, ihnen grundsätzlich gemeinsamer Ansätze.

Was das Thema der Moral betrifft kann es wahrscheinlich keinen gegensätzlicheren Standpunkt geben als den zwischen den Theorien Durkheims und den postmodernen bzw. poststrukturalistischen Theorien. Während bei Durkheim eine Moral außerhalb der Gesellschaft nicht existiert, verwehrt sich die postmoderne gegen jede Form „sozialer Produktion von Moral“ (vgl. Baumann 2012: 189). „Die Gesellschaft (...) wird durch die moralische Kompetenz ihrer Mitglieder möglich - nicht umgekehrt“ (Baumann 1995: 54); so der Postmoderne Wertekodex. Bei Durkheim ist es allerdings genau umgekehrt. Hier sind es die sozialen Tatsachen, die verbindliche Handlungsanleitungen fixieren. Während demnach für Durkheim Moral ein durch und durch sozialbedingtes Phänomen darstellt, zielen postmoderne Perspektiven auf ein autonomes moralisches Selbst.

„In einer moralischen Beziehung sind Ich und der Andere nicht austauschbar und können deshalb nicht zu einem pluralen WIR aufaddiert werden. In einer moralischen Beziehung sind alle Pflichten und Regeln, die man sich denken kann, ausschließlich an mich adressiert, sie binden nur mich, konstituieren mich - und nur mich - als >ich<. An mich adressiert, ist Verantwortung Moral“ (Baumann 1995: 81f).

Baumann plädiert für eine vorsoziale Moral, wonach Werte etwas durch und durch Persönliches seien. „Universale“ ethische Codes kann es nicht geben (vgl. Baumann 1995: 22). Der kollektiv gedachte moralische Diskurs der Moderne wird kritisiert, weil er immer zu Widersprüchen geführt habe. Gerade dieses moralisch etikettierte Streben nach Eindeutigkeit, Reinheit und Sicherheit endete im 2. Weltkrieg in den Schrecken des

Holocausts. Für Baumann war diese Katastrophe kein Unfall, der sich getrennt von der modernen abendländischen Zivilisation ereignete, sondern wurde durch die zu Ende vollzogenen Wertvorstellungen der Moderne, in seiner letzten grausamsten Konsequenz erst möglich (vgl. Baumann 2012: 108).

Baumann relativiert das Postulat Nietzsches wonach Gott tot sei. Der Thron, von dem man Gott gestoßen hatte, wurde noch nicht zerstört, sondern durch eine instrumentelle und prozedurale Vernunft wieder in Anspruch genommen (vgl. Baumann 1995: 16; vgl. Giddens 2017: 66). Nietzsche hatte mit dem Sturz Gottes eine Kritik an traditionellen Wertesystemen formuliert, die den Menschen die Möglichkeit geben sollte unabhängig von gängigen Moralvorstellungen, Wünsche mit neuen, eigenen Wertvorstellungen zu hinterlegen (vgl. Joas 2017: 53f). Die Entwicklungen der Moderne haben allerdings nicht in die moralische Autonomie des Selbst geführt, sondern in das Diktat der Vernunft. Die Angst vor Unbestimmtheit und Ambivalenz sorgte für eine Re-installierung einer neuen übergeordneten moralischen Instanz. Techniken wie das Berechnen von Wahrscheinlichkeiten vermitteln eine (zweifelhafte) Sicherheit, während Kontingenz im Unklaren lässt. Eine Unklarheit oder Unbestimmbarkeit, die mit Unwissenheit oder Ungenauigkeit gleichgesetzt wird (vgl. Baumann 2017: 13ff). Baumann hält insbesondere Praktiken in denen kollektive Vernunft postuliert wird für moralisch zweifelhaft.

Richard Rorty, ein weiterer prominenter Vertreter der Postmoderne, weist insbesondere auf die Historizität im Zusammenhang mit Werten hin. Demnach können moralische Vorstellungen keinen starren oder kollektiven Grundsätzen gerecht werden.

„Was man unter einem anständigen Menschen versteht, ist relativ zu historischen Bedingungen, hängt ab von einem kurzzeitigen Konsens darüber, welche Einstellungen normal und welche Handlungsweisen gerecht oder ungerecht sind“ (Rorty 2016: 305).

Menschen sind immer kontingenten, historischen Bedingungen unterworfen und diese überraschend instabilen Bedingungen bewirken auch eine fortwährende Veränderung der moralischen Identität. Die eigene Geschichte wird an jedem Punkt des Lebens anders erzählt. Rorty spricht in diesem Zusammenhang von einem mittelpunktlosen Selbst und bringt damit die postmoderne Hoffnung von einem dezentrierten Selbst, aber auch von

einer dezentralisierten Kultur zum Ausdruck (vgl. Rorty 1993: 8f). Beklagt wird die strukturelle Trennung von moralischem, ästhetischem und kognitivem Handeln, die in der Moderne des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt fand. Im verflochten Sein dieser Handlungsbeschreibungen sei ein Humanismus begründet, der sich gerade in der Differenzierung und Autonomisierung seit Weber und in weiterer Folge auch bei Habermas fortsetzt. Das Abtrennen kultureller Einflüsse könne den Menschen nicht erklären. Eine Epistemologie der Ethik sei nicht in einem kategorischen Sinne wie bei Kant zu verstehen, sondern kann vielmehr über die Soziologie erschlossen werden (vgl. Lash 1990: 63).

Von Gemeinsamkeiten zwischen Taylor und den postmodernen Theorien könnte man insofern sprechen, da beide dem Selbst eine (die) moralische Instanz zusprechen. Taylor spricht von der Notwendigkeit sich persönlich mit Werten auseinander zu setzen. Sie zu prüfen und gegebenen Falls auch zu verändern. Es geht nicht um objektivierbare Ordnungen. Diese Ordnungen sind nur durch subjektive, persönliche Resonanz erreichbar (vgl. Taylor: 881). Die Postmoderne beruft sich auf ein autonomes moralisches Selbst. Das moralische Wissen liegt zwar nicht vergraben als tiefe Wahrheit in uns (da es diese Wahrheit nicht gibt), es kann aber keinen anderen Ort geben wo Fragen der Moral entschieden werden können außer in uns selbst.

Der Unterschied in diesem Vergleich liegt aber darin, dass Taylor im Gegensatz zu den Postmodernen keine Möglichkeit sieht Werte ex nihilo zu schöpfen. Die radikale Selbstschöpfung von Werten hält Taylor für eine Unmöglichkeit. Um Sinn zu generieren braucht der Mensch einen Bezug zu etwas größerem. Für ihn sind das die „starken Werte“. Fehlt es an einem Bezug zu starken Werten „verflacht der Mensch“. Die Postmodernen Denker, warnen hingegen, mit dem Verweis auf die Geschichte, auf einen moralischen Bezug, außerhalb des Selbst. Dass Menschen starke Werte brauchen, sei kein anthropologischer Tatbestand. Eine Suche nach dem „wahren Selbst“ kann aufgegeben werden, wenn wir die mittelpunktlose Kontingenz in uns akzeptieren und uns bezüglich unseres Selbst in Gelassenheit üben. Eine solche Entspannung fördert in uns eine Vielfalt zutage, die den ganzen Menschen miteinschließt.

Während die Postmodernen Gedankenmodelle demnach jegliche moralische Anbindung entschieden ablehnen, hat es sich Taylor zur Aufgabe gemacht genau diese

Anbindungen sichtbar zu machen. Für Taylor liegt die Gefahr nicht in der kollektiven Verstrickung moralisch fehlgeleiteter Irrwege, sondern im Missbrauch moralischer Ideale, der zum großen Teil auf die Unkenntnis ideengeschichtlicher Ressourcen zurückzuführen ist. Die Postmodernen Theorien machen sich ihrerseits nur partikuläre Bereiche dieser historischen Wurzeln zunutze. Ihre moderate Version nietzscheanischen Denkens beruft sich auf einen Imperativ der Selbstschöpfung, wenn es um moralische Belange geht. Der radikale „Ethos der Selbstschöpfung“ Nietzsches, Sartres oder Foucaults, wird bei Rorty durch eine Trennung von privat und öffentlich abgeschwächt (oder politisch legitimiert). Die im Detail nicht näher definierte Vermeidung von Grausamkeit stellt hier den moralischen Kodex dar. Eine Gesellschaft muss ihren Bürgern einen möglichst breiten Raum für die Verwirklichung privater Vorstellungen belassen, in denen es nur die Regel gibt keinen anderen Menschen Schaden zuzufügen (vgl. Joas 2017: 230f). Für Taylor greift dieser Ansatz zu kurz. Einerseits formuliert die Regel der Schadensvermeidung nur einen äußerst unkonkreten Rahmen und andererseits braucht es (Selbst)Beschränkungen für die Formung einer Identität.

Insgesamt können bei der Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Taylors Ansatz und den Postmodernen Theorien nur Teilerfolge erzielt werden. Doch gerade das postmoderne Kredo der Selbstschöpfung, das Taylor als *ex nihilo* bezeichnet, bringt als stärkster theoretischer Gegenpol diese vage Beziehung wieder zum Scheitern.

5.3.5. Conclusio

Nach meiner Lesart wird bei den Darstellungen der soziologischen Theorien deren historische Bezüglichkeit augenfällig.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es der kollektive Zwang Durkheims, der die Schwächen einer allzu beanspruchten individuellen Vernunft als Erbe der Aufklärung einer höheren (sozialen) Ordnung zuführen wollte. Die Einsicht sich in soziale Ordnungen einzufügen und sich gemäß ihren Gesetzmäßigkeiten zu verhalten wurde von Durkheim als moralische Lösung für die Probleme seiner Zeit betrachtet. Ein halbes Jahrhundert später hatte man immer noch an eine überschaubare Regelhaftigkeit gesellschaftlicher

Ordnungen geglaubt. Sie geradezu herbeigesehnt. Die Wirren der Kriegsjahre hatten eine Sehnsucht nach Ordnung und Kontrolle in der Gesellschaft bewirkt. In dieser Zeit sollten die generalisierend- normativen Versuche Parsons regelhafte Ordnungen zu beschreiben auf einen fruchtbaren Boden fallen. Als sich jedoch diese Ordnungen mit der Zeit für immer mehr Menschen als überholt darstellten, verloren auch die Theorien Parsons an allgemeinem Interesse.

Der Aufstieg Luhmanns und das Aufkommen postmoderner bzw. poststrukturalistischer Theorien fiel in eine Zeit des Aufbruchs. Die hierarchischen Ordnungen der Nachkriegsjahre hatten die individuellen Bestrebungen allzu lange zurückgehalten. Für die Individuen war es an Zeit sich ihrer kollektiven Einschränkungen zu entledigen und nach neuen Freiheiten Ausschau zu halten. Luhmann bot mit seinen Theorien einen moderaten Übergang von normativ generalisierender Übersichtlichkeit hin zu systemischer oder teilsystemischer Funktionalität. Der Systemzweck hatte moralische Erwägungen als Ordnungsprinzip abgelöst. Damit konnte man den Anspruch nach Ordnung befriedigen und gleichzeitig den überdrüssig gewordenen moralischen Maßregeln Einhaltung gebieten. Systeme waren in ihren Logiken über jeden (moralischen) Zweifel erhaben.

Die postmoderne Variante des gesellschaftlichen Wandels ging noch wesentlich weiter. Sie radikalisierte den Anspruch auf Individualität, in dem sie alten Ordnungen jede Legitimität absprach. Autonome moralische Selbstbestimmtheit sollte gesellschaftliche Zwänge auf ein Mindestmaß beschränken.

In meiner Lesart sind diese Theorien, die ich hier nur in stark vereinfachter Form wiedergeben konnte, ein Ausdruck für eine je zeitgemäße Suche nach Orientierung. Verknüpft man die historischen Verhältnisse mit den angebotenen theoretischen Lösungen, werden nicht nur die spezifischen Ansprüche, sondern auch die jeweiligen Voraussetzungen für eine Orientierung ersichtlich. Das Angebot Taylors, das sich im Wesentlichen auf die Begriffe Werte, Identität und die kulturhistorischen Ressourcen beruft, kann daher ebenfalls nur als Ausdruck von Historizität gesehen werden. Es ist die Zeit mit ihren je spezifischen Voraussetzungen die einen Blick auf deren Lösungen kreiert. Umgekehrt lässt eine Theorie auch immer Schlussfolgerungen auf ihren Entstehungszeitraum zu.

Wie könnte dieses historisch bedingte, wechselseitige Verhältnis zwischen Theoriebildung und gesellschaftlicher Realität nun interpretiert werden?

Mit dem Blick in die Vergangenheit konnte gezeigt werden, dass eine Theorie, die stark normative Elemente beinhaltet, nicht auf eine Gesellschaft verweist, der diese Regelmäßigkeit von außen betrachtet fehlen würde. Vielmehr deuten z.B. die Theorien Parsons darauf hin, dass der Wert oder das allgemeine Bedürfnis in diesen Gesellschaften nach Regelmäßigkeit evident ist. Ebenso deuten Postmoderne Modelle nicht auf die Abwesenheit von individuellen Freiheiten hin, sondern auf einen Fokus, der durch ein allgemeines Bedürfnis nach Selbstaussdruck entstanden ist. Eine Theorie so wie sie in den oben genannten Beispielen beschrieben wurde bringt demnach eine nicht zwingend allgemeine aber dennoch vorhandene Wertlegung zum Ausdruck. Die Suche nach (theoretischen) Lösungen war bei Durkheim bis hin zu den postmodernen Theorien demnach keine Suche nach Alternativen, sondern ein „Zurechtfinden“ in bereits vorhandenen Verhältnissen. Also eine Form von Orientierung.

Wenn Taylor also von starken Werten und kohärenten Identitäten spricht bleibt abzuwarten, ob es sich auch hier um ein Zurechtfinden handelt oder doch um einen aus seiner Sicht wünschenswerten Wandel. Hinweise gibt es jedenfalls, die durchaus auf das Vorhandensein starker Werte schließen lassen. In den Untersuchungen Bellahs et al. und Thunmans ist von Orientierungsformen die Rede, die sich zweifellos auf sogenannte starke Werte berufen (vgl. Thunman 1994: 69; Bellah 1987: 176). Was hier allerdings fehlt ist die Kenntnis eines Hintergrundes dieser Werte und damit auch eine Einbettung in einen geschichtlichen Rahmen. Es fehlt damit auch das Wissen um eine eigene Einbettung in einen historischen Zusammenhang. Sich selbst in einen größeren Zusammenhang gestellt zu wissen stellt nicht nur ein Bedürfnis der Menschen dar, es schafft auch die Möglichkeit einer Orientierung (vgl. Taylor 2018: 85ff).

In diesem Sinne sind die Fragen nach den ideengeschichtlichen Hintergründen von Wertvorstellungen, also von dem was heute gemeinhin für gut und sinnvoll hält, für meine Forschungsfrage von großer Bedeutung. Im nächsten Abschnitt soll daher ein Überblick

über mögliche „Wertquellen“²⁸ in Angriff genommen werden, wie sie sich für die heutigen Selbst- und Weltinterpretationen als relevant erweisen.

6. Wertquellen

6.1. Wertquellen: Ein theoretischer Zugang

Wie mit Simmel verdeutlicht werden konnte, steht zwischen dem „Sein“ der Wirklichkeit und der Vorstellung der Menschen *von* dieser Wirklichkeit eine unhintergehbare Bewertung. Zur Wirklichkeit tritt gewissermaßen der Wert als Licht und Schatten hinzu (vgl. Simmel 2009: 22). Der als Wissen bezeichnete Glaube an eine lückenlose Übertragung der Wirklichkeit in unsere kognitive Vorstellung von *Wel* ist ob seiner Beharrlichkeit fast schon verwunderlich. Jeder Blick in die Vergangenheit würde die Vergänglichkeit des Wissens und seine daraus abgeleiteten Bewertungen in Rechnung stellen müssen. Simmel weiß um diese nie zu schließende Lücke zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung. Es ist genau diese autonome Vorstellung, die wir von den Dingen haben, die eine Welt der Werte konstituiert. „Die Wirklichkeit und der Wert sind (dabei) gleichsam zwei verschiedene Sprachen (...)“ (ebd.: 27). Für Simmel kommt dieser Wert der Dinge aber nicht aus dem Menschen selbst. Er muss folglich von anderswoher stammen (vgl. ebd.: 22).

Taylor glaubt ebenfalls nicht an eine Schöpfung *ex nihilo*. Auch wenn wir uns heute wenn es um die Frage der Werte oder der Bewertung geht aus einer Selbstverständlichkeit heraus entweder auf unser „Inneres“ berufen oder, je nach Gesinnung, den rationalen Blick der Naturwissenschaften zu Rate ziehen, vergessen wir in beiden Fällen, dass unsere Interpretationen selbst schon auf vorherigen Interpretationen aufbauen oder sich auf diese berufen. Das „zu Interpretierende“ ist selbst schon interpretiert.

²⁸ Taylor wählt für sein Hauptwerk den Titel, *Quellen des Selbst*. Er vermeidet es den „Quellen“ einen bestimmten oder bestimmenden Artikel vorzusetzen, da es sich eben nicht um „Die“ Quellen, sondern um Quellen mit hoher Plausibilität handelt. Ein Anspruch auf Vollständigkeit sollte nicht erhoben werden.

„Unser gegenwärtiger Zustand ist das Ergebnis von aufeinanderfolgenden Transformationen, indem jede Generation sich auf ihre Weise das Erbe der Vergangenheit angeeignet hat“ (Taylor 2002: 223).

Isaac Berlin, gilt als geistiger Vater Taylors, zumindest was die Kritik an den monokulturellen Fundierungsverhältnissen der Moderne betrifft. Er formuliert in ideengeschichtlicher Tradition den geistesgeschichtlichen Prozess der Moderne als einen Prozess der Entwicklung und des Wandels.

„(...) das Wissen ist (demnach) kein - platonisches oder cartesianisches - statisches Gebäude aus ewigen, allgemeingültigen und deutlichen Wahrheiten (...), sondern ein gesellschaftlicher Prozess, (...) (der sich) anhand der Entwicklung der Symbole - der Wörter, Gesten, Bilder und ihrer sich wandelnden Formen, Funktionen, Strukturen und Gebrauchsweisen - verfolgen läßt“ (Berlin: 1982: 198f).

Die Ideengeschichte ist eine Sparte der Philosophie und entstand etwa in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Sie beschäftigt sich mit der Untersuchung der geistigen Hauptströmungen abendländischer Kultur. „Ihr zentraler Gegenstand sind die alles durchdringenden und beherrschenden gestaltgebenden Begriffe und Kategorien, die einer Kultur oder einem Zeitalter eigentümlich sind (...)“ (Berlin 1982: 24). Oder wie Collingwood es bezeichnete: die >>Konstellationen absoluter Voraussetzungen<< (ebd.:21).

Taylor hat es sich zur zentralen Aufgabe gemacht, diesen gegenwärtigen Eigentümlichkeiten unserer Kultur, also den „absoluten Voraussetzungen“, auf die Spur zu kommen. Seine maßgebliche Kritik richtet sich dabei auf eine von Kant formulierte Verfahrensethik, die Werten eine normative Autorität unabhängig vom Subjekt verweigert (vgl. Goldstein 2007: 361). „Das verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subject ist immer *nur der Mensch*“ (Kant 1900: 418f). In der Konsequenz dieser kantschen Maßregel entwickelten sich die von Kant inspirierten Ethiken des Richtigen mit ihren Prinzipien, Vorschriften und Standards, die das Handeln anleiten sollen. Eine Verfahrensethik möchte auf der Basis der Vernunft eine autonome Moral generieren, die kognitivistisch und rein argumentativ eine universelle Ethik konstituiert. Taylor kritisiert, dass dabei die „Anschauungsweisen des Guten völlig außer acht gelassen werden“ (Goldstein 2007: 361).

Die einseitige moralische Aspiration auf ein Denken, das sich nur damit beschäftigt was wir tun sollen vernachlässigt die Genese des Guten und damit die Quellen der Moral selbst. Sie bleibt somit (vollkommen bewusst und auch beabsichtigt) ahistorisch und kulturunabhängig. Das was man für „gut“ und „sinnvoll“ hält ist aber das Resultat genealogischer Prozesse von Selbst- und Weltinterpretationen. Den Menschen aus diesen Entwicklungen auszugrenzen bzw. loszusagen (und ihm eine universelle Moral überzustülpen) kommt einem Verlust an Identität und damit auch einem Verlust an moralischer Orientierung gleich. Ziel lt. Taylor muss es daher sein diesem Horizontverlust entgegenzuwirken und in einer moralischen Topographie, die Epiphanie des Guten, also dem was wir als wertvoll erachten oder bewundern, durch eine umfassende Rekonstruktion der ideengeschichtlichen Wurzeln wieder sichtbar und als Deutungsmuster nutzbar zu machen.

Die Herausforderung den geistesgeschichtlichen Wurzeln der abendländischen Zivilisation auf den Grund zu gehen, hat wahrscheinlich niemand so angenommen wie der Kanadier Charles Taylor (vgl. Bormann 2018: 175). Sein Hauptwerk *Quellen des Selbst*, die Entstehung der neuzeitlichen Identität (*Sources of the self*) gilt als die „umfassendste und überzeugendste Rekonstruktion“ (Joas, 2017b: 754) moralischer Ontologie in der neueren europäischen Sozial- bzw. Philosophiegeschichte. In hermeneutisch- phänomenologischer Weise geht es Taylor nicht um das Aufzeigen diachroner Kausalzusammenhänge oder das Begründen von Fehlentwicklungen, sondern um das Freilegen der Entstehungsbedingungen ideengeschichtlicher Entwicklungen.

„Als Neoromantiker versucht er einen Raum zu öffnen, in welchem das Gute erscheint, ohne diesen innerhalb der engen Bahnen der nachmetaphysischen Philosophie stringent ausweisen zu können. Es zeichnet Taylor aus, dass er konsequent seiner Idee der Epiphanie des Guten folgt, ohne zu suggerieren, dort etwas begründen zu können, wo nur aufgezeigt werden kann“ (Goldstein 2007: 381).

Durch eine Rehabilitierung des „Guten“ hofft Taylor der einseitigen Dominanz verfahrensethischer Richtlinien die fehlende oder vergessene moralische Ressource (in einer vielleicht als therapeutisch zu bezeichnenden Absicht) wieder in Erinnerung zu rufen. Taylors Ansatz versteht sich somit als Beitrag zu einem höheren Komplexitätsbewusstsein und

ist daher eher dem Begriff der Integration als dem der Polarisierung zuzuordnen (vgl. Bormann 2018: 176, vgl. Joas 2017: 199).

Nicht zuletzt sollten mit Taylors Vorhaben die dem Subjekt inhärenten Widersprüche von Vernunft und Gefühl besser integrierbar gemacht werden. Der Verweis auf die Vernunft als moralischen Ratgeber oder die Einbeziehung der eigenen Gefühle als Orientierungshilfe scheint einen widersprüchlichen und damit konfliktären Anspruch an das Subjekt zu stellen. Widersprüche oder Spannungen, die durch objektivierbare Ordnungen, wie sie eine verfahrensorientierte Ethik anbietet, allein nicht erklärbar gemacht werden können. Eine instrumentelle Vernunft muss diese Konflikte zwischen Vernunft und Gefühl allein dadurch auflösen, dass sie die Seite der Emotionen als irrational herabstuft oder privatisiert (vgl. Taylor 2018: 868ff). Taylor gelingt es jedoch in seiner Rekonstruktion moralischer Quellen auf die durchaus heterogenen Hintergründe aufmerksam zu machen, die beide Orientierungsformen als Inhalte geistesgeschichtlicher Entwicklung ausweisen. Sowohl der Bezug auf die inneren Empfindungen als auch die rationale Trennung von Mensch und Natur, sind Teil unserer ideengeschichtlichen Entwicklung. Als vorreflexives Weltverständnis und auch Weltempfinden sind sie unseren Selbstdefinitionen aber auch unseren Weltdeutungen somit implizit (vgl. Rosa 2009: 2). Die monokulturellen Fundierungsansprüche der Moderne, wie sie von einer Ethik des Richtigen erhoben werden und wie sie uns in heutiger Form als Moralordnung entgegentreten, sind daher ob ihrer Einseitigkeit für das Subjekt nur zu einer unzureichenden Orientierungsleistung im Stande. Taylor kann hier nur auf die Inkohärenzen zeitgenössischer Moraltheorien hinweisen. Er selbst vermag jedoch keine Lösung anzubieten. Seine Lösung liegt in der Beschreibung eines Dilemmas, dass diese Spannung zwar nicht aufzulösen, doch in ihrer geschichtlichen Einbettung zu erklären vermag (vgl. Goldstein 2007: 381). Wenn es schon nicht zu einer Auflösung dieser Spannung kommen kann, so ist eine Versöhnung dadurch zumindest in Aussicht gestellt.

In den folgenden Abschnitten sollen die Entwicklungs- bzw. Entstehungsprozesse dieser „Wertquellen“ näher erläutert werden. Zum einen ist es das Ziel die bereits dargelegten theoretischen Überlegungen besser verständlich zu machen und zum anderen sollen durch die Darlegung ideengeschichtlicher Entwicklungen zeitgenössische Konflikte in einen kohärenten Rahmen gestellt werden. Nicht zuletzt ist es die Einbindung in

geschichtliche Zusammenhänge, die gerade in Bezug auf eine Orientierung eine detailliertere Darstellung der historischen Denkströme begründet.

Es wird sich dabei zeigen, dass der Entwicklungsprozess der abendländischen Geschichte kein linearer Prozess der Ablösung und des Übergangs war, indem überalterte und aus der Zeit gefallene Moralanschauungen und Denkrichtungen von anderen abgelöst oder verdrängt wurden, sondern dass sich neue Sichtweisen erst in die alten Denkgewohnheiten integrieren mussten, um in der Folge, den moralischen Spielraum der Menschen zu verdichten. Genauso wenig wie Säkularisierung das Verschwinden religiösen Einflusses auf das Leben der Menschen bedeutete (vgl. Lutz-Bachmann 2018: 372), schrieb die Aufklärung Vernunft und Objektivität als oberste Maßregel in allen Lebensbereichen der Menschen fest. Geistesgeschichtliche Quellen mussten sich stets in bestehende Ordnungen integrieren, um sich zu neuen „moralischen Orientierungen“ zu formieren. Die gegenwärtigen Vorstellungen von dem was man für gut und sinnvoll hält behalten demnach hinter dem Mantel einer homogenen und monokulturellen Morallehre ein äußerst heterogenes Ensemble kulturgeschichtlicher Entwicklungen. Dieser vielfältige Hintergrund stellt einen Vorrat an Deutungsmustern bereit aus denen der Mensch der Moderne seine moralischen Vorstellungen bezieht bzw. beziehen kann. Taylors Behauptungen zufolge sind diese ideengeschichtlichen Wurzeln für die moralischen Orientierungen spätmoderner Identitäten noch immer maßgeblich und sorgen mit ihren zum Teil widersprüchlichen Ansprüchen und der daraus erwachsenen krisenförmigen Zuspitzung von Konflikten für eine Herausforderung bei der Herausbildung eines Standpunktes, also einer Identität.

Es handelt sich dabei um drei interagierende, aber in ihren epistemologischen Grundlagen inkompatible Quellen, die sich als kollektive Säulen für das moderne Selbstverständnis herausgebildet haben.

- 1) Das „Aufklärerische Paradigma“, welches sich in einer universalistischen Moralordnung im Modell liberaler, individueller Rechte und einer nüchternen, distanzierender, wissenschaftsorientierten Geisteshaltung begründet.
- 2) Das „Romantisch-Expressive Paradigma“, das sich in der Entfaltung der inneren, unverwechselbaren Stimme verwirklicht und seine Kraft aus einem Verständnis

von Originalität (jeder muss mit seinem eigenen Maß gemessen werden) und dem Eingebundensein in die Natur bezieht.

- 3) Die „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ stellt das Praktische und Nützliche gegenüber dem Schönen und dem Besonderen in den Vordergrund. Rationalität, Fleiß und Produktivität sind hier Ausdruck einer an Einfluss gewinnenden instrumentellen Vernunft.

6.2. Wertquellen im Detail

6.2.1. Das Aufklärerische Paradigma

Der Weg zur Vernunft als Moralquelle soll hier in vier Schritten nachgezeichnet werden:

1. Augustinus: Reflexivität als Weg für moralisches Verstehen;
2. Descartes: Trennung zwischen Geist und Körper;
3. Locke: Atomismus, Eigenverantwortung durch Vernunft;
4. Kant: völlige Loslösung des Menschen von der Natur durch die Vernunft.

