

Wolfgang Sohst

Berlin, den 12.03.2007

Der Traum vom neuen Ich. Konzepte dynamischer Identität nach Charles Taylor.

In seinem monumentalen Werk *Die Quellen des Selbst* (1996 / i.O. 1989) unternimmt Charles Taylor den Versuch, die wechselvolle Geschichte der personalen Identität oder des Selbst¹ in der westlichen Kultur als eine kontinuierlich fortschreitende Differenzierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft darzustellen. Das Besondere an der Perspektive dieses Werkes ist es, dass Taylor das so genannte Selbst eines Menschen wesentlich als eine moralisch definierte Einheit auffasst; dies allerdings nicht im Sinne eines von moralischen Vorschriften lediglich gefesselten Individuums, sondern im Sinne eines Menschen, der von sich selbst aufrichtig in seiner jeweiligen Epoche positiv sagen kann und will: Ich bin ein *guter* Mensch.

1. Rahmenbedingungen

Taylor ist ein prominenter Vertreter des sog. Kommunitarismus; er steht damit im Gegensatz zur Tradition und Denkschule des Liberalismus. Der Kommunitarismus unterscheidet sich vom Liberalismus von Grund auf in einem sehr distinkten Punkt: für den Liberalismus steht das Individuum am Anfang aller Gemeinschaft, für den Kommunitarismus ist dagegen die Gemeinschaft das Primäre, aus dem sich erst in einem zweiten Schritt die Individuen herausbilden. Der Liberalismus, der mindestens bis auf Hobbes und Locke zurückverfolgt werden kann, wurde in jüngerer Zeit durch Repräsentanten wie z.B. F.A. von Hayek, Robert Nozick, Ronald Dworkin und vor allem John Rawls vertreten, wobei letzterer mit seinem Grundlagenwerk ‚Eine Theorie der Gerechtigkeit‘ eine moderne liberale Position formulierte, die infolge ihrer Nähe zur tatsächlichen Verfassung moderner, postindustrieller Gesellschaften vielleicht eine Art von Mehrheitsmeinung hinter sich vereinigen dürften. Als prominente kommunitaristische Theoriegenossen von Charles Taylor wären dagegen Alasdair MacIntyre, Michael Sandel und Michael Walzer zu nennen. Obwohl der Kommunitarismus gewichtige Gründe für den Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum bei der Konstitution des Individuums nennt, ist doch die gesellschaftlich herrschende Stimmung in den großen westlichen Industrieländern, auch infolge der totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, eher und ständig auf der Suche nach individueller Freiheit und gewährt dem Kommunitarismus deshalb in der Regel nicht dieselbe Aufmerksamkeit wie seinem ideologischen Gegner.

Die idealistische Tradition, die vor allem in Deutschland und Kontinentaleuropa nachhaltig stark ist, steht wiederum historisch dem Kommunitarismus näher, während der Liberalismus mit seinen Gründungsvätern Hobbes, Locke, später auch Rousseau, vor allem im angelsächsischen und US-amerikanischen Kulturraum viele Anhänger fand. So nimmt es nicht Wunder, dass Taylor als Kanadier, insofern in gewisser Weise ein Mittler zwischen den Kulturen, sich auch in der kontinentaleuropä-

¹ Beide Ausdrücke werden von Taylor und auch hier synonym verwendet.

ischen Philosophie, speziell der deutschen, bestens auskennt. Sein Buch über Hegel gehört zu den neueren Standardwerken dieses Gebietes. Gleichwohl ist Taylors Verhältnis z.B. zu Habermas als einem der Erben deutscher philosophischer Tradition kein sehr vertrautes, auch wenn die Habermas'sche Diskursethik auf eine gesellschaftliche Universalisierung rationaler Diskursprinzipien hinausläuft. Taylor wirft der Habermas'schen Vorstellung von einem gesellschaftlichen Diskurs kommunikativer Rationalität jedoch vor, sie idealisiere eine letztlich leblose und leidenschaftslose Verfahrensgerechtigkeit und verfehle damit das Wesentliche aller Gemeinschaftlichkeit. Er bezichtigt den Habermas'schen Universalisierungsgrundsatz der ‚Traditionsvergessenheit‘, was man in Deutschland aus gegebenen historischen Gründen als keinen allzu schweren Vorwurf empfinden dürfte. In den Worten von Markus Schütz geht „Taylor [dagegen] von der Überzeugung aus, dass der geltungsmächtigsten Tradition der neuzeitlichen Ethik [d.h. dem Liberalismus] ein falsches Konzept der menschlichen Person zugrunde liegt. In deren [Kategorien] ist die atomistische Illusion vereinzelter, aus allen gesellschaftlichen Bindungen herausgelöster Individuen eingelassen. [...] Als das ethische Grundproblem erweist sich in einem solchen atomistischen Rahmen dann die Vereinbarkeit der Willkürfreiheit eines jeden mit der Willkürfreiheit aller Anderen.“² Deshalb lehnt Taylor auch jede Form von gesellschaftsvertraglichem Konstrukt ab: sie setzen allesamt bereits das voraus, was doch durch den Gesellschaftsvertrag überhaupt erst entstehen können, nämlich Kommunikation und soziale Bindung.

Das Hauptproblem des Kommunitarismus ist nicht etwa die Formulierung von Werten; derer gibt es viele, die man umstandslos in großer Zahl sofort benennen könnte. Und auch der Liberalismus bestreitet die Existenz von Werten keineswegs. Das Hauptproblem des Kommunitarismus besteht vielmehr in der Formulierung von *allgemein verbindlichen*, d.h. zu Recht intersubjektive Geltung beanspruchenden Werten, und ferner in der Formulierung einer *anerkannten Hierarchie* dieser Werte. Für den Liberalismus besteht dieses Problem zunächst gar nicht. Er entledigt sich der Frage nach dem Guten, indem er sie in die Privatsphäre des Einzelnen verbannt. Die Öffentlichkeit hat sich aus seiner Perspektive lediglich diejenigen Regeln zu geben, die sicherstellen, dass die Freiheit des Einzelnen vereinbar mit der Freiheit der anderen Individuen bleibt. Das zentrale Stichwort ist hier die sog. ‚negative Freiheit‘. Hier ist nicht der Ort, über die mannigfaltigen inneren Widersprüche und Probleme des Liberalismus zu sprechen, die sich dort bei näherem Hinschauen ergeben. Der Kommunitarismus macht im Gegensatz dazu einen positiven Freiheitsbegriff stark, insofern er davon ausgeht, dass Freiheit bereits begrifflich ein enorm voraussetzungsvolles gesellschaftliches Merkmal ist, insofern erst die Gesellschaft die Möglichkeiten zur Bedingung von sozialer Entfaltung schafft, und zwar in Gestalt stabiler Zustände, die Entwicklungs- und Handlungsfreiheit fördern und hervorbringen, und nicht nur passiv tolerieren.

2. Problemstellung und These

Taylor beschreibt in den ‚Quellen des Selbst‘ eine Metamorphose des abendländischen Selbst über den enormen Zeitraum von ungefähr 2.500 Jahren. Das Besondere dieser Beschreibung, neben ihrer schieren Detailfülle und akribischen Breite in der Anlage des Vorhabens, ist die axiomatische Feststellung, dass das Selbst einer Person *nur* auf der Grundlage einer ausdrücklich ethisch fundier-

² Schütz [2004], S. 31

ten Wertehierarchie Bestand haben kann. In dem Umfange, wie sich diese ethische Basis verschiebt, muss nach Taylor auch zwingend der Identitätsüberbau dieser Person angepasst werden. Dies ist das auffälligste und gleichzeitig interessanteste Merkmal seines Ansatzes, weil Taylor damit einer rein instrumentellen bzw. hedonistischen Sicht der Gesellschaft entgegentritt und eine in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit häufig geäußerte Sorge um die Auflösung der Gesellschaft als Wertegemeinschaft anspricht.

Taylors Darstellung endet jedoch in Ratlosigkeit. Er zeigt zwar auf, wie es der westlichen Zivilisation über einen historisch enorm langen Zeitraum zwar immer wieder gelang, objektive ethische Vorgaben in subjektive moralische Imperative umzusetzen; er weiß freilich auch keine Antwort auf die Frage, wo denn unter den heutigen gesellschaftlichen Umständen noch ein solches allgemein verbindliches Gutes herkommen soll, aus dem der Einzelne sein ebenfalls gutes Leben ableiten könne. Meine These lautet, dass sich das Taylorsche Problem, wenn man es umformuliert, eventuell mit Mitteln lösen lässt, die in seiner eigenen Theorieanlage bereits enthalten sind.

Taylor geht in seiner Problemstellung letztlich auf die Vorstellung zurück, dass die ethischen Vorgaben, die die Gesellschaft dem Individuum vorgibt, inhaltlich konkret und relativ fixiert sein müssen. Ob antiker Kosmos, mittelalterlicher Himmel oder neuzeitliches Universum: dem Empfänger der jeweiligen ethischen Vorgaben muss nach Taylor unmissverständlich klar sein, in was er sich einzufügen und nach wem er sich zu richten hat. Dies setzt jedoch, wie ich noch darstellen werde, eine perspektivische Starre der Verbindung von Individuum und Gemeinschaft voraus, die unter heutigen Umständen in der Tat kaum mehr aufrecht zu erhalten ist. Taylor zeigt andererseits historische Entwicklungen auf, die bereits eine Lösung seines Problems anbahnen, und zwar in Gestalt einer Fokussierung auf den Erzeugungsprozess dieses Zusammenhanges von öffentlicher Ethik und individueller Moral, wodurch sich eine relative Unabhängigkeit des Theorieansatzes von dem historisch jeweils konkreten ethischen Rahmen ergibt. Doch scheint Taylor diese Potenz seiner eigenen Beobachtungen nicht als solche empfunden zu haben; zumindest leitet er selbst darauf keinerlei Lösungsversuch seiner eigenen Problemstellung ab.

Stattdessen scheint Taylor einer nicht sehr aussichtsreichen Suche nach einer ethischen Letztbegründung verhaftet. Sein starkes (und grundsätzlich sympathisches) persönliche Engagement in dieser Frage führt dazu, dass er zum Ende der ‚Quellen des Selbst‘ hin in ein immer stärkeres Schwanken verfällt: plötzlich stolpert man da über Passagen, wo man meint, hier spräche ein bekennender Christ, der nach Wegen sucht, die alte religiöse Allgemeinverbindlichkeit wieder herzustellen, wenn auch auf modernisiertem Wege, ungefähr wie ein Gorbatschow des Christentums. Dann wieder gibt er freimütig zu, dass alle Formen des religiösen Bekenntnisses heute insofern hoffnungslos veraltet scheinen, als doch gar kein Pfad erkennbar sei, wie man von der privaten, glücklichen Religiosität zu einer darauf basierenden, allgemeinverbindlichen Werteordnung kommen könne, ohne damit auch sämtliche Grausamkeiten und Verirrungen der Vergangenheit in diesem Punkte zu wiederholen.

