Hartmut Rosa

Identität
und kulturelle
Praxis

Politische Philosophie
nach Charles Taylor

Campus

Identität und kulturelle Praxis

Hartmut Rosa, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Hartmut Rosa

Identität und kulturelle Praxis

Politische Philosophie nach Charles Taylor

mit einem Vorwort von Axel Honneth

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Meinen Eltern

ISBN 978-3-593-34576-5 Print

ISBN 978-3-593-45791-8 E-Book (PDF)

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

Copyright © 1998 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Büdingen

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort (Axel Honneth).....	9
Kapitel I	
Einleitung.....	15
1. Formale Anthropologie, ›starke‹ Sozialphilosophie und das Problem der Moderne	15
2. Charles Taylor: Zu Werk und Person.....	31
a) Zum biographischen Hintergrund	31
b) Der Denkweg des Charles Taylor	35

Erster Teil Identität und kulturelle Praxis: Ein sozialphilosophischer Entwurf

Kapitel II	
Die Grundlagen einer philosophischen Anthropologie.....	57
1. Das Problem einer zeitgenössischen Anthropologie	57
a) Die Kritik an substantialistischen Konzeptionen	57
b) Identität als Kategorien-Problem	65
2. Charles Taylors Ansatz.....	72
a) Taylors Fundierung der philosophischen Anthropologie	72
b) Der Begriff des Selbst.....	79
c) Das ›Selbstinterpretierende Tier‹	84
d) Starke Wertungen und moralische Landkarten.....	98
e) Kulturelle Praxis: Die Rolle von Sprache und Kultur	126
f) Expression und Artikulation	145
3. Bedingungen gelingender personaler Identität.....	163

Kapitel III	
Individuelle Selbstbestimmung und kollektive Lebensform.....	181
1. Autonomie und Anerkennung.....	181
2. Authentizität und Entfremdung.....	195
3. Soziomoralische Konsequenzen.....	211
Kapitel IV	
Soziale Kritik – Grundlagen und Aufgaben von Politikwissenschaft und Sozialphilosophie	
	240
1. Die Konzeption einer hermeneutischen Sozial- und Politikwissenschaft.....	240
a) Die Auseinandersetzung mit dem szientistischen Naturalismus	240
b) Das Werteproblem in der Politikwissenschaft.....	248
c) Der methodologische Holismus.....	260
2. Kausalerklärungen und der Status von Ideen in der Geschichte	271
3. Emanzipatorische Sozialkritik.....	284

**Zweiter Teil
Das ungelöste Problem der Moderne**

Kapitel V	
Diagnosen der Moderne	305
Kapitel VI	
Charles Taylors Analyse der Verfaßtheit der Moderne.....	
	318
1. Was die Moderne nicht ist	318
2. Die Suche nach den Quellen	326
3. Das naturalistische Paradigma	339
4. Das romantisch-expressivistische Gegenparadigma	351
5. Inhärente Chancen und Konflikte.....	367
Kapitel VII	
Gelingendes Leben unter den Bedingungen der Moderne.....	
	382

Dritter Teil
Politische Theorie und Moralphilosophie:
Eine kommunitaristische Agenda

Kapitel VIII	
Politische Konsequenzen	417
1. Politische Legitimationskrisen der Neuzeit	417
2. Kommunitaristische Politik?	433
3. Republikanismus versus Marktgesellschaft: Starke politische Wertungen	449
4. Politische Dilemmata im Spannungsfeld von kulturalistischer Identitätstheorie und multikultureller Gesellschaft	470
Kapitel IX	
Das Gute und die Güter: Eine relativistische Theorie der dimensionalen Kommensurabilität von Lebensformen	487
1. Lebensformen und ihre konstitutiven Güter	487
2. Die Grenzen der praktischen Vernunft	494
3. Relativismus und Nihilismus	507
4. Dimensionale Kommensurabilität	518
5. Politische Konsequenzen	538
Schlußbetrachtung: ›Starke‹ politische Theorie und kulturelrelativistische Sozialphilosophie	548
Danksagung	560
Literatur	562
1. Zu Charles Taylor	562
a) Monographien und Sammelbände	562
b) Sonstige Schriften	563
2. Weitere Literatur	566
Register	586

Vorwort von Axel Honneth

Obwohl die philosophischen Schriften von Charles Taylor in den letzten Jahren hierzulande auf wachsendes Interesse in der intellektuellen Öffentlichkeit gestoßen sind, stand bislang eine systematische Monographie zu seinem Werk aus. Zwar sind im Gefolge der Debatte um den Kommunitarismus eine Reihe von Aufsätzen und Rezensionssays zu seinen neueren Veröffentlichungen erschienen, aber niemand hatte sich bis dato daran gemacht, den konstruktiven Grundzug der verschiedenen Schriften im Ganzen zu erschließen. Mit der hier veröffentlichten Arbeit von Hartmut Rosa, die ursprünglich auf eine Dissertation an der Humboldt-Universität in Berlin zurückgeht, ist diese Lücke nun geschlossen. In ihr wird eine theoriegeschichtlich verfahrenende Rekonstruktion des Taylorschen Werkes geboten, die keine der weitverzweigten Themenbereiche ausläßt, sondern sie alle in systematischer Absicht als Schritte der Realisierung eines einzigen Motivs interpretiert. Auf dem damit beschrittenen Weg werden wir als Leser auch unmerklich zu Zeugen einer Auseinandersetzung, die über die bloße Deutung einzelner Thesen hinaus stets wieder zur Diskussion von philosophischen Sachproblemen drängt, die von größter Relevanz für die Sozialphilosophie der Gegenwart sind.

Um eine solche theoriegeschichtliche Interpretation in systematischer Absicht vornehmen zu können, bedarf es eines roten Fadens, anhand dessen sich die Teile eines Werkes als Verwirklichungsschritte einer einzigen Intention verstehen lassen. Hartmut Rosa hat einen solchen Schlüssel in der Idee einer philosophischen Anthropologie gefunden, wie sie Taylor selbst an einigen Stellen seines Werkes als zentrales Motiv erwähnt: gemeint ist damit der ehrgeizige Versuch, bei allem fortgeschrittenen Bewußtsein von der Historizität des menschlichen

Daseins gleichwohl einige universelle Bedingungen ausfindig zu machen, ohne die selbst die Veränderungen in den Selbstdeutungen des Menschen nicht zu denken wären. Freilich ist eine derartige Anthropologie nur dann gegenüber den naheliegenden Einwänden gewappnet, die sich heute mit Blick auf die Vielzahl menschlicher Kulturen aufdrängen, wenn sie von einem Element der Vergesellschaftung ausgeht, das zumindest als Herausforderung oder Aufgabe einen unveränderlichen Charakter besitzt. Für Taylor besteht dieses unveränderliche Moment im Wandel der sozialen Weltdeutungen, wie Rosa schön herausarbeitet, im Ziel eines gelingenden Lebens: ihm entnimmt Taylor die Einsichten in jene menschlichen Daseinsbedingungen, die trotz aller historischen Plastizität universellen Charakter besitzen; auf die zeitdiagnostische Analyse der Voraussetzungen dieses Ziels sind auch alle Erweiterungen zugeschnitten, die er im Laufe seiner Forschungen an der eigenen Theorie vornimmt.