Augustinus

Augustinus ist in seinem Denken noch stark von der Antike beeinflusst. Wie schon bei Platon, ist die Vernunft der zentrale Wert in der Lehre Augustinus. Er teilt die platonische Auffassung, wonach das Universum eine „äußere Verwirklichung einer Vernunftordnung“ darstellt. Nur durch die Vernunft ist der Mensch in der Lage diese Ordnung zu erkennen. Für die platonische, wie für die augustiniische Denkweise, ergibt sich daraus die übereinstimmende Vorstellung des Guten (vgl. Taylor 2018: 236f). Während bei Plato diese kosmische Ordnung sich als eine Welt der Ideen darstellt übernimmt Augustinus den Begriff der Ideen, verortet allerdings ihren Ursprung in Gott. Diese Ideen als etwas Sinnhaftes zu erkennen kann mit der Ausrichtung nach dem Guten beschrieben werden. Einig sind sich Augustinus und Plato auch bei den Schwierigkeiten, die sich dem Erkennen dieser sinnvollen Ordnung entgegenstellen. Dem Menschen nimmt das Sinnliche an der äußeren Erscheinung der Dinge die Möglichkeit, eine höhere Realität zu erkennen (vgl. ebd.: 237). Augustinus löst dies auf folgende Weise. Er entwickelt die Vorstellung Platos von

der Trennung zwischen Körperlichen und Nichtkörperlichen, Innen und Außen weiter, indem er zwischen Geist und Körper unterscheidet. Der Körper ist demnach das Äußere (niederer) und der Geist nimmt den Platz des Inneren (höherer) ein. Seele und Geist wird hier synonym verwendet. Daraus folgt der entscheidende Unterschied in der Philosophie Augustinus zu den antiken Denkrichtungen. Die Idee des Guten, also die sinnvolle und bei Augustinus göttliche Ordnung, kann nur im Inneren gesucht werden. „Geh nicht nach außen; kehr in dich selbst zurück; im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“ (Augustinus 390: 72, zit. nach Taylor 2018: 238). Augustinus begründet damit eine radikale Reflexion, die noch heute in hohem Maße unser Denken beeinflusst (vgl. Taylor 2018: 260). Es ist jetzt nicht mehr ein partikulares Wahrnehmen der äußeren Dinge, die eine Wahrheit erkennen lassen, sondern vielmehr führt der Weg der Erkenntnis über eine „radikale Wendung zum Selbst“. Radikale Reflexion bedeutet aber nicht (platonisch) die Aufmerksamkeit auf die äußeren Erscheinungen (z.B. eine schmerzende Hand) zu richten, sondern über das eigene Denken nachzudenken. Die Beziehung mit sich selbst, mit dem eigenen Bewusstsein ermöglicht seiner selbst „gewiss“ zu werden. Die Wendung des Geistes nach Innen stellt deswegen einen radikalen Wandel dar, weil dadurch der Standpunkt der ersten Person eingenommen wird. Im Mittelpunkt steht hier die Sorge um sich selbst. „Augustin wechselt den Blick und richtet sein Augenmerk nicht mehr auf den Bereich der erkannten Gegenstände, sondern auf die Tätigkeit des Erkennens selbst; (...)“ (ebd. 240). Dadurch tritt die erste Person in den Vordergrund. Für Taylor hat sich der Standpunkt der ersten Person bis heute zu einer derart bedeutsamen und fundamentalen Ausrichtung entwickelt, dass wir mittlerweile glauben, es gäbe einen inneren Standpunkt, der „irgendwie außerhalb der Welt der Dinge (liegt), die wir erfahren“ (ebd.: 243). Der Weg den wir durch Augustinus in unser Inneres gegangen sind lässt uns an eine vollständige Trennung zwischen der äußeren und der inneren Welt glauben. Augustinus selbst hat diese Trennung jedoch nicht beabsichtigt. Er geht den Weg in die Innerlichkeit einzig um zu Gott zu gelangen. Die radikale Selbstreflexion darf sich nicht in sich selbst abschließen, sondern muss dadurch aufgebrochen werden, dass sie ihre Abhängigkeit von Gott anerkennt (vgl. ebd.: 256). Vernunft ist dabei der Schlüssel und die höchste Möglichkeit, die dem Menschen bei dieser Suche zur Verfügung steht. Seinen Gottesbeweis sieht Augustinus darin, dass die Vernunft erkennt, dass es eine Wahrheit gibt. Daraus kann geschlossen werden, dass es so etwas wie etwas Höheres gibt, das Gott

genannt werden kann (vgl. ebd.: 244). Es ist daraus ein höherer Maßstab abzuleiten, der über allem liegt. Das Erkennen dieses Maßstabes kommt einer Suche nach dem Göttlichen gleich. Den Nachweis, dass der Mensch tatsächlich zu Wissen gelangen kann, versucht Augustinus dadurch zu erbringen, dass er die Möglichkeit der Täuschung ins Spiel bringt. Dem „schicksalhaften“ cartesianischen Schritt, „ich denke also bin ich“, bereitet Augustinus mit seiner Behauptung „ich kann getäuscht werden, also existiere ich“ den Boden. Den Standpunkt der ersten Person, deren Existenz jetzt ins Bewusstsein rückt, mit einer grundlegenden Suche nach Wahrheit zu verknüpfen macht Augustinus zum Erfinder des Begriffs, den wir heute allgemein unter dem Namen „Cogito“ kennen (vgl. ebd.: 245). Die Vernunft kann demnach den Nachweis für eine höhere Erkenntnis erbringen. Und jeder einzelne selbst kann in einer inneren Suche zu einem Erkenntnisgewinn beitragen. Diese wird dann zur kollektiven Ressource. Heute würde man sagen, zum Standardwissen und demnach auch zu einer normativen Erkenntnis. Laut Taylor ist es Augustinus nicht vordergründig darum gegangen, dass es allgemeingültige Maßstäbe geben muss. Dieser Zugang wurde in der Darstellung der Ideen auch schon bei Platon ersichtlich. Augustinus geht es vielmehr um die Frage: „Wie ist es möglich über die Erfahrung der ersten Person hinauszugelangen und auf eine dort draußen existierende Welt zu schließen“ (ebd.: 247)? Die Antwort ist darin gelegen, dass es nicht nur eine Erkenntnis im Außen, sondern vielmehr noch eine „Gottesbegegnung“ in der tiefsten Innerlichkeit, im Sinne einer höheren Wahrheit, geben muss. Das Streben nach Selbsterkenntnis ist bei Augustinus demnach immer eine Suche nach Gott. „Gott lässt sich auffassen als das fundamentalste Ordnungsprinzip in meinem Inneren“ (ebd.: 251). Diese Suche im Inneren schließt den stark mit der christlichen Lehre verbundenen Begriff des Willens mit ein. Bei Platon erschließt sich das Verlangen nach dem Guten insofern als wir es zu erkennen vermögen. Bei Augustinus reicht der Wille über die Erkenntnis hinaus. Dies drückt sich in der Fähigkeit der Verneinung, oder der Verweigerung aus.

„Anders als bei Platon oder Aristoteles ist nicht mehr bloß die allgemeine Natur oder das Vernunftprinzip, das uns und anderen gemeinsam ist, in moralischer Hinsicht ausschlaggebend, sondern nun kommt dieses Vermögen der Zustimmung hinzu, das in jedem Fall wesentlich mein eigenes oder, um mit Heidegger zu reden, >>jemeinig<< ist“ (ebd.: 253f).

In Bezug auf eine moralische Orientierung generiert sich aus Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und den existierenden höheren Wahrheiten eine grundsätzliche Spannung. Einerseits gibt es die Möglichkeit des eigenen Willens zur unabhängigen Erkenntnis zu gelangen, andererseits ist diese Erkenntnis in Gott festgeschrieben. Da der Begriff des freien Willens zu Zeiten Augustins noch nicht forciert wurde, musste diese Spannung auf andere Weise aufgelöst werden. Augustinus sieht darin die Hauptkrise moralischen Erlebens. Moralisch richtiges Handeln heißt sich nach dem Guten zu richten. Das Gute ist in seinem Denken nur über den Weg der Innerlichkeit erschließbar und führt zwangsläufig zu Gottes Ordnungen. Allerdings ist eine Abwendung des Bösen nicht ausschließlich über den jeweiligen Erkenntnisstand zu gewährleisten, sondern begründet sich in der konstitutiven Anerkennung Gottes. Der Weg eigene Erkenntnis zu erlangen steht damit immer in Zusammenhang mit der Hereinnahme einer unseren eigenen Möglichkeiten übersteigenden Vollkommenheit. Reflexivität hat lediglich die Aufgabe zu den bereits vorhandenen Ordnungen zu gelangen. Sich dessen gewissermaßen zu erinnern. Da in dieser Suche schließlich alles von Gott abhängt genügt es nicht mehr, wie bei Platon, zu sehen und zu erkennen, sondern es bedarf vielmehr der Gnade ob des Erfolges einer Erkenntnis. Dem Willen und der Vernunft kommt bei dieser reflexiven Erkenntnis (Erinnerung) wesentliche Bedeutung zu. Augustinus verknüpft die Begriffe des Wissens und des Willens mit der ersten Person und wird damit zum Wegbereiter aller maßgeblicher Denkströme des 16. und 17. Jahrhunderts (vgl. ebd.: 260).

Descartes

René Descartes baut gleich in mehreren Hinsichten auf die Lehren von Augustinus auf und kann daher getrost als dessen Anhänger bezeichnet werden (vgl. Taylor 2018: 262). Da ist zum Beispiel die Bedeutung des Cogito. Ein Begriff den Augustinus in seiner Philosophie Geltung verlieh und der bei Descartes eine weitere Steigerung in seiner Bedeutung erfuhr. Aus dem augustinischen „ich kann mich täuschen, also muss ich existieren“ macht Descartes seine oberste und zentralste Maßregel: „Ich denke also bin ich“²⁹

²⁹ Foucault kritisiert den cartesianischen Begriff des Cogito. Das Sein erschließt sich nicht aus dem Denken. Da das Denken ein Sein und gleichzeitig ein Nichtsein miteinschließt. Es ist im Strom der Welt immer transzendent und in einer Hermeneutik der ersten Person nicht erklärbar.

(Descartes 1996: 55). Eine weitere Gemeinsamkeit liegt in der Betonung einer radikalen Reflexivität. Beide Denker legen den Fokus auf eine durch innere Einkehr erzeugte Erkenntnisgenerierung. Descartes übernimmt damit auf fundamentale Weise den von Augustinus eingeschlagenen Weg der Innerlichkeit, lenkt diese jedoch in eine ganz neue Richtung (vgl. Taylor 2018: 262). Descartes verlegt die moralischen Quellen erstmals nach innen. Was die moralische Orientierung betrifft ist es von Bedeutung wo sich die Quelle dieser Orientierung befindet. Bei den antiken Denkern lag die Prämisse in der Herrschaft der Vernunft. Sie sollte die Führung gegenüber den Sinnen erlangen. Vernunft bedeutet sich von den Ideen einerseits inspirieren und andererseits motivieren zu lassen. Die moralische Quelle liegt dabei im Äußeren. „Wer zum Höheren Zugang hat, blickt auf diese durch das Grundgute geformte kosmische Ordnung und steht mit ihr im Einklang“ (ebd.: 262). Auch bei Augustinus bleibt diese Quelle im Außen. Die Wendung des Blickes nach Innen dient lediglich der eigenen Gewisswerdung einer äußeren Ordnung. Eine Verinnerlichung, die sich nach außen verschließt, lehnt Augustinus ab. Descartes leitet hier eine epochale Wende ein, indem er die moralischen Quellen, in einem durchwegs realen Sinn, nach innen verlegt. Er billigt damit den Äußeren Dingen keine direkte Bedeutung mehr zu. Descartes behauptet, dass der Mensch keinerlei Kenntnis von dem was außer ihm ist haben kann, außer durch die Vermittlung, die er selbst aus seinem Inneren erfährt (vgl. Descartes 1949 (1642): 252). Das Universum soll mechanistisch, also mit den neuen Wissenschaften Galileos erklärt werden. Nach Plato kann das eigene Wesen nur erfasst werden indem man sich übersinnlichen, zeitlosen, unveränderlichen Dingen zuwendet. Descartes weist auf die Täuschungen hin, die sich aus einer subjektiven Zuwendung heraus ergeben. Nur weil sich das Äußere zufällig mit meinen inneren Ideen überschneidet, ist es noch keine Realität. Es braucht eine Kette von klaren, unterschiedlichen Wahrnehmungen, die auf wahre Gewissheit schließen lassen. Zur äußeren Welt zählt Descartes auch den Körper. Das Erkennen des eigenen Körpers kann nur *gedacht* werden. Die eigenen Sinne oder die Einbildungskraft würden dabei nur im Wege stehen (vgl.

Michel Foucault erklärt, in seiner Ordnung der Dinge „warum das >>Ich denke<< nicht zur Evidenz des >>Ich bin<< führt. (...) Ich kann sagen, daß ich das bin und daß ich das alles nicht bin. Das Cogito führt nicht zu einer Seinsbestätigung, sondern es eröffnet den Weg zu einer ganzen Reihe von Fragen, wo es sich um die Frage des Seins handelt: Was muß ich sein, der ich denke und der ich mein Denken bin, damit ich das bin, was ich nicht denke, damit mein Denken das ist, was ich nicht bin?“ (Foucault: 1974: 391f)

Descartes 1959: 59). Nur indem man sich von seinen subjektiven Wahrnehmungen, dazu gehören auch die eigenen Empfindungen, distanziert und sich ihnen gegenüber wie ein außenstehender Beobachter verhält, kann Klarheit entstehen und ein größerer Zusammenhang erkannt werden (vgl. Taylor 2018: 267). Den Sinnen soll abgeschworen und der Vernunft die Steuerung des Lebens überlassen werden. Der Sinn hinter der Steuerung durch Vernunft liegt in der Kontrolle. Es kann daher von einer instrumentalisierten Vernunft gesprochen werden. Dies gilt für den Körper ebenso, wie für die Welt der Gefühle. Das Thema der Leidenschaften beschäftigt seitjeher die Philosophie. Seit der Antike gilt dabei das Vernunftprinzip als oberste Maßregel. Während allerdings Platon für eine umfassende und durchgehende Prämisse der Vernunft eintritt, hält Aristoteles die Leidenschaften in manchen Situationen für nützlich. Descartes erkennt ebenfalls den Nutzen von Leidenschaften, jedoch nur, wenn sie von einer übergelagerten Vernunft gesteuert bzw. instrumentalisiert werden. Kontrolle ist gerade hier das oberste Gebot (vgl. ebd.: 274). Der sinnlichen Wahrnehmung wird im cartesischen Denken insofern Gewalt angetan als sie sich einer objektivierten Vernunft unterordnen muss. Anstatt der Sinne soll die Fähigkeit zur Vernunft unser Leben steuern. Die Vernunft instrumentalisiert aber nicht nur die sinnlichen Gefühle und Begierden, sondern auch die äußere Welt. Das Denkvermögen muss die sinnliche Welt entzaubern und eigene Normen und Anschauungen konstruieren, deren man sich entsprechend zu verhalten hat. Rationalität erhält in dieser Logik einen prozeduralen Charakter. Das vernunftmäßige Handeln ist nun nicht mehr eine Folge von sinnlichen Erfahrungen. Vielmehr gilt es als vernünftig, wenn man sich den konstruierten Repräsentationen gemäß verhält.

Das rationale Streben nach Erkenntnis verlangt, daß wir aus Repräsentationen gebildete Ordnungen aufbauen, für die zum einen die Bedingung gilt, daß sie der Gegebenheit der äußeren Dinge entsprechen oder gemäß sind, während zum anderen gefordert ist, daß sie Gewißheit gewähren.“ (ebd.: 283)

Daraus kann man schließen, dass die Welt der Wahrnehmungen, mit dem Kriterium der Sinnhaftigkeit, erklärbar gemacht werden muss. Sinnhaftigkeit erschließt sich jedoch nicht nach den Sinnen, sondern nach den inhärenten Logiken der Konstruktionen. Aus diesen nüchternen und distanzierten Gebilden lassen sich dann Vorschriften und Standards ableiten, deren Befolgung nun als ethische Herausforderung dienen kann. Die

Ethik Descartes, und somit die moralische Orientierung, fußt auf der Vernunft, die sich aus der Befolgung dieser prozeduralen Logiken erschließt. Diese instrumentelle Haltung gegenüber dem Körper, der Welt und den Leidenschaften schafft den Eindruck rationaler Kontrolle (vgl. ebd.: 276). Die Fähigkeit durch eine desengagierte Haltung eine vernunftbasierte Gewissheit zu erlangen verleiht dem Menschen nicht nur ein Gefühl von Würde, es macht ihn auch unabhängiger von äußeren Mächten. Anerkennung vor sich selbst (Selbstwert und Selbstachtung) bekommt im Verhältnis zu Ehre, Ruhm und Ansehen eine höhere Bedeutung. Der Weg in unser Inneres führt nicht mehr zu Gott, sondern zu einem neuen Selbstverständnis. Die vollständige Unabhängigkeit von einer Existenz Gottes daraus abzuleiten, so wie es heute gerne getan wird, wäre in Zeiten Descartes jedoch Anachronismus (vgl. ebd.: 286). Ohne Gott als den Urheber aller Möglichkeiten zu verwerfen, wandelt Descartes den augustinischen Perspektivwechsel jedoch maßgeblich um. Aus dem inneren Weg zu Gott wird nun ein innerer Weg in eine unabhängige Erkenntnis. Diese Erkenntnis gewinnt man in einer distanzierten Haltung zu sich selbst und der Welt. Die Befolgung, der daraus konstruierten Ordnungen kann in diesem Sinne als rationales Handeln bezeichnet werden. Eine Leistung die als moralische Leistung gewertet und gewürdigt werden kann.

Locke

John Locke geht noch einen Schritt weiter als Descartes indem er eine radikale Distanzierung von allen durch Sinneseindrücke und Reflexion gewonnenen Vorstellungen und Ideen einfordert. Seine Form der Selbstobjektivierung schließt alle Gewohnheiten, Gefühle und Erfahrungen des Menschen mit ein. Eigene Erfahrungen sollte man so betrachten als wären es die Erfahrung anderer, um sie dann objektivieren zu können. Das Selbst sollte wie Bausteine in atomistische Teile zerlegt werden, um all den Bindungen und tradierten Denk- und Verhaltensmustern auf die Spur zu kommen. Durch Bewusstwerdung soll eine Loslösung und nötigenfalls eine Umformung des Selbst ermöglicht werden (vgl. ebd.: 308). Dieses neuzeitliche Desengagement verlangt durch eine radikale Selbstobjektivierung eine Trennung vom eigenen Selbst. In Zeiten in denen politische und militärische Elitetruppen eine Umformung vieler gesellschaftlicher Bereiche anstrebten fiel die Philosophie Lockes auf fruchtbaren Boden. Reformen wurden mittels strengerer disziplinärer Regeln durchgesetzt. Dazu brauchte es Erziehungsmaßnahmen in Form von

Disziplinierungen auf ökonomischen, moralischen und auch sexuellen Gebieten. Foucault bietet in seiner Arbeit „Überwachen und Strafen“ eine detaillierte Schilderung der Disziplinierungsmaßnahmen von Soldaten. Er zeigt dabei wie Menschen gewissermaßen entmenschlicht und neu programmiert werden. Das Ziel ist dabei sie wie Maschinen in neue, konstruierte Ordnungen einzugliedern (vgl. Foucault 1994: 117ff). Eine mechanistische Wissenschaft passte da gleichermaßen ins Bild wie ein von seinen eigenen Sinneswahrnehmungen befreites Ich. Vernunft und Objektivierung ermöglichten es eine Bejahung von Gewohnheiten und tradierten Gewissheiten auszusetzen und eine Ummodellung beziehungsweise eine Veränderung zu ermöglichen (vgl. Taylor 2018: 307ff). Diese „Selbstbefreiung“ im doppelten Wortsinn ermöglichte es paradoxer Weise durch Selbstobjektivierung eine neue Subjektivierung einzuleiten (vgl. ebd.: 302). Die Vorstellung von einem freien, ungebundenen Selbst wurde durch eine Selbstdistanz ermöglicht. Durch das Bewusstwerden der eigenen Denktätigkeit suggerierte die neu gewonnene Vorstellung von Freiheit Ungebundenheit und einen freien Willen. Das Ideal der Ungebundenheit hat seinen Einfluss bis in die heutige Zeit noch gesteigert und könnte mitverantwortlich dafür gemacht werden, dass die Lehren Lockes nichts an Bedeutung verloren haben. Ein weiterer Grund für seine Aktualität ist die aus dem freien Willen resultierende Eigenverantwortung. Nur mittels der Vernunft kann eine Distanz zu sich selbst hergestellt werden. Eine Selbstdistanz, die Bindungen bewusst werden lässt und damit deren Lösung ermöglicht. Ein befreites Selbst ist fähig zu eigenen Entscheidungen, aber auch zu Disziplinierungen und Selbstbeherrschung. John Locke wurde mit seinem Denken der große Lehrer der Aufklärung und trägt bis heute zu unsere Vorstellung bei, die wir vom ungebundenen, freien und introspektiven Selbst haben (vgl. ebd.: 314).

Auf die moralische Orientierung hat die Philosophie Lockes bis heute großen Einfluss. Locke hat das Ziel die Menschen von allen angeborenen und tradierten Ideen zu befreien. Sie loszusagen von ihren überlieferten Bindungen und Traditionen. Taylor spricht in diesem Zusammenhang von einer „motivierten Verdrängung der moralischen Ontologie“ (ebd.: 27, vgl. ebd.: 297). Locke selbst bezeichnet den Menschen seinem Ideal nach, als „white Paper, void of all Characters, without any Ideas“ (Locke 1975: 104). Indem man den Menschen von allen Bindungen und sogar vom eigenen Charakter befreit bzw. distanziert wird er zur eigenen Verantwortung und damit zur neuen Definierung seiner Selbst befähigt.

Dabei handelt es sich um das Ideal des desengagierten Selbst, das nicht nur die es umgebende Welt, sondern auch seine eigenen Gemütsbewegungen und Neigungen, Ängste und Zwangsvorstellungen zu objektivieren und dadurch eine Art von Distanz und kühler Gefaßtheit zu erreichen vermag, die es ihm gestattet, >>vernünftig<< zu handeln (Taylor 2018: 47).

Die Verlockung zur Loslösung aller einschränkender Vergangenheit wird durch die Verheißung der vollständigen Kontrolle einerseits und durch die in Aussicht gestellte freie und uneingeschränkte Wahl andererseits, motiviert (vgl. Goldstein 2007: 368). Von Verlockung kann insofern gesprochen werden, als diese Befreiung für das moderne Subjekt durch eine illusorische Entsagung sich zwar aller Bindungen entbunden gedenkt, sich aber am Ende auch seiner selbst beraubt.

„Das Subjekt radikaler Wahl ist eine weitere Manifestation jener immer wiederkehrenden Figur, die unsere Kultur zu realisieren trachtet- das entkörperlichte Ego, das Subjekt, das alles Sein objektivieren kann, einschließlich seines eigenen Seins, und das in radikaler Freiheit wählen kann. Aber dieses Versprechen des totalen Selbstbesitzes bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust (Taylor 2018b: 38).

Die vollkommene Freiheit ist wie ein leeres Blatt zunächst einmal nur leer (vgl. Taylor 1978: 736). Im Hinblick auf eine moralische Orientierung bedeutet dies einen Verlust des Kontextes. Ein entbundener und allen „Selbstheiten“ durch Objektivierung entledigter Aspirant nach völliger Freiheit wird sich seiner selbst überantwortet. Als „punktförmiges Selbst“ (Taylor 2018: 289f) trägt er jetzt die Verantwortung für sein eigenes Scheitern und seinen eigenen Erfolg. Die normativen Kräfte, die ihn als Individuum in Form von Normen und Maßstäben in einen ideellen Kontext gesetzt haben, werden in der Lock`schen Idealvorstellung von einer distanzierten und neutralisierenden Objektivität ersetzt. Sein Ziel liegt dabei in der Absicht, den Menschen von künstlichen Verbindungen (Ideen), die durch Leidenschaften, Gewohnheit oder Erziehung entstanden sind, zu befreien und ihn für neue, objektivierbare Gewissheiten frei zu machen. Die Vernunft spielt dabei eine entscheidende Rolle. Eine Vernunft die sich spätestens seit Descartes weniger den Inhalten als den verfahrensmäßigen Denkprozessen zuwendet (vgl. ebd.: 304).

Eine instrumentelle Vernunft, Wahlfreiheit und Kontrolle machen dieses Modell bis heute zu einem festen Bestandteil modernen Denkens und moralischer Identität (vgl. ebd.: 299; 313).

Kant

Wenn man den Weg der Verinnerlichung seit Augustinus nachzeichnen möchte, könnte man dies auf folgende Weise tun: Augustinus selbst hat den Blick gewendet und ihn von einer äußeren, kosmischen Ordnung auf die Vorstellungen einer inneren Seele gerichtet. Seine oberste Intention galt dabei einer „Selbstvergewisserung“ Gottes. In der tiefsten Innerlichkeit sollte man sich einer höheren Ordnung gewahr werden, die Gott genannt werden konnte. Eine radikale Reflexivität wird durch die Beziehung zu Gott und damit einer allumfassenden Ordnung wieder nach außen geöffnet. Descartes belässt den Blick im Inneren des Menschen, seine radikale Reflexivität bedarf jedoch keines weiteren Bezuges. Die moralische Quelle ist bei Descartes erstmals ins Innere des Menschen gerückt. Durch eigenes Denken müssen Ordnungen - gerade unabhängig, der äußeren Welt und sogar der körperlichen Sinne, hergestellt und universalisiert werden. Während Descartes hingegen noch die eingebürgerte Moral und auch die Religion in sein Denken mit einbezieht, löst Locke diese Verbindungen vollständig auf (vgl. Taylor: 571). Ein völlig ungebundenes, punktförmiges Selbst sieht sich in eigener Verantwortung einer Freiheit gegenüber, die durch vernunftmäßiges Handeln Schmerz zu vermeiden und Lust zu gewinnen beabsichtigt. Gut und Böse wird bei Locke durch Lust und Schmerz klassifiziert und evaluiert. Dies macht ihn zum Hedonisten. Der Lock'sche Weg dem Unbehagen zu entfliehen und der Freude zu begegnen führt allerdings nicht über die Sinne, sondern in hohem Maße über eine distanzierte Objektivierung (vgl. ebd.: 306). Die Würde erhält der Mensch, wenn er sich diesen objektivierten Ordnungen gemäß verhält, bzw. von ihnen angespornt wird.

Kant setzt zwar den Weg der Innerlichkeit auf seine Weise fort, entsagt aber jeglichem Hedonismus und Utilitarismus. Seine Aufklärung bezieht sich ausschließlich auf ein Vorwärtkommen einer selbstverantwortlichen Vernunft. Im Gegensatz dazu sehen englische, französische oder schottische Denkmodelle der Aufklärung überdies noch die Vernunft als Instrumentarium zur Glückseligkeit (vgl. Taylor 2018: 637). Kant kritisiert jedoch

instrumentell-rationale Denkweisen, weil sie in organisierte Formen des Egoismus führen können (vgl. ebd.: 633f). An einer Moral führt bei ihm kein Weg vorbei. Und diese Moral muss mehr sein als das Streben nach Glück oder die Vermeidung von Schmerz.