Taylors Suche nach einem allgemein verbindlichen Guten ist notwendig rückwärts gewandt, weil sie lediglich auf die historisch von ihm aufgezeigten und auch erprobten Rahmenkonstruktionen rekurriert und gleichzeitig zeigt, dass diese heute nicht mehr wieder herzustellen sind. Taylor kann sich neben seiner Klage über die Atomisierung der modernen Konsumgesellschaft einfach nicht damit abfinden, dass die Menschen ihr Verhalten nurmehr nach dem Kriterium äußerlicher Richtigkeit beurteilen;

er sieht darin eine Aushöhlung dessen, was Gesellschaft nach seiner Auffassung im Kern ausmacht, nämlich die Möglichkeit der Selbstzuschreibung eines guten Lebens des Einzelnen. Somit bleibt Taylor nur der fatale Schluss, dass eine Gesellschaft, wo diese Selbstzuschreibung mangels verbindlicher Definitionen des Guten nicht möglich ist, auch keine nennenswerte Anzahl Mitglieder mehr hervorbringen kann, die sich selbst noch als *gute* Mitglieder ihrer Gesellschaft empfinden. Einer der markantesten, impliziten Widersprüche der ‚Quellen des Selbst‘ (die ich hier als das ‚Taylor’sche Paradox bezeichne) ist es folglich, dass Taylor dort nach etwas sucht, dessen Möglichkeit er durch sein eigenes Buch, zumindest in der von ihm ersehnten Form, widerlegt. Löst man sich hingegen von der Vorstellung einer notwendig starren Verbindung von Ethik und Moral und konzentriert sich stattdessen auf eine Modifikation des besagten *Verfahrens*, durch das aus objektiver Ethik subjektive Moral und damit ein subjektiv gutes Leben wird, so lässt sich vielleicht ein Pfad abstecken, der in gewisser Weise das Beste aus den angeblich so gegensätzlichen Welten des Liberalismus und des Kommunitarismus zu vereinen mag, ohne in den ethischen Relativismus zu verfallen, für den der Liberalismus häufig kritisiert wird. Diese These soll hier durch eine Hinwendung in Gestalt eines Konzeptes der dynamischen und kontinuierlichen Genese von Wertstrukturen expliziert werden.

3. Was ist ein „Selbst“?

Um die gerade angedeuteten neuen Wege beschreiten zu können, werden wir nun etwas genauer betrachten, was sich hinter den Taylorschen Begriffen des *Selbst* und des *Guten* verbirgt.

Taylors Sicht auf diese Begriffe folgt aus seiner grundsätzlichen philosophischen Positionierung, die der idealistischen Tradition verpflichtet ist. Gleichwohl weist seine Begrifflichkeit mehrere Schichten auf: am Grunde seiner Einstellung ist sie hegelisch-romantisch eingefärbt, insofern sie die Genese des Selbst grundsätzlich als einen ideengeschichtlich dialektischen Entwicklungsvorgang konzipiert. In einer zweiten, wenn auch dünneren Schicht ist sie ferner Heidegger verbunden, insofern sie die situative Befindlichkeit des Individuum ontologisch vor die objektiven Gegenstände der Welt setzt und die Genese des Selbst somit zu einem primär hermeneutischen Unternehmen erklärt. Und seine Perspektive ist letztlich eine soziologisch-pragmatische und in dieser Hinsicht z.B. William James und George Herbert Mead verpflichtet: Über diesen letzten Aspekt drängt sich im eigentlichen Sinne erst die gesellschaftliche Rückbindung in taylorsche Konzeption von der Genese des Selbst. Mead versteht das Selbst als das Kondensat eines fortgesetzten Interpretationsprozesses, den das Individuum innerhalb seiner Gemeinschaft vollzieht; die Tatsachen und Regeln, die sich ihm aus diesem sozialhermeneutischen Prozess ergeben, wandelt das Individuum im Wege der Selbstzuschreibung in eine dynamische Auffassung seiner eigenen Befindlichkeit und Handlungsprogramme um. Dies ist auch der Kern des Taylorschen Selbsterzeugungsprozesses. So heißt es bei Mead: „Das Selbst, das [...] sich [...] zum Objekt werden kann, ist im wesentlichen eine soziale Struktur und entsteht aus sozialer Erfahrung.“³ Nach G.H. Mead ist das Selbst eine Konstruktion und hat sich um seine ständige Anpassung an eine sich fortlaufend wandelnde Welt zu bemühen.

Wenig Anschluss sucht Taylor dagegen bei der Analytischen Philosophie und ihren Vorläufern zu Beginn des 20. Jahrhunderts, obwohl sich insbesondere Ludwig Wittgenstein sehr intensiv mit dem

³ Mead [1973], S. 182

Selbst auseinandergesetzt hat. So verlautebarte dieser beispielsweise unter Ziff. 5.631 seines ‚*Tractatus logico-philosophicus*‘: „Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht“, und führt dort im Weiteren aus, dass er einen Begriff des Selbst *in concreto* nur in der reduzierten Form eines Sprechersubjekts zulasse. Wittgensteins Gründe für die zitierte Behauptung finden sich bereits bei Hume, demzufolge ein einheitliches, bewusstes Selbst kein Element irgendeiner vorgefundenen Tatsache sein kann⁴. Dies betrifft jedoch nur das psychologisch aufgefasste, individuelle Subjekt. Den Begriff des ‚metaphysischen‘ Subjekts im Sinne eines kategorialen Elementarebegriffs verwirft Wittgenstein keineswegs. Über diesen letzten sagt er in Ziff. 5.62: „Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich“, und in Ziff. 5.632 schließlich: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.“ All dies affiziert den einerseits einfühlsamen, andererseits aber eher pragmatischen Charles Taylor kaum. Seine Konzeption des Selbst als eine Form von Authentizität rekurriert im Wesentlichen auf Hegel und auf das romantische Konzept der personalen Identität (s. hierzu weiter unten). Und infolge seiner pragmatischen Verbundenheit lässt sich darüber nach seiner Auffassung – gegen Wittgenstein – auch recht gut sprechen.

Taylor fügt den genannten historischen Bezugsquellen allerdings insofern noch einen bedeutsamen eigenen Aspekt hinzu, als er das Selbst des Menschen als Träger einer *moralischen* Struktur ausweist. In dieser Betonung der moralischen Rückbindung des Selbst geht er nicht nur über die Pragmatiker und Heidegger deutlich hinaus, sondern auch über Hegel.⁵ Aus den etwas verstreuten Anmerkungen in den ‚Quellen des Selbst‘, aber auch aus seinem Aufsatz ‚Ein Ort für die Transzendenz?‘⁶ entnehme ich, dass diese Betonung des Moralischen seine Wurzeln in der christlichen Glaubensbindung von Taylor haben muss. Gleichwohl oder vielleicht gerade deshalb ist sein ansonsten sehr distinkter Begriff des Selbst gerade in dieser wichtigen Hinsicht kein sehr deutlich formulierter⁷. Diese begriffliche Lücke bei Taylor möchte ich nun ganz in seinem Sinne schließen, ohne hierdurch die historische Wandlungsfähigkeit des Selbst, auf die Taylor zu Recht insistiert, unzulässig einzuschränken. Die folgende Definition des Selbst versteht sich vielmehr als Essenz jener Prozessstruktur, die allen historischen Epochen der Identitätsgewinnung nach Taylor gemeinsam ist oder zugrunde liegt:

Def.: Das Selbst einer Person ist das sich ständig wandelnde Ergebnis eines sowohl individuellen, als auch gesellschaftlichen Erzeugungsprozesses. Das Produkt dieses Erzeugungsprozesses, also das Selbst, ist die in kontinuierlicher Existenz gegebene Stelle in der psychosozialen Struktur einer einzelnen Person, wo

⁴ Siehe hierzu § 6 des Beitrages ‚Wittgenstein‘ von Jane Heal in: ‚Die Kleine Routledge Enzyklopädie der Philosophie‘, Berlin 2007

⁵ So beschreibt Taylor das Selbst in dieser Hinsicht folgendermaßen: „Was wir hier ständig aus den Augen verlieren, ist der Umstand, dass das Dasein als Selbst nicht zu trennen ist von der Existenz in einem Raum moralischer Probleme, wobei es um die Identität geht und darum, wie man sein sollte.“ (‚Quellen des Selbst‘, S. 209)

⁶ Charles M. Taylor [1993]

⁷ In Taylor [1996], S. 55 heißt es beispielsweise: „Definiert wird mein 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. Mit anderen Worten, dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag.“ Hier formuliert Taylor allerdings keine Definition der personalen Identität, auch wenn man dies am Anfang des Zitates zunächst erwarten könnte. Tatsächlich sagt er hier und an anderer Stelle vor allem, dass die Moral ein wichtiger Bestandteil des Selbst, was ich auch nicht bestreite. Er konkretisiert jedoch weder hier, noch an anderer Stelle seine Vorstellung vom Selbst im Sinne einer echten Definition.

- a) aus den vorgefundenen und sich ständig fortentwickelnden, subjektiv und objektiv elementaren Gegebenheiten ihrer eigenen Geschichte und ihrer aktuellen Umwelt (faktische Situation) und
- b) aus ihrem sich daraus ständig wandelnden Möglichkeitshorizont
- c) die konkrete Gesamtheit ihrer internen und externen Handlungszusammenhänge (ihre Situation) konstituiert wird,

und als Folge davon

- 1. ihre Handlungsprinzipien (die Gesamtheit ihrer moralischen Auffassungen), und
- 2. wiederum als Folge davon ihre langfristigen Vorhaben und Lebensstrategien (ihr Lebensplan)
- 3. zu einer einheitlichen Struktur (ihrer personalen Identität) verwoben werden⁸.

Ein solchermaßen verstandenes Selbst ist freilich in mehrerer Hinsicht problematisch. Außer Betracht bleiben soll hier beispielsweise der Umstand, dass sich das Selbst einer Person nach dieser Definition nicht ‚randscharf‘ beschreiben lässt. Es hat offenbar eine eher wolkenartige Gestalt, insofern man es eher als einen Bereich oder ein Feld auf der Landkarte personaler Existenz beschreiben müsste, nicht dagegen als einen exakt abgezielten Gegenstand, der sich da irgendwo im Geiste oder sonst wo im zentralen Nervensystem einer Person herumtreibt.