Werden die notwendigen Voraussetzungen einer gelingenden Identitätsbildung als das Thema betrachtet, auf das Taylor sich in all seinen Arbeiten konzentriert, so erschließt sich leicht der interne Zusammenhang seiner philosophischen Anthropologie: als unhintergehbare Bedingung einer Selbsterkundung, wie sie jeder Prozeß geglückter Identitätsbildung erfordert, erscheint dann der Hintergrund eines evaluativen Begriffsnetzes, welches das Ganze des menschlichen Lebens kontrastiv nach ethischen Gesichtspunkten des Guten oder des Schlechten auszulegen erlaubt. Von einem solchen begrifflichen Netz, das Taylor auch »moralische Landkarte« nennt, machen wir zwangsläufig in der individuellen Reifung Gebrauch, um durch die tastende Artikulation unserer Wünsche und Bedürfnisse herauszufinden, wer wir als unvertretbarer Einzelner in der sozialen Gemeinschaft sein wollen. So tritt der enge Zusammenhang zwischen einer Sprachtheorie, einer Konzeption von ethischen Werten und dem Personenbegriff zutage, den Hartmut Rosa in seiner eröffnenden Darlegung der philosophischen Anthropologie Taylors herausarbeiten kann.

Von hier aus werden nun in einer äußerst geschickten Synthese aus theoriegeschichtlicher Darlegung und systematischer Argumentation die weiteren Elemente rekonstruiert, die heute zusammengenommen das Ganze der Theorie Taylors ausmachen. Dabei fällt der Blick zu-

nächst auf die Überlegungen, durch die Taylor in jüngerer Zeit sein Personenkonzept auf die Diagnose zeitgenössischer Sozialverhältnisse angewandt hat; hier spielt ja für ihn die Einsicht eine zentrale Rolle, daß die Subjekte sich gegenwärtig in wachsendem Maße am Ziel der Selbstverwirklichung orientieren, ohne dabei die kommunikativen Voraussetzungen noch hinreichend präsent zu halten, die zur Gewinnung eines authentischen Selbst die notwendige Bedingung bilden. Auch von diesem, am ehesten »kommunitaristisch« zu nennenden Gedankengang Taylors gibt Rosa wiederum nicht allein die zentralen Argumente wieder, sondern deutet auch bereits die Konsequenzen an, die sich daraus für eine Diagnose der gegenwärtigen Sozialmoral ergeben.

Wird das menschliche Handeln, so wie es bei Taylor der Fall ist, als etwas gesehen, das wesentlich durch evaluative Selbstdeutungen bestimmt wird, so lassen sich daraus auch Schlußfolgerungen ziehen, die methodologische Fragen einer kritischen Sozialphilosophie berühren. Rosa nimmt diesen, bereits im Frühwerk vorhandenen Strang des Werkes Taylors auf, indem er ihn in den Kontext der wissenschaftstheoretischen Debatte um das Verhältnis von Erklären und Verstehen sowie die Bedeutung von Werturteilen stellt. Hier finden sich dementsprechend der methodologische Aufriß einer hermeneutisch verfahrenen Sozial- und Politikwissenschaft, die Darstellung der prinzipiellen Unvermeidbarkeit von Wertungen im Zusammenhang der Geisteswissenschaften und schließlich sehr originelle Überlegungen zum Verhältnis von Kausalerklärung und ideengeschichtlich ansetzender Hermeneutik. Mit diesen methodologischen Darlegungen wird natürlich auch schon in groben Zügen vorbereitet, was sich später an klärender Erörterung der Absichten findet, die Taylor mit seinen geistesgeschichtlichen Studien zu den »Quellen« des modernen Selbst verbindet.

Ist bis hierhin die Untersuchung Rosas im wesentlichen um eine Rekonstruktion der Grundannahmen von Taylors Sozialphilosophie bemüht, so wird in den weiteren Teilen nun dieser eher hermeneutische Horizont verlassen, um zu der Erörterung von zwei Anwendungsbereichen seiner philosophischen Anthropologie überzugehen. Im zweiten Teil wendet sich Rosa zunächst dem thematischen Schwerpunkt zu, der Taylor seit seiner intensiven Beschäftigung mit Hegel nicht mehr losgelassen und dementsprechend viele seiner Schriften untergründig mo-

tiviert hat: der Frage nämlich einer angemessenen Diagnose der zentralen Pathologien moderner Gesellschaften. Hier verfährt Rosa insofern komparativ, als er eine Darlegung der entsprechenden Ansätze von Habermas und Foucault voranstellt, um davon als einen mittleren Weg zwischen universalistischer Verteidigung und kulturelrelativistischer Kritik die Taylorsche Theorie der Moderne abzuheben.

Es ist wohl nicht übertrieben zu behaupten, daß in dem sich anschließenden Kapitel es in bislang einzigartiger Weise gelungen ist, den philosophischen Ort und das Ziel, das methodische Selbstverständnis und die zeitdiagnostische Absicht des Hauptwerks von Taylor, den »Quellen des Selbst«, hermeneutisch zu erfassen und systematisch zu diskutieren. Rosa geht von einer Deutung des Verfahrens dieses Buches aus, die an Klarheit wohl noch über das hinausgeht, was Taylor selbst zur Klärung seiner Absichten beigetragen hat; nach der Auffassung von Rosa läßt sich die Anlage der Untersuchung so verstehen, daß sie aus der Teilnehmerperspektive einen »best account«, nämlich eine möglichst angemessene und integrale Selbstdeutung der moralischen Landkarte zu geben versucht, von der alle Mitglieder moderner Gesellschaften, ihre Kritiker wie ihre Verteidiger, bis heute untergründig motiviert sind. Auf diese Weise gelingt es Rosa nicht nur, uns einen umfassenden Überblick über die von Taylor freigelegten ethischen Quellen des modernen Selbstverständnisses zu geben; darüber hinaus gelingt es ihm auch, Taylors Untersuchung an ihrem eigenen Anspruch zu messen und sich zu fragen, ob die Idee einer vollständigen Artikulation aller die Moderne bestimmenden Werte tatsächlich am Ende zur Versöhnung der Moderne mit sich selber beitragen kann. Hier sind die Überlegungen, die Rosa am Ende seiner brillanten Darstellung anstellt, äußerst wertvoll, weil sie unterschiedlich starke Deutungen dieses Versöhnungsbegriffs bei Taylor umreißen und ihre jeweiligen Beweislasten miteinander vergleichen. Rosa beschließt sein Kapitel über Taylors Diagnose der Moderne mit einem äußerst gewagten Abschnitt, in dem er den Versuch unternimmt, die Idee der Unhintergebarkeit eines aus mehreren Quellen gespeisten ethischen Selbstverständnisses für die empirisch angelegte Untersuchung von Identitätsbildungsprozessen in den hochentwickelten Gesellschaften des Westens fruchtbar zu machen. Damit setzt er sich natürlich jenen Diagnosen entgegen, die von

einem »postmodernen Selbst« ausgehen, verfährt dabei aber mit Mut zur selektiven Empirie und hermeneutischen Spekulation so überzeugend, daß ihm am Ende das Meisterstück gelungen ist, Taylors Anthropologie in ein Stück empirischer Sozialforschung umzusetzen.