Aufklärung heißt für Kant in erster Linie: „Sapere Aude“. Habe Mut deinen eigenen Verstand zu gebrauchen. Als Leitspruch der Aufklärung richtet er seine Aspiration auf die Entwicklung des Denkens. Kant sieht den Menschen als vernunftbegabtes Wesen. Begabt zu sein heißt eine Gabe zu besitzen deren Ausbildung noch von Nöten ist. Als Mensch liegt es in seiner Natur, da dieser einen Verstand besitzt. Der Zweck muss es sein, diesen Verstand zu entwickeln und auszubilden. Für Kant heißt das den Verstand im Sinne der Vernunft zu gebrauchen (vgl. Kant 1913 (1794) 6f). Vernunft ist Kant heilig (vgl. Kant 1900: 128). Die Gabe der Vernunft unterscheidet den Menschen von allen Wesen und hebt ihn damit über die Natur. Kant setzt sich daher in seiner Philosophie vollständig von einer Moralquelle, die im Äußeren oder auch in der Natur zu finden ist, ab. Während die Natur in ihren Gesetzen wirkt gehorcht der Mensch den Gesetzen, die er selbst aufgestellt hat. Seine Natur zu erfüllen heißt daher seinen Verstand vernunftmäßig zu gebrauchen. Im selben Maße wie der Mensch vernunftbegabt ist, muss es auch so etwas wie einen freien Willen geben. Der freie Wille und damit die Aspiration nach Freiheit ist daher die größte Herausforderung der Menschen an sich. „Weil er (der Mensch) in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß in seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstand gegen andere geneigt ist“ (Kant 1913 (1794): 9), braucht der Mensch einen Herrn der über ihm steht. Um den Missbrauch der Freiheiten einzuschränken muss der freie Wille des Einzelnen zugunsten eines allgemeingültigen Willens gebrochen werden. Einerseits ist es die „Geselligkeit“, also die Neigung zur Vergesellschaftung der Menschen, die den wahren Antrieb für die Entwicklung seiner ihm eigentümlichen und damit zweckmäßigen Eigenschaften erst ermöglicht und andererseits braucht es für diese ermöglichende Voraussetzung allgemein akzeptierte Grenzen des freien Willens. Die Gesellschaft ist es also die alles begrenzt und ermöglicht. Auch und gerade wenn es um die höchsten Eigenschaften des Menschen geht. Die Entwicklung von der „Rohigkeit“ des Willens, bis zu einem „moralischen Ganzen“. Woher nimmt man also den Herrn, der diese Grenzen in einem allgemeingültigen Sinn gewährleistet? Für diese, von

Kant als „das größte Problem der Menschengattung“ bezeichnete, Herausforderung braucht es zunächst einen „guten Willen“ (vgl. ebd.: 10ff).

Kant stellt daher das Motiv des Handelns in den Vordergrund. Kant ordnet in seinem Verständnis von Moral den Gebrauch der moralischen Sitten, also den äußeren Anwendungen der Regeln und Sitten, nur sekundäre Bedeutung zu. Die moralischen Ideen selbst sind es, die er für die größte Herausforderung hält.

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, an sich gut, (...) (und) ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles (...) was nur immer zu Stande gebracht werden könnte“ (Kant 1794: 3ff).

Ohne den Grundsätzen eines guten Willens sind auch Werte wie die Beherrschung der Leidenschaften oder die Fähigkeiten der nüchternen Überlegung von keinerlei moralischem Wert. Selbst unmoralische Menschen können diese Eigenschaften besitzen. „Alles Gute aber, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts weiter als lauter Schein und schimmerndes Elend“ (Kant 1913 (1794): 15). „Die vernünftige Natur“, und mit ihr der gute Wille, existiert als Zweck an sich. Er wird durch die Ursächlichkeit einer moralischen Ausrichtung begründet. Nichts sonst als die vernunftmäßige Bezugnahme auf eine Moral kann die Freiheiten der Menschen in einem individuellen wie auch gesellschaftlichem Sinne gewährleisten. Für Kant ist die Moral das oberste Gesetz der Freiheit (vgl. Kant: 1794: 128). Eine Ethik der Freiheit kann nur in der Moral gründen. In diesem Sinne stellt die Moral an die Menschen den höchsten Anspruch und zugleich die größte Gewährleistung für die Freiheit dar. Das klassische Freiheitsproblem wird somit zum reflexiven Erkenntnisproblem. Nur in der Zweckerfüllung, also in der „Freiheit unter einer Idee“, lässt sich das Dilemma von Freiheit und Moral lösen (vgl. Gehlen 1980 (1933): 103ff).

Die wechselseitige Abhängigkeit von Freiheit und Moral ist auch im Sinne der spätmodernen Rahmenbedingungen, wie sie im ersten Kapitel dargestellt wurden, von entscheidender Bedeutung. Die Frage der moralischen Orientierung steht daher immer mit der individuellen Freiheit in Zusammenhang. Des einen Freiheit ist des anderen Moral.

Damals wie heute ist sie jedoch eher als „Freiheitsverhinderer“ denn als „Freiheitsgewährleister“ im Blickpunkt der Aufmerksamkeit.

„Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch viel (Kant 1913 (1784): 15).

Diese Zeilen aus dem 18. Jahrhundert scheinen einer gegenwärtigen Problematik das Wort zu reden. Moralisieren versteht Kant hier nicht als abfällige Bevormundung, wie wir das heute gerne tun, sondern als höchstes, zu realisierendes Ideal einer menschlichen Gesellschaft. Die Moral ist die gesuchte Instanz, die Kant als den notwendigen Herrn beschreibt, der dem Menschen seinen Willen brechen kann, und die Vernunft ist ihr Instrumentarium.

„Die (moralische) Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten können“ (Kant 1794: 75f).

Dass Kant sein Denken gerne als umfassend und universell verstand, kommt unter anderem in seinen Begriffen „allgemeingültiges Gesetz“ oder „kategorischer Imperativ“ zum Ausdruck. Die Ironie selbst könnte es so gewollt haben, dass ein Philosoph, der in ahistorischen und gesetzgebenden Begriffen seine universellen Gedankenmodelle formulierte, selbst ein Opfer seiner je spezifisch-historischen Bedingungen wurde. Sein Wirken fällt in eine Zeit der großen naturwissenschaftlichen Erfolge eines Johannes Kepler oder Isaac Newton, die maßgebliche Entdeckungen zu allgemeinen Gesetzmäßigkeiten subsumieren konnten. Sowohl die Naturwissenschaften als auch der philosophische Rationalismus seiner Zeit stehen als Hintergrund einer Epoche, die sich in einem universellen Verständnis der Welt begreift. Mit dem Blick in die Vergangenheit konnte sich Kant seinen kulturhistorischen Bedingungen allerdings genauso wenig entziehen, wie das hier schon beim Thema der Werte bei anderen Denkern beispielgebend dargelegt werden konnte.

Für die moralische Orientierung ist seine „Ethik der Freiheit“ jedoch auch heute noch eine der wichtigsten Quellen spätmoderner Identitäten.

Aus der heutigen Sicht wird der Kant'sche Moralbegriff dahingehend kritisiert, dass „kein sterblicher ihn zu entsprechen vermag“ (Seel 2002: 252). Er selbst sieht die Problematik, begreift aber seinen moralischen Imperativ weniger als theoretische Lösung, denn als praktische Ausrichtung und Maßregel. Sich durchaus der eigenen Grenzen bewusst, schreibt er am Ende seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:

„Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann“ (Kant 1794: 128).

Auflösen kann Kant dieses theoretische Dilemma von Freiheit und Moral nur in der praktischen Formulierung eines „guten Willens“, den er als eigenständige Perle begreift.

Fazit

In der Darstellung der ideengeschichtlichen Entwicklung von Augustinus bis Kant konnte im Wesentlichen auf zwei Veränderungen aufmerksam gemacht werden.

Erstens ist ein Wandel hinsichtlich der Verortung der Moralquelle ersichtlich geworden. Augustinus hatte den Blick von einer äußeren Ordnung in eine innere Ergründung verlagert. Die Moralquelle bleibt aber noch im Außen. Es wird lediglich ein neuer Weg der Erkenntnis eingeschlagen, der sich über die erste Person erschließt. Den nächsten Schritt, und damit den Wandel der Moralquelle von einer vorgegebenen und zu erkennenden äußeren Ordnung hin zu einer inneren, neu zu denkenden Ordnung, finden wir in der Philosophie von Descartes. Dieser hatte einen epochalen Wandel in der Verortung der Moralquelle vollzogen. Von alten Verbindungen hatte er sich jedoch noch nicht gänzlich gelöst. Locke baute auf den Lehren Descartes auf und radikalisierte die Loslösung alter Traditionen und Denkmuster. Er schuf die Vorstellung eines freien und

ungebundenen Selbst. Kant trennte auch die Verbindung zur Natur und bekräftigte die menschliche Verantwortung, die nur in sich selbst die Quelle der Moral finden könne.

Zweitens hatte sich das Wesen oder die Definition von Vernunft seit der Antike gewandelt. Bei Augustinus war der Vernunftbegriff noch sehr stark mit antiken Ideen vereinbar. Dennoch hatte er mit seiner Aussage, dass man nur im inneren die Wahrheit finden kann, den Weg für fundamentale Änderungen geebnet. Bei Descartes und später noch stärker bei Locke, wurde die Aussage, dass man die Wahrheit nur im Inneren finden kann, dahingehend interpretiert, dass diese Wahrheit, nicht *über* das Innere zu finden ist, sondern dass sie sich dort befindet. Es entstand immer stärker der Eindruck als gäbe es eine Wahrheit und eine Erkenntnis unabhängig von der äußeren Welt. Die Distanz, die man in seinem Inneren zur Welt aufbaute, schuf die Möglichkeit neue Ordnungen zu denken. Nicht zuletzt sollte auch eine Freiheit vom Selbst entstehen indem man auch hier eine desengagierte Position bezog. Das ungebundene und freie Selbst sollte durch eine Selbst-distanzierte Haltung ermöglicht werden. Die Vernunft hatte sich von einer inhaltlichen Verbindung und Erkenntnis zu einer instrumentellen Vernunft gewandelt. Ab nun galt es als vernünftig, das Augenmerk nicht mehr auf den Inhalt, sondern auf den Denkprozess zu richten. Die Inhalte sind oft Interpretationen und perspektivenabhängig. Die instrumentelle Vernunft wollte sich von Bedingtheiten der Zeit aber auch der Kultur befreien und sowohl unabhängige wie auch universelle Ordnungen zur Grundlage einer neuen Quelle der Moral zur Verfügung stellen.

Der Unterschied zur Antike bestand in einem Perspektivwechsel zur ersten Person. Auch in der Antike galt schon das Gebot der Selbstsorge. Aber die Veränderung bestand darin, dass sie nicht aus der Distanz zum Selbst geführt wurde. Eine radikale Reflexivität, die nur als Selbstdistanz in der Beziehung wie Mead sie beschrieben hat, zum Ausdruck kommt, ist die eigentliche Veränderung, die sich seit den Anschauungen der Antike vollziehen konnte. Heute sehen wir es als völlig normal an uns einer reflexiven Sprache zu bedienen (vgl. Taylor 2018: 318) oder uns eine möglichst unabhängige, distanzierte und rationale Sichtweise anzueignen. In der Wissenschaft gilt der Grundsatz sich nicht von scheinbaren Inhalten täuschen zu lassen, sondern sich durch die Befolgung prozeduraler Abläufe eine ebenso nachvollziehbare wie universell-gültige Erkenntnis zu bilden. Größtmögliche Gewissheit erlangt man nur, wenn man sich allen Irritationen, die aus einer

involvierten Sichtweise erwachsen können, seien sie kulturell, historisch oder sogar persönlich, so weit wie nur irgend möglich, entledigt. Als Moralquellen oder als moralische Orientierung ist uns dieses „Aufklärerische Paradigma“ heute sehr vertraut und selbstverständlich geworden. Als Auffassungen des Guten gehen mit dieser Moralquelle, „eine Idealvorstellung der Selbstverantwortlichkeit samt der sie begleitenden neuen Definitionen von Freiheit und Vernunft und das damit zusammenhängende Gefühl der Würde“ einher (ebd.: 319). Die instrumentelle Vernunft und das desengagierte Selbst sind als Teil unseres kulturellen Erbes in eine ideengeschichtliche Entwicklung eingebunden und als Ressource einer Selbstinterpretation unerlässlich. Dass sie sich in unserer „Vorstellung vom Guten“ (Vorstellung eines Ideals) gegenüber anderen Moralquellen dermaßen durchsetzen konnten indem sie jede andere historische Entwicklung in ihrer Ideologie als irrational oder „privat“ bezichtigen konnten, soll hier in den nächsten Abschnitten noch eingehender erläutert werden.

6.2.2. Das romantisch-expressive Paradigma

Einführung

Für Taylor ist es ein wesentliches Anliegen darauf hinzuweisen, dass sich die heutigen Vorstellungen von dem was man für gut und sinnvoll hält nicht aus einem einzigen Entwicklungsstrang der Ideengeschichte entwickelt haben, sondern dass unser Vorrat an gegenwärtigen Deutungsmustern auf unterschiedliche und zum Teil widersprüchliche Quellen zurückzuführen ist. Wenn im vorigen Teil von einem Perspektivwechsel bei Augustinus die Rede war, dann soll hier der Hinweis erbracht werden, dass sich aus der „Augustinischen Wende“ noch ein weiterer nachhaltiger Ideenstrang und damit eine weitere Ressource als eine Vorstellung vom Guten entwickelt hat. War es beim aufklärerischen Paradigma die Selbstbeherrschung, so ist es beim romantisch-expressiven Paradigma die Selbsterkundung, die in bezeichnender Weise den Unterschied dieser Moralquellen beschreiben könnte. Während in einem Fall die Aspirationen in der Distanzierung zum Selbst und zur Welt im Mittelpunkt stehen, ist es im romantischen Paradigma das genaue Gegenteil. Nämlich die Hinwendung zum und Erkundung des ganz eigenen unverwechselbaren Selbst. In beiden Fällen steht das Selbst als augustinisches Erbe gewissermaßen an erster Stelle.

Der gemeinsame Ursprung dieser unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten könnte darauf schließen lassen, dass das romantische Paradigma nicht von Beginn an als die Kritik der Aufklärung gesehen werden musste zu der es sich immer stärker entwickelte, sondern als eine weitere und vielmehr komplementäre Form moralischer Orientierung. Dazu muss allerdings festgehalten werden, dass Taylor die Bezeichnung romantisch-expressivistisch in einem umfassenderen Sinn nicht nur auf die – insbesondere im deutschen Sprachraum – geläufige Romantik bezieht. Wie schon beim Paradigma der Aufklärung schließt Taylor auch hier die wesentlichen Vorläufer in diese Denkrichtung mit ein. Des Weiteren wird der Begriff des Expressivistischen bei Taylor nicht nur als Selbstausdruck verstanden. Es geht hier um das zum Ausdruck bringen einer höheren Wirklichkeit. Um die Artikulierung einer Originalität wie sie in der Welt, der Natur oder in Gott gefunden werden kann (vgl. ebd.: 643).

Michel Montaigne

Einer der Vorläufer des romantisch-expressiven Paradigmas war Michel Montaigne. In seinem Denken bringt er die erste Person in einer völlig neuen Form zum Ausdruck. Das antike Streben nach den universellen Ideen, oder die augustinerische Suche nach Gott konnten für Montaigne nicht mit seinem inneren Empfinden der Unruhe vereinbar gemacht werden. Für ihn wurde sehr bald klar, dass die innere Einkehr nicht dazu dienen kann zu allgemein gültigen Wahrheiten vorzudringen. Die Welt scheint Montaigne viel zu vergänglich um überhaupt Erkenntnis über sie erlangen zu können. Nichts bleibt so wie es ist. Das Heraklit'sche „panta rhei“ – alles fließt – drückt das Weltverständnis Montaignes wahrscheinlich in recht bezeichnender Weise aus.

„Die Welt ist ein Ding, welches niemals feste stehet. „Alles wanket in derselben beständig, die Erde, des Caucasus Felsen, die egyptischen Pyramiden; alles fühlet so wohl die allgemeine, als seine besondere Veränderung. Selbst die Beständigkeit ist nichts anders, als eine langsame Veränderung“ (Montaigne 1992: 772).

In dieser Vergänglichkeit kann der Mensch niemals wirklich „Erkennen“. Was er erkennt sind lediglich Erscheinungen von temporärem Charakter. Und dennoch trägt der Mensch alles in sich. Unabhängig von seinem Stand, seinem Charakter oder seiner Intelligenz (vgl. Taylor 2018: 322ff). Er trägt es jedoch auf eine ihm idiosynkratische Art und Weise in sich. Gott, die Welt oder die Natur sind daher nicht in ihrer Wahrheit zu erkennende Gewissheiten, sondern finden ihren Ausdruck in eigentümlichen Formen des Selbst. In dieser Weise ist Montaigne dem Begriff der Identität sehr nahe, da er das Eigene in seinem Selbstverständnis als Beziehung zur Welt versteht, dessen Bestrebung es sein muss, es zu erkunden. In der Gegenüberstellung mit Descartes können die unterschiedlichen Haltungen zum Selbst vielleicht am besten verdeutlicht werden. Während das cartesianische Paradigma eine radikale Distanzierung zum Selbst fordert, legt uns Montaigne nahe „uns tiefer auf unsere Besonderheit einzulassen“ (ebd.: 326). Nur in der Erkundung des Selbst kann so etwas wie Selbstakzeptanz entstehen. Man kann keine Gemeinschaft mit dem Sein haben. Aber man kann sich darum bemühen sein eigenes Empfinden auf dieses Sein bezogen zu ergründen. Die Gesamtheit der Dinge kommt in einem Selbst auf eine ganz besondere und eigentümliche Weise zum Ausdruck. Diese „eigene“ Besonderheit zu ergründen ist das Motto Montaignes.

Sein Eintreten für eine individuelle Reflexivität macht ihn zum Begründer einer anderen Art von Individualismus. Ein Individualismus der seine Grenzen in der Natur erkennt. Der sich nicht um allgemeine Erkenntnis bemüht, sondern die „durch Leidenschaft oder geistigen Hochmut vorgehängten Schleier durchschaut (ebd.:325). Die Grenzen, die uns die Natur zeigt, sind aber unsere eigenen Grenzen. Das Leben nach einem universellen Vorbild zu führen schätzt Montaigne als vermessen ein. Sein individuell rechtes Maß zu finden heißt für ihn sich vor Weisheit ebenso in acht zu nehmen wie vor Torheit (vgl. Montaigne 2005: 115). Von übertriebener moralischer Strenge hält er genauso wenig wie von ausschweifenden Leidenschaften. Übermenschliche Maßstäbe lehnt er ab (vgl. ebd: 323). Sein Individualismus ist daher in seiner Zielsetzung wie auch in seiner Methode, vom Individualismus Descartes grundverschieden. Montaigne verfährt „(...) nicht mit Hilfe von Beweisen durch unpersönliches Schließen, sondern mit Hilfe einer Kritik der in der ersten Person gegebenen Selbstdeutungen. Das Endergebnis ist ein Verständnis meiner eigenen Forderungen, Bestrebungen und Wünsche in ihrer Originalität, gleichgültig, wie

quer sie zu den Erwartungen der Gesellschaft und zu meinen unmittelbaren Neigungen liegen mögen“ (ebd.: 325). Während Descartes seine Reflexivität (als Instrumentarium für Erkenntnisgewinn) in der Methode der Distanzierung vom Selbst begreift, geht Montaigne genau den entgegengesetzten Weg. Seine reflexive Haltung hat das Ziel sich dem Selbst so weit wie möglich zu nähern und nicht, wie bei Descartes, sich so weit wie möglich zu distanzieren. Es geht darum die eigene Besonderheit zu erkennen und sich der eigenen Grenzen zu vergewissern. Alles andere scheint für ihn vermessen. Während es aber für Montaigne vermessen erscheint nach universellen Erkenntnissen zu streben, könnte man aus der Sicht Descartes, Montaigne bei seiner Tiefenerkundung des eigenen selbst einen übertriebenen Anspruch unterstellen. Beide Aspirationen scheinen auf ihre Weise entweder angemessen und vernünftig oder vermessen und übertrieben.

Diese entgegengesetzten Blickweisen kennzeichnen einen Widerspruch, der als Spannung bis heute im Selbstverständnis gegenwärtiger Identitäten wiederzufinden ist. Je nach den herrschenden politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, also den historischen Voraussetzungen, aber auch den persönlichen Umständen, Gefühlslagen etc., fällt die Gewichtung entweder stärker nach der einen oder nach der anderen Seite aus. Heute hat sich laut den Anschauungen Taylors über weite Strecken eine instrumentelle oder prozedurale Vernunft, so wie sie bei Descartes ihren Ausgang genommen hat, als moralische Orientierung durchgesetzt.

Die Inthronisierung der Vernunft

Die Vernunft an sich wurde zu keiner Zeit in Frage gestellt. Sie gilt spätestens seit der Antike als das Ziel aller menschlich-moralischen Bestrebungen. Was sich allerdings seit Platon geändert hat, ist die Hereinnahme der ersten Person, zur Herstellung des Vernünftigen. Die epistemologische Dimension hat sich von der Beziehung zur Welt und zu den Dingen, auf eine Beziehung mit sich selbst und zur Welt und zu den Dingen erweitert – oder verengt. Je nach Sichtweise.

Was als vernünftig gilt hat sich seit Descartes und Montaigne über die Jahrhunderte insofern weiterentwickelt, als es die Kluft zwischen Distanz bzw. Nähe zum eigenen Selbst, zwischen Objektivierung und Subjektivierung, größer werden ließ. Aus einer relativ

homogenen Anschauung des Vernünftigen in der Antike (wobei es auch hier relevante Kontroversen gab) hat sich für das Selbst eine durchaus widersprüchliche Grundannahme herausgebildet.

Das überhaupt von einem Selbst gesprochen werden konnte, war den gegensätzlichen Individualisierungsformen eine Gemeinsamkeit, die ihren Ursprung der Verinnerlichung Augustins verdankte. Die Herausbildung des „Vernünftigen“ musste von nun an entweder in klarer Selbstverantwortlichkeit und rationaler Distanz oder in tiefer Selbsterkundung mit Beziehung auf eine unverwechselbare Identität erarbeitet bzw. ausgehandelt werden. „Welterkennen“ hatte im Denken seit Augustinus entweder mit „Selbsterkennen“ oder mit „Selbstobjektivierung“ zu tun. Wenn also in der Überschrift von einer Inthronisierung der Vernunft die Rede ist, muss hier noch präzisiert werden, um welche Vernunft es sich dabei handelt.

Es war der Vernunftbegriff Kants, der in seiner künstlichen Distanz zur Natur von einer anderen Art des Selbstverständnisses in Zweifel gezogen wurde, dessen Denken stark mit dem Namen Jean Jaques Rousseau in Verbindung gebracht werden muss. Beide Denker, Rousseau und Kant waren mit ihrer Philosophie gegen die Phalanx an Utilitaristen angetreten, die bis zum 18. Jahrhundert ihren Einfluss auszuweiten wusste. Ihre gemeinsame Kritik richtete sich gegen die ihrer Meinung nach moralischen Defizite einer Philosophie, die ihr Heil lediglich in der Vermeidung von Schmerz und in der Vermehrung der Glückseligkeit suchte (vgl. Taylor 2018: 644ff). Während Kant allerdings seinen moralischen Imperativ deutlich von den Einflüssen der Natur absetzen wollte, ersann Rousseau, genau in der gegenteiligen Aspiration, nämlich in der Verbindung mit der Natur, eine unzweifelhafte moralische Richtschnur.

Kant hatte von der Künstlichkeit der Menschengattung gesprochen und vom menschlichen Zweck eine von der Natur getrennte Vernunft auszubilden. Für Rousseau war eine Vernunft ohne Verbindung mit der Natur nicht denkbar. Das Moralische ist für ihn intuitiv vorhanden. Erziehung oder Bildung können nur oberflächlich auf das moralische Verhalten des Menschen einwirken. Die angeborenen, natürlichen Neigungen des Menschen sind für Rousseau von Haus aus angelegt und gut (vgl. ebd.: 18). In der menschlichen Natur gibt es einen Vorrat an Mitgefühl und Wohlwollen. Sie liegt als tief liegende Quelle in jedem Menschen und kann nur vorübergehend von der Vernunft getrübt werden (vgl.

ebd.: 717). Die Natur als Quelle ist ihrem Wesen nicht durch rationale Denkkordnungen zu erfassen und somit ohne einen Bezug auf innere Empfindungen nicht zu erklären.

Auch wenn heute der Begriff der Romantik unterschiedlich gedeutet wird, so gehen viele nachfolgende Denker, wie Herder, Goethe oder Hegel auf die Arbeiten Rousseaus zurück oder wurden von ihnen beeinflusst (vgl. Goldstein 2007: 369). In den unterschiedlichen Ausprägungen des romantischen Denkens geht es im Grunde immer um „die Vorstellung von einer inneren Stimme oder Regung und (dem) Gedanke(n), daß wir die Wahrheit in unserem Inneren, besonders in unseren Gefühlen finden“ (Taylor 2018: ebd.: 640).

In diesem Sinne schreibt Herder die cartesische Formel „ich denke also bin ich“ um und verwandelt sie in die romantische Vorstellung: „Ich fühle mich! Ich bin!“ (Herder 1877: 96).

Isaiah Berlin beschreibt die Bedeutung der romantischen Bewegung als eine „gigantische und radikale Transformation“ (Berlin 2004: Zitat 30). Er deutet sie als Revolution und setzt das Verständnis ihrer Werte für ein Verstehen moderner Gesellschaften voraus (vgl. Berlin 1998: 330). Die Inthronisierung der Vernunft kantscher Prägung lässt sich aber nicht ausschließlich über die romantische Interpretation des Naturbegriffs verdeutlichen.

Die Kritik richtet sich gegen eine Monokultur der Vernunft, die in ihrer eindimensionalen Epistemologie niemals die Vielfalt der Dinge in ihrer Komplexität zu erfassen vermag. Eine Kritik, die besonders deutlich von Johann Georg Hamann formuliert wurde. Er plädiert für einen Pluralismus des Wirklichen. Der Verstand allein kann die Beziehungen und Wechselwirkungen des Seins nicht erfassen. Mit der Exklusivität des Messbaren täuscht man Wissen lediglich vor (vgl. Berlin 1995: 155).

„Zu glauben, daß man ein für allemal die ewigen, unwandelbaren Gesetze dessen formulieren könne, was man als in jede Sprache und Symbolik übersetzbares Denken betrachtet - einer felsigen Substanz vergleichbar (...) - , das zu glauben ist das gravierendste aller Mißverständnisse“ (ebd.: 113f).

Hamann bezichtigt Kant einer „mystischen Liebe zur Form“ anzuhängen (Hamann 1949: 285). Das Festhalten an festen Gedankengebilden, die in ihrer Form niemals das

Unbewusste, das Vorrationalale, die Erfahrungen oder die Gefühle miteinbeziehen können, hält er für suspekt. Seine Vorstellung von Wissen ist nicht an feste Formen gebunden. Vielmehr glaubt er nicht daran diese Formen festlegen oder begreifen zu können. „Wir leben hier von Brocken. Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente. Ja unser Wissen ist Stückwerk“ (ebd.: 299).

Die Romantik glaubt nicht an die Allmacht des Verstandes. Und sie glaubt vor allem nicht an die Möglichkeit, durch denken sich von den Dingen distanzieren zu können. Auch das Denken hat seinen Ursprung. Es kann nicht unabhängig vom Menschen existieren. Vico gehörte zu jenen Denkern, die diese unhintergehbaren Zusammenhänge zwischen Denken und Sein formuliert haben. Für ihn sind mathematische Sätze schon allein deswegen wahr, weil wir sie bloß zu denken vermögen. „geometrica demonstramus, quia facimus“ (Vico 1972: 83). Das Vorrationalale ist eine vom Rationalen nicht zu trennende Voraussetzung. Durch nichts sonst, außer durch Gefühle und Intuitionen, können wir diese „absoluten Voraussetzungen“ ans Licht bringen. Das Licht der rationalen Vernunft ist hingegen nur ein „kaltes unfruchtbares Mondlicht“ (Hamann 1784: 291).

„Wenn sie überhaupt Intentionen haben (richtet sich William James an die Runde) dann kommen diese aus einer Schicht Ihres Wesens, die tiefer liegt als die geschwätzige Schicht, die der Rationalismus bewohnt. Ihr gesamtes unterbewußtes Leben, Ihre Antriebe, Ihr Glauben, Ihre Bedürfnisse, Ihre Ahnungen haben die Prämissen vorbereitet, deren Ergebnis Ihr Bewußtsein nun zu fühlen bekommt; und etwas in Ihnen weiß absolut, daß dieses Ergebnis wahrer sein muß als irgendeine logisch gliedernde, scharfsinnige rationalistische Rede, wie klug auch immer sie jenem widersprechen mag“ (James 1997: 105f zit. nach Goldmann 2007: 373).