Philosophisch bedeutsam ist ferner der Einwand, dass sich das Selbst womöglich nur als etwas beschreiben lässt, was von einer anderen Instanz dieser selben Person betrachtet und somit manipuliert werden kann. Träfe dieser Einwand zu, so wäre die obige Definition des Selbst zirkulär. Sie würde nämlich voraussetzen, dass irgendeine andere Instanz jenes Selbst, das doch gerade erst konstituiert werden soll, bereits an der Hervorbringung dieses Selbst beteiligt ist. Dieser drohende Widerspruch wurde in der philosophischen Literatur seit der Romantik unter dem Stichwort der ‚Authentizität‘ einer Person behandelt und ist von Anfang an auch ein prominenter Topos des gesamten ethischen Diskurses. Die romantische Lösung dieser Frage nach dem Selbst besteht in der *Gegenüberstellung von Vernunft und Natur* im Individuum, wobei die Vernunft die jeweilige Natur des denkenden Individuums erkundet. Sowohl die Vernunft, als auch die Natur eines Menschen sind für sich genommen noch nicht sein Selbst. Beide müssen vielmehr einander begegnen, um das Selbst hervorzubringen. In der romantischen Konzeption hat also die Vernunft einerseits die Natur bei der Bildung ihrer ethischen Handlungsmuster gebührend zu berücksichtigen, und die Natur hat sich umgekehrt den Einsprüchen und Disziplinierungen der Vernunft zu beugen. Dieser dualistische Ansatz ist bis auf den heutigen Tag sehr wirkungsmächtig und steht z.B. hinter solchen Respekt gebietenden Schlagworten wie ‚Selbstverwirklichung‘ und ‚Selbstfindung‘. Eine solche Konzeption des Selbst stellt dieses als das Ergebnis einer fortwährenden dialektischen Begegnung von Vernunft und Natur dar. Daraus folgt wiederum, dass der einzelne Mensch eigentlich gar nicht *selbst* an seinem Selbst (seiner personalen Identität)

⁸ Der Begriff des Selbst bzw. der personalen Identität wird hier folglich ganz anders entwickelt als z.B. von Garrett [2007], der ihn ausschließlich im ontologisch-technischen Sinne als das Kontinuum oder die einheitliche Existenz des Einzelmenschen über die Zeit und über Veränderungen seiner materiellen Zusammensetzung hinweg problematisiert. Eine solche Auffassung greift nach meiner Auffassung viel zu kurz, insofern sie die psychosoziale Dimension menschlicher Existenz und Identität vollkommen außer Acht lässt.

arbeitet, sondern dass Natur und Vernunft in ihm widerstreiten oder auch zusammenwirken und sein Selbst dabei erst hervorbringen.

Auch Taylor schließt sich im Kern dieser ursprünglich romantischen Konzeption des Selbst an. Mit G.H. Mead geht er gleichwohl in einem wichtigen Punkte über die Romantik hinaus. Denn Taylor beschreibt, ganz im pragmatischen Sinne, die Dialektik des Selbst in starker Wechselwirkung zur gesellschaftlichen und damit historischen Situation des Individuums. Damit wird die noch relativ übersichtliche Dialektik von Vernunft und Natur allerdings zu einem dialektischen Spiel von bereits mindestens drei Teilnehmern, und jener dritte Teilnehmer, nämlich ‚die Gesellschaft‘, zerfällt ihrerseits nochmals in viele und sehr unterschiedliche solche sozialen Faktoren. Somit erhalten wir also eine dialektische Struktur, wo sich einerseits und intrapersonal die Vernunft und die Natur eines Menschen zu einer Synthese finden müssen, um diese Synthese erster Stufe dann mit den extern-gesellschaftlichen Vorgaben zu einer noch komplexeren Synthese zweiter Stufe zu verarbeiten. Erst das kontinuierlich sich fortschreibende Ergebnis dieser beiden dialektischen Begegnungsprozesse ist es, was hier im Sinne der obigen Definition als das Selbst oder die personale Identität eines Menschen bezeichnet werden kann.

4. Was ist „das Gute“?

Die ehemals organische Einheit von Selbst und Gesellschaft ist nach Taylor allerdings Opfer der gewaltigen Fortschritte, die die abendländische Kultur an sich selbst vollzog, insbesondere jenes Bruches, der mit dem Übergang vom Mittelalter zum neuzeitlichen Rationalismus stattfand. Im Mittelpunkt dieser sich zunehmend auflösenden Einheit stand immer – und nach Taylor notwendig – ein spezifischer Begriff des Guten, das als das notwendig vereinende Band zwischen dem einzelnen Mitglied und seiner Gesellschaft fungierte. Deshalb sieht Taylor als die Hauptursache des Zerfalls der alten Einheit von Selbst und Gesellschaft die kontinuierliche Auflösung des allgemein verbindlichen Guten. In dem Umfange, wie dieses Gute in mehreren geschichtlichen Etappen zunächst nur transformiert, schließlich aber mehr oder weniger abgeschafft wurde, sei auch der Transmissionsriemen verloren gegangen, der die Gesellschaft als Grundlage des individuellen Selbst mit diesem individuellen Selbst verbunden habe.

Taylor beschreibt diesen Differenzierungs- und Auflösungsprozess in ungefähr fünf von einander unterscheidbaren Etappen:

(a) In der griechischen Antike lebte der Mensch noch in einem Kosmos, wo eine Unterscheidung zwischen Selbst und restlicher Welt grundsätzlich keinen Platz hatte. Das Gute dieser Epoche war vielmehr dadurch definiert, dass der Mensch seinen Platz in diesem Kosmos suchte und fand. In dem Umfange, wie er diesen Platz willig einnahm, war er in der platonischen Vorstellung auch ein guter Mensch, und erfüllte in der aristotelischen Konzeption den Imperativ des artgerechten Seins.

(b) Mit Augustinus kommt es Taylor zufolge mehr als ein halbes Jahrtausend später zu jener ersten bahnbrechenden Änderung, nach der die Gewissheit Gottes im Innern des einzelnen Menschen zu finden ist, und sich nicht mehr allein im Kosmos erschließt. Nunmehr führt der Weg zum guten Leben – und das heißt zu einem Leben ‚in Gott‘ – durch das Innere der Seele. Gleichzeitig wird die

äußere Welt im Wege einer Transformation des alten platonischen Dualismus zu einer Welt der Körper, die nunmehr Antagonisten der Seele sind. Denn den Körper teilen wir mit den Tieren, und folglich gilt es nach Augustinus, uns über ihn zu erheben.

(c) Das Ende des Mittelalters beschert uns in der aufkeimenden Neuzeit mit ihrem Protagonisten Descartes den nächsten Entwicklungsschub: der Mensch geht auf Distanz zu seiner eigenen Innerlichkeit. Das frühneuzeitliche Selbst löst sich aus seinem leidenschaftlichen Engagement in der Welt. Dabei findet es sich plötzlich als ein Subjekt wieder, das in Taylors Worten ‚*desengaged*‘ ist, was man am besten als ‚*losgelöst*‘ oder ‚*entkoppelt*‘ von jenen Quellen des Selbst, die nicht mehr in den Grenzen der eigenen Person liegen, beschreiben könnte. Mit dieser Wende bricht die lange Zeit des Naturalismus an, die in gewisser Weise bis heute wirkungsmächtig fort dauert. Nunmehr ist es die Vernunft, die uns die richtige Vorstellung von den Dingen vermittelt, und keine spirituelle Wesensschau mehr, von der das Mittelalter beherrscht war. Für Taylor ist dieser Schritt eine Fehlentwicklung, denn er sieht in ihr den Beginn einer Atomisierung und Instrumentalisierung des Gesellschaftlichen, womit auch das Ende des allgemeinverbindlichen Guten eingeläutet wird. Der daran anschließende Naturalismus bringt im 18. Jahrhundert aber auch neue Lebensgüter, z.B. die Autonomie und die menschliche Würde, hervor, die für uns bis auf den heutigen Tag im positiven Sinne von zentraler Bedeutung sind.

(d) In der Folge der Aufklärung und mit dem Aufkeimen der industriellen Revolution wird das neuzeitliche Selbst jedoch nochmals einer Wandlung unterworfen: das gewöhnliche Leben mit seinen Produktions- und Reproduktionsmechanismen wird wichtig und erhält insbesondere vom erstarkenden protestantischen Weltbild eine starke Rückendeckung. Dies führt zu einer starken Aufwertung von Ehe und Familie und fördert gesamtgesellschaftlich eine weitgehende Egalisierung des Individuums. Ebenfalls damit einher geht eine Aufwertung des privaten Erwerbs und Berufserfolgs, wie er prominent bereits von Max Weber dargestellt wurde, dem sich Taylor in dieser Hinsicht anschließt.

(e) Schließlich entdeckt der westliche Mensch des frühen 19. Jahrhunderts ein weiteres Mal die Natur, doch nunmehr nicht nur im rationalen Sinne, sondern gerade als Gegenbewegung zur technisch-instrumentellen Naturbeherrschung als eine Bewunderung heischende Überfülle an natürlichen Formen und komplexen Möglichkeiten. Diese neuerliche Naturentdeckung betrifft sowohl die äußere, als auch die eigene, innere Natur. Letztere ruft unmittelbar ein nachhaltiges Interesse an der Selbsterkundung des Individuums hervor und bringt unter anderem die bereits geschilderte Suche nach Authentizität hervor. Diese bereits mit Rousseau beginnende Entwicklung ist ausdrücklich kein primär vernünftiges Unternehmen mehr, sondern lebt von einer neuen Leidenschaft und Faszination für die entdeckte Natur, die allerdings eine eher private ist und sich vornehmlich auf den Betrachter selbst richtet.⁹ Der romantische Mensch entdeckt seine ‚innere Stimme‘ und damit in moralischer Hinsicht die leidenschaftliche „Liebe zum Guten“¹⁰.

⁹ Rousseau stellt die Naturentdeckung allerdings noch stark in die Dienste gesellschaftlicher Ideale. Im ‚*Émile*‘ wird die Entwicklung des Protagonisten als eine explizit ‚natürliche‘ vor allem deshalb hervorgehoben, weil sie mit großer Wahrscheinlichkeit einen sozialeren Menschen produziere, der gerade nicht unter all den sozialen Störungen, vor allem Neid und Missgunst, leide, die Rousseau ansonsten überall am Werke sieht. Dieser gesellschaftliche Aspekt der Rousseau'schen Naturentdeckung entwickelt sich in den folgenden Jahrzehnten allerdings schnell in die romantisch-private Richtung, was auch nachvollziehbar ist, wenn man sich einen Menschen vorstellt, der von sich selbst meint, die Naturentdeckung bereits weitgehend vollzogen zu haben. Das damit vorgeblich einhergehende Abnehmen an sozialer Missgunst etc. führt gleichzeitig auch zu einer Abnahme des Interesses am Gesellschaftlichen insgesamt, was nur ein anderer Ausdruck für die ‚Privatisierung‘ der Identitätsfindung ist. In gewisser Weise wurde in der Romantik also gerade durch die Umsetzung der Rousseaus'schen Kritik ‚das Kind mit dem Bade