Auch im letzten Teil seiner Untersuchung widmet sich Rosa noch einmal in Auseinandersetzung mit Taylor einem systematischen Problem, das heute von großer Bedeutung für die Sozialphilosophie ist; hier geht es ihm nämlich um die in jüngster Zeit heftig diskutierte Frage, ob für die normative Verteidigung liberaler Gesellschaften die Beschränkung auf moralische Prinzipien hinreicht oder ob in irgendeiner Weise dabei auch ethische Werte in Anspruch genommen werden müssen. Selbstverständlich neigt Taylor, wie schon sein Ausgang vom unhintergehbaren Horizont ethischer Quellen klarmacht, zur zweiten, heute »kommunitaristisch« genannten Position; aber hier hängt natürlich alles von der weiteren Frage ab, wie solche stärkeren Wertungen mit Blick auf den Pluralismus moderner Gesellschaften gerechtfertigt werden und im demokratischen Willensbildungsprozeß zur Geltung gebracht werden sollen. Rosa umreißt zunächst, in welcher Weise Taylor aus seiner philosophischen Anthropologie bloß die Konsequenzen zieht, wenn er demokratische Gesellschaften für so lange legitimationsbedürftig und fragil hält, wie sie nicht in gemeinsam geteilten Werten verankert sind; und hier gelangen auch die Überlegungen zur Darstellung, mit denen Taylor als politischer Intellektueller in den letzten Jahren in die Debatte um den Multikulturalismus eingegriffen hat.

Dem systematischen Problem aber, das sich hinter Taylors Plädoyer für eine ethische Fundierung des kulturellen Pluralismus verbirgt, wendet sich Rosa erst im letzten Kapitel zu, das den hellsichtigen Titel »Das Gute und die Güter« trägt; hier nämlich soll die Frage erörtert werden, wie unter der von Taylor selbst stets hervorgehobenen Voraussetzung eines Pluralismus konstitutiver Güter nicht nur kulturelle Lebensformen im Ganzen beurteilt werden können, sondern auch die eigene Lebensform als Inkarnation bestimmter Güter zu rechtfertigen ist. Auch in diesem Abschnitt wagt Rosa wieder einen eigenen Vorschlag, der über das hinausgeht, was sich bereits bei Taylor findet; orientiert an der Idee einer »dimensionalen Kommensurabilität« will Rosa

nämlich zwischen ethischem Universalismus und Kulturrelativismus eine mittlere Position begründen, die in der Überlegung besteht, daß Lebensformen nur im Hinblick auf bestimmte Praxissphären ethisch miteinander verglichen werden können.

Bereits dieses kurze Resümée sollte hinreichen, um deutlich zu machen, wie ertragreich eine Lektüre der hier vorliegenden Untersuchung ist. Wer sich in Zukunft über das Werk Taylors ein Bild verschaffen möchte, wer sich über zentrale Probleme der gegenwärtigen Sozialphilosophie informieren möchte und dabei einen Einblick in die wesentlichen Alternativen im Hinblick auf normative Begründungsfragen, Probleme der Zeitdiagnose oder methodologische Diskussionen zu gewinnen versucht, wird auf die Studie Rosas zurückgreifen müssen. Dem Autor ist es gelungen, uns im Lichte der vielschichtigen, in sich nicht immer ausgereiften Theorie von Taylor zur Klärung von Problemen zu verhelfen, deren Lösung für die Fortentwicklung einer kritischen Sozialphilosophie unverzichtbar ist.

Kapitel I

Einleitung

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein –
Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!

Nun stehst Du starr,
Schaust rückwärts, ach! wie lange schon!
Was bist Du Narr
Vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt – ein Tor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends halt.

Nun stehst Du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! –
Versteck, Du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrein
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnein –
Weh dem, der keine Heimat hat!

(Friedrich Nietzsche, 1884)

1. Formale Anthropologie, ›starke‹ Sozialphilosophie und das Problem der Moderne

Der eigentümliche Doppelcharakter der Grunderfahrung der Moderne und der Aufklärung einerseits als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant) und mithin als Befreiung,

andererseits als Verlust der ›Heimat‹ und Entwurzelung, von der Nietzsches Gedicht so beredtes Zeugnis ablegt, ist in unterschiedlichsten Zusammenhängen immer wieder festgestellt worden. Je nachdem, welcher Erfahrungsmodus im subjektiven Erleben eines Autors überwiegt, wird die Entwicklung der Neuzeit dann als Fortschritts- oder Verfallsgeschichte präsentiert. Insbesondere im späten 19. und im 20. Jahrhundert scheinen aber der aufklärerische Optimismus und das Vertrauen in Vernunft und Fortschritt zunehmend zu schwinden und einer verstärkten Krisenerfahrung Platz zu machen, die ihren vielfältigen Ausdruck in der Philosophie, in der politischen Theorie, aber etwa auch in der Literatur findet.

Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Begriff der Moderne von Anfang an und konstitutiv mit der Erfahrung einer Krise verknüpft war und ist. »Das Bewußtsein, ›modern‹ zu sein, ist immer das Bewußtsein gewesen, eine Krise zu durchleben...« (Raulet 1993:77). Diese Krisenerfahrung – von Hegel im entzweierenden Prinzip der Subjektivität erstmals systematisch begründet – äußert sich dabei zumeist als Verlusterfahrung: Der Verlust der sinnstiftenden Ganzheit der Welt, der Gemeinschaft, der Tugend, Gottes etc. ist grundlegend für das, was wir Moderne nennen. So ist es auch nicht überraschend, daß in der Philosophie das gegenwärtige Zeitalter vorwiegend *negativ*, durch das ›Nicht-Mehr‹, etwa als ›posttraditional‹, ›postkonventionell‹, ›postmetaphysisch‹ und inzwischen auch als ›postindustriell‹, ›posthistorisch‹ und ironischerweise sogar als ›postmodern‹ beschrieben wird. Seinen zusammenfassenden literarischen Ausdruck findet jenes Krisenbewußtsein in der poetischen Metapher der ›Heimatlosigkeit‹, welche die Literatur der Moderne gleichsam wie ein roter Faden durchzieht.¹

Ein frühes und in seiner Radikalität erschütterndes Zeugnis für diese Krise der modernen Identität legt das eingangs wiedergegebene späte Nietzsche-Gedicht ab. Nietzsches Narr, als Sinnbild für den modernen, aufgeklärten Menschen, hat die angestammten Bindungen, seine ›Hei-

1 So beginnt etwa Georg Lukács *Theorie des Romans* (Lukács 1965:22ff) mit der Feststellung der Heimatlosigkeit des modernen Menschen, die aber geradezu als Gemeinplatz auch die moderne Sozialphilosophie beherrscht (vgl. hierzu etwa Benhabib 1993 oder Barber 1994:72ff und 87ff).