William James ist für Taylor ein bezeichnendes Beispiel für die Spannungen zwischen einem Determinismus des Rationalen und dem Vorhandensein vorrationaler, unhintergebar empfindungen. Als Mediziner empfand William James das naturwissenschaftliche Weltbild als dermaßen reduktionistisch und unbefriedigend, dass ihn dies in eine Schizophrenie trieb, der eine jahrelange Depression folgte. Die einseitigen Erklärungsmuster einer instrumentellen Vernunft standen mit seinen Gefühlen, Erfahrungen und

Intuitionen in einem Widerspruch, der sich durch das Denken und durch den Verstand allein nicht auflösen konnte (vgl. Goldstein 2007: 372f). Die Befreiung gelang ihm durch die Bekräftigung seines freien Willens: „My first act of free will shall be to believe in free will“ (James 1870: 147). Mit dieser unbeweisbaren Festlegung wurde er einer der Gründerväter des amerikanischen Pragmatismus. Der Verstocktheit eines naturwissenschaftlichen Dogmas folgte für James „ein radikaler und pragmatischer Empirismus, der sich nicht länger an die kurze Leine der naturwissenschaftlichen Dominanz legen lassen wollte“ (Goldstein 2007: 373). Mit seinem empirisch-pragmatischen Zugang wendete er sich vom absoluten Monismus einer instrumentellen Vernunft ab und einem realistischen Pluralismus zu (vgl. James 1994: 102). James hatte am eigenen Leib die Engführung eines rationalen Dogmas erfahren und wollte den Naturwissenschaften nicht die letzte Entscheidung über richtig und falsch überlassen. Sein oberstes Bestreben als Begründer der amerikanischen Psychologie war es den Menschen für die Vielfalt des Erfahrbaren wieder empfänglich zu machen und so das „verkrampte Selbst“ in seiner Pluralität, wiederzuentdecken (James 1997: 141).

Zusammenfassend (aber sicher nicht auf alle Strömungen der Romantik zutreffend) kann man sagen, dass die Kritik an einer Alleinherrschaft des Verstandes sich nicht darin erschöpfte jedes rationale Denken in Bausch und Bogen abzulehnen, sondern dass sich die romantischen Aspirationen vielmehr um eine Versöhnung und Integration zwischen Verstand und Gefühl oder zwischen Mensch und Natur bemühten. Dass dieses Vorhaben einer Wiederversöhnung bei Hegel gescheitert war, stellt für Taylor keinen Abbruch in seinem Bestreben dar auf die unterschiedlichen Quellen hinzuweisen. Ein Scheitern Hegels war für Taylor schlichtweg ein Beweis für die Existenz mehrerer Gravitationszentren des Guten. Diese können nicht nach irgendeiner Seite aufgelöst, sondern lediglich ausgehalten werden (vgl. Taylor 2018: 668: vgl. Goldstein 2007: 382).

Romantik und Identität

Das romantische Verständnis, einer wahren Natur des Menschen, durch Selbsterkundung auf die Spur zu kommen, kann durchaus mit der Idee einer Identität gedeutet werden. Für Taylor ist dies „die Geburtsstunde des modernen Individualismus mit (seinem)

Ideal der Authentizität“ (Goldstein 2007: 369). Wenn Herder schreibt, dass jeder Mensch mit seinem eigenen Maß gemessen werden muss (vgl. Herder 1877: 291), deutet dies zwar nicht zwingend auf ungebundene und freie Individuen hin, wie das in den Lehren Lockes der Fall wäre, lässt aber auf einen Spielraum schließen, oder vielmehr einen Auftrag erkennen, dieser idiosynkratischen Besonderheit, in freier und authentischer Weise Ausdruck zu verleihen. Für die Romantik ist das Vorhandensein einer Originalität mit einer gleichzeitigen Verpflichtung diese zu artikulieren verbunden.

„Meine Natur erfüllen heißt, daß ich mich zu dem Elan, der Stimme oder der Regung in meinem Inneren bekenne. Dadurch wird, was verborgen war, sowohl für mich selbst wie auch für andere kundgetan. Aber dieses Kundtun trägt auch dazu bei, zu definieren, was erst noch verwirklicht werden muß“ (Taylor 2018: 652).

Bei dieser romantischen Vorstellung wird man an die Identitätstheorien von G.H. Mead erinnert. Seine eigene Natur erfüllen könnte als die Stimme des „I“ gedeutet werden, die durch ein „Kundtun“ mit der Stimme des „Me“ adaptiert und schließlich zu einem „Self“ vereinnahmt wird. Der Unterschied zu Mead besteht darin, dass in seiner Theorie das „Me“ nicht als expressive Kraft den Weg in die Welt findet, sondern gewissermaßen endogen mit dem „I“ zu einem Selbst gebildet wird.

In der Romantik ist diese innere Natur bereits als eigentümliche Besonderheit vorhanden, und muss „lediglich“ in ihrer Tiefe aufgespürt und zum Ausdruck gebracht werden. Die jeweilige Adaptierung findet dann in der Begegnung mit anderen Ausdrucksformen ihre Wege. Unter Artikulieren versteht Taylor in erster Linie das sprachliche zum Ausdruck bringen der inneren Natur. In seinen späteren Arbeiten erweitert er aber die Bedeutung des Artikulierens dahingehend, dass er es auf praktisch alle persönlichen und als individuell deutbaren Ausdrucksformen ausweitete. Lebensstil, Kleidung bis hin zu Gewohnheiten oder Praktiken des Handelns aber auch des Denkens können damit gemeint sein. Selbst in körperlichen Seinsweisen kann sich die innere Natur offenbaren. Eine Körperhaltung, ein bestimmter Gang, die Mimik des Gesichts oder auch der Klang einer Stimme können als Ausdruck der inneren Natur interpretiert werden (vgl. ebd.: 651). Obwohl es sich in den Arbeiten Taylors vornehmlich um bewusste Ausdrucksformen handelt, möchte ich in einer eigenen Anregung auch auf Veräußerungen impliziter Wesensmerkmale

hinweisen, die sich abseits einer bewussten Expressivität ereignen und ebenfalls als Ausdruck einer individuellen Persönlichkeit gedeutet werden könnten.

Jedenfalls besteht in einer Romantischen Vorstellung des Guten die konstitutive und verpflichtende Aspiration sein Leben auf seine eigene Weise zu leben. Sich selbst treu zu bleiben und sich in diesem Sinne auch wiedererkennen zu können (vgl. Taylor 2018e: 38). Romantik, Identität und Authentizität sind Begriffe, die in Zusammenhang mit einem modernen Individualismus genannt werden müssen und die als Vorstellungen des Guten für das Selbstverständnis gegenwärtiger Identitäten nicht mehr weggedeutet werden können.

Kulturalismus versus Universalismus

Auch wenn in dieser Arbeit schon in einigen Abschnitten über die kontroversiellen Ansätze zwischen kulturhistorisch- bedingten Bedeutungen einerseits und raum- zeitlosen Modellen andererseits gesprochen wurde, bietet das romantische Paradigma eine Gelegenheit diese Thematik ein weiteres Mal zu berühren. Insbesondere als in dieser kulturhistorischen Epoche des 18. und 19. Jahrhunderts eine Kritik an einseitig naturwissenschaftlichen Erklärungs- und Deutungsmethoden in Gestalt der romantischen Bewegung immer lauter wurde.

Diese Kritik richtete sich gegen Denkrichtungen, die angetreten waren die Menschen aus ihren verpflichtenden und bindenden Traditionen und geistigen Engführungen zu befreien und sie zu neuen, ungebundenen aber auch selbstverantwortlichen Individuen zu erheben. Insbesondere Locke, aber auch die Utilitaristen gehörten zu den Verfechtern eines befreiten und ungebundenen Individuums. Dazu kamen vertragstheoretische Ansätze, die es ermöglichen sollten die neuen Freiheiten mittels Eigenverantwortung in einen rechtlichen Rahmen zu stellen innerhalb dessen sich eine liberale und moderne Gesellschaft verwirklichen sollte. Dass dabei die moralischen Orientierungen zu kurz kamen, wurde insbesondere für Kant zum Beweggrund seiner Arbeiten. Sein moralischer Imperativ formulierte jedoch nur universelle Basisgründe. Er überließ damit das vernunftbegabte Einzelwesen wiederum seiner selbst zu beschränkenden Freiheit.

Die romantische Bewegung entstand aus den Schattenseiten, die durch diese isolierten Freiheiten sichtbar wurden. Sie sah ihr Bestreben darin, die Menschen wieder daran zu

erinnern, dass sie Teil einer Kultur, einer Sprache und auch einer Zeit waren, die sie nicht nur in die Pflicht nahm, sondern ihnen auch eine Heimat mit vertrauten Lebensformen bot. Die Romantik wollte die Verbindung zum Selbst, zur Natur aber auch zur eigenen Kultur wiederbeleben. Als Begründer einer Kulturanthropologie, die sich dem Aufzeigen dieser kulturhistorischen Voraussetzungen widmete, kann hier Gottfried Herder genannt werden (vgl. Berlin 1976). Herder widmete sich insbesondere der Bedeutung der Sprache, die er als entscheidendes Medium für das expressive Selbstverständnis des Menschen deutete. „Die kulturellen Unterschiede in den Regionen und Epochen bilden sich in den Gestaltunterschieden der Sprache ab, sodass jeder in das Gewebe seiner sprachlichen Herkunft eingewoben ist“ (Goldstein 2007: 371).

Es sind immer die kulturellen Bedingtheiten, mit ihren tief eingewebten Überzeugungen, Institutionen und Lebensformen, aus denen das Denken und Handeln der Menschen erst verständlich gemacht werden kann (vgl. Berlin 1995: 126).

Für Taylor ist die Romantik keine vergangene und abgeschlossene Epoche, sondern spielt auch im heutigen Selbstverständnis der Menschen eine entscheidende Rolle. Die Arbeiten Taylors bringen in wiederholt-therapeutischer Absicht, die kulturellen Voraussetzungen für die individuellen sowie kollektiven Deutungen menschlichen Handelns in ideengeschichtlicher Tradition zur Sprache. Sein Ziel besteht darin die heute überwiegend naturwissenschaftlichen Interpretationen zu entgrenzen. Dass es sich um solche handelt versucht Taylor besonders deutlich wieder in Erinnerung zu rufen. „(...) denn was interpretiert wird, ist selbst eine Interpretation, eine Selbst-Interpretation, die in einem Fluß von Handlungen eingebettet ist. Es ist eine Interpretation der empirischen Bedeutung, welche zu der Entstehung dieser Bedeutung beiträgt“ (Taylor 1975: 171). Eine Kultur ist demnach eine Gleichzeitigkeit verschiedener Selbstverständnisse, die auf gemeinsam geteilten Wertvorstellungen beruht. Die Hintergründe der individuellen Interpretationen, also die kulturgeschichtlichen Bedingtheiten, müssen daher in die sozialwissenschaftlichen Arbeiten einfließen (vgl. Rosa 1998: 263). Ein Umstand, der schon in den Schriften Montaignes unzweifelhaft zur Sprache kommt.

„Denn die Menschen sind verschieden, weil sie abhängig sind: abhängig von den Zeitumständen, von den Erbanlagen und von dem Herkommen auf religiösem, sittlichem, nationalem und politischem Gebiet“ (Montaigne 2005: 9).

Taylor wendet sich damit gegen eine zutiefst atomistische Epistemologie, die davon ausgeht, dass Wissen und Bedeutungen von den Individuen selbsttätig und unabhängig „auf unbeschriebenem Papier“ konstruiert werden, um in weiterer Folge mittels „Data bruta“ abgefragt zu werden. Vielmehr ist es notwendig in „hermeneutischer Methode“ die Interpretationen als solche zu deuten und dementsprechend in einem größeren Zusammenhang zu stellen (vgl. Taylor 1973: 266). Dazu ist es zweifellos erforderlich den Vorrat an Deutungsmustern zu kennen, der den Selbstinterpretationen gewissermaßen als Spielraum zu Verfügung steht. Was die Deutungen dieser Hintergrundmuster betrifft zeigt sich Taylor durchaus offen. Seine Intention ist es lediglich auf die Notwendigkeit kultureller Rahmen und ihren impliziten Bedeutungen hinzuweisen. In der Kenntnis dieser Quellen können sich scheinbar rationale Handlungen als irrational herausstellen oder umgekehrt. „Der Mensch ist mehr als die Summe der Interpretationen, die über ihn im Umlauf sind. Die Kritik an dominanten Deutungsgewohnheiten dient daher dem Gewinn an Verständnis dessen, was sich der Definierbarkeit entzieht“ (Goldstein 2007: 375). Oder anders gesagt: Je vollständiger die Hintergründe der Motivationslagen der Individuen ins Bewusstsein rücken, desto großzügiger können die Spielräume bezüglich der Sinnhaftigkeit ihres Handelns gedeutet werden.

Das was man für gut und sinnvoll hält ist immer historisch und kulturell bedingt. Auch der Blickwinkel einer instrumentellen Vernunft als Teil einer in der Tradition der Aufklärung stehenden Ausrichtung ist nur als eine weitere anzuerkennende Ressource zu deuten und als solche zu behandeln. Kulturismus (ein Begriff Taylors) und Universalismus müssen also nicht zwingend als Widerspruch gedacht werden. Der Universalismus als epistemologischer Weg ist Teil eines kulturellen Vorrats, der den Individuen zur Interpretation eines möglichen Ideals zur Verfügung steht. Aber eben nur ein Teil.

Romantische Abwege

In der Romantik gibt es über die Naturbejahung Rousseaus hinaus, noch weitere Strömungen deren Erwähnung für ein besseres Verständnis dieser Weltbeziehung von Bedeutung sein könnte. Ihnen gemeinsam ist der Bezug zur Natur. Allerdings nicht mehr im Sinne Rousseaus als etwas Gutes und Reines. Etwas dessen wahres Wesen Mitgefühl und Wohlwollen bereithält.

In den Schriften Baudelaires, Schopenhauers oder Nietzsches ist diese Natur vieles – aber nicht gut. Bei Baudelaire ist sie hässlich und nur als Vorlage für die Kunst von Bedeutung. Dass im 18. Jahrhundert die Natur als Vorbild und Quelle alles Guten und Schönen gedacht wurde bezeichnet er als ein großes Missverständnis. Ein Mensch, der sich dieser Natur in seiner Urtümlichkeit hingibt, kann nur Abscheuliches hervorbringen (vgl. Abrams 1986: 127). Nur die Kunst vermag es die Scherben des Schönen zusammenzutragen, die eine ansonsten unzulängliche Natur nur bruchstückhaft bereithält (vgl. ebd.: 122). Er bringt damit seine ambivalente Weltsicht zum Ausdruck, die er als Polarität zwischen der Kunst und dem Bösen begreift. Als Auftrag versteht er es in dieser Welt sich dem Hässlichen zu entziehen. Das Hässliche verbindet er mit dem Chaos der Natur. Die Rousseau'sche „Erhöhung der Natur wirkt wie eine Entweihung, eine Kapitulation vor dem bloß Gegebenen, dem Gewöhnlichen, der mittelmäßigen Maße. Die Kunst kann ihre Mission nur erfüllen, wenn sie damit bricht und ein davon ganz getrenntes Reich aufbaut“ (Taylor 2018: 762). Die, in diesem Punkt, antiromantischen Vorstellungen Baudelaires bringen lt. Taylor eine Streitfrage über die moralischen Quellen der unterschiedlichen Stränge des Christentums zum Ausdruck. Auf der einen Seite steht die Vollkommenheit der Natur als Ideal. Auf der anderen Seite ist es umso mehr erforderlich sich über diese Natur zu erheben und sie als Ausdruck des menschlichen Zwecks gewissermaßen zu krönen. Hier kommen die unterschiedlichen Ansichten Platons und Aristoteles zum Vorschein. Bei Aristoteles haben die menschlichen Begierden (also das Natürliche) ihren Nischenplatz, während bei Platon das Ideale nur über die Transzendenz des Körperlichen (der Natur) erreicht werden kann. Aristoteles integriert die natürlichen Bedürfnisse des Menschen und gibt ihnen einen Platz. Platon hingegen stellt das Ideal als etwas

Erhabenes und nur in der Askese zu erreichendes Gut dar. Was für Platon die Askese ist für Baudelaire die Kunst (vgl. ebd.: 762f).

Bei Schopenhauer fällt die Ablehnung der Natur noch deutlich stärker aus als bei Baudelaire. Als großer Pessimist sieht er in der Natur die größte Kraft und gleichzeitig die größte Gefahr. Als oberste Manifestation dieser Kraft deutet er den menschlichen Willen.

„Dieser ist allerdings keine spirituelle Quelle des Guten. Im Gegenteil, er ist nichts weiter als wildes, blindes, unkontrolliertes Streben, das nie befriedigt, ja zur Befriedigung unfähig ist und uns allen Prinzipien zuwider und gegen das Gesetz, Moral und alle Maßstäbe der Würde zu einer unersättlichen Suche nach dem Unerreichbaren antreibt“ (ebd.: 766f).

Die größte menschliche Kraft, der Wille, ist für Schopenhauer keine Quelle des Guten, sondern die Manifestation des Bösen. Durch seine Eigenschaft des Unstillbaren werden die Menschen erschöpft und erniedrigt. Der Triebkraft des Willens glaubt Schopenhauer nur entgehen zu können indem er die Flucht vor dem Selbst antritt. Als jemand der dem Religiösen keine Bedeutung beimisst kann der Ausweg oder die Rettung nicht von einem gnadenvollen Gott kommen. Schopenhauers Rettung ist die buddhistische (Selbst)Entsagung.

Mit diesem Gedankenmodell wurde Schopenhauer der einflussreichste Misanthrop des neunzehnten Jahrhunderts (vgl. ebd.: 766). Was diese Einstellung so anziehend machte war Folgendes: Durch die Darstellung einer Natur, die ihrem Wesen nach die Menschen nur zu überfordern vermag, mussten sich die Menschen mit ihren Unvollkommenheiten nicht mehr verdorben oder unzulänglich fühlen. Während Schiller noch eine Welt der Harmonie zwischen Freiheit und Natur oder der Eintracht zwischen Vernunft und Begierden darstellte, begegnete Schopenhauer diesen allzu optimistischen Denkweisen mit gegenteiligen Bildern. Eine in sich vollkommene Welt war für die Vorstellung der Menschen eine unerreichbare Zielvorstellung. Ein Ideal das niemals erreicht werden kann muss sein Ambivalent in der Unvollkommenheit finden. Die frohen und reinen Höhen einer göttlichen Ordnung mussten bei den „normalen“ und mit den Kräften der Natur in ständigen Kampf stehenden Menschen, eine Schuld zurücklassen. Eine Schuld, die aus dem Gefühl

gespeist wurde, dieser Reinheit niemals genügen zu können. Das Licht des Ideals (er)forderte den Schatten des Mangels. Dieses Gefühl der Unzulänglichkeit wollte Schopenhauer für die Menschen insofern aus der Welt schaffen, als er die Natur nicht mehr als grundsätzlich gut darstellte, sondern sie ins gegenteilige Licht rückte. In die Sphäre des Bösen, dessen dionysische Kraft über den Menschen hinausreicht. In dieser Welt konnte der Mensch mit seinen konfligierenden Begierden, seinen Lebenskämpfen und seinen Ungewissheiten wieder ein Gefühl der Würde erlangen (vgl. ebd.: 768ff).

Schopenhauer inspirierte im achtzehnten Jahrhundert eine ganze Reihe namhafter Denker und Schriftsteller. Speziell in Deutschland und Österreich, aber auch in Frankreich und Russland fanden seine Denkweisen großen Anklang. Friedrich Nietzsche war einer dieser Namen, die sich über weite Strecken der Philosophie Schopenhauers verbunden fühlten.

Fazit

Beim romantisch-expressiven Paradigma geht es nicht um eine, ausschließlich der klassischen Epoche der Romantik zuzuschreibenden Beschreibung, sondern um einen inhaltlichen Bezug, den Taylor weitestgehend zwar in der Romantik verkörpert sieht, der aber weit darüber hinaus reicht.

Seine Anfänge verortet Taylor in den Schriften Montaignes. Zeitlich noch vor Descartes, beschäftigt sich Montaigne in seinem Verständnis des Menschen mit dem Selbst als eigentümlichem und unverwechselbarem Ausdruck einer nie zu ergründbaren Realität. In einer im Fluss befindlichen Welt kann der Anspruch nach universellem Wissen nicht befriedigt werden. Lediglich die Erkundung des Selbst scheint hier von Bedeutung. In seinem Denken wurzelt ein neuzeitlicher Individualismus, der bereits große Züge der Romantik vorwegnimmt.

Auch wenn die romantisch-expressive Strömung über weite Strecken als eine Gegenbewegung zum aufklärerischen Paradigma gesehen werden muss, sollte man sie dennoch nicht auf diese Eigenschaft beschränken. Darüber hinaus geht es beim romantischen Paradigma um Integration. Als postaugustinisches Erbe haben sich mindestens zwei unterschiedliche, und über weite Strecken auch dialektische, Denkströmungen

herausgebildet. Sowohl Descartes wie auch Rousseau (hier als Vertreter ihrer Geisteshaltung genannt) gehen den Weg in die Innerlichkeit. Descartes verfolgt dabei die Absicht, den Menschen von seiner Natur zu befreien. Seine Epistemologie zielt daher auf eine Trennung zwischen Geist und Körper. Mit dieser Trennung erlangt das wahre Wesen des Menschen, sein Geist, Unabhängigkeit und Verantwortungsbewusstsein. Ein klarer Geist braucht die Distanz. Nicht zuletzt zu seinen eigenen Empfindungen.

Bei der Romantik hingegen geht es um das Aufspüren der inneren (und äußeren) Natur. Die Gefühle spielen dabei eine entscheidende Rolle. „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren“ (Novalis 2015: 393/19). Innenwelt und Außenwelt sowie deren menschliche Repräsentanten, Geist und Körper, sollen wieder zu einem Ganzen vereint werden. Das ist es worum es bei der Romantik geht. Sie zielt auf „ein Ideal der vollkommenen Integration, bei der Vernunft und Sinnlichkeit, der innere Impuls und die äußere Natur miteinander in Einklang gebracht werden“ (Taylor 2018: 833). Es geht um die Aufhebung der Trennung zwischen dem Geist und dem Körper. Die Gefühle gehören ebenso zum Menschen wie sein Verstand. In den Empfindungen wird vieles erfahrbar das der Verstand nicht begreifen kann. Sich von seinen Gefühlen zu trennen kommt daher einer Marginalisierung des Selbst gleich. Vielmehr gilt es die je innere Natur in seiner Originalität aufzuspüren und sie in expressiver Weise der Welt zu offenbaren. Da die Natur bei jedem auf seine eigene, ganz spezifische, Weise ihren Ausdruck findet, leistet man mit der Expressivität einen unverwechselbaren Beitrag zur Vielfalt der Welt. Jede Art von Universalismus würde dem entgegenwirken.

Die romantisch-expressive Forderung zur Selbsterkundung wird damit die Geburtsstunde einer modernen Individualität mit ihrem Ideal der Authentizität. Die Herder'sche Regel, dass jeder mit seinem eigenen Maß gemessen werden muss, bringt die Signatur des romantisch-expressiven Paradigmas vielleicht am besten zum Ausdruck.

Taylor geht es ebenfalls um Integration. Als Integration ist hier allerdings nicht die innerromantische Vorstellung einer Versöhnung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gemeint, sondern eine integrative Hereinnahme sämtlicher kultureller Ressourcen, wie sie sich in der kulturellen Entwicklung unserer Zivilisation herausgebildet haben. Mit seinem Hinweis auf die sozialen Konstitutionsbedingungen unserer Kulturgeschichte möchte Taylor daher

nicht versöhnen, sondern lediglich aufzeigen. Im Sinne einer moralischen Orientierung bietet gerade das romantisch-expressive Paradigma einen Zuwachs an identitätsstiftenden Wertpotentialen, die sich für das Selbstverständnis der Menschen nur bereichernd auswirken können. Ob ihres Vorhandenseins müssen diese nur neu positioniert bzw. gedeutet werden. Ein allzu dominantes Prinzip der instrumentellen Vernunft würde diesen Werte- und Orientierungszuwachs entweder privatisieren oder der Irrationalität bezichtigen. Taylor sieht die Gefahren dieser Einseitigkeit in einer schon längst ausgeprägten Isolation, die er als punktförmiges Selbst beschreibt. Als dominantes Ideal nährt, erklärt und bekräftigt sich das aufklärerische Paradigma dabei immer wieder selbst. Umso mehr gilt es für Taylor in integrativer Weise auf die Vielfalt kulturgeschichtlicher Ressourcen aufmerksam zu machen.

6.2.3. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens

Einführung

Die dritte Quelle, die Taylor für das heutige Moralverständnis als bedeutsam beschreibt, wird von ihm als „die Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ bezeichnet. Es ist dies kein Begriff, der sich in der wissenschaftlichen Literatur wiederfindet, sondern er „wird hier als Terminus technicus verwendet um diejenigen Aspekte des menschlichen Lebens zu bezeichnen, die mit Produktion und Reproduktion zu tun haben, also mit der Arbeit, der Verfertigung lebensnotwendiger Dinge und unserem Leben als Geschlechtswesen, einschließlich Ehe und Familie“ (Taylor 2018: 373f).

Im 17. Jahrhundert beginnt sich ein Wertewandel abzuzeichnen, der die gewohnte Rangordnung von dem, was man für „gut und sinnvoll hält“ erheblich erschütterte. Das gute Leben sollte nicht mehr durch das „Besondere“ definiert werden, sondern vielmehr durch das „Nützliche“ oder durch das von jedermann „Erreichbare“. Das Streben nach Ehre und Ruhm war in Verruf geraten. Es würde nur die Eitelkeiten befriedigen und dem Eigennutz dienen anstatt dem allgemeinen Nutzen.

Auch die Wissenschaften wurden bezichtigt sich zu sehr mit Gesamtordnungen zu beschäftigen als mit dem Erforschen nützlicher Funktionen. Es sollte nicht mehr die

Erforschung der Sterne im Mittelpunkt stehen als vielmehr die Erhöhung der Felderträge. Die Wissenschaften wurden beschuldigt keine anwendbaren Techniken hervorgebracht zu haben, sondern nur trügerisches Wissen, das in die Irre führen würde. In ihrem Streben nach dem Besonderen ist sie für das allgemeine Wohl nutzlos (vgl. ebd.: 377). Die Revolution gegen die, bis dato etablierten Wissenschaften wurde insbesondere von Francis Bacon vorangetrieben (vgl. ebd.:406f).

In der Gesellschaft entstand ein allgemeines Klima in dem die höheren Tätigkeiten, die einen öffentlichen Raum, eine hohe Stellung oder eine gehobene Gesellschaftsschicht voraussetzten, generell einer heftigen Kritik unterzogen wurden. Ein erfülltes Leben wurde jetzt im Sinne eines gewöhnlichen Lebens, bei dem vor allem der Nutzen im Vordergrund stand, definiert. Es kam zu einer Umwertung der Werte. „Das zuvor niedrig Gebildete wird nun zur Norm erhoben, und das früher Höherstehende wird jetzt der Anmaßung und Eitelkeit überführt“ (ebd.: 378). Jede Form von Autorität wurde infrage gestellt. Der Philosoph war bald nichts mehr wert. Hingegen zählte es wieder sich die Hände schmutzig zu machen. Ein Leben dem die wenigsten gerecht werden konnten war moralisch anstößig geworden. Diese Umwertung hatte eine enorme soziale Dimension. Hierarchische Anschauungen, die bis jetzt die gesellschaftlichen Klassen strukturierten, wurden nicht mehr akzeptiert und einer spürbaren Kritik unterzogen. Das Hörigkeitsgefühl gegenüber Adeligen, aber auch gegenüber Vertretern der Kirche wurde durch einen neuen Selbstwert entmachtet. Diesen Selbstwert bezog man nicht mehr aus einer Ethik der Ehre, sondern aus dem neuen Lebensideal der nüchternen und produktiven Arbeit, der Einhaltung guter Sitten und der Wertschätzung der eigenen Familie. Alles was der Allgemeinheit in einem direkten Sinne nützlich erschien (im Sinne der Produktion und Reproduktion) bekam neues Ansehen. Dazu gehörte auch eine neue Wertschätzung des Handels und der Gewerbe. Der Handel wurde nun als konstruktive Kraft angesehen, die dem aristokratischen Eifer (oft auch militärischer Natur) einen zivilisierten Rahmen entgegenstellte.

Der gesellschaftsnivellierende Charakter eines Wertewandels, der alte hierarchische Ordnungen nicht mehr zu akzeptieren trachtete, oder ihnen zumindest keine besondere Bedeutung mehr zukommen ließ, hatte für den Aufbau moderner liberaler Gesellschaften

große Bedeutung. Ihnen entsprangen die Antriebe sich für ein allgemeines Recht, für Gleichberechtigung oder für die Aufwertung der Familie einzusetzen. Demnach schien es auch nicht verwunderlich, dass dieser Wertewandel im achtzehnten Jahrhundert zu zahlreichen Revolutionen geführt hatte. Insgesamt kann man behaupten, dass die „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ zu einem sinnfälligen Merkmal der neuzeitlichen Identität geworden ist. Ein Merkmal, auf das wir uns heute wie selbstverständlich berufen und das im Sinne einer moralischen Orientierung eine wesentliche Ressource für unser Selbstverständnis bereitstellt. Die Frage ist jetzt wie es dazu kam. Was war der Hintergrund, der diesen Wandel ermöglichte?