Aus dieser Beschreibung der Entwicklung des Guten geht zunächst hervor, dass es für Taylor gar kein historische invariantes Gutes in der abendländischen Kulturgeschichte gibt. Das Gute ist laut Taylor stattdessen das sich von Epoche zu Epoche wandelnde Produkt einer dialektischen Beziehung, deren Gegenpole das Selbst und – im weitesten Sinne – das Nicht-Selbst sind. Beides ergibt sich im Wechselspiel, d.h. ist das Produkt einer Differenz, deren Gestalt in jeder Epoche neu definiert wird. Dabei ist das Nicht-Selbst keineswegs nur die physikalisch-objektive Außenwelt. Im Gegenteil: eine solche Sicht des Nicht-Selbst ist erst eine Frucht sehr später Entwicklung, deren Beginn Taylor auf der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit sieht. Am Anfang unserer geschichtlichen Kultur steht vielmehr der umfassende Kosmos der Griechen, und erst am heutigen Ende, d.h. seit weniger als einhundert Jahren, würden wir das Nicht-Selbst als eine objektive gesellschaftliche Situation beschreiben. Taylor beschreibt somit nicht die Fixpunkte eines in seinen Bestandsstücken allzeit fixierten Verhältnisses von Selbst und Nicht-Selbst, sondern er beschreibt ein *Erzeugungsschema*, aus dem epochenspezifisch sowohl das Nicht-Selbst, als auch das Selbst erst hervorgeht. Das verbindende Schlüsselement dieser beiden Extrema ist die jeweils neu zu definierende Art und Weise, wie das Selbst als ein *gutes* Selbst gegenüber dem Nicht-Selbst bestehen kann. Was gut ist, mithin die moralischen Prinzipien des Selbst, die wesentlich für seine Konstitution sind, ergibt sich aus den ethischen Imperativen des Nicht-Selbst, also seines Gegenpols. Dieser Gegenpol wurde im Laufe der Geschichte zunächst kosmisch, später religiös und seit der Neuzeit bis heute rational definiert. Indem sich ein Mensch im Zuge fortschreitender gesellschaftlicher Differenzierung immer wieder neu ins Verhältnis zu einem solchen Rahmen setzt, konkretisiert er seine konkrete, moralische Aufgabenstellung. Diese Operation hat das folgende, epocheninvariante Grundschema:

- (1) Vergegenwärtige dir die ethische Situation, in der du lebst.
- (2) Bestimme, was du tun musst, um den ethischen Imperativen dieser Situation, also deiner jeweiligen Welt, maximal moralisch zu genügen.
- (3) Bestimme ferner, wo du auf der Skala dieser Aufgabe gem. (2) stehst, d.h. wie weit du noch von ihrer vollständigen Erfüllung entfernt bist, und
- (4) bestimme so konkret wie möglich die Mittel, durch die du der vollständigen Erfüllung der aus dieser Aufgabe folgenden Imperative möglichst nahe kommst.

Das Ergebnis dieser Überlegung ist – nach Taylor – das moralisch ‚stark gewertete‘ Selbst. Der sich durch das gesamte Taylor’sche Werk ziehende Begriff der ‚starken Wertung‘ meint eigentlich eine Wertung 2. Ordnung: während der Mensch sein Handeln primär nach seinen unmittelbaren Wünschen ausrichtet, stellt sich Taylor den moralisch stabil verankerten Menschen als jemanden vor, der seine Wünsche, sozusagen auf einer zweiten Ebene, einem nochmaligen und allgemeineren wertenden Urteil unterwirft. Ein jedes primäres, in der Regel lust- oder nutzenorientiertes Handlungsmotiv wird durch die sog. ‚starke Wertung‘ vom Individuum also nochmals gegengeprüft, ob sich ein solcher Wunsch generell mit den epochalen ethischen Vorgaben vereinbaren lässt, innerhalb derer sich der oder die Betroffene bewegt. In religiösen Kontexten kann eine solche starke Wertung, z.B. im Falle

ausgeschüttet‘: indem das Individuum jeglichen Neid und soziale Missgunst an sich selbst mindert, senkt es auch sein Interesse an jener Gesellschaft ab, auf die sich ursprünglich sein primäres Verbesserungsinteresse richtete.

¹⁰ Taylor [1996], S. 643

von sexuellen Interessen, häufig zu einer radikalen Abwertung des ursprünglichen Wunsches 1. Ordnung führen. Andere primäre Wünsche oder Motive mögen nach Durchlaufen der ‚starken Wertung‘ dagegen eine Aufwertung erfahren. Aus gesellschaftlicher Ethik wird genau durch diesen Prozess individuelle Moral. Das abstrakte, gesellschaftlich ermittelte und kommunizierte Gute stellt sich dem Einzelnen folglich als der ständige Imperativ dar, sein Leben auf dieses Gute hin auszurichten, d.h. seine Handlungsmotive ständig auf ihre Übereinstimmung mit den für ihn geltenden ‚starken Wertungen‘ zu überprüfen. Der Begriff der ‚starken Wertung‘ ist ein *prozeduraler*, insofern sich von Epoche zu Epoche in der Regel das Ergebnis des beschriebenen Prozesses ändert, nicht jedoch die beschriebene Verfahrensweise. Taylor weist (vor allem ab der Beschreibung der Entwicklung des neuzeitlichen Selbst) immer wieder auf den operationalen Charakter der Selbstwertung hin; dennoch konzentriert er sich weiterhin auf die materialen Vorgaben für das jeweilige Selbst, also den kosmischen, religiösen oder rationalistischen Bezugsrahmen. Indem wir an dieser Stelle seiner Konzeption der Genese des Selbst ansetzen und es ‚umbauen‘, lässt sich vielleicht auch der zentrale Widerspruch der ‚Quellen des Selbst‘ auflösen.

5. Die Unterscheidung von Rolle und Identität

Nachdem wir die Begriffe des Selbst und des Guten etwas mehr beleuchtet haben, wende ich mich jetzt einem spezifisch modernen Aspekt jenes Transmissionsprozesses zu, durch den gesellschaftliche Leitbilder zu individueller Moral werden. Meine Darstellung dieses Prozess macht hierzu von der soziologischen Unterscheidung der *Identität* einer Person von ihrem *Rollenfundus* Gebrauch. Wie sich noch zeigen wird, kann diese Unterscheidung zur Lösung der Taylorschen Fragestellung entscheidend beitragen.

Es ist kein Zufall, dass der Begriff der sozialen Rolle zum ersten Male von George Herbert Mead im Jahre 1934 verwendet wurde. Kurz darauf baute ihn Ralph Linton in seinem Buch *‘The Study of Man’* (1936) zu einer umfassenden Rollentheorie aus. Eine soziale Rolle ist nach Linton die Gesamtheit der einem gegebenen sozialen Status (z. B. Mutter, Vorgesetzter, Priesterin etc.) zugeschriebenen kulturellen Modelle. Dazu gehören insbesondere die vom jeweiligen sozialen System abhängigen Erwartungen, Werte und Verhaltensweisen.

Die Begriffe der Identität und der Rolle unterscheiden sich deutlich voneinander und stehen in einem komplizierten Verhältnis zueinander. Was aus der Perspektive eines Soziologen vielleicht keiner Erwähnung wert sein mag, ist für den Alltagsmenschen eine ständige Vermittlungsaufgabe. Normalerweise spielt ein Mensch fließend nacheinander und sogar gleichzeitig *mehrere*, unterschiedliche Rollen im Alltag, z.B. als Elternteil, in seinem Beruf, als Verkehrsteilnehmer, als Mitglied von Freundeskreisen und Institutionen etc. Nach allgemeiner Auffassung verfügt er aber nur über *eine* personale Identität, sofern er nicht gerade in den pathologischen Formenkreis der sog. multiplen Persönlichkeiten fällt. Die unterschiedlichen Rollen im Rahmen einer einheitlichen personalen Identität stehen in einem nicht notwendig konsistenten, ja nicht einmal kohärenten Verhältnis zueinander. Widersprüche zwischen einzelnen Rollen des Rollenrepertoires einer Person sind womöglich eher die Regel; sie müssen eine Person keineswegs an der Ausbildung einer gleichwohl sehr integriert wirkenden Identität hindern. Berühmte und besonders krasse Rollenwidersprüche erfährt man immer wieder aus den

Biographien von Tyrannen und Diktatoren, die mit schöner Regelmäßigkeit im Privaten angeblich liebevoll, zärtlich, mitfühlend etc. sind und ihre Schäferhunde lieblosen, während sie praktisch gleichzeitig Mordbefehle unterschreiben und sich fortgesetzt verbrecherische Aktionen ausdenken.

Es ist also die Kapselung der Rollensphären, die den einzelnen Menschen davor bewahrt, seine Rollen vollständig gegeneinander auf ihre Vereinbarkeit hin abgleichen zu müssen. Die Rationalität, die ein Personalchef bei der Kündigung überzähliger Mitarbeiter kühl walten lässt und allen Betroffenen freundlich ein letztes Mal die Hand reicht, würde er vermutlich bei der Kündigung einer Freundschaft im Privaten für unangemessen halten. Die Vereinbarkeit von Rollenrepertoire und der sie zusammenfassenden Identität hat jedoch ihre Grenzen. Es gibt Rollenwidersprüche, über die sich ein Mensch auf Dauer nicht ohne weiteres hinwegsetzen kann. Tritt ein solcher schwerwiegender Konflikt auf, muss sich der betroffene Mensch psychisch in Bewegung setzen entweder seine Identität dem geänderten Rollenfundus anpassen, oder aber aus seinem Rollenfundus diejenigen Rollen entfernen oder jene ändern, die identitätsunverträglich sind.

Die Rolle ist durch einen deutlich größeren Anteil an fremdbestimmten Verhaltensmerkmalen ausgezeichnet, die man „einfach erfüllen muss“. Die Identität einer Person ist dagegen das, was sie im Wesentlichen selbst bestimmt, was die Frucht ihrer eigenen Arbeit am Selbst ist. Die Rolle definiert folglich den *instrumentellen* Bezug zur sozialen Wirklichkeit, die Identität dagegen einen *existenziellen*. Das bedeutet, dass die Identität sich zu wesentlichen Teilen nicht durch Verweis auf öffentliche Erwartungen rechtfertigen lässt, was Linton zu Recht an der Rolle hervorhebt, sondern durch einen persönlichkeitsinternen Bezugsmechanismus, der nur an seinen Rändern mit der äußeren, sozialen Realität vereinbar sein muss. Diese interne Relation ist genau jene zwischen Vernunft und Natur, die bereits in der Aufklärung entdeckt und von der Romantik kultiviert wurde.