mat‹ hinter sich gelassen und bezahlt nun den Preis der damit – so eine weitverbreitete Moderne-Diagnose – verbundenen Isolierung und Vereinsamung (in einer Fassung trägt das Gedicht den Titel ›Vereinsamt‹), der Entwurzelung und des Sinnverlustes. Nach der privatistisch-naturalistisch-instrumentalistischen Wende der Neuzeit ist die sinnstiftende Ganzheit der Welt unwiederbringlich zerstört; die ›Große Ordnung des Daseins‹, in der jedem Ding und jedem Menschen ein fester Platz und eine klare Aufgabe zukam, ist infolge der Aufklärung unwiderruflich verlorengegangen. Ohne ›Opfer des Intellekts‹ (Weber) können wir nicht mehr glauben, daß jedem Ding ein intrinsischer Wert in einer göttlichen Ordnung zukommt. Nach dem Auszug aus der Heimat ist die moderne, posttraditionale Lebensform vielmehr gekennzeichnet durch die Pluralität möglicher Lebensperspektiven und die grundsätzliche Fraglichkeit und Relativierbarkeit aller Sinnhorizonte sowie die Auflösung traditioneller Wert- und Gemeinschaftsbindungen, wie Nietzsche uns als erster und überdeutlich vor Augen führte. Der aufgeklärte Mensch hat keinen festen Platz mehr im Weltgefüge, sondern muß sich seine stets instabile und offene und jederzeit hinterfragbare Identität erst mühsam aufbauen. In diesem Sinne wird ›Heimatlosigkeit‹ zur entscheidenden Grunderfahrung der Moderne (vgl. Benhabib 1993:24).

Nun war allerdings der ›Aufbruch aus der Heimat‹ keine Vertreibung (Nietzsches Narr scheint gerade deshalb närrisch, weil er freiwillig ›entfloh‹), sondern ein bewußter Akt der Befreiung aus überlieferten Banden. Deshalb dürften heute auch die wenigsten dazu bereit sein, Alasdair MacIntyre zu folgen, der uns bewußt vor die Alternative ›Aristoteles oder Nietzsche‹ stellt und dabei hinter Aufklärung und Moderne zurück zu einer substantialistischen Tugendethik will.² Dennoch erwies sich diese Befreiung als ambivalent: Der Narr blickt nicht nur, oder nicht mehr, optimistisch und auf seine Kräfte vertrauend in die Zukunft, sondern findet sich auch *sehnsüchtig* nach dem Verlore-

2 Vgl. MacIntyre 1987. Diese MacIntyre-Deutung ist natürlich grob vereinfachend und wird der Komplexität dieses Autors nicht gerecht. Ich werde im Fortgang der Arbeit in differenzierterer Weise auf MacIntyre zurückkommen; für eine Diskussion seines Werkes vgl. McMylor 1994 oder Horton und Mendus 1994.

nen oder Verlassenen *zurückblickend*.³ In der ›entzauberten Welt‹ (Weber) findet sich das moderne Subjekt getrennt von aller äußeren, objektivierten Natur, die auch die Mitmenschen und die Gemeinschaft umfaßt und nicht mehr intrinsischen, sondern nur noch instrumentellen Wert besitzt. Damit wird ihm die (›verdinglichte‹) Welt zu einer »Wüste, stumm und kalt«, weil es alle Werte und Sinnhorizonte aus sich selbst setzen muß. Zugleich kann es aber auch nicht einfach eine neue Heimat finden oder schaffen, weil es über das Faktum der Kontingenz und der unaufhebbaren Pluralität möglicher Lebensperspektiven nicht mehr hinweggehen kann. Dies ist die Kehrseite der etwa von Richard Rorty postulierten Notwendigkeit, »to get to the point where we no longer worship anything, where we treat nothing as a quasi-divinity, where we treat everything – our language, our conscience, our community – as products of time and chance« (Rorty 1986:6). Aufgrund der grundsätzlichen Hinterfragbarkeit und Relativierbarkeit aller Sinnhorizonte und Deutungsmuster – und damit aller Identität –, die sich stets ›genealogisch wegerklären‹ lassen, kann dem modernen, aufgeklärten Individuum nichts mehr zur dauerhaften Heimat werden – es ist »zur Winterwanderschaft verflucht«.

Die Krise des modernen Bewußtseins hat somit zumindest einen ihrer tieferen Gründe in einer Art *Weltverlust*, der sich infolge der ›Entzauberung‹, der ›Entfremdung‹ oder ›Verdinglichung‹ bzw. der Instrumentalisierung der Welt (ihrem ›Verstummen‹) einstellte und von Sozialphilosophen wie Marx, Weber, Durkheim und anderen in unterschiedlichen Formen beklagt wurde. Interessanterweise läßt sich nun aber jene aus der Individualpsychologie bekannte Dialektik von *Weltverlust* und *Selbstverlust*, wie sie sich beispielsweise in den großen Bildungs- und Entwicklungsromanen (am deutlichsten vielleicht in Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser* und im *Grünen Heinrich* Gottfried Kellers) als dem exemplarischen Ort für die literarische Auseinandersetzung mit dem problematisch gewordenen Verhältnis von Welt und

3 Daß das, was er dabei (stellvertretend für die Kritiker der Moderne) im Rückblick meint erkennen zu können, nämlich die glückliche, harmonisch integrierte Gemeinschaft, selbst eine Fiktion und als solche ein Produkt der Moderne ist, das auf diese konstitutiv bezogen bleibt, ist bereits wiederholt bemerkt worden (vgl. z.B. Raulert 1993) und darf bei einer Analyse der Moderne natürlich nicht unberücksichtigt bleiben.

Subjekt in der Neuzeit beobachten läßt, auch auf die Kultur der Moderne übertragen. Knapp hundert Jahre, nachdem Nietzsche den Tod Gottes verkündet und das Verstummen der Welt beklagt hatte, proklamieren seine Erben nun auch den ›Tod des Subjekts‹ oder gar den ›Tod des Menschen‹ (Foucault). Und dieser ›Selbstverlust‹, der letztlich ebenso in der Konsequenz des Nietzscheschen Denkens liegt wie die These vom ›Heimatverlust‹ bzw. dem Verstummen oder der Entzauberung der Welt, welche die Sozialphilosophie für lange Zeit beherrschte, hat ebenso weitreichende Folgen wie jene. Denn post-strukturalistische und dekonstruktivistische Theorieansätze, die zu ignorieren sich heute keine sozial- oder geisteswissenschaftliche Disziplin mehr erlauben kann, stellen mit ihrer Unterhöhung des Subjektbegriffs eine grundlegende Herausforderung für jede Form der politischen Theorie oder Sozialphilosophie dar, indem sie nicht nur der Subjektphilosophie, sondern jeder Konzeption, die auf der Idee autonomer, intentional und rational *handelnder* politischer und sozialer Akteure beruht, die Grundlage zu entziehen trachten.