Entstehung

Stellt man die Frage nach den Ursachen eines gesellschaftlichen Wandels wird man sich reduktionistischen Vereinfachungen nur schwer entziehen können. Oft werden in solchen Fällen Antworten mit Bezug auf politische, militärische oder wirtschaftliche Faktoren angeführt. Taylor moniert, dass gerade die Sozialwissenschaften in diesem Zusammenhang gerne auf sozialökonomische Theoriekonzepte zurückgreifen (siehe Marx). Selten werden jedoch einzelne Faktoren einen gesellschaftlichen Wandel in ihrer gesamten Entwicklung wirklich erklären oder begründen können. Es wird sich um eine Vielzahl, gewissermaßen, in sich logischer Abfolgen interdependenter Faktoren, Entwicklungen, Praktiken etc. handeln, die schließlich einen Wandel zu generieren vermögen.

Foucault hat in diesem Zusammenhang den Begriff „genealogisch“ geprägt. Die Positivität eines Phänomens auf ihren Ursprung zurückzuführen, hält Foucault generell für ein mit Recht anfechtbares Verfahren. Singularität gilt es zwar als solche ausfindig zu machen, doch kann man sie nicht auf ihre historische, philosophische, anthropologische oder soziale Kausalität zurückführen. Die Entstehung eines Wertewandels ist an Bedingungen geknüpft; untrennbar in diesen Bedingungen verwoben. Sie darf und kann nicht als Diskontinuität, als Bruch dargestellt oder beschrieben werden. Nicht auf ein einheitliches, auf eine vorläufige Spitze gipfelndes Prinzip reduziert werden (vgl. Foucault 1992, S. 36f).

„Es geht um die Schaffung eines Netzes, welches diese Singularität da als einen Effekt verständlich macht: daher müssen die Beziehungen vielfältig werden, (...) müssen heterogene Prozesse in ihrer Überlagerung betrachtet werden“ (Foucault 1992, S. 37).

Ein Wertewandel als Singuläres Phänomen ist somit für Foucault vielmehr mit strategischen Analysen von Beziehungen (also als Effekt aus...) als mit einer auf ihren Ursprung zurückführenden Schließung (als Produkt von...) zu erklären.³⁰

Taylor konzentriert sich bei der Erforschung dieses „Geflechts von Beziehungen“ auf eine kulturgeschichtliche Perspektive. Obgleich er „die für diese Zeit charakteristischen gewaltigen Veränderungen der politischen Strukturen, der ökonomischen Verfahrensweisen, der Organisation von Militär und Verwaltung“ (Taylor 2018: 354) als entscheidend bewertet, setzen all diese Veränderungen und Faktoren eine makrostrukturelle moralische Entsprechung in der Gesellschaft voraus. Neue Erfindungen, andere Lebensweisen oder machtpolitische Veränderungen können sich erst dann nachhaltig etablieren, wenn sie ihren Wahrheitswert in der Gesellschaft unter Beweis gestellt haben (vgl. Rosa 1998: 278ff). Die Summe an Hintergründen lässt sich für Taylor demnach am ehesten in hermeneutisch-phänomenologischer Vorgehensweise ergründen. Die vorhandenen oder zum Vorschein kommenden Umstände, politischer, ökonomischer oder sozialer Natur können sich immer nach beiden Richtungen entwickeln. Es geht daher grundlegend darum, wie sie schließlich gedeutet werden (können). Also auf welche „moralischen Landkarten“ sie treffen. Die Selbstinterpretationen der Menschen beinhalten die Fülle an „absoluten Voraussetzungen“ und weisen sie in eine bestimmte Richtung. Darum geht es Taylor nicht um eine kausalhistorische Rekonstruktion, sondern um das Aufspüren bzw.

³⁰ Die Arbeiten Foucaults od. Skinners mit ihren Untersuchungen zu praktisch politischen Veränderungen schätzt Taylor als wichtigen Beitrag zu einer historischen Rekonstruktion (vgl. Rosa 1998: 282). Auch wenn bei Foucault, die Selbstinterpretationen der Individuen oft mittels blutiger Gewalt oder anderer disziplinärer Maßnahmen gewissermaßen, indoktriniert wurden (also machtpolitisch motiviert waren) sind dies anzuerkennende historische Faktoren, die zur mannigfaltigen Internalisierung eines Selbstbildes beigetragen haben (vgl. ebd.: 273). Taylor ist sich durchaus bewusst, dass ideengeschichtliche Rekonstruktionen allein noch keinen gesellschaftlichen Wandel erklären können (vgl. ebd.: 280).

Aufzeigen zugrundeliegender moralischer Ideale. Es geht um intersubjektive und kollektive Bedeutungen, die als konstitutives Element den kulturellen Praktiken³¹ zu Grunde liegen. Aus soziologischer Hinsicht sind diese Motivationslagen insofern von Bedeutung, dass sie die Grundlage für das Verstehen von Gesellschaft beinhalten (vgl. Taylor 2018: 362, vgl. Rosa 1998: 268).

Da diese Selbstinterpretationen keineswegs immer nur explizit zum Ausdruck gebracht werden schlägt Taylor drei Punkte zu deren sozialwissenschaftlichen Untersuchung vor. Erstens sollten die expliziten Doktrinen und Überzeugungen der Mitglieder einer Gemeinschaft untersucht werden. Zweitens sind es die „verkörperten Praktiken“, die im Sinne Bourdieus Habitusprinzips Selbstdeutungen zum Ausdruck bringen und drittens gibt es noch eine symbolische Ebene, die in sozialen Symbolen, Kunstwerken oder rituellen Handlungen moralische Ideale einer Gesellschaft sichtbar werden lässt (vgl. Taylor 1993c: 219).

Wenn es also um die Hintergründe des gesellschaftlichen Wandels im 17. Jahrhundert geht, müssen die diesbezüglichen Erklärungen in erster Linie Fragen zu den veränderten Motivationslagen der Menschen beinhalten. Es geht hier nicht um das Ausfindig machen einer Ursache, als vielmehr um die Rekonstruktion der moralischen Orientierungen (vgl. Taylor 2018: 362). Die Ursachen alleine könnten in einer retrospektiv-historischen Betrachtung als kausale Folgeerscheinungen nachträglich unschwer passend gemacht werden. In Wahrheit hätte es immer auch anders kommen können. Die Richtung kann immer nach beiden Seiten ausschlagen. Es ist am Ende immer das „was man für gut und sinnvoll hält“, dass unter einer Fülle von Voraussetzungen und Möglichkeiten darüber entscheidet, wie die Geschichte schließlich geschrieben wird.

Was die Umwertung der Werte, im Sinne einer Hochschätzung des gewöhnlichen Lebens betrifft, muss diese in erster Linie mit den reformatorischen Bewegungen in Zusammenhang gebracht werden. Der protestantische Charakter des Religiösen, war ein, auf alle

³¹ „Ideen der Art, um die es hier (...) geht - also moralische Idealvorstellungen, Auffassungen der prekären menschlichen Lage, Begriffe des Selbst - , existieren in unserem Leben größtenteils dadurch, daß sie in Praktiken eingebettet sind.“ (Taylor 2018: 364)

Lebensbereiche wirkender Einfluss. Eine veränderte Auffassung des Religiösen wirkte sich auf die gesamte Lebensführung der Menschen aus. Insbesondere, weil es sich hier in höchstem Maße um eine umfassende moralische Orientierung handelte. Die Vorstellung eines guten Lebens hatte sich mit der Reformation grundlegend geändert. Hatte man in einer mittelalterlich-katholischen Kirche noch besondere Orte, Zeiten und Menschen, gegen die man sich (oder an denen man sich) gottgefällig zeigen musste, umfasste die Lehre der Reformatoren den ganzen Menschen zu jeder Zeit, an jedem Ort und jedem Menschen gegenüber. Es genügte nicht mehr am Sonntag in die Kirche zu gehen oder bestimmte rituelle Handlungen zu vollziehen. Die Kirche war nicht mehr der Ort des Heiligen. Das Heilige war jetzt überall. Auch der Priester oder seine kirchlichen Diener, die Mönche, hatten keine besondere Stellung mehr zwischen Gott und den „normalen Menschen“. Im selben Maße wie die kirchliche Elite an Boden verlor, wurden die gewöhnlichen Gläubigen aufgewertet. Im protestantischen Glauben wurden nicht nur sämtliche Sakramente abgelehnt, sondern auch alle hierarchischen Ordnungsprinzipien aufgelöst. Der Protestantismus duldet keine halbherzige Haltung vor Gott und keine Vermischung anderer christlicher Prozeduren. Auch wenn es innerhalb der protestantischen Glaubensauffassungen (Luther, Calvin) durchaus unterschiedliche Auslegungen gab, waren sich alle Reformatoren in der Ablehnung sämtlicher vermittelnder Instanzen zwischen Gott und dem Gläubigen einig (vgl.: ebd.: 381). Die Erlösung des Menschen ist in fundamentaler Weise das alleinige Werk Gottes.

Der Vorteil und die Triebkraft dieser Religion, bestand darin, durch einen allmächtigen und barmherzigen Gott selbst Hoffnung auf Erlösung zu erlangen. Man musste sich nicht mehr auf die Vermittlung eines Priesters oder eines Gelehrten verlassen. Man braucht keine Kirche oder keine besonderen Handlungen mehr, um auf die Gnade Gottes hoffen zu können.

Im Gegenzug musste man sein gesamtes Leben gottgefällig gestalten. Man konnte sich nicht mehr in einem Schiff der Gläubigen als Passagier auf eine Reise zu Gott begeben. Von nun an ruderte jeder sein eigenes Boot (vgl. ebd.: 385). Jeder einzelne steht nunmehr in der Verantwortung vor Gott allein. Durch die Betonung des an sich unwürdigen Menschen erscheint die allmächtige Barmherzigkeit Gottes in einem noch prächtigeren Licht. Dies führt vermehrt zu der Vorstellung sich diese Erlösung gewissermaßen erst durch besondere Verdienste verdienen zu müssen. Es genügt nicht mehr sich zu

bestimmten Zeiten und an besonderen Orten moralisch richtig zu verhalten. Fortan musste das ganze Leben in beherrschter und sittsamer Weise geführt werden. Eine sparsames und auf produktive Arbeit ausgerichtetes Leben galt als gottgefällig und entsprach der Vorstellung eines guten Lebens. Der beruflichen Tätigkeit sollte man sich gewissenhaft und unablässig widmen. Das Nichts-Tun wurde verteufelt (vgl.: ebd.: 397). Das normale Leben wurde geheiligt. Die normalen Tätigkeiten wurden zum Beruf im Sinne einer Berufung für den allgemeinen Nutzen. Der Beruf wurde nicht mehr nur mit dem Priestertum oder dem Mönchsleben in Verbindung gebracht, sondern im umfassenden Sinne mit allen nutzbringenden Tätigkeiten. Auch die geringste Beschäftigung war, unabhängig von der gesellschaftlichen Rangordnung, anderen Tätigkeiten ebenbürtig.

In dieser religiös motivierten Idealvorstellung eines guten und richtigen Lebens tritt ein moralisches Prinzip der neuzeitlichen Identität besonders stark zu tage. Es ist dies die Voraussetzung der Introspektion. Nur in einer radikal reflexiven Haltung kann der ganze Mensch in seiner moralischen Orientierung evaluativ ausgerichtet werden. Besonders im Puritanismus Calvins wird eine unentwegte Prüfung des Selbst vorausgesetzt. Dies zeigt sich in einer neu entflammten Flut an Worten über innere Gedanken und Gefühle wie sie seit dem siebzehnten Jahrhundert von ganz gewöhnlichen Männern und Frauen zu Papier gebracht wurden. Jeder Puritaner der lesen und schreiben konnte wurde zur Führung eines Tagebuchs veranlasst (vgl. ebd.: 329). Die umfassende Introspektion, wie sie in den autobiographischen Überlegungen vollzogen wurde, und eine geistige Einstellung, die auf Nutzen und disziplinierte Arbeit ausgelegt war, führten zu einem Individualisierungsschub, der gewissermaßen zum Vorläufer einer schleichenden Säkularisierung werden sollte.

Entwicklung

Der Wertewandel, so wie er sich im Sinne einer Bejahung des gewöhnlichen Lebens vollzogen hat, passt sehr gut zu den Vorstellungen eines distanzierten und nüchternen Verstandesdenkens, wie es sich seit Descartes entwickeln konnte. Insbesondere das Ideal einer instrumentellen Vernunft überschneidet sich weitestgehend mit der Vorstellung eines nutzenorientierten Lebens. Für Taylor hat diese Verbindung einen prägenden

Einfluss auf das moralische Selbstbild moderner Individuen. Bevor aber gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die säkularisierten Vorstellungen einer radikalen Aufklärung Wirklichkeit werden sollten, musste vorher noch eine Entwicklung vollzogen werden.

Eine wesentliche Rolle nimmt in dieser Phase wieder einmal John Locke ein. Als vorderster Vertreter einer desengagierten Vernunft einerseits und als gläubiger Hedonist andererseits gelingt es ihm die Gesetze Gottes und die Vernunft zu einem funktionalen Gebilde zu verknüpfen. „Folgt man der Logik des Hedonismus, hat das Gesetz Gottes nicht deshalb normative Geltung für uns, weil er der Schöpfer oder weil er von unendlicher Güte ist, sondern weil er dem Ungehorsamen ganz überzeugend eine Vergeltung sondergleichen androht“ (ebd.: 416). Die Androhung einer Strafe hat für ein Vernunftwesen verbindlichen Charakter. Das heißt aber umgekehrt, dass die Schöpfung Gottes nicht nur durch Offenbarung, sondern auch durch die Vernunft deutlich gemacht werden kann. Genau genommen kann jeder einzelne Mensch die göttliche Ordnung durch seine eigene Vernunft begreifen. Das gibt „Locke die Möglichkeit, das Naturrecht sowohl als göttliches Gebot wie auch als Vorschrift der Vernunft anzusehen“ (ebd.: 416).

Es geht hier um ein ausschließlich instrumentelles Vernunftverständnis. Indem Locke als oberstes Gesetz Gottes die Selbsterhaltung begreift, wird alles was diese Selbsterhaltung optimiert beziehungsweise maximiert als vernünftig und zugleich gottgefällig betrachtet. Selbsterhaltung und Eigenliebe werden hier mit der Vernunft verknüpft und mit dem Willen Gottes ausgezeichnet. Der zerstörerische Egoismus wird durch einen prozeduralen und gottgewollten Vernunftbegriff aufgehoben. Das Streben nach Glück findet unter einer vernunftbasierten Ordnung seine moralische Legitimation.

„Fleiß und Vernunft sind die beiden Eigenschaften, die wir nach Gottes Absicht an den Tag legen sollen. Die erste Eigenschaft verlangt, daß wir hart arbeiten, die zweite, daß wir gute Leistungen erzielen und Verbesserungen bewirken“ (ebd.: 421).

Locke bekräftigt das Ideal der Bejahung des gewöhnlichen Lebens in dem er das nützliche und produktive Streben mit einer instrumentellen Vernunft verbindet. Das eine führt zwangsläufig zum anderen. In späterer Folge wird dies vom Utilitarismus dahingehend

interpretiert, dass eine höhere Zielsetzung automatisch auch ein höheres Gut bedeutet. Bei Locke geht es aber noch darum, die angestrebte Leistungssteigerung, mit einer vernunftbasierten Gottesfurcht in einem moralischen Sinne zu vereinbaren (vgl. ebd.: 422f). Seine Ethik ist noch durch eine extrinsische (und strafende) Kraftquelle hinterlegt.

Locke befindet sich damit in einem Übergangsstadium. Auf der einen Seite hatte man die Pflicht, dem Willen Gottes Folge zu leisten und auf der anderen Seite stand ein vernunftbegabter und durchaus zum selbstständigen Denken motivierter eigenverantwortlicher Akteur. Sich auf seine eigene Vernunft zu verlassen war insofern eine Gradwanderung, als sie die permanente Interpretierungsleistung des Willen Gottes voraussetzte. Dies geschah nicht in hermeneutisch offenen Verfahren, sondern im Befolgen prozeduraler Vorschriften einerseits und mathematischer Deduktion (in Form von Wahrscheinlichkeitsberechnungen) andererseits (vgl. ebd.: 430). Dies führte mit der Zeit dazu, dass ein würdiges Leben nur mehr als authentisch empfunden wurde, wenn es losgelöst von einer Unterwerfung unter Gott gelebt werden konnte. Während vernünftiges Handeln also immer stärker in den Vordergrund rückte, geriet eine verehrungsvolle Haltung gegenüber Gott immer stärker in den Hintergrund (vgl. ebd.: 558). Das Gute wurde bald nicht mehr durch die Gesetze Gottes definiert, sondern durch die Moralvorstellungen der Menschen.

Insgesamt erfuhr die Ethik des gewöhnlichen Lebens durch Locke eine entscheidende Veränderung. Von einer zunächst umfassenden theologischen Ausrichtung wurde sie vorbereitet auf eine moderne, bürgerliche und szientistische Moralkultur. Locke wurde damit nicht nur zum großen Lehrer der Aufklärung, er kann auch durchaus als ein entscheidender Vorläufer einer bürgerlichen Ethik bezeichnet werden (vgl. ebd.: 314; 423; 429).

Und obwohl man ihn nicht in direktem Sinne mit der Entstehung des Kapitalismus in Verbindung setzen darf, bargen seine Vorstellungen zu einem rationalen und nach Produktivität strebenden Menschen eine geistige Wegbereitung in die Richtung einer ökonomischen Grundordnung.

Ehe und Familie

Das Ideal des gewöhnlichen Lebens, so wie es sich im siebzehnten Jahrhundert ausgehend vom Protestantismus immer stärker in der Moralkultur der Gesellschaft etablieren konnte, führte auch im Bereich der Familie zu großen Veränderungen.

Im protestantischen Imperativ, der Eigenverantwortung vor Gott, musste man durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen und befolgen. Die vermittelnden Instanzen wurden allumfassend abgelehnt. Jeder war seines eigenen Glückes Schmied. Auch was die Wahl des Ehepartners betrifft wollte man sich nicht mehr vermittelnden Instanzen und ordnenden Strukturen unterwerfen. Der Einfluss der Eltern oder weitläufiger Verwandtschaftsgruppen auf die Wahl des Ehepartners wurde ständig geringer. Stattdessen waren es die Heiratswilligen selbst, die über ihr Schicksal entscheiden sollten. Diese neuen, auf persönliche und emotionale Bindung ausgerichteten, Verbindungen waren ganz im Sinne einer reformatorischen Moral. Die moralische Idealvorstellung einer Ehe, die man vor Gott einging, setzte Freiwilligkeit und das gegenseitige Gefühl der Zuneigung voraus. „In manchen Gesellschaften wirkte sich das sogar zugunsten einer vermehrten Duldung von Scheidungen aus“ (ebd.: 513).

Die Auflehnung gegen vorgefasste Zuordnungen war der Ausdruck einer neuen Betonung von Individuation. Vorgaben von autoritären Instanzen mussten nun der persönlichen Überprüfung standhalten. Dies führte zu einer allgemeinen Aufwertung von Individualität. Bisher fußte die individuelle Auflehnung gegenüber vorgefassten kollektiven Ordnungen ausschließlich auf den Grundlagen der instrumentellen Vernunft. Im Falle der Ehe erweiterte sich das subjektive Ordnungsprinzip um die Vereinbarung der inneren Gefühle. „Das Empfinden wird moralisch relevant“ (ebd.: 521).

Die Individualität wird im Ideal der Bejahung des gewöhnlichen Lebens nunmehr von zwei voneinander unabhängigen Eigenschaften betont. Ein selbstverantwortliches Individuum heißt sich einerseits in kalkulierten, nüchternen und produktiven Handlungen einer instrumentellen Vernunft gemäß zu verhalten und andererseits seine eigenen Entscheidungen mit seinen inneren Gefühlen vereinbart zu wissen. Allerdings blieb zweiteres noch auf den privaten Bereich beschränkt. Es war die Hochschätzung der Familie, die einen neuen

moralischen Raum bereitstellte, innerhalb dessen man sich seiner eigenen Empfindungen verpflichtet fühlen konnte. Dies führte dazu, „daß sich die Familie immer mehr der Kontrolle der Gesellschaft (entzog)“ (ebd.: 514). Hintergrund war auch hier ein verstärktes Bedürfnis nach Intimität und Individualität. Die Familie schob eine Mauer zwischen den privaten Menschen und die Gesellschaft. In ihrem Schutz hatte man die Möglichkeit sich der permanenten Aufsicht einer äußeren gesellschaftlichen Ordnung zu entziehen. Dieses Bedürfnis nach Intimität kam auch in veränderten Raumaufteilungen zur Geltung. Wenn vor dem 17. Jahrhundert praktisch niemand allein war³², änderte sich das mit einer neuen Bauweise, die verstärkt private Bereiche auch baulich gewährleistete (vgl. ebd.: 515).

In diesen neuen mikrostrukturellen Gesellschaftsordnungen hatten insbesondere die Kinder einen zentralen Stellenwert. Die Zuneigung und Sorge, die man seiner Partnerin oder seinem Partner gegenüber entgegenbrachte, schloss auch die Liebe zu seinen Kindern mit ein. Im 18. Jahrhundert wurde das Modell der Familie gewissermaßen um die Kinder herum reorganisiert. Es waren nicht zuletzt die Kinder, die einen Rückzug der Familie aus der Gesellschaft legitimierten.

Insgesamt wurde in dieser Zeit ein deutlich stärkerer Fokus auf die Kinder gerichtet. Der Begriff der Kindheit wurde als eigenes Stadium im Lebenszyklus erfasst. Der Kindheitscharakter hatte als Lebensphase eigene Gefühle und Bedürfnisse, die berücksichtigt werden mussten. Dies kam unter anderem mit einem verstärkten Fokus auf die Kindererziehung zum Ausdruck.

In diesem Zusammenhang muss auf die Bedeutung der moralischen Orientierung hingewiesen werden. Es ist hier keineswegs die Rede davon, dass Eltern ihre Kinder vor dem achtzehnten Jahrhundert nicht liebten oder sich nicht um sie sorgten. Vielmehr geht es um die moralische Bedeutung dessen was man im Sinne eines guten Lebens schätzt.

³² „Bei den Armen hielten sich die Eltern stets im Beisein ihrer Kinder auf, während sich bei den Reichen die ganze Familie unter den Augen der Diener befand.“ (ebd.: 515)

„Die Änderung liegt nicht darin, daß sie Leute nun beginnen, ihre Kinder zu lieben oder Zuneigung zu ihren Gatten zu empfinden, sondern darin, daß diese Neigungen jetzt als maßgeblicher Bestandteil dessen angesehen werden, was das Leben lebenswert macht und ihm Sinn verleiht“ (ebd.: 517).

Das was man für gut und sinnvoll hält, hat sich als gestaltgebend, für neue Formen der Intimität und der Individualität, erwiesen. „Die Familie wurde als >>Kontrapunkt<< einer stürmischen Welt angesehen (...)“ (ebd.: 519).

Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens hatte sich also zu einer neuen Form der dialektischen Eigenorientierung entwickelt. In der äußeren Welt galt ein produktives, tätiges Handeln als sinnerfüllend. Innerhalb der Familie legte man jedoch auf authentische innere Empfindungen großen Wert. In beiden Fällen bedeutete dies eine deutliche Intensivierung von Individualität und in weiterer Folge, auch von Authentizität.

Fazit

In einem größeren historischen Ausschnitt betrachtet erscheint die Epoche der Bejahung des gewöhnlichen Lebens, als Brückenfunktion des Überganges. Stark vereinfacht könnte man diese Entwicklung als den Übergang von einer spätmittelalterlichen Wertestruktur zu einer weitestgehend modernen Wertestruktur beschreiben.

Im ersten Schritt dieser Entwicklung kam es durch eine neue theologische Auslegung der Reformatoren zu einer grundlegenden Veränderung der Moralkultur. Die Menschen wurden aus ihren hierarchischen Strukturen (im moralischen Sinn) befreit und einer neuen Selbstverantwortlichkeit zugeführt. Dieses neue Ideal konnte nur mit tiefgreifenden Veränderungen in praktisch allen Teilen der Gesellschaft vereinbar gemacht werden. Ausgehend von den katholisch- mittelalterlichen Wertestrukturen wurden sukzessive auch andere bis dahin gültige Wertebilder hinterfragt und durch neue Vorstellungen ersetzt.

Im zweiten Schritt wurden die Menschen noch stärker und umfassender mit ihrer Eigenverantwortlichkeit konfrontiert. Durch die eigene Vernunft sollte der Wille Gottes erkannt und befolgt werden. Allerdings wurde dieser Wille durch die Reformatoren, gewissermaßen schon vorinterpretiert. Im Sinne der Selbsterhaltung galt ein Leben, dass in

sparsamer und produktiver Weise geführt wurde als vernünftig. Der Vernunftbegriff wurde dahingehend instrumentalisiert, dass er einem bestimmten Zweck unterworfen wurde. Der dritte Schritt kann bereits als schleichender Übergang zu einem modernen Moralverständnis gedeutet werden. Der Prozess der sinnhaften Evaluation, der jedem selbstverantwortlichen Handeln vorausgehen muss, löste sich immer mehr von seiner transzendenten Verankerung. Die Aufforderung zur moralischen Selbsterkenntnis führte über lange Strecken fast zwangsläufig zu einer theologischen Unabhängigkeit. Dieser Wertebau der Gesellschaft ging über die Jahrhunderte mit zahllosen Konflikten (Kriege und Revolutionen) einher. Da sich diese Arbeit allerdings auf die kulturellen Voraussetzungen, also auf die moralische Orientierung beschränkt, kann auf diese Konflikte hier nicht näher eingegangen werden.

Insgesamt waren die Auswirkungen des Ideals einer Bejahung des gewöhnlichen Lebens, auf alle Bereiche der Gesellschaft enorm. Ausgehend von England und Frankreich veränderten sich nicht nur die wirtschaftlichen und politischen Strukturen, also der Bereich der Öffentlichkeit, sondern auch in privaten Bereichen der Gesellschaft kam es zu einer massiven Neuorientierung. Das Private, wurde einer breiteren Bevölkerung, durch eine neue Wertschätzung der Familie zugänglich gemacht. Eine um das Kind herum strukturierte Familie markierte den Übergang zu einer bürgerlichen Ethik.

Ein produktives und sparsames Leben, das sich nach den Prinzipien einer instrumentellen Vernunft organisierte und ein privater Bereich, der die Werte der Zuneigung und die Sorge um die näheren Angehörigen bekräftigte, prägt noch heute zu großen Teilen das moralische Selbstverständnis des modernen Menschen. Die maßgeblichen Vorleistungen wurden dazu zu großen Teilen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert geleistet. Inwieweit sich diese Entwicklungen noch bis heute auswirken, soll in den nächsten Kapiteln thematisiert werden.

6.2.4. Zusammenfassung

In den dargelegten Abschnitten konnten die Ansätze von Entwicklungen umrissen werden. Keinesfalls handelt es sich hier jedoch um eine umfassende Darstellung moralischer

Auffassungen, so wie sie sich über die Geschichte herausbilden konnten. Taylor wird einerseits für seine tiefgreifenden historischen Rekonstruktionen gelobt, andererseits ist ihm auch Kritik zu teil geworden. Diese Kritik weist zum einen auf das Fehlen maßgeblicher Denkströme und Entwicklungen hin (wie zum Beispiel, den Pragmatismus, oder die kulturgeschichtlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts), und zum anderen steht der Vorwurf eines kulturfixierten Reduktionismus im Raum (vgl. Joas 2017: 222ff). Beide Formen der Kritik nimmt Taylor in seiner Arbeit vorweg. Was die Beschränkung auf die ideengeschichtlichen Bereiche der Entwicklungen betrifft, so denke ich im letzten Abschnitt schon Antworten dargelegt zu haben. Taylor bewertet Arbeiten zur Rekonstruktion von politischen, wirtschaftlichen oder militärischen Entwicklungen als wertvoll und bereichernd. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „Knäuel von Ursachen“ der wahrscheinlich nie ganz aufzulösen sein wird. Warum er trotzdem der Kultur den Vorzug gibt hat mehrere Ursachen. Nicht zuletzt geht es darum, dass all die Faktoren wirtschaftlicher, politischer oder anderer Art, ihren Wahrheitsgehalt in der Gesellschaft erst unter Beweis stellen müssen. Jede Voraussetzung wird auf ihren Sinngehalt überprüft beziehungsweise interpretiert. Was man für gut und sinnvoll hält, entscheidet schließlich am Ende über den Lauf der Geschichte.