Damit werden die Unterschiede zwischen Rolle und Identität sehr plastisch. Sie lassen sich tabellarisch ungefähr folgendermaßen zusammenfassen:

Tabelle 1: Funktionaler Vergleich von Rolle und Identität beim Individuum

	Rolle	Identität
Geltungsbereich	Teilbereiche des Lebens	Lebensgesamtheit
Prüfung der Angemessenheit	Instrumentell	Existenziell
Primärer Bezugsrahmen	Außenwelt	Innenwelt
Situative Dominanz	Vorrang	Nachrang
Veränderung / Wechsel	Häufig, sogar ruckartig	Langsam, gleitend, träge
Mehrheit möglich	Ja	Nein (normalerweise)
Interne Widersprüchlichkeit	Zwischen einzelnen Rollen des Rollensets möglich	Grundsätzlich inakzeptabel
Distanzierbarkeit	Ja	Nein

Man könnte meinen, dass infolge gewisser Umstände, die unsere Zeit von früheren Zeiten deutlich unterscheiden, wie z.B. der enorm erweiterte Informationshorizont mitsamt der medialen Einflussnahme auf das Individuum, oder die Beschleunigung von Lebensvollzügen bei gleichzeitiger Zunahme ihrer Komplexität, die Phänomenologie der Identität an jene der Rolle sich unvermeidlich einander nähern und vermischen müssten. Genau das Gegenteil ist jedoch viel plausibler. Gerade wegen der stetig zunehmenden und häufiger wechselnden Zahl zu übernehmender Rollen liegt eine der wichtigsten Aufgaben der Identitätsbildung in der *unbedingten Aufrechterhaltung des Unterschiedes von Rolle und Identität*. Nur aus dieser Differenz heraus hat ein heutiges Individuum noch die Möglichkeit, die unterschiedlichen Änderungs- bzw. Anpassungsgeschwindigkeiten zwischen Rollen- und Identitätssphäre zueinander zu vermitteln. Denn die personale Identität kann und darf sich nicht so schnell ändern wie die Rollen, die an einen Menschen herangetragen werden. Die fundamentale Funktion des Unterschiedes von Rollenfundus und Identität kann man sich wie eine Kupplung vorstellen: die hohe Änderungsrate im Rollenfundus wäre für das träge Selbst der sichere Weg in den psychischen Zusammenbruch, wenn diese nicht auf der Grenzen zwischen Rollenfundus und Identität abgefangen würde. Dadurch bekommt das Individuum Zeit und Muße, sich vom Rollenspektakel seines Lebens zu distanzieren; es kann wesentlich gelassener daraus seine Schlüsse ziehen, wer es ‚eigentlich‘ ist, als wenn das hektische Kaleidoskop wechselnder Lebensvollzüge unmittelbar auf die Identität durchschlüge. Sofern notwendig, wird der Mensch seine Identität der äußerlich veränderten Rollenlandschaft gegebenenfalls anpassen; dies jedoch nur zähflüssig. In der Regel beschreiben wir solche Anpassungen des Selbst als Lern- oder Reifungsprozess, d.h. als bewusst vertretene Selbstfortschreibung.

Die Unterscheidung von Rolle und Identität, die der Soziologie und Psychologie so geläufig sind, wurden in jüngeren Philosophiegeschichte jedoch nicht immer klar auseinander gehalten. Beispielsweise verwischt der Existenzialismus bei Sartre die Identität eines Menschen, insofern er sie praktisch mit seiner jeweiligen Situation verschmilzt: „In meinen vorreflexiven Tätigkeiten“, meint Sartre, „finde ich mich nicht als ein Bündel von Überzeugungen und Wünschen in einer Art mentalem Verhältnis, sondern als ein Sein ‚dort draußen‘ *zusammen mit* den Dingen, um die ich mich kümmerge. Wenn ich dem Bus hinterherhetze, erlebe ich mein *Selbst* als ein ‚Dem-Bus-Hinterherrennendes‘. Mein Sein findet sich dabei nicht in meinem Kopf, sondern zusammen mit dem Bus.“¹¹ Durch diese Einheit der Person mit ihrer jeweiligen Situation, die dann auch stark im Freiheitsbegriff Sartres durchschlägt, der den Menschen für die Bedeutung seiner jeweiligen Situation für ihn selbst verantwortlich macht, geht die aus soziologischer und psychologischer Sicht notwendige Trennung von Rolle und Identität tendenziell verloren.

Mit dieser Beschreibung des Verhältnisses von Rollenrepertoire und personaler Identität eines Menschen bewege ich allerdings nicht unbeträchtlich außerhalb des gängigen Schemas der sog. Rollentheorie. Sowohl in der ursprünglichen Konzeption Meads als auch in den darauf aufbauenden Entwicklungen von Turner bildet sich die personale Identität in Interaktionsprozessen, ist also ein Produkt primär gesellschaftlicher Prozesse. Personale Identität ist für Mead das Ergebnis der Fähigkeit zur Selbstreflexion, d.h. die Folge eines Prozesses, in dem der Einzelne sich selbst zum Objekt wird. Aus

¹¹ Sartre [1942], S. 312.

dieser Selbstreflexion wird ein Mensch zu einem individuell handelnden Subjekt. Der Ausdruck ‚personale Identität‘ wurde von Erving Goffman, der selbst ein Mitglied dieser Schule ist, in Goffman [1963] geprägt. Wichtige Beiträge hierzu leistete ferner Lothar Krappmann. Die genannten Autoren¹² neigen jedoch dazu, den Konstitutionsprozess der personalen Identität vollständig auf die soziale und damit nach außen gerichtete, d.h. kommunikative Ebene zu verlagern. Damit verfällt ihre Position jedoch, weil sie den präsozialen, rein inneren Aspekt menschlicher Konstitution vernachlässigt, bei genauerem Hinsehen einer *petitio principii*: diejenige Instanz, die bei ihnen die personale Identität erst hervorbringen soll, muss bereits vorhanden sein, damit die behaupteten (und hier auch nicht bestrittenen) Interaktionsprozesse mit der sozialen Außenwelt überhaupt statthaben können. Dieses Risiko eines versteckten Zirkelschlusses lässt sich m.E. nur beseitigen, wenn man zwischen Rollenfundus und personaler Identität auf andere, z.B. auf die hier weiter oben beschriebene Weise unterscheidet. Genau genommen bedarf es hierzu einer hierarchischen Unterscheidung von personaler Identität und Rollenrepertoire: nach meiner Auffassung findet aus der Sicht des Einzelnen in ihm primär (d.h. von ihm selbst als übergeordnet eingestuft) eine *interne* Auseinandersetzung zwischen seinen vernünftigen und seinen natürlichen Regungen statt, und erst als Folge davon stimmt er das Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit seinen gelebten Rollen ab. Dieses idealisierte und deshalb etwas starr wirkende Schema muss sich allerdings nicht zwingend genau so im täglichen Leben abspielen: im praktischen Lebensvollzug mischen sich beide Prozesse ständig, und selbstverständlich wirken die Rollenanforderungen auch auf den ‚inneren‘ Teil der Persönlichkeit permanent zurück und formen es dabei. Dennoch räumen wir den inneren Überlegungen, *sofern wir irgend können*, einen Vorrang ein, und beugen uns den äußeren Rollenerwartungen trotz gegenteiliger innerer Impulse nur, wenn wir ‚müssen‘ oder praktisch ‚nicht anders können‘. In dieser Hinsicht setze ich mich also von der jüngeren funktionalistischen Rollentheorie explizit ab.

Das hier geschilderte Zusammenspiel von Rolle und personaler Identität führt damit zu einer weiteren, ebenfalls sehr wichtigen kategorialen Unterscheidung: Die Rolle wird aus dieser Perspektive nunmehr zum *Ort des richtigen Handelns*, wogegen wir die Identität als den *Ort der guten Person* gewinnen. Die Beurteilung des richtigen Handelns, also der erfolgreichen Erfüllung einer Rolle, erfolgt nach externen oder objektiven Kriterien, und ist somit nur im abgeleiteten und sekundären Sinne ein gutes, primär dagegen eines der Richtigkeit oder Übereinstimmung mit Regeln und externen Vorgaben. Somit steht die Rollenerfüllung immer in einer zweistelligen Relation zu einem allgemeinen Maßstab, wie diese Rolle zu erfüllen ist. Dieses Schema gilt dagegen *nicht* für die personale Identität. Von seinem Ich kann man sich *nicht* in der Form distanzieren wie von seinen Rollen, weil das Ich ja gerade der andere Pol jener Distanz ist, die man zur jeweiligen Rolle herstellt. Weil aber die Distanzierbarkeit zum Ich nicht gegeben ist, entfällt auch das Kriterium des ‚richtigen Ich‘. Personale Identität ist aus der Sicht des Individuums primär nicht richtig oder falsch, sondern stimmig oder unstimmig, verworren oder klar, und letztlich, sozusagen als das oberste Kriterium in der Bewertungshierarchie der Person, sinnvoll oder sinnlos und damit gut oder schlecht.

Mit diesem Bild des Zusammenspiels von Rollenfundus und Identität erhalten wir genau jene Trennungslinie, die einen der wesentlichen Unterschiede zwischen Liberalismus und Kommunitaris-

¹² Siehe hierzu den sehr ausführlichen Wikipedia-Artikel unter http://de.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A4t#Der_Identit.C3.A4tsbegriff_nach_Lothar_Krappmann

mus markiert: der öffentliche moralische Raum ist auf die Erfüllung geltender Regeln reduziert, jenseits derer der Mensch frei ist. Die psychisch-subjektive Existenz definiert sich dagegen als ein Gutes nach Vorgaben, die sie zumindest teilweise aus dem öffentlichen Raum erhält. Der Kommunitarismus meint allerdings, dass heutzutage aus der Gesellschaft gar keine übergeordneten (in Taylors Ausdrucksweise: ‚starken‘) Wertungsimpulse mehr auf das Individuum eindringen, und die grundsätzliche Bereitschaft und Fähigkeit des Individuums, solche Impulse in Form eines guten Lebens umzusetzen, somit leer laufen.

Tatsächlich finden sich für diese Annahme diverse Gründe:

Tabelle 2: Gründe für den Mangel einer gesellschaftlichen Vorgabe an sog. ‚starken Wertungen‘

Grund	Folge
Informationelle Horizonterweiterung	Kulturelle und damit moralische Relativierung
Liberalisierung sozialer Strukturen (Familien- und Klassenstrukturen)	Verlust an sozialer Verbindlichkeit und sozialer Einbettung
Unentscheidbares Nebeneinander unvereinbarer religiöser Systeme	Metaphysische Relativierung
Metaphysische Untauglichkeit industriell konfektionierter Identitätsangebote jenseits der Religion	Verschleiß konstruktiver Kräfte durch ständige Abwehr aufdringlicher Fremdbestimmung im Alltag (kommerzielle Ideale, Konsumisfixierung)

Der Versuch einer Auflösung des Taylor’schen Paradoxons muss sich deshalb damit beschäftigen, wie dieser Mangel an ethischen Vorgaben für das individuelle Selbst kompensiert werden kann, ohne dass das Individuum die Chance verliert, sein Leben immer noch als ein gutes Leben zu begreifen.