Prägnant formuliert findet sich diese These vom ›Tod des Menschen‹ bei Jane Flax (1990:32), die schreibt: »Postmodernists wish to destroy all essentialist concepts of human beings or nature. They consider all concepts of Man to be fictive devices that acquire a naturalistic guise both in their construction and in repeated use within a language game or set of social practices... In fact Man is a social, historical, or linguistic artifact, not a noumenal or transcendental Being... Man is forever caught in the web of fictive meaning, in chains of signification, in which the subject is merely another position in language.« Wenn Individuen auf diese Weise zu bloßen Schnittpunkten in Diskursystemen werden und ihre Handlungen und Kalküle nicht primär ihnen, sondern den unpersönlichen Ereignissen und Prozessen im gesellschaftlichen Diskurs- und Machtgewebe zugeschrieben werden müssen, dann wird nicht nur die Vorstellung gelingender personaler Identitäten als einem normativen Fixpunkt politischer und sozialer Theorien ad absurdum geführt, sondern es wird auch jede Frage danach hinfällig, wie politische und soziale Systeme beschaffen sein müssen, um solche Identitäten zu ermöglichen. Damit verliert die politische Theorie ebenso wie die Sozialphilosophie jeden kritischen Angriffspunkt, weil

mit der *Ontologisierung des Diskurses* die soziale Welt reduziert wird auf einen Bereich unterschiedlicher Sprachspiele oder ›Pouvoir/Savoir‹-Systeme (Foucault 1980), die sich in keiner Hinsicht mehr qualitativ unterscheiden lassen. Wahrheitsfragen werden dann zu reinen Machtfragen, und unterschiedliche Lebensformen sind nur noch nach den jeweiligen Machtstrukturen zu differenzieren. Wenn jede mögliche Identität nur das kontingente, passive Produkt willkürlicher diskursiver Ereignisse ist, wird die Rede von Freiheit, Gerechtigkeit oder Selbstbestimmung sinnlos und der völlige ethische und politische und sogar epistemologische *Relativismus* unvermeidlich. Angesichts dieser Herausforderung kann es denn auch kaum überraschen, daß die Auseinandersetzung mit dem Relativismus inzwischen weitgehend die Sprache und ›Grammatik‹ der politischen Theorie (aber etwa auch der Wissenschaftstheorie oder der Moralphilosophie) zu bestimmen scheint, wie John Gunnell kürzlich bemerkte.⁴

Um nun auf den durch die postulierte ›Heimatlosigkeit‹ des modernen Subjekts und den daran anschließenden ›Selbstverlust‹ entstandenen Problemkomplex eine angemessene Antwort finden zu können, ist zunächst zu berücksichtigen, daß beide Thesen nicht unwidersprochen geblieben sind und sich auch nicht frei von inneren Widersprüchen präsentieren. So steht die Behauptung, daß die Moderne durch die Befreiung von Traditionen, Konventionen, religiösen und metaphysischen Mythen, überkommenen Wertstrukturen etc. gekennzeichnet sei, in einem scharfen Kontrast zu jener ebenfalls ausgesprochen modernen Idee, die schon bei Herder und Hegel vorgezeichnet ist, im 20. Jahrhundert aber durch Philosophen wie Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Polanyi, Kuhn und andere konkretisiert und präzisiert wurde, daß nämlich menschliches Leben, Handeln und Verstehen *immer* und *konstitutiv* in einer ›Lichtung‹ (Heidegger) stattfindet, das heißt vor dem Hintergrund einer bestimmten Lebens- und Sprachform, die wiederum fest verknüpft ist mit spezifischen, teilweise impliziten und paradigmatischen Überzeugungen und Praktiken. Nach dieser ›kulturalistischen‹ Konzeption eignet dabei *jeder* Lebensform eine je spezifische, mit entsprechenden Institutionen und Handlungsweisen verknüpfte Vorstel-

4 Gunnell 1993:563f; vgl. auch Kammbartel 1986, der die ›kulturrelativistische Frage‹ als ›die große Frage‹ der Gegenwart bezeichnet (S.99).

lung von Wesen und Natur der Welt, von Stellung und Aufgabe des einzelnen ihr und der Gesellschaft gegenüber, von der richtigen oder gerechten Ordnung des Gemeinwesens, von dem, was rationale oder ›wahre‹ Erkenntnis konstituiert, vom ›guten Leben‹ etc. Während der kulturalistische Ansatz paradoxerweise (aufgrund des anti-universalistischen Impetus) auch und gerade das postmoderne Denken nachhaltig prägt, ist er doch völlig unvereinbar mit der ›akulturalistischen‹ Deutung der Moderne als dem Ende oder der Überwindung traditioneller Lebensformen und metaphysischer Irrtümer durch die Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft und der empirischen Wissenschaften und die Säkularisierung und Rationalisierung aller Lebensbereiche. Denn entweder stellt die Kultur der Moderne eine Lebensform unter vielen dar, oder sie ist die *Überwinderin* partikularistisch-engstirniger Gemeinschaften. Nur im letzteren Fall könnte die Moderne ›Heimatlosigkeit‹ für sich in Anspruch nehmen, während sie im ersten Fall einfach nur unfähig wäre, ihre eigenen paradigmatischen (und partikularistischen) Grundlagen als solche zu erkennen.⁵ In dieser Frontstellung liegt vielleicht der Kern des ›ungelösten Problems der Moderne‹ begründet.

Auf der anderen Seite erweist sich die radikal anti-subjektivistische postmoderne Position, die den ›Tod des Menschen‹ verkündet, als ebensowenig frei von inneren Widersprüchen wie die durch sie mitverdrängte klassische Bewußtseins- oder Subjektphilosophie. Sie ist nicht nur kontraintuitiv, weil Individuen sich auch und gerade im post-traditionalen, postkonventionellen und postmodernen Zeitalter als selbsttätig Handelnde und Wertende erfahren und die Idee der *Selbstverwirklichung* (aus dekonstruktivistischer Sicht eine Absurdität) geradezu zum handlungsleitenden Paradigma der Neuzeit geworden ist, sondern sie scheint auch in eine Art des ›performativen Selbstwiderspruchs‹ verstrickt zu sein.⁶ Denn es erscheint nicht nur als eine paradoxe Strategie, den Diskurs oder die Sprache gewissermaßen zu ontologisieren bei gleichzeitiger De-Ontologisierung der Sprecher und Dis-

5 Daß ein Zeitalter oder eine Gemeinschaft die eigenen Grundlagen nicht klar zu erkennen oder zu formulieren vermag und daher dazu neigt, das jeweilige Weltbild zu universalisieren, liegt in der Konsequenz der Philosophie von Hegel über Wittgenstein und Collingwood bis zu Kuhn und Polanyi. Dies scheint sich auch durch den Gang der Geschichte zu bestätigen.

6 Vgl hierzu auch Hjort 1994:124 und Wolin 1992, Kapitel 8 und 9.

kursteilnehmer, sondern es wird damit auch die Intention ihrer Vertreter, durch konsequente Dekonstruktion von Identitätskonzepten die (von ihnen selbst verleugneten) Subjekte zu befreien und zu autonomer Selbstbestimmung zu befähigen, konsequent unterlaufen.