In den dargestellten historischen Rekonstruktionen Taylors sollte verdeutlicht werden, dass die Geschichte über Inhalte verfügt, die für das heutige Moralverständnis von Bedeutung sind. Idealerweise sollte sich daraus ein Wiedererkennungswert für das was man heute für „gut“ und „sinnvoll“ hält erschließen. Es handelt sich hier um Inhalte, die bereits in zahlreichen Untersuchungen thematisiert worden sind.

Hier können stellvertretend die Arbeiten im Buch „Kultureller Umbruch“ von Ronald Inglehart genannt werden. Inglehart führt das jeweilige Werteverständnis auf den kulturellen Wandel in der Gesellschaft zurück. Demnach wird jeder Mensch in seiner Entwicklung durch vorherrschende Wertvorstellungen geprägt. Er nennt dies die formativen Jahre. Diese Prägung wird über weite Strecken des Lebens wirksam. Zu Veränderungen kommt es nur durch einen kulturellen Wandel. So beschreibt er die Generationen der Nachkriegszeit mit einer materialistisch geprägten Wertvorstellung und die darauffolgende Generation mit ihren postmaterialistischen Einstellungen. Die Wertvorstellungen stehen daher oftmals in dialektischer Abhängigkeit der formativen Jahre einerseits und

den jeweilig vorgefunden, und im Wandel befindlichen, gesellschaftlichen Bedingungen andererseits (vgl. Inglehart 1989: 11f).

Taylor möchte mit seiner Herangehensweise zeigen, dass es noch tiefere Hintergründe gibt, die über generationale Unterschiede hinweg existieren. Er ergründet und beschreibt damit nicht die direkten Ursachen und möglichen Zusammenhänge (siehe Inglehart), sondern vielmehr die zu Grunde liegenden Ressourcen, also den Vorrat der Deutungsmuster aus denen heutige Motivationslagen immer noch abgeleitet werden können. Post-materialistische Wertvorstellungen können in direkter Reaktion auf die vorgefundenen gesellschaftlichen Voraussetzungen leicht plausibel gemacht werden. Die jeweiligen Ressourcen unter denen eine Wahlmöglichkeit besteht – also WIE auf die vorgefundenen Verhältnisse reagiert werden könnte – muss vielmehr in einen größeren Zusammenhang gestellt werden.

Taylor sieht dabei einen entscheidenden Umbruch in den Schriften des Augustinus. Hier kommt zum ersten Mal eine Perspektive zum Vorschein, die sich vom Denken der Antike abhebt und gewissermaßen einen Weichenstellung einleitet.

Für die großen antiken Moralisten bestand die entscheidende Fähigkeit darin, eine äußere Ordnung zu erkennen (vgl. ebd.: 315). Während dies für Platon eine Ordnung des Kosmos war, sahen andere Denkrichtungen die Ordnung in der Hierarchie menschlicher Ziele. Introspektion war in keinem dieser Fälle von Bedeutung. Obwohl der Mensch als Einzelwesen durchaus angehalten wurde sich gemäß dieser erkannten Ordnung zu verhalten bzw. sich ihrer Suche hinzugeben, gab es keinerlei Aufruf zur Selbsterkundung. Der Aufruf war als Passung zu verstehen sich einer vorhandenen Ordnung gemäß zu verhalten.

Erst das Gebot des Augustinus, sich nach innen zu wenden, um dadurch ein Bewusstsein für das eigene Verhalten und Denken zu erlangen, stellte einen markanten Umbruch in der geistesgeschichtlichen Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie dar. Während die antiken Denker zur Erforschung einer objektiven Ordnung anhielten veränderte sich nach Augustinus dieses Ideal grundlegend. Entweder besteht das Ziel nun, gemäß des Paradigmas des Desengagements, darin uns von uns selbst zu trennen, oder, wie es das Paradigma der expressiven Romantik einfordert, uns selbst zu erforschen. In einem Fall

ist es die Selbstobjektivierung und im anderen Fall, die Selbsterkundung, die im Mittelpunkt steht. „Dies ist eine Übung, die sich nur aus der Perspektive der ersten Person vollziehen läßt“ (ebd.: 316). Von nun an standen die eigenen Denktätigkeiten die eigenen Empfindungen als Ergebnis einer radikalen Reflexivität im Fokus.

„Diese Sichtweise ist der Sproß einer eigentümlichen reflexiven Haltung, und das ist der Grund warum es für uns, die wir uns aufgrund der Erziehung im Sinne dieser Haltung begreifen und beurteilen, selbstverständlich ist, daß wir zur Selbstbeschreibung die reflexiven Ausdrücke verwenden, die zu dieser Haltung gehören, und von dem >>Selbst<<, dem >>Ich<<, dem >>Ego<< sprechen“ (ebd.: 317).

Die Möglichkeiten des Guten, die sich durch die oben dargestellten Quellen, entwickeln konnten, sind Bausteine einer neuzeitlichen Identität. Das Wissen um ihre Existenz bindet das Individuum nicht nur in einen größeren Zusammenhang ein, es gibt ihm auch die Möglichkeit gegenwärtige Spannungen seiner persönlichen Ideale besser verstehen zu können.

7. Problematisierung gegenwärtiger Wertquellen

7.1. Das dialektische Verhältnis zwischen Vernunft und Romantik in seiner Genese

(Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Campbell:

The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism.)

In der Geschichte der Sozialphilosophie liefert Max Weber mit seinem Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ ein Beispiel eines Prozesses, das den Einfluss einer „Moralquelle“ auf die gesamte Lebensführung der Menschen beschreibt. Für meine Fragestellung ist die Untersuchung Webers in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Es kann in seiner Arbeit nicht nur ein Wandel ethischer Vorstellungen prozesshaft nachgezeichnet werden, sondern es lässt sich darüber hinaus auch die weitere

Entwicklung dieser neuen Ideale nachverfolgen. Den wichtigsten Beitrag leistet Weber allerdings in der Untersuchung der Motivationslagen (vgl. Weber 2018 (1920): 124). Dass Weber ein Augenmerk auf die dem Handeln hinterlegten Wertvorstellungen legt bringt ihn epistemologisch in die Nähe der ideengeschichtlichen Arbeiten Taylors. Auch für Weber ist der Mensch ein „historisches Individuum“, „(...) d.h. ein Komplex von Zusammenhängen in der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir unter dem Gesichtspunkt ihrer Kulturbedeutung begrifflich zu einem Ganzen zusammenschließen“ (ebd.: 16). Insofern geht es bei Weber, wie auch bei Taylor, um die moralische Orientierung.

Weber beginnt sein Werk indem er die sozialen Schichten auf ihren konfessionellen Hintergrund untersucht. Es zeigt sich dabei, dass Angehörige protestantischer Glaubenskonfessionen in einer auffallenden Häufigkeit höhere Bildungs- und Lehrabschlüsse, bessere berufliche Stellungen oder eine stärkere Kapitalkonzentration als Katholiken vorzuweisen hatten. Weber ortet darin ein

„Kausalverhältnis, sodaß die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat“ (Weber 2018 (1920): 9).

Als Hintergrund dieser „geistigen Eigenart“ stehen Ideale, also Vorstellungen von einem guten und richtigen Leben, die Weber nun in ihrer prozesshaften Entwicklung genauer betrachtet.

Für meinen Blickwinkel ergeben sich daraus folgende Fragestellungen: 1) Wie konnte es zu diesem Wertewandel kommen? Wie lassen sich die Motivationslagen der Menschen erklären? 2) Von welchen Idealen wird hier gesprochen? Wie lautet der neue Geist dieses protestantischen Wertewandels, den Weber nicht als eine neue Lebenstechnik, sondern (aus damaliger Sicht) als eigentümliche Ethik beschreibt (vgl. ebd.: 19)? 3) Wie haben sich diese Veränderungen ausgewirkt bzw. weiterentwickelt?

1: Als Ausgangspunkt eines Wertewandels stehen die Lehren der Reformatoren im Mittelpunkt des Interesses. Interessant sind hier nicht nur die Unterschiede in den Auslegungen, die besonders zwischen dem Luthertum und dem Calvinismus zu Tage traten, sondern auch die relative Unvereinbarkeit zwischen den Absichten der Prediger und deren Auswirkungen. Es waren

„überwiegend- unvorhergesehene und geradezu ungewollte Folgen der Arbeit der Reformatoren, (die) oft abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu allem, was ihnen selbst vorschwebte (standen)“ (ebd.: 52).

Diese Tatsache erinnert an die Aussagen wonach sich Werte weder verordnen noch rational produzieren oder indoktrinieren lassen (vgl. Joas 2017: 16; Wickert 2010: 40). Es wirft auch die Frage auf in welcher Weise „Ideen“ tatsächlich wirksam werden.

In diesem Fall wollte die protestantische Ethik den Menschen von alten Gewohnheiten, Aberglauben und Blindheit befreien und ihn damit aus seinen tradierten Schlupfwinkeln hervorholen. Die Ablehnung aller Sakramente, Zeremonien oder vermittelnder Instanzen führte den Menschen allerdings in eine Isolation. Die Menschen hatten keinen Rahmen mehr dessen Einhaltung ein Mindestmaß an Zuversicht gewährleisten hätte können. In der katholischen Kirche war der Priester noch „ein Magier, der das Wunder der Wandlung vollbrachte und in dessen Hand die Schlüsselgewalt gelegt war“ (Weber 2018 (1920): 71). Calvin predigte hingegen, dass der Mensch nicht unterscheiden könne wer zu den Erwählten und wer zu den Verworfenen gehört (vgl. Weber 2018 (1920): 66). Durch keinen Priester oder durch kein Sakrament konnte man sich der Gnade Gottes Gewiss sein. Der Mensch stand nun allein vor Gott. „Daraus folgte für den einzelnen der Antrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes“ (ebd.: 101).

„Von dem katholischen, echt menschlichen Auf und Ab zwischen Sünde, Reue, Buße, Entlastung, neuer Sünde oder von einem durch zeitliche Strafen abzubüßenden, durch kirchliche Gnadenmittel zu begleichenden Saldo des Gesamtlebens war keine Rede. Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten Methode der ganzen Lebensführung ausgestaltet (ebd.: 72).

Motiviert wurde diese permanente Introspektion durch die isolierte und im höchsten Maße ungewisse Stellung vor Gott. Sein Leben einer konstanten Reflexion zu unterwerfen war die einzige Möglichkeit seiner eigenen Ungewissheit zu begegnen. Das erinnert an das „Panopticon“ Benthams, das in Foucaults „Überwachen und Strafen“ so treffend beschrieben wurde: „Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar“ (Foucault 1994: 175). In der protestantischen Version des Panopticon steht der „Käfig“ Foucaults für die gesamte Lebensdauer eines Menschen. Zu jedem Zeitpunkt ist man vor Gott sichtbar. Das Leben wird somit zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung (vgl. Weber 2018 (1920): 73).

2: Welche Ideale können nun aus der protestantischen Ethik abgeleitet werden? In welcher Form findet der Mensch Antworten auf seine isolierte Ungewissheit seines Gnadenstandes?

Hier gewinnt die Frage des Berufes entscheidende Bedeutung. Was früher als Berufung angesehen wurde, die Tätigkeiten des Priesters oder der Mönche, sollte nun für jedermann gelten. Die Stellung der „Berufenen“ wurde in ihrer sozialen Sonderstellung abgelehnt und zu einer für alle normativen Lebensform erhoben. Die „außerweltliche“ Askese der Mönche wurde zur „innerweltlichen“ Askese der Durchschnittsmenschen umfunktioniert. Der positive Antrieb, den der Calvinismus hinzufügte, war die Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben (vgl. ebd.: 74f). Die Tätigkeiten mussten in geordneter und regelmäßiger Form ablaufen. Tätigkeiten außerhalb des Berufes entbehren oft eines rationalen Charakters. Der Beruf bündelt die Kräfte und bringt sie in effizienter Weise zum Vorschein. Im Beruf werden die Moralvorschriften einer protestantischen Glaubenslehre am besten sichtbar. Die größte Sünde ist dabei die Zeitvergeudung. „Zeitverlust durch Geselligkeit, >>faules Gerede<<, Luxus“ oder übermäßig viel Schlaf galt als verwerflich (ebd.: 104). Kontemplation oder Genuss waren einem rationalen Handeln abträglich. Die Arbeit wird zum Selbstzweck. Sie ist nicht mehr an die Bedürfnisse gebunden, wie noch weitestgehend in den katholischen Religionen, sondern kann im Sinne der Ungewissheit seines Gnadenstandes praktisch nie genug sein. Eine produktive Tätigkeit schließt eine rationale Lebensführung mit ein. Ebenso die Selbstkontrolle. Eine planvolle

Selbstkontrolle war das Lebensideal des Puritanismus. Disziplinierung im Sinne einer lückenlosen Affektkontrolle sollte irrationale Triebe und Faulheit im Keim ersticken. Zu dieser Selbstkontrolle gehörte auch das Führen eines Tagebuches, in dem man sich seine introspektiven Einsichten stets vor Augen führen konnte. Es wurden auch bei den Katholiken Aufzeichnungen geführt. „Aber während es im Katholizismus dem Zweck der Vollständigkeit der Beichte diente (...) >>fühlte sich<< der reformierte Christ mit seiner Hilfe selbst >>den Puls<<“ (ebd.: 77). Zusammengefasst können die Ideale einer protestantischen Ethik wie folgt dargelegt werden: Produktivität, Selbstkontrolle und Rationalität.

3: Es bleibt die Frage, wie sich die „reformierten“ Ideale auf die Gesellschaft ausgewirkt haben. Zu welcher Lebensweise haben die Moralvorstellung geführt bzw. beigetragen? Für Weber ist diese Frage von entscheidender Bedeutung. Seine Untersuchungen sollten den Nachweis erbringen, dass sich die religiösen Grundvorstellungen eines asketischen Protestantismus auf die Maxime eines ökonomisch orientierten Alltagsleben bis heute ausgewirkt haben.

Bemerkenswert ist hier, dass gerade als der Höhepunkt des religiösen Enthusiasmus bereits überstiegen war erst die Wertvorstellungen ihre volle ökonomische Kraft entwickeln konnten. Es waren die gelernten, anerzogenen und zur eigenen Identität gewordenen Werte, die ihre ursprünglichen Entstehungsvoraussetzungen überdauerten.

Hier fühlt man sich an die starken Werte Taylors erinnert. Zu wissen wer man ist heißt sich in einem Raum moralischer Fragen auszukennen. Gerade starke Werte sind untrennbar mit der personalen Identität verknüpft, ja geradezu konstitutiv. Wenn sich, wie in diesem Fall, „der Krampf des Suchens nach dem Gottesreich langsam aufzulösen begann“ (ebd.: 119), haben das die Wertvorstellungen nur deswegen überlebt, weil sie bereits ein fester Bestandteil einer moralischen Orientierung geworden sind. (Zumindest würden das die bereits ausgeführten Überlegungen in den Kapiteln der Werte und der Identität nahelegen). Weber zeigt, dass es sich beim langsamen Übergang von religiös hinterlegten Richtlinien hin zu einem nüchternem aber umso rastloserem Streben nach Vermehrung von Kapital und Besitz nicht einfach um eine nützliche Lebenstechnik handelte, sondern um eine „eigentümliche Ethik“ (ebd.: 19; 21). Er illustriert anhand zahlreicher Beispiele, wie Ideale zur Systematisierung einer ganzen Lebensweise beitrugen. Im Calvinismus ist im Gegensatz zum Katholizismus die Anhäufung von Geld und Besitz nur

dann problematisch, wenn diese zur Trägheit und zum Nachlassen des Strebens nach >>heiligem Leben<< führen. Der Gefahr des Ausruhens oder des Müßiggangs tritt man mit Disziplin und Rationalität entgegen.

Anhand der Befolgung dieser Wertvorstellungen war es einerseits möglich sich von, im kapitalistischen Sinn, rückständigen Menschen zu unterscheiden und andererseits jede Form der ungleichen Verteilung von Vermögen zu legitimieren. Der Beruf als Selbstzweck und das rationale, affektkontrollierte, fleißige Streben erlangte die Bedeutung eines Ideals, das über den eigenen Selbstwert entscheiden sollte. Sich von anderen zu unterscheiden und über die eigenen Bedürfnisse hinweg sein Denken und Handeln auszurichten sind Indikatoren, die auf das Vorhandensein starker Werte schließen lassen. In dieser Lesart hat der „neue Geist des Kapitalismus“ identitätsstiftenden Charakter. Weber zeigt, dass dieser Geist bereits vor der kapitalistischen Entwicklung vorhanden sein musste (vgl. ebd.: 23). Er ist also grundlegend durch eine moralische Orientierung motiviert.

Für Weber hat sich zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts diese, ursprünglich protestantische- und später bürgerliche, Ethik zu einer unentrinnbaren Macht entwickelt. „Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein - wir *müssen* es sein“ (ebd.: 123). Der kapitalistische Geist braucht seine religiöse Stütze nicht mehr. Weber bedauert die Einseitigkeit von Idealvorstellungen, die keinen Raum mehr für den Ausgleich von „Tat und Entsagung“³³, also von „Tun und Nichttun“ mehr beinhalten. Vorstellungen von einem guten Leben, die ihren unersättlichen Anspruch nach rastlosem Streben jedem Willigen und Unwilligen gleichermaßen auferlegen. Sie ist zu einem Triebwerk mit überwältigendem Zwang geworden, dem sich praktisch niemand mehr zu entziehen vermag (vgl. ebd.: 122ff).

In der Weber'schen Diagnose wird die Problematik einer moralischen Orientierung insofern relevant, als dass er eine Entwicklung beschreibt, die den Verlust einer alternativen Lebensform beklagt. In diesem Fall ist es das zum Selbstzweck gewordene rastlose Streben, das über die eigentlichen Bedürfnisse hinausgeht. Was hier fehlt ist ein Gegenpol. Die Möglichkeit einer Abgrenzung oder auch die Bevorzugung eines Lebensstils braucht

³³ Weber verweist hier auf Goethe, nachdem das Menschentum auf einer „faustische Allseitigkeit“ gründet (vgl. Weber 2018 (1920): 122).

die Koexistenz andere möglicher Lebensstile oder andere möglicher Ideale, um auf Dauer den eigenen Standpunkt gewährleisten zu können. Wenn man sich, wie in der bürgerlichen Ethik, noch seinem Beruf verpflichtet fühlte konnte die Kraft dieses Ideals nur aus dem Kontrast zu anderen Lebensweisen generiert werden. Ansonsten wird aus dem Wollen schnell ein Müssen. Die Ambivalenz ist demnach nicht nur in den Dingen, sondern auch in der Welt an sich. Die faustische Allseitigkeit, auf die das Menschentum gründet (vgl. ebd.: 122), sieht Weber im Geist des Kapitalismus moderner Prägung in Gefahr. Ergo auch die Bildung einer eigenständigen Identität³⁴. In einer Welt, in der sich niemand mehr dem rationalen „Einheitswert“ eines kapitalistischen Geistes (so wie in Weber beschreibt) entziehen kann, in der also ein kollektives Ideal alle weiteren Wertvorstellungen erstickt, kann auch nichts mehr als starker Wert im identitätsstiftenden Sinn geltend gemacht werden.

Um eine umfassendere Sicht auf die sozialen Auswirkungen dieser, aus der protestantischen Askese hervorgegangenen, Werteordnung zu bekommen regt Weber an „seine Beziehung zu dem humanistischen Rationalismus und dessen Lebensidealen und Kultureinflüssen, ferner zur Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Empirismus, zu der technischen Entwicklung und zu den geistigen Kulturgütern“ weiter zu analysieren (ebd.: 124).

In diesem Sinne sollen auch in dieser Arbeit, die Untersuchungen Webers nicht unbeantwortet bleiben.

Colin Campbell

Die Vorstellung Webers wonach sich der rationale Wertekanon einer kapitalistisch orientierten Gesellschaft in allzu einsilbiger Weise auf die Entwicklung des modernen Individuums auswirken würde muss aus heutiger Sicht kritisch hinterfragt werden. Obwohl die Kritik durchaus heterogen ausfallen würde. Ist doch das von Weber prophezeite rastlose

³⁴ Weber findet hier drastische Worte: „(...) wenn (...) mechanisierte Versteinerung mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-Nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die >>letzten Menschen<< dieser Kulturentwicklung das Wert zur Wahrheit werden: >>Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dieses Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben<<.“ (ebd.: 124)

und isolierte Individuum ein Dauergast in den soziologischen Analysen des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts geworden. Ob in der kritischen Theorie der Frankfurter Schule oder in späteren Arbeiten von Pongratz, Bröckling und nicht zuletzt Chiappello/Boltanski. Im „Neuen Geist des Kapitalismus“ wurden diese ökonomischen Exponiertheiten des spätmodernen Individuums beschrieben und über weite Strecken auch bekräftigt. In den letzten Jahren ist es allerdings etwas ruhiger um die Darstellung ökonomischer Bedrängnislagen geworden. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Vielleicht haben sich nicht alle pessimistisch angelegten Deutungen in derselben Intensität erfüllt, in denen sie ursprünglich beschrieben wurden. Vielleicht ist auch der ökonomische Druck in seinem steten Dahinschwellen zu einem nicht mehr so deutlich wahrnehmbaren Einflussfaktor geworden. In jedem Fall hat die von Weber auf ihre Rationalität reduzierte Gesellschaft heute eher einen dämonischen als einen realistischen Charakter. Warum es heute nicht mehr so leicht fällt sich einer vollends rationalen Lebensweise ausgeliefert zu wissen, dazu hält Campbell eine eigenständige Antwort bereit.

In seinem Buch „The romantic ethic and the spirit of consumerism“ kritisiert er die Korrelationsbehauptung Webers indem er diesem eine zu starke Konzentration auf die rationalen Seiten des Protestantismus vorwarf. Der Geist des Kapitalismus und mit ihm der Charakter der Moderne sei nicht einseitig mit dem rationalen Streben nach Maximierung von Kapital oder der Ethik der Askese zu erklären, sondern bedarf vielmehr einer Spannung zwischen Rationalität und Romantik (vgl. Campbell 1989: 219).

„In struggling to cope with the necessity of making trade-offs between need and pleasure, whilst seeking to reconcile their Bohemian and bourgeois selves, modern individuals inhabit not just an iron cage of economic necessity, but a castle of romantic dreams, striving through their conduct to turn the one into the other“ (Campbell 1989: 227).

Laut Campbell seien “Need and Pleasure” beide aus den protestantischen Quellen Calvins abzuleiten und drücken sich in der heutigen Moderne in dem für sie charakteristischen Konsumverhalten aus. Insgesamt sieht Campbell im „veralltäglichten Konsumismus“ ein identitätssicherndes Verhalten, das historisch- religiöse Quellen substituiert (vgl. Honneth 2002: 148f). Konsumiert werden nicht mehr nur Grundbedürfnisse, sondern auch feinere Lebensstile, neuartige Konsumgüter oder exotische Erlebnisse. Der Geist

des Kapitalismus braucht für die anhaltende Deckung der „Nachfrageseite“ die Ethik der „Phantasieerfüllung“.

Die in der Werbung verwendeten Bilder für Parfüm, Zigaretten oder Unterwäsche, sind romantisch (vgl. Campbell 1989: 1). Laut Campbell schöpft die heutige Moderne aus durchaus gegensätzlichen Quellen und kann nicht auf ein stetes Fortschreiten von Rationalität, Materialismus und Säkularität hin erklärt werden (vgl. Campbell 1989: 3).

Für Campbell geht es aber nicht nur darum die Arbeiten Webers kritisch zu hinterfragen. Vielmehr stellt er sie in einen historischen Erklärungszusammenhang.

„Wenn die puritanische Ethik als Übergang zu einem spezifisch kapitalistischen Ethos dienen konnte, der für die Entwicklung der Produktion durch die systematische Reinvestition der Gewinne unverzichtbar ist, so hat die romantische Ethik als Unterstützung für die ähnliche Entwicklung eines dem Konsumdenken eigenen, hedonistisch orientierten Ethos gedient, das als Unterstützung für den Ausdruck von Gefühlen und des Selbst dient“ (Gauthier 2014: 19f) (eigene Übersetzung: J.S.).

In dieser Hinsicht erweisen sich die Überlegungen Campbells als ein idealer Brückenschlag von der protestantischen Ethik Webers zu den konfligierenden moralischen Hintergründen spätmoderner Identitäten, wie sie Taylor beschreibt. Campbell liest dabei in den Schriften Calvins eine größere ethische Bandbreite heraus, als sie von Weber beschrieben wurde. Allerdings habe ich bereits auf die „ungewollten Folgen“ der Predigten Calvins hingewiesen. Die Absichten des Reformators stimmten demnach mit den Auslegungen, und ergo auch mit den Folgen, wie sie sich in der Gesellschaft schließlich verwirklichten, nicht überein. Die Kritik Campbells an Weber könnte dahingehend aufgelöst werden, dass sich Weber in seinen Untersuchungen mehr mit den Folgeerscheinungen und Entwicklungen der reformatorischen Lehren beschäftigte, während Campbell stärker direkt auf die Schriften Calvins Bezug nahm.

Campbells Überlegungen basieren auf der Grundannahme, dass es sich auch bei den gegenwärtigen Wertestrukturen um eine kulturhistorische Kontingenz handelt (vgl. Campbell 1989: 43ff). Die Basis liegt dabei aus seiner Sicht in einer komplementären Werte- und Ideenstruktur, wie sie sich über die Jahrhunderte hinweg entwickeln konnte.. Die

modernen Formen des Kapitalismus greifen auf diese komplementäre Wertestruktur, gewissermaßen, bedarfsorientiert zurück.

Campbell beklagt, dass sich die Sozialwissenschaften den Themen der Produktion und der Aufteilung der sozialen Arbeit gewidmet haben, während sie den Bereich der Motivationslagen, der insbesondere im Konsum zum Ausdruck kommt, über weite Strecken den Ökonomen überlassen haben. Als Hintergrund sieht er die soziologische Engsicht, in der die Moderne ausschließlich als Prozess der Rationalisierung, Individualisierung, Materialisierung und Säkularisierung begriffen wird (vgl. Gauthier 2014: 1f). Gerade im Konsumverhalten zeigt sich jedoch, dass es um mehr geht als um rationales Interesse. Der Konsum ist kein rationales (Vernunft-Nutzen) Phänomen im Sinne einer utilitaristischen Theorie. Er ist vielmehr eine symbolische Aktivität, die sich als unbeabsichtigte Folge eines ideengeschichtlich-romantischen Erbes entwickelt hat. Die Romantik wird hier als heterogenes und keineswegs einheitliches Ideensystem begriffen. Als Kraft die dem kalkulierendem Egoismus die romantischen Attribute, Vergnügen, Genuss, Flucht, Fantasie, Melancholie, Unzufriedenheit mit der Welt, das Irrationale, das Fremde, das Kuriose, und das Tagträumen entgegensetzt (vgl. ebd.: 8).

In der Genese der romantischen Kultur finden sich mit Montaigne, Rousseau oder Hegel über die Geschichte hinweg unmissverständliche Hinweise einer wirksamen Existenzromanesker Weltansichten. Als bezeichnendes Beispiel für die Zurückstellung romantischer Ideale nennt Campbell Adam Smith, dessen zwei Meisterwerke, „Der Wohlstand der Nationen“ und „Die Theorie der ethischen Gefühle“ in ihrer geschichtlichen Bedeutung nie zu gleichen Teilen gewürdigt wurden. Während das eine Werk als das Fundament einer modernen Nationalökonomie bis heute hochgepriesen wird, hat das andere seine anfänglichen Erfolge bis heute nicht überdauert. Es „zeigt, wie das moderne Denken sich vor allem als einen Prozess der Rationalisierung verstehen wollte, während (es die) Emotionen verdeckt“ (ebd.: 10).

Campbell gelingt es mit seiner Arbeit auf zwei Dinge aufmerksam zu machen. Erstens dechiffriert er individuelles sowie soziales Verhalten auf seinen gegenwärtigen ethischen Hintergrund. Er zeigt, dass unser Verständnis von einem guten Leben auf mehr als nur der vordergründigen Berufung auf eine Rationalität aufbaut. Vielmehr existieren im

Hintergrund wesentliche Triebkräfte, die als motivierende Faktoren für eine moderne Gesellschaft als komplementäre Wertestruktur ebenso konstitutiv sind.