6. Vom ‚guten Willen‘ zur ‚guten Einstellung‘

Sicherlich mangelt es uns heute in einer säkularen Welt, wie sie in weiten Kreisen der westlichen Industrieländer vorherrscht, an externen Autoritäten, die das Gute in für den Einzelnen verbindlicher vorschreiben können. Dies wird allerdings, bei aller Zustimmung zur Kritik der Kommunitaristen (und anderer Kreise, vor allem der Kirchen) an dieser Situation, als überwiegend vorteilhaft empfunden, d.h. trotz des Verlustes an ethisch verbindlichen Vorgaben ist uns eine solchermaßen freie Gesellschaft doch noch wesentlich lieber als alle Beispiele des autoritären ethischen Diktats der Vergangenheit. Dies gibt auch Taylor unumwunden zu. Infolge dieses Befundes bleibt uns als das unverfälschte Gute heute nurmehr das, was bereits Kant mit großer Intuition gleich zu Beginn seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als überhaupt letztes Refugium des Guten benennt, nämlich der „gute Wille“. Bei Kant kann dieser gute Wille zwar moralische Reinheit beanspruchen; dies nützt ihm im Rahmen der seiner eigenen Pflichtethik jedoch herzlich wenig. Kant relegiert den guten Willen ohne Wenn und Aber ins Reich der Beliebigkeit bzw. der ethischen Irrelevanz. Damit ebnete sich Kant be-

kanntlich den Weg zum Kategorischen Imperativ, der ein Schema reiner Pflichterfüllung ist und das absolut Richtige zu Lasten des absolut Guten favorisiert. Ein guter Wille hat dort keine Rolle mehr. Denn der Wille ist intentional eingefärbt; er richtet sich auf mehr oder weniger Konkretes. Da jedoch keinerlei konkret Gewolltes an sich selbst als unbestritten Gutes bewiesen werden kann, ist der gute Wille für Kant unheilbar privat und damit ethisch schlicht unbrauchbar. Dadurch bringt uns die kantische Ethik allerdings um eine bedeutende psychosoziale Wirkungsmacht, insofern man auf ein so starkes Handlungsmotiv wie den guten Willen nicht ohne Schaden verzichten kann. Wir müssen also schauen, dass wir an dieser wichtigen Stelle nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und genau jene Verbindung zwischen subjektiver Motivation und öffentlicher Anerkennung derselben Motivation verlieren. An dieser Stelle kommen wir unserem Ziel eines Umbaus der Taylor'schen Identitätstheorie nun einen entscheidenden Schritt näher, insofern uns eine erneute Nutzbarmachung der Figur des ‚guten Willens‘ dabei helfen soll, das Taylor'sche Paradoxon einer zeitgemäßen Konstruktion personaler Identität aufzulösen¹³.

Zunächst müssen wir Kant konzedieren, dass der gute Wille ohne weitere theoretische Vorkehrungen für die hier zu lösende Frage ungeeignet, weil zu konkret ist. Denn operationalisiert man den menschlichen Willen im Bentham'schen und Mill'schen Sinne (die hierin das hedonistische Erbe des Epikur antreten) als ‚Willen zum maximalen Nutzen‘, so stünden wir wieder genau vor dem alten kantischen Befund, demzufolge die Kluft zwischen der privaten Auffassung vom Guten und dem öffentlichen Gemeinnutzen auf der Grundlage privater Lustmaximierung unüberwindlich ist. Gehen wir deshalb noch eine Stufe tiefer.

Das kantische Wechselspiel aus Wollen und Sollen setzt die metaphysische Freiheit des Subjekts voraus. Die kantische Willensfreiheit ist jedoch nur eine Freiheit von den Zwängen der Naturgesetzlichkeit. Dieser metaphysisch negative Freiheitsbegriff findet seine Ergänzung lediglich in der doppelten Pflicht zur Ermittlung des vernünftig Gebotenen und des Gehorsams gegenüber dem ermittelten Vernunftgebot. Ein solcher Freiheitsbegriff ist jedoch sehr unbefriedigend, weil er alle positive Motivation zum Leben und Handeln, mithin alles, was die Utilitaristen ‚Lust‘ nennen, unterschlägt. Zwar bestreitet Kant nicht, dass die Suche nach Glück das Verlangen eines jeden Menschen ist¹⁴; seine ethische Theorie grenzt sich jedoch explizit von solchen Motiven ab. Wir werden deshalb jetzt eine Verschiebung der Akzente innerhalb des kantischen Freiheitsbegriff vornehmen: der Mensch mag womöglich, wie Kant behauptete, in gewissem Umfange nicht der Naturgesetzlichkeit unterworfen und damit zur Ausprägung eigener und vernünftiger Handlungsmotive und -regeln in der Lage sein; wichtig daran ist aber vor allem, dass er auch ein *natürliches Bedürfnis* nach einer solchen Handlungsfreiheit hat. Den Menschen *drängt* es frei handeln, und dieses Bedürfnis als die Voraussetzung des konkreten Willens setzt, wenn sich am Ende daraus ein moralisch guter Wille ergeben soll, das voraus, was ich

¹³ Dieses Paradox besteht, wie bereits weiter oben erläutert, darin, dass der moderne Mensch einerseits alle Freiheit und Unverbindlichkeit der liberalen Gesellschaft sucht, aber gerade dadurch jener ethischen Autoritäten verlustig geht, derer er als Vorgabe bedarf, um sein Leben als ein *gutes* Leben qualifizieren zu können.

¹⁴ Die Glückseligkeit als innerster Wunsch ist für Kant eine „Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört.“ (Kant [1785], S. 273). Und entsprechend heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft: „Glücklich zu sein ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“ (Kant [1790]. Diese Position ist im Übrigen keine sehr spezifische; die wird über die gesamte abendländische Philosophieschichte praktisch von allen Denkschulen, nur mit unterschiedlichem Gewicht, geteilt. Auch und gerade der moderne Liberalismus stützt sich stark auf sie. Gegen Kant mache ich hier allerdings erneut und durch Rekurs auf das romantische Menschenbild, in gewisser Hinsicht sogar in Anlehnung an Augustinus, die Relevanz dieses Strebens für die moralische Fundierung des Menschen geltend, insofern ich dieses Begehren im Folgenden als etwas moralisch explizit Positives deute.

hier seine ‚gute Einstellung‘ nenne. Diese speist sich einerseits aus einem allgemeinen Selbsterhaltungswillen, aber auch aus jener wichtigen Dimension des Lebens, die von vielen Autoren unterschiedlichster philosophischer Traditionen einerseits als der Versuch ihrer sozialen Integration, und andererseits als das Bedürfnis nach einer autobiographischen Ordnung im Sinnes eines individuellen ‚Lebensplans‘ beschrieben wird. Der Mensch will nicht nur überleben, sondern es drängt ihn auch zu einem sozial und biographisch sinnvollen Leben. Mit dieser Figur eines auf zweifache Weise übergeordneten Strebens nach Einheit¹⁵, das das gesamte individuelle Leben überragt, schreibt sich unserem Leben dieser Denktradition zufolge auch die Verbindungslinie zwischen einem guten Leben einerseits und einem glücklichen oder gelingenden Leben andererseits ein.¹⁶ Das betreffende Bedürfnis als Quelle einer solchen existenziellen Dimension ist primär Teil der natürlichen, nicht dagegen der vernünftigen Sphäre menschlicher Existenz; der kantische Willensbegriff wird damit an die Natur zurückgebunden. Ohne die Berücksichtigung dieses Willens zum sinnvollen Leben liefe das kantische Vernunftgebot allerdings ins Leere, wie er selbst feststellt.¹⁷ Genau diesen allgemeinsten, existenziell positiven Impuls bezeichne ich hier als die ‚gute Einstellung‘.

Aber noch auf eine andere Weise gelangt man zur guten Einstellung als der Voraussetzung des guten Willens. Denn neben einer gänzlich neutralen Handlungsbereitschaft muss es etwas geben, was diese zu einem spezifisch guten Willen macht. Eine solche Handlungsbereitschaft ist also emotional nicht so neutral wie ein rein physischer Impuls, sondern ihr Gutsein ergibt sich aus einer basalen und damit notwendig diffusen existenziellen und sozialen Situation heraus, die den Handlungsimpuls selbst überhaupt erst aufkommen lässt. Auch dieses Moment qualifiziert den hier in Anspruch ge-

¹⁵ Die Formulierung eines Strebens nach innerer und äußerer Einheit des Menschen ist so alt wie das Denken selbst. Es ist auch einer der ältesten tragenden Gedanken des Christentums, insofern dieses die neuplatonische Idee der ‚Einheit in Gott‘ aufgreift.

¹⁶ Was die Suche nach einem Lebensplan angeht, meint beispielsweise John Rawls in seiner ‚Theorie der Gerechtigkeit‘ (1971, S. 447), dass ein vernünftiger Lebensplan überhaupt grundlegend für die Definition eines guten Lebens ist. Damit ermöglicht sich der Mensch aber auch ein glückliches Leben: „Mit gewissen Einschränkungen kann man einen Menschen als glücklich ansehen, wenn er in der (mehr oder weniger) erfolgreichen Ausführung eines vernünftigen Lebensplanes begriffen ist, den er unter (mehr oder weniger) günstigen Bedingungen aufgestellt hat, und wenn er einigermaßen sicher ist, dass er sich ausführen lässt. Jemand ist glücklich, wenn seine Pläne vorankommen, wenn seine wichtigen Ziele sich erfüllen, und wenn er sicher ist, dass dieser gute Zustand fortauern wird. Da sich die vernünftigen Pläne bei den einzelnen Menschen je nach ihren Begabungen, Verhältnissen u.ä. unterscheiden, werden verschiedene Menschen durch verschiedene Tätigkeiten glücklich. Der Hinweis auf günstige Umstände ist notwendig, weil auch ein vernünftiger Tätigkeitsplan lediglich das kleinere Übel unter ungünstigen Naturbedingungen oder übermächtigen Ansprüchen anderer Menschen sein kann. Glück in dem umfassenderen Sinne eines glücklichen Lebens oder Lebensabschnittes setzt immer einigermaßen günstige Umstände voraus.“ Diese Beschreibung des glücklichen und damit auch guten Lebens (das eben auch dann noch glücklich und gut ist, wenn man sich im Moment nicht besonders wohl fühlt) enthält allerdings, wie sich im weiteren Kontext des Buches zeigt, einen Schönheitsfehler: Rawls verwendet den Ausdruck Vernunft sowohl für die Zweckrationalität *innerhalb* eines einmal gewählten Lebensplanes, als auch zur Beschreibung des Lebensplanes eines Menschen insgesamt. Ein ganzer Lebensplan lässt sich aber schwerlich nach Maßgabe einer übergeordneten Vernunft beurteilen. Woher sollte diese Vernunft auch kommen, wenn nicht von Gott oder ähnlichem?

Hier ließe sich wiederum Sören Kierkegaard zitieren, der diese Lücke, d.h. das Kriterium zu Wahl eines bestimmten Lebensplanes (der sich außerdem im Verlaufe des Lebens natürlich ständig ändert), schließt. Kierkegaard meinte, dass der einzig erfolgreiche Weg zum ‚Selbst‘ (bei ihm explizit gleichbedeutend mit einem glücklichen Individuum) darin bestünde, auf eine solche Weise zu leben, dass man eine ‚unendliche Leidenschaft‘ in seinem Leben entdeckt. Diese Art von Intensität sei nur durch eine umfassende, lebensdefinierende Verpflichtung auf etwas möglich, das dem jeweiligen Leben den abschließenden Inhalt und die äußerste Bedeutung verleihe. Bei Kierkegaard ist diese ‚äußerste Bedeutung‘ religiös definiert; dies ist jedoch nicht zwingend. Kombiniere man diese beiden Gedanken von Rawls und Kierkegaard, so lässt sich ein gutes und damit auch glückliches Leben als eines verstehen, hinter dem eine Vorstellung von einem Lebensplan steht; dieser Lebensplan ist insofern vernünftig, als er offenbar durchführbar ist und von Betreffenden auch relativ konsequent verfolgt wird, und er begründet sich in oberster Instanz dadurch selbst, dass der Betreffende ihn mit einer gewissen *Intensität*, d.h. mit Leidenschaft, gewählt hat und kontinuierlich in diesem intensiven Sinne daran arbeite.