Es zeigt sich daher, daß eine konstruktive politische Theorie und Sozialphilosophie, die sich nicht scheut, Fragen der Gerechtigkeit, gelingender individueller und kollektiver Identität⁷ und des »guten Lebens« aufzugreifen (ich möchte diese im folgenden in Abgrenzung von einer Form der politischen Theorie und Sozialphilosophie, die sich auf rein formale Analysen beschränkt, als *starke Sozialphilosophie* bezeichnen), nicht auf handlungs-, identitäts- und subjekttheoretische Konzepte verzichten kann. Die Begriffe des Selbst, der Gesellschaft und des Guten, Gerechten oder Richtigen erweisen sich nämlich als intern so miteinander verknüpft, daß die Preisgabe des einen auch die Plausibilität der anderen untergräbt. Daher läßt sich die Frage, »worin das Wesen personaler Identität besteht«, nicht einfach in einen für die Gesellschaftstheorie angeblich irrelevanten Bereich der Metaphysik verweisen (Gutmann 1993:73; vgl. Shapiro 1990:296ff).

Zugleich läßt sich die grundlegende nachmetaphysische Überzeugung von der Dezentrierung des Subjekts jedoch nicht mehr rückgängig machen; ein Zurück zu traditionellen bewußtseinsphilosophischen Ansätzen kann es nicht geben (Honneth 1993a). Damit aber findet sich die politische Theorie vor die immense Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Subjektivität und Intentionalität auf der einen und Lebensformen und Sprach- (oder Macht-) Systemen auf der anderen Seite auf eine Weise neu bestimmen zu müssen, die keine der beiden Seiten zu einem Epiphänomen der anderen werden läßt (vgl. McCarthy 1989:503). Wie also, in anderen Worten, lassen sich personale Identität und kulturelle Praxis miteinander vermitteln? Wie sind individuelle und kulturelle Identität aufeinander bezogen? Welcher kultureller und sozialer Voraussetzungen bedarf es, damit die Ausbildung und Erhaltung stabiler Identitäten möglich wird? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt dann natürlich auch die Antwort auf jene andere Frage ab, wieviel und

7 Zur zentralen Stellung des Identitäts- (oder Selbst-) Konzeptes für die politische Theorie vgl. etwa Hoover 1994:1f und 13ff; ebenso die Arbeiten von Tracy B. Strong (1990, 1992).

welcher Art von ›Heimat‹ menschliches Leben und Handeln bedarf und welche Art von Lebensform infolgedessen die Moderne darstellt sowie schließlich auch, wo daher ihre potentiellen und konkreten Defizite, Gefahren und Pathologien liegen. Diese Problemstellungen, von deren Klärung die Legitimität aller normativ orientierten politischen Theorie sowie der Sozialphilosophie insgesamt abzuhängen scheint, sollen im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen.

Einen möglichen Lösungsweg stellt Jürgen Habermas' Bestreben dar, das bewußtseins- und subjektphilosophische Paradigma durch das intersubjektivistische, sprachtheoretisch orientierte Paradigma des kommunikativen Handelns zu ersetzen und dadurch zugleich die aufklärerische Vernunft und das Projekt der Moderne zu retten (Habermas 1981 und 1985). Dieses Unterfangen hat jedoch meines Erachtens mit einer Reihe von Problemen zu kämpfen, die insbesondere die motivationale Seite seiner Handlungstheorie und das Verhältnis von kollektiver und personaler Identität betreffen. Die These von der ›Gleichursprünglichkeit‹ von Subjekt und Intersubjektivität verschleiert mehr als sie enthüllt. Zusätzlich ist es, wie zu zeigen sein wird, von sehr starken, möglicherweise unhaltbaren, universalistischen Rationalitäts- und Moralbegriffen abhängig. Demgegenüber stellt das umfassende Werk des kanadischen Philosophen und Politikwissenschaftlers *Charles Taylor* den großangelegten Versuch dar, einen zeitgenössischen Begriff des Subjekts zu finden, von dem aus sich Kriterien für gelingende personale Identität und, damit einhergehend, eine plausible Handlungstheorie formulieren lassen, und dabei zugleich und dennoch die Vorgängigkeit von Sprache und Lebensform *und* deren Historizität anzuerkennen und eine konsequent darauf aufbauende Modernediagnose zu liefern.

Betrachtet man das umfangreiche, auf den ersten Blick völlig heterogen erscheinende Schrifttum Taylors zu methodologischen, philosophiegeschichtlichen, psychologischen, linguistischen, sozialphilosophischen und politikwissenschaftlichen Themenkreisen unter dem Blickwinkel der hier entwickelten Fragestellung, so wird sogleich deutlich, daß sie und wie sie zusammengehören. Taylor folgt der Hegel-Wittgenstein-Heidegger Linie in der Annahme, daß planvolles menschliches Leben und Handeln sich immer vor dem Hintergrund einer festen

›Lebensform‹ vollzieht und in diesem Sinne stets ›situiertes Leben‹ ist. Die völlige Heimatlosigkeit stellt nach seiner Überzeugung eine existentielle Unmöglichkeit dar. Wir können, um mit Nietzsche zu reden, unter bestimmten Bedingungen zwar von einer Stadt in die andere ziehen, aber wir können niemals – außer in Momenten der völligen Orientierungslosigkeit und in pathologischen Zuständen – völlig heimatlos werden. Denn die transzendentalen Bedingungen der Ausbildung einer stabilen Identität und darüber hinaus allen menschlichen Handelns und Erkennens sind so, daß sie eine Selbst-Definition des Subjekts vor einem festen (intersubjektiv-sprachlich konstituierten), quasi-ontologischen Hintergrund an Werten und Bedeutungen unerläßlich machen. Menschliche Identität, menschliches Handeln und Erkennen sind daher nach Taylors Überzeugung nicht möglich ohne die intersubjektiv verbindliche Akzeptanz (nicht notwendigerweise substantiell bestimmter) ›letzter und höchster Güter‹: »However understood, the notion of a human identity without such a sense brings us close to the unimaginable limit of total breakdown« (Taylor 1993c:257).

Daraus folgt nun für Taylor, daß auch das Selbstverständnis der Moderne einen konstitutiven Ort für die sie letztlich inspirierenden, motivierenden und leitenden Überzeugungen und Werte oder Güter haben *muß*, womit er sich eindeutig zu einer ›kulturalistischen‹ Sicht der Neuzeit bekennt.⁸ Von hier aus ergeben sich die zwei zentralen Achsen des Taylorschen Denkens: Zum einen bemüht er sich darum, die für das moderne Selbst- und Weltverständnis konstitutiven Güter, die nicht zuletzt deshalb ›verschüttet‹ wurden, weil einige von ihnen so beschaffen sind, daß sie ihre eigene Existenz und Wirkmächtigkeit als *moralische Quellen* zu leugnen gezwungen sind, zu rekonstruieren oder wiederzugewinnen und die Bedingungen ihrer ansatzweisen Verwirklichung offenzulegen.⁹ Dies führt ihn einerseits zu seiner gro-

8 Zur Unterscheidung von kulturalistischen und akulturalistischen Deutungen der Moderne vgl. Taylor 1993c und 1989c sowie Kapitel VI.1 der vorliegenden Arbeit.