Zweitens bringt er diese „Doppelmoral“ in einen historischen Zusammenhang. So wie bereits Durkheim zwischen einem rationalen und einem idealistischen Individualismus zu unterscheiden wusste (vgl. ebd.: 23) sind es auch heute die Kräfte von Vernunft und Gefühl, die es in ihrer historischen Dimension als ethische Ressourcen zu unterscheiden, wertzuschätzen und nicht zuletzt zu integrieren gilt.

7.2. Aktueller Orientierungshorizont im Spannungsverhältnis zwischen Romantik und Vernunft

In diesem letzten Kapitel soll noch einmal im Besonderen auf die gegenwärtige Problematik moralischer Spannungsfelder eingegangen werden. Es wurde hier schon vielfach angedeutet, dass es sich dabei um die oftmals konfligierenden Moralen eines romantisch-expressiven und eines aufklärerischen Vernunftparadigmas handelt. Zur besseren Veranschaulichung sollen hier nochmals in Stichworten die entsprechend zuzuordnenden Deutungsbegriffe aufgelistet werden. Beim aufklärerischen Paradigma geht es um die nüchterne Vernunft, das Mess- und Sichtbare, das Rationale, das Objektivierbare, das Analytische, Distanzierte, um kühles Verstandesdenken. Bei der Romantik stehen die Gefühle, das Unsichtbare, Komplexe, die Empfindungen, die Emotionalität, das Subjektive, Unmittelbare oder das intuitive Bauchgefühl im Mittelpunkt.

Wie in dieser Arbeit bereits gezeigt werden konnte, kann sich jede dieser beiden Sichtweisen auf einen geschichtlichen Hintergrund berufen. Nicht zuletzt führt die historische Genese auf eine gemeinsame Quelle zurück. Nämlich auf die Lehren des Augustinus. In weiterer Folge haben sich beide über die Geschichte hinweg in ihren zum Teil autonomen, aber schlussendlich interdependenten Beziehungs- und Wirkweisen bis zu einem gewissen Grad entwickelt oder verwirklicht. Ob es sich um eine Entwicklung oder um eine Verwirklichung handelt ist in den Theorien unterschiedlich bewertet worden. Die Darstellungen Taylors deuten eher in die Richtung einer Entwicklung hin. Auch Weber legt mit seinen Untersuchungen zum protestantischen Geist des Kapitalismus eine zwar

pessimistische, aber doch prozesshafte Entwicklung nahe. Er sieht zu seinem Bedauern eine selbstläufige Moral des Rationalismus auf alle Bereiche der Gesellschaft übergreifen.

Zum Unterschied dazu macht Campbell auf die Interdependenz beider Moralquellen aufmerksam. Nach seinen Vorstellungen verwirklichen sich beide Moralvorstellungen komplementär und entsprechend den Voraussetzungen oder Erfordernissen einer Gesellschaft bzw. ihrer Interessen. Demnach sind es die historischen Bedingungen, die über die jeweilige Akzentuierung der Wertestrukturen entscheiden.

Es stellt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis und in welcher Weise sich diese unterschiedlichen Moralquellen auf die moralische Orientierung der Spätmoderne auswirken. Für die Beantwortung dieser Frage habe ich unterschiedliche Autoren und Studien ausgewählt, die sich mit einer dialektischen Auffassung von Moral beschäftigten bzw. ihre Ergebnisse auf solche verweisen.

Bellah`s - Entweder/Oder

Beginnen möchte ich mit der Untersuchung einer Forschergruppe um Robert Bellah aus den 80er Jahren. Sie steht bis heute im Ruf einen bedeutenden zeitdiagnostischen Beitrag zur modernen Soziologie geleistet zu haben. In einer groß angelegten empirischen Studie interviewten Robert Bellah; Richard Madsen; William Sullivan; Ann Swidler und Steven Tipton 200 Personen aus der amerikanischen Mittelschicht zu bestimmten Aspekten ihres beruflichen sowie ihres privaten Lebens. Inspiriert wurde die Untersuchung durch die Überlegungen in Alexis de Tocquevilles „Über die Demokratie in Amerika“. Dieser hatte die These vertreten, dass moderne Institutionen zu ihrem dauerhaften und vitalen Überleben eine enge Beziehung zwischen privaten und öffentlichen Leben benötigen (vgl. Bellah 1987: 16ff). Während Tocqueville für das Amerika des 19. Jahrhunderts noch ein starkes und vitales Gemeinwesen diagnostizierte, das auf einer religiösen und republikanischen Wertestruktur basierte, kam die Forschergruppe um Bellah für das Amerika des späten zwanzigsten Jahrhunderts zu einem gegenteiligen Resultat. In ihren Interviews kristallisierten sich zwei Formen eines unterschiedlichen und überwiegend dialektischen Individualismus heraus, die sich vielmehr als Spaltung denn als „enge Beziehung“

darstellten. Die eine Art war utilitaristisch geprägt, also auf die Erfüllung weitestgehend kurzfristiger und zumeist materieller Bedürfnisse ausgerichtet. In seinen Nutzenerwägungen ist dieser „utilitaristische Individualismus“ einer rationalen Logik unterworfen. Diese Form repräsentierte im weitesten Sinn das berufliche und das öffentliche Leben. Die andere Art hat ihren Fokus auf die Befriedigung und Kultivierung emotionaler Bedürfnisse gelegt und ist daher in ihrem Wesen der Romantik am nächsten. Bellah nennt diese Ausrichtung einen „expressivistischen Individualismus“. Seine Bühne ist das Private (vgl. ebd.: 71). Auch für Bellah sind beide Moralvorstellungen historisch fundiert. Er greift hier auf ähnliche Entwicklungen wie Taylor zurück. Sein Blickwinkel ist jedoch stärker durch die amerikanische Geschichte geprägt.

Ohne auf die umfassenden Schlussfolgerungen der Untersuchung Bellahs im Rahmen dieser Arbeit eingehen zu können, gibt es doch eine Auffälligkeit, die relevant erscheint. Die unterschiedlichen Formen des Individualismus stehen in einem deutlichen inhaltlichen Zusammenhang mit den oben bereits umfangreich dargestellten Paradigmen. Es ist daher von Bedeutung, in welcher Beziehung diese unterschiedlichen Formen des Individualismus stehen bzw. wie sie sich zueinander verhalten. Es zeigt sich dabei, dass es zwischen der utilitaristischen Moral und ihrem expressivistischen Gegenüber praktisch kaum zu Überschneidungen kommt. Sie sind vielleicht am besten mit der Formel: „entweder oder“ zu beschreiben. In den meisten Fällen erfolgt die Spaltung nach der prinzipiellen moralischen Ausrichtung der Person. Dies kommt einer idealtypischen Vorstellung Webers schon recht nahe. Es gibt Menschen die sich je nach ihren „starken Werten“ *entweder* zu der einen *oder* zu der anderen Seite hingezogen fühlen. Darüber hinaus gibt es eine Trennung, zwischen dem beruflichen oder öffentlichen Leben und dem Privaten.

In diesem ersten Beispiel zeigt sich, dass beide Paradigmen in unserer gegenwärtigen Gesellschaft durchaus vorhanden sind. Ihre Welten sind aber voneinander getrennt und ihre historische Einbindung weitestgehend im Schatten. Motiviert werden sie also nicht über einen geschichtlichen Hintergrund, sondern von der isolierten Vorstellung eines guten Lebens.

Gigerenzer`s Licht und Schatten

Um einen weiteren Ausschnitt der dialektischen Paradigmen einer rationalen und einer emotionalen Wertlegung sichtbar zu machen, möchte ich mich nun der Arbeit Gerd Gigerenzers zuwenden. Gigerenzer war Direktor am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin und forscht seit Jahrzehnten zu den Themen „begrenzte Rationalität“, „Heuristiken“ und „Entscheidungsfindung“. In seinem Buch „Risiko - Wie man die richtigen Entscheidungen trifft“, beschäftigt er sich mit dem Thema der Intuition.

„(...) Intuition ist ein Bauchgefühl oder ein (...) Urteil, das (1) rasch im Bewusstsein auftaucht, (2) dessen tiefere Gründe uns nicht vollkommen bewusst sind und das (3) stark genug ist, um uns danach handeln zu lassen. Ein Bauchgefühl zu haben heißt, dass man spürt, was man tun sollte, ohne erklären zu können, warum“ (Gigerenzer 2013: 143).

Die Intuition erfüllt damit die Kriterien eines romantisch-expressiven Paradigmas. Sie kommt aus den Tiefen einer, in ihrer Komplexität nicht rückführbaren, unterbewussten Erfahrungswelt. In dieser Eigenschaft ist sie individuell maßgeschneidert und als solches nicht objektivier- und nur schwer erklärbar. Ihre gesellschaftliche Gewichtung ist damit zur Gänze von den kollektiv- gültigen Wertvorstellungen abhängig. Mit diesen Eigenschaften ist sie ein guter Indikator für die Sichtbarmachung des Verhältnisses zwischen der evaluativen Gewichtung von Vernunft und Gefühl. Und zwar sowohl auf individueller wie auch auf sozialer Ebene.

Zu diesem Zweck hatte Gigerenzer eine Reihe von Führungskräften und Vorständen großer Unternehmen befragt. Es ging darum auf welcher Grundlage sie wichtige Entscheidungen treffen würden.

„Auf allen Ebenen der Hierarchie, vom mittleren Management bis zum Vorstand, gab die Mehrheit an, sie würden in 50 Prozent der Fälle auf ihren Bauch hören. (...) Allerdings würden diese Manager das niemals in der Öffentlichkeit zugeben“ (Gigerenzer 2013: 150).

Auf die Frage warum sie das nicht tun würden gab es zusammengefasst drei Antworten. Erstens geht es um die Erfüllung von Erwartungen. Es werden Zahlen und Fakten

erwartet und keine Bauchgefühle. Kurz gesagt geht es um eine rationale Rechtfertigung. Zweitens kann man sich mit einer auf einen inneren Impuls basierenden Entscheidung in Gruppen nur schwer durchsetzen. Jemanden zu überzeugen fällt schwer wenn nicht auf objektive Fakten, sondern auf individuelle Erfahrungswelten zurückgegriffen wird. Und drittens sprachen die Interviewten von ihrer eigenen Angst, nicht alle Gründe und Fakten berücksichtigt zu haben.

Von den genannten Erklärungsweisen lassen sich zwei von drei Antworten nicht auf die eigene Infragestellung eines Bauchgefühls zurückführen, sondern sind vielmehr den sozialen Erfordernissen geschuldet. Diese moralische Zwiespältigkeit bringt zwangsläufig Verbergungs- oder Vermeidungstaktiken hervor. Eine Möglichkeit besteht darin, intuitive Entscheidungen nachträglich zu rationalisieren. Eine weitere, seine „erste Wahl“ fallenzulassen und sich, gewissermaßen, defensiv zu entscheiden. In beiden Fällen handelt es sich um Strategien des Selbstschutzes (vgl. Gigerenzer 2013: 152f). Mit anderen Worten: Eine Entscheidung kann sich, von welcher Seite sie auch motiviert ist, immer als richtig oder falsch erweisen. Hat man seine Entscheidung allerdings aufgrund eines Bauchgefühls getroffen, sollte man umso mehr hoffen, dass sie sich als richtig herausstellt.

Welche Moralvorstellung schließlich einem höheren Legitimierungsbedarf unterliegt spiegelt unmissverständlich die gültige Werteordnung einer Gesellschaft wider. In dieser Hinsicht weisen die Untersuchungen Gigerenzers in eine klare Richtung.

Die befragten Manager griffen in der Hälfte der Fälle auf die unbewussten Ressourcen ihres Bauchgefühls zurück. In ihren moralischen Orientierungen besteht demnach ein gewisses Vertrauen, gegenüber „irrationalen“ Leitkriterien. Problematisch wird es allerdings, wenn diese Entscheidungen in ihrem sozialen Wirkungskreis legitimiert werden müssen. Hier zeigt sich die Rangordnung gültiger Werteordnungen. In sich tragfähige Werte legitimieren sich durch Zahlen und Fakten; durch einen rationalen und objektiven Hintergrund. Intuitiv gewonnene Erkenntnisse führen in dieser Rangordnung hingegen ein Schattendasein. Auch wenn sie als Erkenntnisquelle beansprucht werden, bleibt ihre Existenz in der Mehrzahl der Fälle im Verborgenen.

Damit wäre das gegenwärtige Verhältnis zwischen Rationalität und Emotionalität was die Motivationslagen betrifft eigentlich beschrieben. Gigerenzer belässt es aber nicht dabei.

Er plädiert für eine Emanzipation des Bauchgefühls. Seine These lautet: „Gewissheit ist eine Illusion“ (ebd.: 30). Das Streben nach objektiven Zahlen und Fakten entspringt dem Bedürfnis nach Gewissheit. In einer besseren Welt ist alles gewiss. Also geht die Aspiration auf noch mehr Objektivität und noch mehr Daten immer weiter. Fußballspiele werden in ihre Bestandteile zerlegt und nach Ballkontakten, Laufleistung, Ballbesitz und noch unzähligen weiteren Kriterien analysiert. Jeder Sprint oder jeder Schuss wird statistisch erfasst und für die weiteren Metaanalysen bereitgestellt. Die unübersichtliche und komplexe Welt des Spiels soll durch die standardisierte Sprache der Zahlen verständlich, vergleichbar und schließlich optimierbar gemacht werden (vgl. Mau 2017: 27).

Nicht zuletzt ist es der optimierungshungrige Mensch, der seine Körperfunktionen in quantifizierender Weise einer permanenten Kontrolle unterzieht (vgl. Schadwinkel 2015: 1). Daten wie täglich absolvierte Schritte, Herzfrequenz, Blutdruck, Körpergewicht und Fettgehalt, Schlafverhalten, Zigaretten- oder Kaffeekonsum, seelisches Wohlbefinden und vieles mehr werden mittels künstlicher Intelligenz ausgewertet und in stets neu entwickelten Algorithmen verknüpft. Alles was messbar ist wird gemessen. Hintergrund ist auch hier das Streben nach Gewissheit und Optimierung (vgl. Moore 2018: p10). Doch auch wenn hier Gewissheit generiert und den Erwartungen entsprechend auch suggeriert werden sollte, gerät etwas anderes oft in Vergessenheit. Jede Quantifizierung ist immer eine Übersetzungsleistung (vgl. Mau 2017: 27). Was am Ende des Datenerhebungs- und Auswertungsprozesses herauskommt wird als rational verkauft, aber am Beginn steht immer eine unhintergehbare Interpretation der Wirklichkeit (vgl. Oevermann 2002: 17).

Ich möchte an dieser Stelle an die Ausführungen Simmels erinnern: Die Wirklichkeit und die Vorstellung, die wir von dieser Wirklichkeit haben ist nie dasselbe. Geht man den Weg der objektiv-rationalen Daten zurück gerät man an eine Schnittstelle, an der unter gewissen Bedingungen Wirklichkeit interpretiert werden muss³⁵. Diese Bedingungen werden

³⁵ *"Denn zum einen müssen an jeder quantifizierenden Forschungsmethode "qualitative" oder "interpretative" Momente notgedrungen beteiligt sein. Wie anders wollte man die Merkmals- oder Eigenschaftsdimensionen der quantifizierenden Operationalisierungen von Begriffen denn bestimmen? Rein quantifizierend ist das gar nicht möglich." (Oevermann 2002: 17)*

durch wirtschaftliche, systemische, organisatorische, technische, menschliche Voraussetzungen, Annahmen und Prämissen bestimmt bzw. begrenzt. Anhand dieser Bedingungen fällt der Blick in einem bestimmten Winkel auf die Wirklichkeit. Heidegger hat in diesem Zusammenhang von den unterschiedlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten eines Baumes gesprochen. „Der Baum ist ein Biomasselieferant (für die Biologen), er ist ein Wahrnehmungsphänomen (für die Psychologen) oder ein physikalisches Ereignis (aufgrund seiner Masse und Dichte usw.). Aber was ein Baum wirklich ist (...)“ bleibt in dieser Denklogik völlig im Unklaren (Bogner 2015: 62). Gleiches gilt für ein Fußballspiel und nicht zuletzt für die Quantifizierung des Menschen.

Dass wir Zahlen gerne glauben schenken ist für Gigerenzer mit der Angst vor Ungewissheit verbunden (vgl. Gigerenzer 2013: 30). Der fortwährende Drang alles messbar zu machen liegt nicht nur darin begründet, dass wir an die Möglichkeit der Messbarmachung glauben, sondern auch in dem Wunsch nach Sicherheit und Kontrolle. „Gewissheit ist (jedoch) eine Illusion“ (ebd.: 30).

Durch das Aufzeigen der Schwachstellen einer reinen Vernunftlogik möchte Gigerenzer das Image der Intuition wieder verbessern. Ein Bauchgefühl ist eine andere Form von Intelligenz, die eine Fülle von unbewussten Daten verarbeiten und zu einem evaluativen Ergebnis zusammenfassen muss. Gerade in einer Welt der beschleunigten Wahrnehmungsprozesse ist der Mensch zunehmend auf die Fähigkeit der Intuition angewiesen.

Der intuitive Geist ist ein Geschenk und der rationale Geist ein treuer Diener.

Wir haben eine Gesellschaft erschaffen, die den Diener ehrt und das Geschenk vergessen hat. Albert Einstein (Gigerenzer 2013: 142)

Im Sinne Einsteins geht es Gigerenzer nicht nur um die Rückgewinnung einer menschlichen Ressource, sondern im Besonderen auch um die Aufwertung seines moralischen Stellenwertes.

Mit meinem zweiten Beispiel habe ich versucht mich der Antwort auf meine Fragestellung um einen weiteren Schritt zu nähern. Während bei Bellah et al. die verschiedenen

Lebenshaltungen zwar sichtbar wurden, haben sie dennoch ihr Verhältnis zueinander kaum offenbart. Zu groß war die Distanz zwischen den jeweils bevorzugten Sichtweisen als dass sie in ein Verhältnis zueinander hätten gesetzt werden können. Als getrennte Weltansichten gab es nur ein entweder - oder. Bei Gigerenzer wird nicht nur eine Beziehung zwischen rationalen und emotionalen Entscheidungen sichtbar, stattdessen werden darüber hinaus sowohl die individuellen wie auch die sozialen Wertschätzungen thematisiert und in ihrem Verhältnis zueinander hinterfragt.

Mit den Arbeiten Gigerenzers konnte insbesondere gezeigt werden, dass sich eine moralische Orientierung in der Spätmoderne in einer Zwiespältigkeit zurechtfinden muss. Auf der einen Seite befindet sich eine anerkannte und anzuerkennende gesellschaftliche Wertestruktur und auf der anderen Seite eine oft versteckt gehaltene Ressource, die als innerer Impuls zwar zuweilen beansprucht, aber nur schwer offengelegt werden kann.

Taylor`s - Hoffnung

Nachdem es in den ersten beiden Beispielen mit Bellah und Gigerenzer darum gegangen ist, das Spannungsverhältnis heutiger Motivationslagen anhand empirischer Grundlagen sichtbar zu machen, möchte ich nun mit Taylors Ansichten dieses Verhältnis zwischen Romantik und Vernunft auf einer theoretischen Ebene untersuchen.

Hier muss zuerst die Frage gestellt werden, ob es diese Quellen, wie sie in ihrer historischen Genese von Taylor dargestellt werden überhaupt gibt. Ob sie als solches erkannt und anerkannt werden können bzw. ob eine Bereitschaft besteht zu erkennen, was wirklich auf den Betreffenden einwirkt. Dazu hat Taylor folgende Antwort bereit: Quellen „lassen sich nicht beweisen, wenn der Betreffende kein Sensorium dafür hat“ (Taylor 2018: 871).

Die Arbeiten Taylors sollen daher keinen Beweis für die Existenz kulturgeschichtlich-wirksamer Einflüsse (Quellen) erbringen, sondern das Sensorium dafür erhöhen, wie sehr unsere Vorstellung von dem „was man für gut und sinnvoll hält“ durchdrungen ist von geschichtlichen Entwicklungen. Wie sehr sich unsere Vorstellungen von einem guten

Leben auf etwas beziehen das außerhalb von uns liegt und wie sehr unsere Bedeutungen und Bewertungen bereits auf einer gedeuteten oder bewerteten Welt gründen.

Spätestens seit der Aufklärung hat sich eine Anschauung entwickelt, die den Menschen von äußeren Sinnordnungen zu befreien trachtete. Mittels der eigenen Vernunft soll es jedem selbst möglich sein seinen eigenen Sinn herzustellen und Erkundigungen zu seiner expressiven Integrität und Authentizität anzustellen (vgl. ebd.: 881).

In der Moderne steht auf der einen Seite der wissenschaftliche Versuch die Welt als objektivierte Welt zu erkennen (Rationalismus); dazu gehört nicht nur die Bestimmung des Richtigen, sondern auch die Deutung und Eingrenzung des zur Disposition Stehenden. Auf der anderen Seite muss das Subjekt selbst sein Verhältnis von Freiheit, Vernunft und Moral sinnstiftend interpretieren (Individualismus).

Taylors Intention besteht nun darin darauf hinzuweisen, dass die kognitivistische Logik der Objektivierung auch nur ein Teil der Geschichte sein kann. Ein Teil der zwar dem Menschen ein gewisses Maß an Würde zu Teil werden lässt, der ihn aber nicht aus der Kette der Interpretationen befreit. Er bleibt auch weiterhin ein Teil eines historischen Prozesses, der seine objektiv bestimmten Realitäten immer wieder von neuem finden und bestimmen muss. In diesen historischen Interpretationsketten bilden und entwickeln sich Weltansichten, Annahmen, Wahrheiten, die selbst zum Bezug werden und über „gut“ und „sinnvoll“ disponieren.

Die gegenwärtigen Vorstellungen von einem guten Leben beziehen wir demnach nicht aus uns selbst, sondern aus der Erbmasse eines geschichtlichen Hintergrundes. Unsere Selbst- und Weltinterpretationen nehmen Anleihen an zur Norm, zur Weltanschauung, zum Vorurteil oder zur Gewohnheit gewordenen inneren und äußeren Ansprüchen, die sich allesamt wiederum aus vorhergehenden Interpretationen abgebildet haben. Der Glaube man könne sich mittels „Variationen der Vernunft“ diesen äußeren Bedingtheiten entziehen, hält Taylor für einen Irrtum. Diese Denkrichtung wird insbesondere von Jürgen Habermas vertreten, der in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ äußere Wertsetzungen ablehnt oder sie auf den öffentlichen Bereich einer objektivierten Lebenswelt auslagert (vgl. Taylor 2018: 880). Für Habermas ist die Kommunikation konstitutiv für das Selbst. Die Sprache ermöglicht es geteilte Sinnwelten zu generieren und diese als Regeln anzuerkennen. (vgl. Habermas 1971: 190). Der Handelnde wird hier durch die Sprache konstituiert, also im intersubjektiven Austausch von erwartbaren Erwartungen. Habermas

entzieht sich damit einem bewusstseinstheoretischen Modell der traditionellen Philosophie das den Konflikt zwischen Vernunft und Gefühl in einer reinen Subjekt-Objekt Logik erklärt. In der Kommunikation sind die Positionen aufgelöst, weil sie wechselseitig voneinander abhängig sind. Im Prozess der Interpretation und Antizipation wird Moral vernunftbasiert innerhalb der Kommunikation herausgebildet. Der Sinn entsteht hier im Kant'schen Sinne als Variation der Vernunft und der Wert besteht in der Anerkennung des geteilten Sinns.

Was hier allerdings fehlt ist „die Suche nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts durch Sprachen, die im *Inneren* des Subjekts Resonanz finden; das Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist“ (Taylor 2018: 880). Der Habermasche Weg, der heute zu den am meisten verbreiteten Anschauungen gehört, schützt lt. Taylor nicht vor Sinnverlust und Fragmentierung. Eine Moral die nur auf der Anerkennung einer objektivierten Werteordnung basiert kann keine ausreichende moralische Orientierung gewährleisten. Die übergeordneten und ihrem Wesen nach unkonkreten Basiswerte stellen keine ausreichenden Identifikationsmöglichkeiten bereit. In ihrer Beliebigkeit (was heißt schon Freiheit?) erzeugen sie keine identitätsstiftende Resonanz, sondern stellen entweder unerfüllbare Forderungen an das Selbst oder öffnen den Raum für unbegrenzte Interpretationen. Für Taylor braucht es daher mehr als nur Basisgründe um sich als verbundene und selbst-verpflichtete Identität begreifen zu können. Er sieht in der Wiederentdeckung einer historischen Einbindung und in der narrativen Darstellung eines Lebens solche orientierenden Bezugsmöglichkeiten.

Dass Moralquellen in der neuzeitlichen Identität existieren glaubt Taylor unter anderem mit den rivalisierenden Spannungen nachweisen zu können, die sich sowohl innerpersönlich, unter Partnern oder auch innerhalb gesellschaftlicher Gruppen als Ausdruck einer hintergründigen Forderung manifestieren (vgl. ebd.: 883). Gerade im Dilemma der Unversöhnlichkeit zwischen Vernunft und Gefühl kommen diese Spannungen in der Gegenwart am deutlichsten zum Ausdruck.

„Bornierte Befürworter der desengagierten Vernunft verweisen auf die irrationalen und wissenschaftsfeindlichen Seiten der Romantik und verwerfen sie kurzerhand, während sie in unbekümmerter Ahnungslosigkeit darüber hinweggehen, in welchem Maße sie selbst sich auf eine nachromantische Interpretation des Lebens

stützen, wenn sie in den emotionalen und kulturellen Lebensbereichen nach >>Erfüllung<< und >>Ausdruck<< streben. Andererseits lassen diejenigen, die Früchte der desengagierten Vernunft in der technisierten Gesellschaft oder den politischen Atomismus verteufeln, die Welt einfach erscheinen, als sie es in Wirklichkeit ist, (...)" (Taylor 2018: 869).

Taylor veranschaulicht mit diesem Beispiel gegenläufiger Argumentationslinien ein Grundprinzip unterschiedlicher Motivationslagen. Es ist die Unbewusstheit koexistierender Werthintergründe die zu situationsgebundenen „Eindeutigkeiten“ führt. In dieser Logik der „Selbstvergessenheit“ kommt es nicht nur zu Ausgrenzungen zuwiderlaufender Wertvorstellungen, sie kann auch genauso gut zu gegenseitigen Beanspruchungen führen. So fordert die Romantik mit Vorliebe objektive Gerechtigkeit ein, während ein rationaler, wissenschaftlicher Zugang zur Welt in emotionalen und kulturellen Bereichen sich gerne auf die Vorstellung qualitativer Unterschiede beruft (vgl. Taylor 2018: 868ff). Diese Verhaltensweisen deutet Taylor als Ausdruck einer unbewussten Forderung. Da diese Forderung eine Spannung impliziert kann sie umso plausibler als Anspruch begriffen werden. Für Taylor ist dieser Anspruch im weitesten Sinn ein historisches Produkt. Und zwar nicht im Sinne ökonomischer Erklärungsmodelle wie sie gerne in den soziologischen Theorien Verwendung finden. Auch nicht als Resultat einer mehrstufigen Objektivierung wie sie in der Wissenssoziologie bei Berger/Luckmann beschrieben wird, sondern als tiefer liegendes historisch-kulturelles Erbe abendländischer Zivilisation.

Zusammenfassend ergibt sich für diesen Abschnitt daher folgender Schluss:

Eine moralische Orientierung bewegt sich im Spannungsfeld zwischen Rationalität und Emotionalität. In den dargelegten empirischen Studien gelang der Nachweis ihrer Existenz und ihrer Praxis. Es zeigt sich dabei insofern eine Schiefheit, als eine weitestgehend kanonisierte Wertelogik eine objektive Werthaltung nicht nur priorisiert, sondern ihren Stellenwert auch noch durch die Herabwürdigung „irrationaler“ Wertkulturen, untermauert. Für Taylor spielen allerdings beide Seiten in der neuzeitlichen Identität eine stillschweigende, aber wirksame Rolle (vgl. ebd.: 859). Sie treten als widersprüchliche Forderung an uns heran und sind durch ihre historische Legitimation auch zu keiner Seite hin auszugrenzen. In seiner umfassenden geistesgeschichtlichen Rekonstruktion versucht er die Entwicklung dieser Denkströme aufzuzeigen und dadurch als moralische

Orientierung wieder verfügbar zu machen. Seine Hoffnung liegt in der Rückgewinnung dieser historischen Ressourcen.