¹⁷ So heißt es später in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘: „Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht.“ (‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, Kant-W Bd. 7, S. 23) Zu dieser begrifflichen Dualität eines empirisch realen Bedürfnisses nach Freiheit und der metaphysisch postulierten Freiheit passt auch das berühmte kantische Diktum aus der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, demzufolge Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe dagegen blind seien.

nommene Begriff der ‚guten Einstellung‘. Seine Bedeutung ähnelt damit jener an sich selbst eine noch gänzlich unbestimmten, diffusen Grundhaltung des wollenden Individuums im Sinne der Heidegger'schen ‚Gestimmtheit‘¹⁸ noch vor aller gegenständlichen Konkretisierung einer Situation, derzufolge das Individuum davon ausgeht, dass seine Kräfte in einem auf ganz allgemeine Weise passenden und damit sinnvollen Verhältnis zur gesellschaftlichen und materiellen Umwelt stehen, so dass eine Besinnung auf diese Kräfte lohnend erscheint, d.h. nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt. Ist eine solche gute Einstellung nicht vorhanden, erlischt in der Regel auch der konkrete Handlungsimpuls. Freilich hat das Wort ‚gut‘ hier eine ebenfalls fundamentale und somit andere Bedeutung als im ethischen Diskurs. Das Gute einer ‚guten Einstellung‘ ist etwas anderes als das Gute einer guten Absicht. Beide stehen nach der hier skizzierten Konzeption nicht im Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, sondern im Verhältnis des Unbestimmten zum relativ Bestimmteren.

Die Bedeutung der guten Einstellung für die Ethik wurde bereits von den Utilitaristen erkannt. Bentham und Mill nahmen sie als das Verbindungsglied zwischen dem privaten Einzelnutzen und dem verlangten Gemeinnutzen in Anspruch. Dort spielt sie allerdings eine andere Rolle als im hier skizzierten Zusammenhang. Den Utilitaristen geht es nicht um die Konstitution des Selbst; sie stehen vielmehr vor dem Problem, nicht oder nur sehr mühsam erklären zu können, wieso ein Mensch, dem es eigentlich nur um seinen privaten Nutzen geht, sich je für das Gemeinwohl einsetzen sollte, sofern ihm dies nicht auch klar den größten eigenen Nutzen verschafft. Die leitende Idee des Utilitarismus ist die eines radikalen Egoisten, und die gute Einstellung, vermittelt über das ‚natürliche Mitgefühl‘ mit anderen Menschen, soll angeblich jene Transformation von der egoistischen Nutzenmaxime zum Einsatz für die Gemeinschaft führen. Daran glauben heute nurmehr wenige, und ich nehme die gute Einstellung keineswegs für solche obskuren Zwecke in Anspruch. Sie dient hier zwar als Vermittlungsinstanz bei der Genese personaler Identität, soll dabei aber keinerlei Umwandlung affektiver Antriebe leisten. Im Gegenteil, sie ist nicht mehr als eine recht diffuse, gleichwohl in mancher Hinsicht überprüfbare, subjektive Befindlichkeit, die lediglich die Verbindung von der Vorstellung des privaten Guten zur öffentlichen Richtigkeit herstellen soll.

Die gute Einstellung allein genügt infolge ihrer Unbestimmtheit allerdings nicht, um dem Individuum einen zumindest tendenziell objektivierbaren Maßstab an die Hand zu geben, ob sich seine Identität überhaupt noch auf der Skala des Guten messen lässt, und taugt deshalb so ohne Weiteres auch noch für kein Urteil darüber, ob auf dieser Skala ein befriedigend hoher Erfolgswert erreichbar ist. Die gute Einstellung könnte jedoch, wenn man sie kultiviert, als vormoralisch-allgemeiner Test eines jeden persönlichen Engagements in der Welt dienen. Sollte dies gelingen, gewönne man dadurch jenen dringend gesuchten Ausgangspunkt einer explizit *guten* personalen Identität. Sie könnte somit den Gegenpol oder das Pendant, und damit die Ergänzung jener äußerlichen Richtigkeit abgeben, die sich auf der anderen Seite des rollengebundenen Lebensvollzuges so übermächtig aufdrängt. Schauen wir uns also etwas genauer an, wie dies funktionieren könnte.

Die gute Einstellung unterscheidet sich vom althergebrachten, absoluten Guten vor allem dadurch, dass sie kein Zweck an sich selbst zu sein beansprucht und folglich keinem externen ethischen

¹⁸ Die Stimmung oder Gestimmtheit ist bei Heidegger allerdings nicht moralisch konnotiert. Sie dient ihm lediglich als Stufe auf dem Wege zur Erreichung der sog. ‚Eigentlichkeit‘; diese nimmt bei Heidegger allerdings einen sehr hohen Rang ein, insofern sie (zumindest in ‚Sein und Zeit‘) die einzige Verfassung sein soll, in der das Individuum der Selbstvergessenheit des ‚man‘ entkommt.

Gebot unterworfen ist. Sie bietet sich vielmehr als diffuse Grundlage zur Erreichung vieler Zwecke an, denen lediglich gemeinsam ist, dass man ihnen diffus zugeneigt ist¹⁹. Um die gute Einstellung in einen Zusammenhang bei der Erzeugung personaler Identität zu bringen, bedarf es freilich trotz aller notwendigen inhaltlichen Unbestimmtheit einiger Kriterien, damit dieser Begriff sich aus jener Beliebigkeit erhebt, in die Kant bereits den guten Willen verwiesen hatte. Mit ‚Kriterium‘ meine ich hier allerdings kein objektives Merkmal einer guten Einstellung, sondern vielmehr neuerlich prozedurale Anhaltspunkte, anhand derer ich unter Umständen prüfen kann, ob ich tatsächlich eine Haltung positiver Handlungsneigung einnehme. Solche Kriterien sollen dem Einzelnen also lediglich dabei helfen, jene kritische Distanz zu seiner Einstellung herzustellen, die notwendig ist, um seine Einstellung überhaupt einschätzen zu können.

Welches aber sind die möglichen Kriterien einer guten Einstellung? Kann man solche überhaupt benennen? Beispielsweise müssten sie so geartet sein, dass sie untereinander zwar eine Abwägung und Gewichtung im Widerstreit zulassen, dabei aber trotz prinzipiell miteinander vereinbar sein müssten. Ferner dürfte keines dieser Kriterien für sich allein beanspruchen, die Qualifikation einer Einstellung als eine Gute zu bestimmen; dies müsste sich vielmehr aus der jeweiligen Erfüllung der Gesamtheit dieser Kriterien ergeben.

Mögliche Kandidaten als Kriterien einer guten Einstellung wären:

- Die Vergleichbarkeit meiner aktuellen Befindlichkeit mit früheren Situationen, in denen ich meine Einstellung als ‚gut‘ qualifizierte.
- Die Vereinbarkeit meiner jeweiligen Einstellung im Vergleich mit jener von anderen Menschen, die mir als Orientierung oder gar als Vorbild dienen
- Soweit dies introspektiv zugänglich ist: Der Grad eines häufig diffusen, inneren Widerwillens gegen ein bestimmtes Verhalten, und zwar unabhängig von aller rationalen Abwägung (d.h. die Stärke eines negativen Affekts). Sofern dieser Widerwille eine bestimmte Schwelle überschreitet, müsste man sich um dessen Konkretisierung bemühen, um seinen Stellenwert bestimmen zu können.
- Ebenfalls im Wege der Introspektion: Der positive Affektionsgrad, mit dem man ein bestimmtes Verhalten gegenüber anderen Alternativen ‚aus dem Bauch heraus‘ bevorzugt,

¹⁹ Die Natur dieser Zuneigung ist fraglich. Da sich ihre Quelle auf analytischem Wege nicht ermitteln lässt, kann ich hier nur konstatieren, dass sie ihre Grundlage im vitalen Antrieb des Menschen haben muss. Problematisch daran ist, dass ich allerdings nicht irgendeinen vitalen Antrieb behaupte, sondern explizit einen *guten*, d.h. eine solche allgemeine Handlungsneigung des Menschen, die, wenn sie nicht durch andere und dieser Neigung äußerliche Umstände gestört oder verzerrt wird, selbsterhaltend und sozial geartet ist. Dem ließe sich entgegenhalten, dass einerseits durch Sigmund Freud und die nachfolgende individualpsychologische Forschung, andererseits auch durch die allgemeine Verhaltensforschung deutlich darauf hingewiesen worden sei, dass die menschlichen Triebe keineswegs an sich selbst in diesem Sinne gut seien; vielmehr sei lustvolle Bösartigkeit, asozialer Egoismus etc. pp. genauso ‚normal‘ wie die moralisch erwünschten vitalen Regungen. – Diesen Behauptungen widerspreche ich in der Tat insoweit, als damit gesagt werden soll, dass die *ursprünglichen* vitalen Regungen des Menschen bereits völlig frei von den wertenden Momenten ihrer Tauglichkeit zur Selbsterhaltung und der sozialen Integration seien. Wenn dem nämlich so wäre, wäre überhaupt nicht zu verstehen, wieso der Mensch überhaupt zu derartig hochorganisierten und freiwillige soziale Opfer voraussetzenden Gemeinschaften imstande ist, wie dies tatsächlich der Fall ist. Die Radikalisierung eines solcherart negativen Menschenbildes halte ich deshalb für gänzlich unplausibel, zumindest jedoch für nicht plausibler als das von mir behauptete Gegenteil. Selbstverständlich kann ich alle nur denkbaren Spielarten bössartiger, grausamer und asozialer Neigungen im Menschen nicht leugnen, weil sie ursächlich hinter vielen Ereignissen des täglichen Geschehens stehen. Ich bestreite allerdings, dass diese negativen Neigungen denselben Status wie die hier sogenannte ‚gute Einstellung‘ haben. Der Unterschied zwischen beiden lässt sich ganz einfach beschreiben: ich beanspruche für die ‚gute Einstellung‘ schlicht, dass sie das Ursprüngliche und das Normale ist, wohingegen eine negative Einstellung abgeleitet und das Unnormale ist. Dies mag der eine oder andere als metaphysisch haltlose Behauptung abtun. Aber können wir überhaupt darauf verzichten, an dieser Behauptung festzuhalten?

ebenfalls unabhängig von aller rationalen Abwägung. Auch eine zu stark positive affektive Betroffenheit dürfte mit einer guten Einstellung schwer vereinbar sein.

- Abgleich der Verteilung der eigenen materiellen und vitalen Ressourcen, insofern die sich daran anschließende konkrete Handlungsabsicht oder die konkrete Verhaltensentscheidung in Konkurrenz um knappe Ressourcen mit anderen Aufgaben, Projekten und Pflichten der eigenen Person stehen. Eine offenkundige Fehlallokation solcher persönlichen Ressourcen kann die gute Einstellung kompromittieren.