9 Stellvertretend für diese Achse des Gesamtwerks Taylors können hier sein Hauptwerk, die *Quellen des Selbst* (1989), *Das Unbehagen an der Moderne* (1991) oder *Die Unvollkommenheit der Moderne* (deutscher Titel von 1985a) genannt werden. (Im folgenden werde ich die Arbeiten Taylors nach dem englischen Originaltext zitieren, soweit keine Übersetzungen vorliegen, dagegen die deutschen Ausgaben heranziehen, wo solche erschienen sind. Gelegentlich zi-

Ben narrativen Rekonstruktion der Genese der neuzeitlichen Identität (in *Quellen des Selbst*), leitet ihn aber andererseits auch bei der Diskussion zahlreicher politischer, methodologischer und philosophischer Einzelprobleme. Zum anderen ist er natürlich dazu gezwungen, die seine Moderne-Diagnose fundierenden metatheoretischen Annahmen im Rahmen einer ›philosophischen Anthropologie‹ zu begründen und jene in seine damit verbundene Identitäts- und Handlungstheorie einzubetten. Daher kann sich Taylor in der Einleitung zu seinen zweibändigen *Philosophical Papers* auch als ›monomaniac‹ bezeichnen, dessen lebenslange Bemühungen alle einer einzigen großen Aufgabe, nämlich dem Entwurf einer philosophischen Anthropologie, gewidmet seien.¹⁰ Diese zweite Achse des Taylorschen Gesamtwerkes kann deshalb auch als die zentrale verstanden werden, die in seiner Moderne-Analyse gewissermaßen ihre Überprüfung und Anwendung findet. Von der Plausibilität dieser philosophischen Anthropologie und ihrer Konzeptualisierung des Verhältnisses von Subjekt und Lebensform, oder Individuum und Gesellschaft, hängt daher nicht nur die Überzeugungskraft von Taylors Deutung der Neuzeit ab, sondern auch die Frage, ob es ihm gelingt, mittels seiner Identitäts-, Handlungs- und Subjekttheorie eine neue, systematische Grundlegung für die zeitgenössische politische Theorie und Sozialphilosophie im oben bestimmten Sinne zu liefern. Doch obwohl Taylor selbst seine Arbeiten als um dieses gemeinsame Zentrum kreisend versteht, hat er es bisher nicht unternommen, über Einzelanalysen hinaus, die gewissermaßen das ›Rohmaterial‹ zu seinem Projekt liefern, seinen Ansatz systematisch auszuformulieren und die politischen und philosophischen Konsequenzen¹¹ umfassend

tiere ich jedoch auch diese nach dem Original, wenn es auf den genauen Wortlaut ankommt oder wenn mir die Übersetzung unklar oder ungenau erscheint. Bücher sind dabei mit *kursiven* Jahreszahlen versehen und im Literaturverzeichnis gesondert aufgeführt.)

- 10 Taylor 1985, Bd.1, S.1. Dieser zweiten Achse der Taylorschen Arbeiten können insbesondere Band Eins der *Philosophical Papers*, aber auch sein erstes Buch *The Explanation of Behaviour* (1964), *Social Theory as practice* (1983) sowie zahlreiche weitere Aufsätze und im weiteren Sinne auch seine beiden Hegel-Bücher (1975a und 1979) zugerechnet werden.
- 11 Taylors langdauernde und intensive Beschäftigung mit der politischen Situation Kanadas und mit den Problemen des Multikulturalismus stellt dabei natürlich den primären Ort für die Explizierung der politischen Konsequenzen aus sei-

auszuarbeiten. Bedauerlicherweise zeigt sich auch die Sekundärliteratur zu Taylors Werk, trotz des stetig steigenden Interesses, das ihm inzwischen entgegengebracht wird, ganz überwiegend nur an isolierten, selektiven Fragestellungen interessiert,¹² ohne daß bisher der Versuch einer umfassenden systematischen Rekonstruktion unternommen worden wäre.¹³ Dies ist umso erstaunlicher, als solche Rekonstruktionsversuche für das Werk vergleichbarer zeitgenössischer Denker, etwa Jürgen Habermas¹⁴ oder Michel Foucault¹⁵, bereits in großer Zahl vorliegen.

Die vorliegende Arbeit möchte nun diese Lücke schließen. Es soll dabei zugleich gezeigt werden, daß Taylors Philosophie systematische Antworten auf die eingangs entwickelten Fragen, welche für die zeitgenössische Sozialphilosophie so quälend und hartnäckig sind, zu liefern vermag. Daher wird es im folgenden also weniger darum gehen, die Schriften Taylors mit philologischer Genauigkeit in ihrer historischen Genese nachzuzeichnen, als vielmehr darum, ihren inneren, teilweise verborgenen Zusammenhang herauszuarbeiten, um dann den Versuch zu unternehmen, teils durch Rekonstruktion, teils durch eigenständige Ausarbeitung der Implikationen, das Bild eines möglichst kohärenten sozialphilosophischen und politiktheoretischen Ansatzes zu gewinnen, der schließlich auf seine Plausibilität und Tragweite und auf seinen Stellenwert innerhalb der zeitgenössischen Sozialphilosophie hin zu überprüfen sein wird.

Dazu ist es unerlässlich, nach einer kurzen Einführung in Taylors Biographie und Werk, die den Überblick über sein Schaffen und die Bestimmung des Stellenwerts der einzelnen Schriften innerhalb der Entwicklung des Gesamtwerks erleichtern soll, zunächst nach den all-

nem Denken dar; vgl. etwa sein *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (1992) und insbesondere *Reconciling the Solitudes* (1993).

12 Paradigmatisch hierfür ist der erste ausschließlich Taylor gewidmete Sammelband (*Philosophy in an Age of Pluralism*, hg. von James Tully (1994)), der eher ein Sammelsurium an Detailstudien zu Taylors Werk als eine systematische Auseinandersetzung mit seinem Ansatz darstellt.

13 Einen Anfang hierzu unternimmt Axel Honneth (1988) im Nachwort zu *Negative Freiheit?* (Taylor 1988); vgl. ferner auch die Diskussion in Forst 1994, bes. S.162ff und 326ff.

14 Vgl. etwa die Bibliographien in White 1995 und Sölter 1996.

15 Vgl. die Bibliographie in Gutting 1994.

gemeinen Bedingungen der Möglichkeit einer zeitgenössischen philosophischen Anthropologie zu fragen und dann Taylors Entwurf Schritt für Schritt zu rekonstruieren, so daß seine Begriffe des Selbst, der Gesellschaft und der für diese konstitutiven Werte in wechselseitiger Erhellung allmählich Kontur annehmen können (Kapitel II). Wie sich zeigen wird, lassen sich daraus grundlegende Einsichten formulieren für das Verhältnis von Subjekt und Lebensform und infolgedessen für die Voraussetzungen gelingender individueller und kollektiver Identität (Kapitel III). Aus Taylors Konzeption ergeben sich dabei eine Reihe von Konsequenzen für die Methodologie der Sozialwissenschaften, mit der er sich vor allem in seinem Frühwerk intensiv beschäftigte. Diese sollen in Kapitel IV thematisiert werden.