Am Ende gilt für Taylor wie schon für Einstein zuvor:

„Wir verfügen über mehr Quellen, von denen wir leben, als wir Quellen des vernünftig begründbaren Handelns besitzen. Als moralische Subjekte die Vernunft walten zu lassen, ist daher ein Akt der Askese“ (Goldstein 2007: 381).

8. Conclusio

Im Rahmen meiner theoretischen Arbeit habe ich mich der Frage nach dem *Gelingen einer moralischen Orientierung* gewidmet. Meine Absicht war es einen Eindruck für die soziale wie individuelle Reichweite evaluativ subjektiver Vorstellungen vom „Guten“ zu verdeutlichen. „Was man für gut und sinnvoll hält“ ist sowohl für die mikrostrukturelle Handlungsebene als auch für die makrostrukturelle Ordnungsebene, konstitutiv. Evaluative Faktoren prägen nicht nur das Selbstverständnis, also die Identität, sondern haben schließlich als kollektiver Ausdruck, in einer Form der Verdinglichung, für die Institutionen einer Gesellschaft, gestaltgebenden Charakter.

In der vielstimmigen Komplexität der Spätmoderne stellt sich daher umso mehr die Frage nach dem Zustandekommen, und im Idealfall, nach dem Gelingen einer wertenden Orientierung.

Mit den Arbeiten Taylors konnte gezeigt werden, dass sich dabei die epistemologischen Prozesse in einem moralischen Spannungsfeld bewegen. Auf der einen Seite stützt sich die Wertelogik auf ein anerkannt objektivierend rationales Paradigma und auf der anderen Seite haben wir es mit einer subjektiv-romantisch-expressivistischen Sichtweise zu tun. Die Existenz einer spannungsgeladenen Wertkultur, die gemeinhin auch als rationales Denken und intuitives Spüren bezeichnet wird, wurde in dieser Arbeit auch mit der

Darlegung empirischer Untersuchungen (Weber, Bellah, Gigerenzer) veranschaulicht und bekräftigt.

Taylors großes Anliegen besteht aber nicht nur in der Untersuchung gegenwärtiger Motivationslagen, vielmehr versucht er in einer umfassenden und einzigartigen kulturgeschichtlichen Rekonstruktion die historischen Hintergründe für diese Wertkulturen ausfindig zu machen und damit einen Vorrat für die gegenwärtigen Deutungsmuster freizulegen. Neben dem strapazierten Narrativ der aufklärerischen Vernunft zeigen sich dabei noch weitere legitime Quellen heutiger Moralvorstellungen. Es sind dies eine im weitesten Sinne durch die Romantik gefasste Orientierung an der idiosykrantischen Wahrnehmung der Empfindungen und eine Kultur des gewöhnlichen Lebens, die sich als Abkehr vom Besonderen und als Huldigung des Nützlichen ausweist. Die Wiedergewinnung dieser historischen Ressourcen stellen für Taylor wichtige Koordinaten für eine moralischen Orientierung in der Spätmoderne bereit.

Die zweite, maßgebliche Orientierungshilfe besteht für Taylor in der Ausbildung einer kohärenten Identität. Was man im fundamentalen Sinn für gut und sinnvoll hält sagt etwas darüber aus wer man ist bzw. sein möchte. Komplementär zu klassischen Identitätsmodellen entwickelt Taylor ein Konzept qualitativer Unterscheidungen von Werten. Er differenziert dabei sogenannte starke, (selbst)verpflichtende Werte mit identitätsstiftendem Charakter und schwache Werte wie Bedürfnisse, Neigungen oder Interessen mit utilitaristischem Charakter. Erstere werden in einer narrativen Darstellung des Lebens, also in Form einer lebenslangen Suche herausgebildet und sind für ein Selbstverständnis konstitutiv. Zentral bei diesem Identitätskonzept ist daher nicht nur die Kenntnis eines eigenen Standpunktes, sondern auch das Wissen darüber wie man dorthin gekommen ist. Identität und Orientierung stehen damit in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis.

Das Gelingen einer moralischen Orientierung ist demnach in zweifacher Hinsicht auf die Realisierung von Zusammenhängen angewiesen. Einerseits geht es dabei um eine kohärente Identität und andererseits um die umfassende Integration wertbildender kulturgeschichtlicher Entwicklungsströme.

In einer historisch-basierten Betrachtungsweise erschließen sich hier zwei mögliche Blickwinkel. Die *eine* Sichtweise blickt den Prozess einer moralischen Orientierung in eine voranschreitende und grundsätzlich vektorielle Entwicklung. Die *andere* Sichtweise sieht das, „was man für gut und sinnvoll hält“ als eine reaktive Abfolge von gesellschaftlichen Verhältnissen beziehungsweise Voraussetzungen. Je nach Betrachtungsweise wird man die Theorien Taylors entweder als etwas Vergangenes oder aber als Reformulierung des Vergangenen, und damit als eine Variante des Zukünftigen, verorten. Die Notwendigkeit einer moralischen Orientierung bleibt davon allerdings unbeeinträchtigt.

Am Ende bleiben für mich zwei Fragen offen:

Zum einen, stellt sich für mich die Frage nach einer zeitgemäßen Vorstellung von Identität. Kann man in der Spätmoderne noch von einer kohärenten, also nach Prinzipien und selbstverpflichtenden Werten ausgerichteten Identität sprechen, ohne dabei auf ein veraltetes Selbstbild zurückzugreifen? Inwieweit findet ein Identitätskonzept nach Taylor noch eine zeitgemäße Entsprechung in gegenwärtigen Selbstverständnissen?

Und zum anderen bleibt die Frage, inwieweit heutige Motivationslagen mit Denkströmen der Aufklärung oder Romantik noch in Zusammenhang gebracht werden können. In welchem Ausmaß oder in welcher Weise lässt sich zwischen den „sogenannten Quellen“ der neuzeitlichen Identität und den moralischen Herausforderungen der Spätmoderne noch eine plausible Verbindung konstruieren. Wie wirksam und demnach auch wie wirklich, ist die kulturgeschichtliche Entwicklung für die heutige Vorstellung von einem guten Leben?

Ende

9. Bibliografie

Althans, Birgit, 2010: Zur anthropologischen Notwendigkeit des Verkennens. Jacques Lacans „Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 55-68.

Altmeyer, Martin, 2005: Das Unbewusste als das virtuelle Andere. In: Buchholz, Michael B.; Gödde, Günter (Hg): Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzungen in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Das Unbewußte. Band 1. Gießen: Psychosozial - Verlag. 650-669.

Anderson, Joel, 1994: Starke Wertungen, Wünsche 2. Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2001, Jg. 42, 97-119.

Augustinus von Hippo, 390: De vera religione. XXXIX.

Bauman, Zygmunt, 1995: Postmoderne Ethik. Hamburg: Edition.

Bauman, Zygmunt, 1999: Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg: Hamburger Edition.

Bauman, Zygmunt, 2012: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. 3. Auflage, Hamburg: CEP.

Bauman, Zygmunt, 2017: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. 4. Auflage, Hamburg: Hamburger Edition.

Beck, Ulrich, 2016: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. 23. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bell, Daniel, 1996, Die nachindustrielle Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus.

Bellah, N. Robert; Madsen, Richard; Sullivan, M. William; Swidler, Ann; Tipton M. Steven, 1987: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln: Bund.

Berger, Peter L.; Luckman, Thomas, 2018: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 27. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer.

Berlin, Isaiah, 1982: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Berlin, Isaiah, 1982b: Vicos Begriff des Wissens. In: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Hardy, Henry (Hg). Frankfurt am Main. Europäische Verlagsanstalt. 196-206.

Berlin, Isaiah, 1995: Der Magus in Norden. I.G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus. Hardy, Henry (Hg). Berlin: Berlin Verlag.

Berlin, Isaiah, 1998: Die Revolution der Romantik. Eine Krise der neuzeitlichen Geistesgeschichte. In: Berlin, Isaiah: Wirklichkeitssinn. Hardy, Henry (Hg). Berlin: Berlin Verlag.

Berlin, Isaiah, 2004: Die Wurzeln der Romantik. Hardy, Henry (Hg). Berlin: Berlin Verlag.

Bogner, Alexander, 2015: Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick. Zweite Auflage. Weinheim: Beltz.

Bogner, Alexander, 2018: Gesellschaftsdiagnosen. Ein Überblick. Dritte überarbeitete Auflage. Weinheim: Beltz.

Boltansky, Luc; Chiapello, Ève, 2013: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Bormann, Franz-Josef, 2018: Zwischen partikularer Hermeneutik und universaler Objektivität. MacIntyre, Rawls und Taylor auf der Suche nach dem Guten. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg.) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp, 161-184.

Bourdieu, Pierre, 2015: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre, 2018: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 26. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brose, Georg-Hanns; Hildebrand, Bruno, 1988: Biographisierung von Erleben und Handeln. In: Brose, Georg-Hanns; Hildebrand, Bruno (Hg.): Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske + Budrich. 11-22.

Bröckling, Ulrich, 2016: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. 6. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brumlik, Micha, 1973: Der symbolische Interaktionismus und seine pädagogische Bedeutung. Frankfurt am Main: Fischer Athenäum.

Budde, Heinz, 2019: Solidarität. Die Zukunft einer grossen Idee. 1. Auflage, München: Hanser.

Caillé, Alain; Vandenberghe, Frédéric, 2015: Neo-classical sociology. The prospects of social theory today. In: European Journal of Social Theory, 2016. Vol. 19 (1): 3-20.

Campbell, Collin, 1989: The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Cambridge: Blackwell Publishers.

Claessens, Dieter, 2019: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Corsten, Michael; Kauppert, Michael; Rosa, Hartmut, 2008: Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Demirovic, Alex, 2015: Sex Machine oder: die Führung der Individuen durch Sexualität - Überlegungen zur Gouvernmentalität: In: Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula; Sauer, Birgit (Hg.) Gouvernmentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 62-89.

Durkheim, Emile, 2014 (1895): Die Regeln der soziologischen Methode. 8. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile, 2016 (1930): Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile, 2017 (1897): Der Selbstmord. 14. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Descartes, Renè, 1949 (1642): Brief an Gibieuf. 19. Januar 1642. Übers. Von Fritz Baumgart. In: Bense, Max (Hg): Descartes Briefe. Köln/Krefeld: Staufem.

Descartes, Renè, 1959: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übers. Gäbe, Lüder. Hamburg: Felix Meiner.

Descartes, Renè, 1996: Philosophische Schriften in einem Band. Discours de la methode. Hamburg: Felix Meiner.

Ehrenberg, Alain, 2015: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. 1. erweiterte Auflage, Frankfurt am Main: Campus.

Elias, Norbert, 2013: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen Zweiter Band Wandlungen der Gesellschaft Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. 32. Auflage, Amsterdam: Suhrkamp.

Engelhardt, von Michael, 2010: Erving Goffman: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 123-140.

Erikson, H. Erik, 1975: Dimensionen einer neuen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Erikson, Erik, 1982: Der vollständige Lebenszyklus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Erikson, H. Erik, 2017: Identität und Lebenszyklus. 28. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Firching, Horst, 1994: Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Foucault, Michel, 1971: >>Nietzsche, die Genealogie, die Historie<<In: Seitter, Walter (Hg): Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 69-90.

Foucault, Michel, 1974: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel, 1992: Was ist Kritik? Berlin: Merve.

Foucault, Michel, 1994: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Foucault Michel, 2017: Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frank, Manfred, 1984: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frankfurt, Harry, 1976: Identification and Externality, In: The Identities of Persons. Rorty, Amélie O. (Hg). Berkley: University of California Press, pp. 239-251.

Frankfurt, Harry, 1982: The Importance of What We Care About. In: Synthese, 1982, Jg. 53, 257-272.

Frankfurt, Harry, 2001: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Betzler, Monika; Guckes Barbara (Hg): Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Reihe: Polis 3. Berlin/Bosten: De Gryter. 65-83.

Frankfurt, Harry, 2001b: Die Notwendigkeit von Idealen. In: Betzler, Monika; Guckes Barbara (Hg): Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte. Reihe: Polis 3. Berlin/Bosten: De Gryter. 156-165.

Funke, Claudia, 2017: Gerechtigkeit. Ein philosophischer Überblick für Pädagogen, Berater und Sozialarbeiter. Wiesbaden: Springer VS.

Gauthier, Francois, 2014: The Romantic Ethic and the Spirit of Consumerism. In: La Revue du MAUSS. Vol.2(44), pp.53-67.

Gehlen, Arnold, 1956: Urmensch und Spätkultur. 3. Verbesserte Auflage 1975. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Gehlen, Arnold, 1980 (1933): Theorie der Willensfreiheit. In: ders. Philosophische Schriften II (1933-1938). Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann. 1-179.

Gigerenzer, Gerd, 2013: Risiko, Wie man die richtigen Entscheidungen trifft. 5. Auflage. München: Random House GmbH.

Giegel, Joachim-Hans, 1988: Konventionelle und reflexive Steuerung der eigenen Lebensgeschichte. In: Fuchs, Werner; Kohli, Manfred; Schütze, Fritz (Hg): Band 4. Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske + Budrich. 211-242.

Giddens, Anthony, 1991: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press.

Giddens, Anthony, 1997: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturation. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag.

Giddens, Anthony, 2017: Konsequenz der Moderne. 8. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goffman, Erving, 1967: Stigma. Über die Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goffman, Erving, 2017: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. 17. Auflage. München: Piper Verlag GmbH.

Goldstein, Jürgen, 2007: Moralische Topographie. Charles Taylors neoromantische Wiedergewinnung einer Ordnung des Guten. DZPhil. Berlin 55/3. 361-387.

Goldstein, Jürgen, 2018: Säkularisierung als Vorsehung, Charles Taylors Erzählung der Moderne. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 623-649.

Habermas, Jürgen, 1971: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas (Hg), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hahn, Alois, 1988: Biographie und Lebenslauf. In: Fuchs, Werner; Kohli, Manfred; Schütze, Fritz (Hg): Band 4. Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske + Budrich. 91-106.

Hamann, Johann Georg, 1949-1957: Sämtliche Werke. Nadler, Josef (Hg). Wien: Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder.

Hamann, Johann Georg, 1955-1979: Briefwechsel. Ziesemer, Walther (Hg). Wiesbaden: Insel-Verlag.

Han, Byung-Chul, 2018: Müdigkeitsgesellschaft. Um die Essays Burnoutgesellschaft und Hochzeit. 2. Auflage, Berlin: Matthes & Seitz.

Herder, Johannes Gottfried von, 1994 (1877): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Suphan, Bernhard und Redlich, Carl Christian, (Hg) Sämtliche Werke. Hildesheim: Olms.

Herder, Johannes Gottfried von, 1994b (1877): Studien und Entwürfe zur Plastik. In: Suphan, Bernhard und Redlich, Carl Christian, (Hg) Sämtliche Werke. Hildesheim: Olms.

Honneth, Axel, 1998: Vorwort. In: Rosa, Hartmut (Hg), Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor. New York: Campus, 9-14.

Honneth, Axel, 2002: Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung. In: Honneth Axel (Hg), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main: Campus, 141-158.

Honneth, Axel, 2004: Vorwort zur deutschen Erstausgabe 2004. In: 2015, Alain Ehrenberg (Hg), Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Campus, 337-340.

Honneth, Axel, 2016: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel, 2018: Nachwort. In: Taylor, Charles (Hg): Charles Taylor Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 295-314.

Höllinger, Franz; Janschitz, Gerlinde, 2019: Religion und Kirche. In: Bacher, Johann; Grausgruber, Alfred; Haller, Max; Höllinger, Franz; Prandner, Dimitri; Verwiebe, Roland (Hg.), Sozialstruktur und Wertwandel in Österreich. Trends 1986 - 2016. Wiesbaden: Springer, 95-114.

Inglehart, Ronald, 1989: Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt am Main: Campus.

James, William, 1994: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Hamburg: Meiner

James, William, 1997: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. The varieties of religious experience. Frankfurt am Main: Insel.

Joas, Hans, 1994: Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung. In: Görg, Christoph (Hg), Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 109-119.

Joas, Hans, 1996: Die Kreativität des Handelns. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans, 2017: Die Entstehung der Werte. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Joas, Hans, 2017b: Sozialtheorie. 5. Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jörissen Benjamin, 2010: Georg Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Perspektive des Sozialbehaviorismus. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 87-108.

Kant, Immanuel, 1794: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 4. Auflage. Frankfurt/Leipzig. 1-128.

Kant, Immanuel, 1900: Die Metaphysik der Sitten. In: Kant's gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe. Band VI. Berlin: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften.

Kant, Immanuel, 1913 (1784): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Vorländer, Karl (Hg): Feldausgaben der philosophischen Bibliothek. Heft 4. Leipzig: Felix Meiner. 1-20.

Klika, Dorle, 2010: Wolfgang Welsch: Identität im Übergang. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 297-314.

Kohut, Heinz, 1979: Heilung des Selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kolakowski, Leszek, 1986: Die Moderne auf der Anklagebank. In: Michalski, Krzysztof (Hg), Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985. Stuttgart: Ernst Klett Verlage GmbH u. Co. KG.

Kohli, Martin, 1988: Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes. In: Fuchs, Werner; Kohli, Manfred; Schütze, Fritz (Hg): Band 4. Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske + Budrich. 33-54.

Lacan, Jacques, 1991 (1949): Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: Ders.: Schriften I. Weinheim/Berlin: Quadriga, S. 61-70.

Larmore, Charles, 1993: Politischer Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hg): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 131-156.

Lash, Scott, 1990: Postmodernism as Humanism? Urban Space and Social Theory. In: Turner, Bryan S. (Hg), Theories of Modernity and Postmodernity. London: SAGE, 62-74.

Locke, John, 1975: An Essay concerning Human Understanding. Nidditch Peter Harold (Hg). Oxford: Clarendon Press.

Lorey, Isabell, 2015: Das Gefüge der Macht. In: Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula; Sauer, Birgit (Hg.) Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/New York: Campus. 31-61.

Luckman, Thomas, 1988: Persönliche Identität und Lebenslauf - gesellschaftliche Voraussetzungen. In: Fuchs, Werner; Kohli, Manfred; Schütze, Fritz (Hg): Band 4. Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende. Opladen: Leske + Budrich. 73-90.

Luhmann, Niklas, 1971: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25-100.

Luhmann, Niklas, 2016 (1973): Zweckbegriff und Systemrationalität. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 2017 (1983): Legitimation durch Verfahren. 10. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas, 2018 (1987): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. 17. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lutz-Bachmann, Matthias 2018: Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 371-387.

MacIntyre, Alasdair, 1993: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth, Axel (Hg): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 84-102.

MacIntyre, Alasdair, 1995: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Mau, Steffen, 2017: Das metrische Wir. Über die Vermessung des Sozialen. Zweite Auflage. Berlin: Suhrkamp.

Maugham, Somerset, William, 2000 (1938): Die halbe Wahrheit; keine Autobiographie. Zürich: Diogenes.

Mead, H. Georg, 1947 (1934): Mind: Self & Society. From the standpoint of a social behaviourist. 6. Auflage, Chicago: The University of Chicago Press.

Mead, G. Herbert, 1980 (1933): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Meißner, Hanna, 2015: Kritik und Widerstand - Erfindungsarbeit an den Grenzen unserer Gewissheiten. In: Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula; Sauer, Birgit (Hg.) Gouvernamentalität und

Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/New York: Campus. 207-228.

Menke, Christoph, 2012: Was ist eine Ethik der >>Authentizität<<? In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 217-238.

Moldaschl, Manfred; Voß, Günter G., 2003: Subjektivierung - Eine neue Stufe in der Entwicklung der Arbeitswissenschaft. In: Moldaschl, Manfred; Voß, Günter G. (Hg) Subjektivierung von Arbeit. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. München: Rainer Hampp. 25-56.

Montaigne, Michel, 2005: Michel de Montaigne. Die Essais. Köln: Anaconda.

Moore, Phoebe V., 2018: The Quantified Self in Precarity. Work, Technology and What Counts. New York: Routledge.

Müller Kmet, Bernadette; Weicht, Bernhard, 2019: Relevanz von zentralen Lebensbereichen: Konstanz oder Wandel. In: Bacher, Johann; Grausgruber, Alfred; Haller, Max; Höllinger, Franz; Prandner, Dimitri; Verwiebe, Roland (Hg): Sozialstruktur und Wertwandel in Österreich. Trends 1986 - 2016. Wiesbaden: Springer, 25-50.

Münste-Goussar, Stephan, 2010: Ich ist viele. Sherry Turkles Identitätstheorie. In Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 275-296.

Nagl, Ludwig, 2018: The Jamesian open space. Charles Taylor und der Pragmatismus. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 117-160.

Nachtwey, Oliver, 2017: Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. 7. Auflage, Berlin: Suhrkamp.

Neckel, Sighard; Wagner, Greta, 2014: Einleitung: Leistung und Erschöpfung. In: Neckel, Sighard; Wagner, Greta (Hg), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp. 7-26.

Nietzsche, Friedrich, 1967: Menschliches, Allzumenschliches 1. Kritische Gesamtausgabe, Vierte Abteilung, Band 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Nietzsche, Friedrich, 1968 (1883-1885): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. In: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hg), 6. Abteilung, 1. Band, Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Noak, Juliane, 2010: Erik H. Erikson: Identität und Lebenszyklus. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 37-54.

Novalis, 2015: Novalis. Blütenstaub. Fragmente und Studien. In: ders. Gesammelte Werke. 2. Auflage: Frankfurt am Main: Fischer. 357-472.

Oevermann, Ulrich, 2002: Klinische Soziologie auf der Basis der Methodologie einer objektiven Hermeneutik – Manifest der objektiv-hermeneutischen Sozialforschung. Abgerufen von: <http://www.ihs.de/publikationen.htm>, abgerufen am 29.3.2020

Ovid 1988: Metamorphosen. Michael, Albrecht (Hg). München: Goldmann.

Parsons, Talcott, 2009 (1970): Das System moderner Gesellschaften. 7. Auflage, Weinheim und München: Juventa.

Parsons, Talcott, 2016 (1966): Gesellschaften. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Pascal, Blaise, 1979: Grösse und Elend des Menschen. Aus den >>Pensées<<. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main. Insel.

Pascal, Blaise, 2011 (1669): Gedanken. In: Rüttenauer, Wolfgang (Hg): Nach der endgültigen Ausgabe aus dem Französischem übertragen. Originalausgabe: Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur queleques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers. Köln: Anaconda.

Pongratz, Hans J.; Voß, Günter, 2004: Arbeitskraftunternehmer, Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen. 2. Auflage, Berlin: Edition Sigma.

Rawls, John, 1993: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch. In Honneth, Axel (Hg), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 36-67.

Renn, Joachim, 2010: Reflexive Moderne und ambivalente Existentialität - Anthony Giddens als Identitätstheoretiker. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 203-222.

Ricoeur, Paul, 1997: Das Selbst als ein Anderer. Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. München: Wilhelm Fink Verlag.

Rorty, Richard, 1988: Solidarität oder Objektivität. Stuttgart. In: Rorty, Richard (Hg): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart. Reclam. 11-37.

Rorty, Richard, 1988b: Freud und die moralische Reflexion. In: Rorty, Richard (Hg): Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart. Reclam. 38-81.

- Rorty, Richard, 1993: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays. Stuttgart: Reclam.
- Rorty, Richard, 2016: Kontingenz, Ironie und Solidarität. 11. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut, 1998: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor. New York: Campus.
- Rosa, Hartmut, 2009: Poröses und abgepuffertes Selbst: Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung. Symposiumsbeitrag zu Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter. In: Soziologische Revue 35, 2012.
- Rosa, Hartmut, 2012: Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen - Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp.15-43.
- Rosa, Hartmut, 2018: Beschleunigung und Entfremdung. 6. Auflage, Berlin: Suhrkamp.
- Sandel, Michael, 1993: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In Honneth, Axel (Hg), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 18-35.
- Schadwinkel, Alina, 2015: Die 10.000 Fragezeichen. Schlanker, fitter und ausgeruhter: Wer vermisst, will sich optimieren. In: Die Zeit vom 20. April 2015 abgerufen von <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2015-04/quantified-self-fitness-gesundheit-wissenschaft>, abgerufen am 29.10.2019.
- Schütz, Alfred, 1993: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 6. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seel, Martin, 2002: Sich bestimmten lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie. 1. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sennett, Richard, 1998: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. 4. Auflage, Berlin: Berlin.
- Simmel, Georg, 1989: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg, 2009 (1900): Philosophie des Geldes. Köln: Anaconda.
- Smart, Barry, 1990: Modernity, Postmodernity and the Present. In Turner, Bryan S. (Hg), Theories of Modernity and Postmodernity. London: SAGE, 14-30.

Smith, Adam, 2010 (1790): Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg: Felix Meiner.

Smith, Adam 2013: Wohlstand der Nationen. Köln: Anaconda.

Strauss, Anselm 1964: Spiegel und Masken. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Taylor, Charles, 1986: Sprache und Gesellschaft. In: Honneth, Axel; Joas, Hans (Hg): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 35-52.

Taylor, Charles, 1973: Peaceful Coexistence in Psychology. In: Philosophical Papers (Hg): Bd. 1. Human Agency and Language. 1985. Cambridge. 117-138.

Taylor, Charles, 1975: Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen. In: Taylor, Charles (Hg): Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 154-219.

Taylor, Charles, 1978: Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles, 1993: Institution in National Life. In: Laforest, Guy (Hg), Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism, Montreal: McGill-Queen`s University Press.

Taylor, Charles, 1993b: Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hg): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 103-130.

Taylor, Charles, 1997: Das Unbehagen in der Moderne; the malaise of modernity. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles, 2002: Humanismus und moderne Identität. In: Taylor, Charles (Hg): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 218-270.

Taylor, Charles, 2002b: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Varieties of religion today. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles, 2012: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles, 2018 (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung einer neuzeitlichen Identität. 10. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles, 2018b: Was ist menschliches Handeln. In: Charles Taylor (Hg): Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch. 9-51.

Taylor, Charles, 2018c: Bedeutungstheorien. In: Charles Taylor (Hg): Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch. 52-117.

Taylor, Charles, 2018d: Replik. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg.) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 821-861.

Taylor, Charles, 2018e: Das Unbehagen an der Moderne. 10. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Thunman, Elin, 2014: Burnout als sozialpathologisches Phänomen der Selbstverwirklichung. In: Neckel, Sighard; Wagner, Greta- (Hg.), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp. 58-85.

Tocqueville, Alexis, 2017 (1835): Über die Demokratie in Amerika. Ditzingen: Reclam Verlag.

Turkle, Sherry, 1984: Die Wunschmaschine. Vom Entstehen der Computerkultur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Turkle, Sherry, 1996: Identität in virtueller Realität. In: Bollmann, Stefan/Heibach, Christiane (Hg): Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur. Mannheim: Bollmann. 424-433.

Turkle, Sherry, 1998: Leben im Netz. Identität im Zeitalter des Internet. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Vico, Giambattista, 1972: De nostri temporis studiorum ratione. In: Vico, Giambattista: Opere. Neapel. 67-119.

Voegelin, Eric, 2010: Realitätsfinsternis. 1. Auflage, Berlin, Matthes & Seitz Verlag (Hg): Peter J. Oppitz. Berlin: Matthes & Seitz.

Voss, Günter G.; Weiss, Cornelia, 2014: Burnout und Depression - Leiterkrankungen des subjektivierten Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer. In: Neckel, Sighard; Wagner, Greta (Hg), Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp. 29-57.

Walzer, Michael, 1993: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hg): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/New York: Campus. 157-180.

Weber, Max, 2016 (1920): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. 4. Auflage, Berlin: Holzinger.

Weber, Max, 2018 (1920): Max Weber. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Hamburg: Nikol.

Weber, Max, 2019 (1922): Soziologische Grundbegriffe. In Maurer, Andrea (Hg), Wirtschaft und Gesellschaft. Ditzingen: Reclam.

Weber, Samuel, 2000: Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. Wien: Passagen.

Weiland, Sperna, Jan, 1991: Die Frage nach dem Menschen. In: Van Nispen, Joris; Tiemersma, Douwe (Hg): Die Frage nach dem Menschen. Die Aktualität der philosophischen Anthropologie. Maastricht: Assen.

Wickert, Ulrich 2010: Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte. München: Piper.

Wils, Jean-Pierre, 2012: Wahl und Kontexte. Über die Geschicke religiös motivierter Handlungen im säkularen Zeitalter. In: Kühnlein, Michael; Lutz Bachmann, Matthias (Hg) Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp. 294-326.

Zirfas, Jörg, 2010: Jacques Derrida. Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 241-258.

Zirfas, Jörg, 2010: Identität in der Moderne. Eine Einleitung. In: Jörissen, Benjamin; Zirfas, Jörg (Hg): Schlüsselwerke der Identitätsforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 9-18.