Zu fragen ist aber zugleich auch nach der Funktion, die soziale Kritik und politische Philosophie nach diesem Verständnis der sozialen Welt ausüben können und nach dem Fundament, auf dem sie ruhen. Axel Honneth (1994c:58ff) hat kürzlich drei alternative Formen der Rechtfertigung von normativen oder ethischen Urteilen unterschieden, die der Sozialphilosophie heute noch offenstehen. Die erste Form besteht demnach in einer *Prozeduralisierung* der Ethik, wie sie etwa aus der Diskursethik bekannt ist, die ohne substantielle ethische Urteile auszukommen versucht. Die zweite Rechtfertigungsalternative ergibt sich aus der Formulierung einer rein formalen Anthropologie, aus der sich gewisse Bedingungen für das Gelingen menschlichen Lebens ableiten lassen. Davon grenzt Honneth eine dritte Version der Sozialphilosophie ab, die aus einer »hermeneutischen Rückbesinnung auf die ethischen Werte, von denen sich die Moderne in ihrem kulturellen Selbstverständnis leiten läßt« (ebd.:60), zu substantiellen ethischen Urteilen gelangt, weshalb diese Form als *starke Sozialphilosophie* in dem oben bestimmten Sinne bezeichnet werden kann, wobei diese Urteile dann allerdings nur eine »historisch eingeschränkte Geltung« besitzen, insofern sie von den paradigmatischen Grundentscheidungen unserer Epoche abhängen. Ich möchte dagegen zeigen, daß die Versionen zwei und drei nicht alternativ, sondern vielmehr komplementär zu verstehen sind: Eine »hermeneutische Rückbesinnung« auf die konstitutiven Werte einer Epoche, die verbindliche ethisch-politische Urteile für die Kultur dieses Zeitalters ermöglichen soll, also eine starke Sozialphilosophie,

bedarf notwendig der Fundierung und Einbettung in einer formalen Anthropologie, welche das Wesen von Individuum und Gesellschaft und ihr Verhältnis zueinander auf eine Weise bestimmt, die jene Urteile begründet. Umgekehrt bliebe eine formale Anthropologie, die den Mitgliedern eines Gemeinwesens keine gerechtfertigte Begründung für konkrete ethisch-politische Urteile ermöglichte, sozialphilosophisch »schwach« und weitgehend unfruchtbar. In Anlehnung an Kant könnte man daher sagen, eine hermeneutische Rückbesinnung auf die konstitutiven Werte einer Kultur ohne Abstützung durch eine formale Anthropologie sei *blind*, während eine formale Anthropologie, welche den Trägern einer Kultur keine substantiellen ethischen Rückschlüsse über die Einrichtung ihres Gemeinwesens und die Gestaltung ihres Lebens erlaubte, mithin kaum sozialkritisches oder emanzipatorisches Potential enthielte, *leer* bliebe. Im Unterschied zu Honneth und Holmer Steinfath (1993) werde ich daher zu zeigen versuchen, daß die Zusammenführung der zweiten und dritten Form der Fundierung einer zeitgenössischen normativen Sozialphilosophie im Werk Taylors keinen Zwiespalt oder Mangel, sondern einen notwendigen und unverzichtbaren Vorzug darstellt. Dies alles wird ebenfalls Gegenstand des IV. Kapitels sein.

Teil Zwei dieser Arbeit wird sich dann dem Themenkomplex der Moderne zuwenden. Die kulturellen Bedingungen der Neuzeit stellen für Taylors philosophische Anthropologie gewissermaßen den Extremfall dar, weil sie nach dem bereits diskutierten vorherrschenden Verständnis durch die Auflösung fester Werthorizonte und traditioneller Bedeutungs- und Gemeinschaftsstrukturen und damit durch die Fragmentierung und Pluralisierung aller Lebensformen gekennzeichnet sind. Eine kommunitaristisch geprägte Philosophie wie diejenige Taylors, die von festen, historisch und sozial verwurzelten Wertehorizonten als konstitutiven Grundbestandteilen aller Identität ausgeht und diese notwendig in konkreten Lebensformen situiert sieht, scheint auf den ersten Blick denkbar ungeeignet dazu, dieser neuzeitlichen Situation Rechnung zu tragen. Sollte sich Taylors Ansatz daher in seiner Interpretation der Moderne, die im Wettstreit steht etwa mit den Deutungsansätzen Foucaults oder Habermas' (Kapitel V), bewähren, was im VI. Kapitel untersucht werden soll, so wäre damit ein starkes Argument für die Plausibilität seiner Konzeption insgesamt gewonnen. Zu fragen

wäre dann danach, wie gelingende, stabile personale Identitäten im Zeitalter der Fragmentierung und des Pluralismus denkbar sind, wenn sie nicht um den Preis des Rückfalls in vormoderne Lebensformen erkaufte werden sollen (Kapitel VII).

Wie sich dann im dritten Teil zeigen wird, lassen sich aus der prekären Balance zwischen notwendiger Gemeinschaftsbindung und autonomer individueller Freiheit, in der die Antwort auf die zuletzt formulierte Frage besteht, eine Reihe von Rückschlüssen auf konkrete und aktuelle politische Problemstellungen ziehen, die sich etwa mit den Schlagwörtern Multikulturalismus und neuer Nationalismus, politische Legitimationskrise und Unregierbarkeit, Wertezerfall und Atomisierung umschreiben lassen. Die damit bezeichneten Themenkomplexe, welche auch jene die politische Theorie der letzten Jahre grundlegend bestimmende Debatte zwischen ›Liberalen‹ und ›Kommunitaristen‹ weitgehend beherrschten, sollen in Kapitel VIII thematisiert werden und der stärker politisch orientierten Dimension dieses Ansatzes Rechnung tragen. Ich werde dort versuchen, auf der Grundlage der Taylorschen Anthropologie und Moderne-Diagnose das Modell einer auf der Idee starker politischer Wertungen¹⁶ beruhenden deliberativen Demokratie zu entwickeln und zu begründen (VIII.3). Der Kerngedanke dabei ist, daß die Politik sich nicht damit begnügen kann, die ›neutralen‹ Voraussetzungen für die je individuelle Gestaltung eines *guten Lebens* zu schaffen, wie der politische Liberalismus¹⁷ irrtümlich annimmt, sondern immer auch notwendiger *Bestandteil* eines *guten Lebens* ist. Zugleich soll untersucht werden, welche Rechtfertigungs- und Begründungsmodelle es für den in jüngster Zeit von verschiedenen Seiten vehement geforderten Schutz und Erhalt von Lebensformen und Kulturen gibt (VIII.4). Daran anknüpfend soll dann die bereits eingangs formulierte Problematik des Verhältnisses von Universalismus und Relativismus noch einmal aufgenommen werden. Hier wird sich zeigen, daß Taylors

16 Der Begriff der ›starken Wertung‹ ist zentral für Taylors Identitäts- und Handlungstheorie (vgl. unten Kapitel II.2.d), doch bleibt er bei Taylor auf die (private) Ebene der Individuen bezogen, indem starke Wertungen bestimmen sollen, ›was für eine Art von Person‹ jemand sein will (vgl. Taylor 1977a).

17 Während dies für die meisten liberalen Denker wie Rawls oder Dworkin gilt, begreifen einige wenige wie etwa *Joseph Raz* den Liberalismus als nicht-neutrale *Lebensform* (vgl. etwa Raz 1986).