Diese Liste ließe sich fortsetzen. Ich meine allerdings, dass sie prinzipiell nicht, d.h. nicht einmal für den Einzelnen, abschließbar sein darf, um überhaupt operabel zu sein, und um nicht durch die Hintertür wieder veraltete moralische Orthodoxien zu etablieren, die dem hier verfolgten Projekt in jeder Hinsicht abträglich wären. Der Einzelne wird mit seinem individuellen Kriterienkatalog in jedem Falle träge umgehen, und das ist durchaus im Sinne der Aufrechterhaltung eines guten Selbst. Und er wird hinnehmen müssen, dass die Kriterienkataloge zur Messung der jeweils individuellen guten Einstellung von Mensch zu Mensch anders aussehen wird.

Das Wichtigste an diesen Kriterien ist, dass sie auf kein absolutes Gutes Bezug nehmen, jedenfalls auf kein absolutes Gutes im Sinne der Bezüge jener ‚starken Wertungen‘, die Taylor konstatiert. Man könnte einwenden, dass die Unterwerfung unter solche Prinzipien wie die rationale Vereinbarkeit von Handlungen oder auch die ‚psychoökonomische Rationalität‘, die in einigen der genannten Kriterien anklingen, selbst ein absolutes Gutes seien. Dies will ich nicht kategorisch bestreiten, meine allerdings, dass ein solches Gutes, selbst wenn man es als aktives Lebensgut versteht, doch eine ganz andere Qualität hat als konkrete, d.h. materiale Vorstellungen vom Guten, wie sie in der Antike, im Mittelalter oder der frühen Neuzeit vorherrschten.

Mit einem solchen Begriff der guten Einstellung erhalten wir wiederum die Möglichkeit, flexibel auf die changierenden Verhältnisse der Welt zu reagieren, d.h. ein allgemeines Urteils betreffend die allgemeine Übereinstimmung des beabsichtigten Rollenvollzuges mit den genannten Einstellungskriterien zu fällen. Die ‚gute Einstellung‘ leistet somit eine erste und absolute, wenn auch notwendig unbestimmte moralische Freigabe eines ansonsten nur instrumentellen Rollenvollzuges und wirkt damit als moralischer Vermittler zwischen Rollenvollzug und personaler Identität. Ich will ferner nicht leugnen, dass auch hinter der vorstehend genannten Kriterienliste, zumindest hinter dem einen oder anderen der Punkte, zumindest Andeutungen von Wertvorstellungen liegen. Wenn ich beispielsweise meine Handlungsabsichten daraufhin überprüfe, ob sie mit früheren eigenen Absichten in ähnlichen Situationen oder mit denen von Freunden vereinbar sind, so wäre es gewiss fehlerhaft, dies als einen nur technischen Vergleichs- oder Abstimmungsprozess zu betrachten. Selbstverständlich findet zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft über alle Ebenen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit und der mikrosozialen Verbindlichkeit hinweg auch ein Austausch über Werte statt, die man teilt. Die kommunitaristische Vorstellung einer Gesellschaft als Wertegemeinschaft leidet aber – bis hinein in die verballhornten politischen Diskurse zu diesem Thema – unter einer vorschnellen Konkretisierung der angeblich anzustrebenden Werte, wodurch sich sofort das Schreckgespenst ideologischer Tyrannei am Horizont erhebt. In der hier skizzierten Form droht allerdings keine Gefahr von dieser Seite. Der Letztbe-

zug auf Werte in dem vorgenannten Kriterienkatalog ist ganz allgemein und abstrakt, und soll dies auch sein, so dass sich hieraus keine Demagogie ableiten lässt.

Meine These lautet deshalb, dass die von Taylor geforderte sog. ‚starke Wertung‘, d.h. jene Urteilstebene, die oberhalb des konkreten Wollen und Wünschens über die moralische Akzeptanz dieser Wünsche entscheidet, durch jene der guten Einstellung ersetzt werden muss, wenn wir aus dem Taylor'schen Paradox entkommen wollen. Ein Individuum, das seine gute Einstellung gegenüber einem konkreten Handlungsimperativ überprüft, kann sich damit durchaus in jene moralisch relevante Distanz zum konkreten Rollenvollzug setzen, die ihm erlaubt, auch sein Handeln daraufhin als subjektiv gut und objektiv richtig zu beurteilen. Wir lösen das Taylor'sche Paradox also dadurch, dass wir dem moralischen Urteil über das eigene Handeln einen Januskopf verpassen: schaut das Individuum nach innen, hat es dieser Konzeption zufolge die Möglichkeit, sein Handeln als ein Gutes zu beurteilen; schaut es dagegen nach außen, urteilt es über die Richtigkeit seines Handelns.

Was bleibt vom privaten Guten dann aber noch auf der gesellschaftlichen Ebene übrig? Wird es auf der zuvor beschriebenen Urteilstgrenze vollständig in ein ausschließliches Richtigkeitskriterium transformiert? Ich denke nicht, dass das Gute hierdurch vollständig in ein lediglich Richtiges umcodiert wird; ein geringes Quantum des privaten Werturteils transzendiert immer auch die Grenzen der Privatheit und geht z.B. in Verhaltensempfehlungen an andere Menschen ein, wird zum Urteil über fremdes Verhalten herangezogen und steuert damit auch die Auswahl von Freunden und Bekannten, die ihrerseits durch Gemeinsamkeiten auf der Ebene privater Vorlieben und Wertungen bereits eine halb-öffentliche Wertegemeinschaft bilden. Betrachtet man dies als einen kontinuierlichen Ereigniszusammenhang, so speist dieser wiederum den vorgenannten Kriterienkataloges in den stark wertenden Empfindungsbereichen unserer psychosozialen Existenz, d.h. in jenen unserer guten Einstellung. Das private Gute, d.h. das Gute für den Einzelnen, verströmt auf dem Wege in die objektivierte Öffentlichkeit allerdings den größten Teil seiner Emphase, die auf der Ebene des Individuums noch dessen Kern auszumachen schien. Das starke, private Gute – das keinesfalls mit einem vulgär-utilitaristischen Luststreben zu verwechseln ist, sondern auch in den Augen liberaler Theoretiker wie z.B. Rawls große moralische Anteile hat, die nicht primär auf den eigenen Vorteil abzielen – strebt durchaus nach Öffentlichkeit, nach Objektivierung. Freilich transformiert es sich dabei, so dass am Ende nur ein dürres Kondensat trockener gesetzlicher Regelungen davon wirklich an die Spitze der gesellschaftlichen Allgemeinverbindlichkeit gelangt. Aus Gut wird damit Richtig, so wie es das Erbe der Aufklärung noch heute von uns verlangt; doch beides steht in einem lebendigen, dialektischen Wechselspiel miteinander. Auch das anfänglich reine Gute birgt bereits jenes Körnchen Richtigkeit, dessen es als Kristallisationspunkt auf seinem Weg ans Licht der gesellschaftlichen Öffentlichkeit notwendig bedarf. Und auch am anderen Ende, beispielsweise nach der Verabschiedung irgendeines neuen Gesetzes, wird neben aller sozialen Richtigkeit solcher Gesetze doch auch immer wieder betont, dass hier ein *Gutes* an sich selbst, und wenn auch noch so verdünnt, den Sprung in die Sphäre allgemeiner Geltung geschafft hat.

7. Die dynamische Genese der personalen Identität

Die vorstehend skizzierte dynamische Identitätsbildung als Prozess, aus dem eine personale Identität im Sinne der obigen Definition hervorgeht, ist primär ein dialektisches Wechselspiel zwischen

dem, was man in seinem Leben will, und dem, was man in seinem Leben soll, also die Dialektik des Wollens und des Sollens. Die Genese des Selbst ist in dem Umfang, wie sie als kantische Auseinandersetzung mit dem Sollen begriffen wird, aber nochmals, d.h. auch sekundär ein dialektisches Unternehmen der autonomen Regelfindung einerseits (Selbstbindung des Willens) und der Akzeptanz bestehender Regeln (Fremdbindung), sei es in Form geltenden Rechts, sei es in Form rechtlich nicht fixierter Sitten und Gebräuche.

Die kantische Frage: ‚Was soll ich tun?‘ würde als Resultat der vorstehend entwickelten Konzeption somit folgendermaßen neu beantwortet: ‚Tue das, womit Du deine Identität fortschreibst.‘ Diese Antwort ist durchaus moralisch im Sinne eines allgemeinen Handlungsimperativs zu verstehen, allerdings nicht im Sinne eines kategorischen, d.h. vernünftig unbedingten. Dieser allgemeine Handlungsimperativ sagt lediglich, dass heutzutage jemand, der sich nicht fortgesetzt den vielen unterschiedlichen dialektischen Reibungs- und Entwicklungsteilprozessen aussetzt, die vorstehend beschrieben wurden, nur eine geringe Chance hat, seine Identität fortzuschreiben und in der Folge von sich überzeugt sein kann, ein gutes Leben zu führen. Es gibt allerdings keinerlei ethisches Gebot, seine Identität fortschreiben zu *müssen*. Man kann auch auf derjenigen Identität beharren und stehen bleiben, die man sich einmal konstruiert oder erobert hat, oder die man irgendwie aus seiner Kindheit und Jugend in das erwachsene Leben hinaus dehnt. Wie erfolgsversprechend eine solche Identitätsstrategie ist, möchte ich nicht präjudizieren. Ich persönlich denke nicht, dass eine solche Strategie dem Lebensglück bzw. der stabilen Vorstellung vom eigenen Leben als einem guten Leben nachhaltig förderlich ist.

So stellt sich abschließend noch die Frage, inwiefern all die hier beschriebenen Teilprozesse, die von der anfänglich ausschließlich guten Einstellung über einen guten und gleichzeitig richtigen Willen hin zu einem schlussendlich primär nur noch richtigen Rollenvollzug führen, überhaupt eine dynamische Identität nach sich ziehen. Die Antwort hierauf fällt nach dem bereits Gesagten nicht schwer. Seine Identität zu erzeugen ist für einen Menschen normalerweise eine fortgesetzte und lebenslange Aufgabe. Soll diese Identität auch als eine gute qualifiziert sein – wodurch sie nach Taylor überhaupt erst die Bezeichnung als ‚Selbst‘ verdient –, muss sich der Einzelne andauernd auf jenes Wechselspiel seines bestehenden Identitätsbildes mit den Rückmeldungen aus seinem alltäglichen Rollenvollzug einlassen und gegebenenfalls jene Änderungen an seinem Selbst vornehmen, die sich unter Zugrundelegung der Kriterien seiner guten Einstellung als notwendig erweisen. Er kann diese permanente Fortschreibung seiner Identität allerdings der hier entwickelten Konzeption zufolge leisten, ohne an einen wohlgeordneten Kosmos, noch an einen allmächtigen Gott, noch an eine absolute Vernunft oder an irgendeine andere ethische Letztbegründung glauben zu müssen. Er braucht keine solche Letztbegründung. Es genügt, wenn er die Fortschreibung seines Selbst auf das Vertrauen stützt, dass er zu einer guten Einstellung gegenüber der Welt imstande ist und diese gute Einstellung in eine sinnvolle Vorstellung von seinem eigenen Leben umzusetzen vermag.

Literaturverzeichnis:

Garrett, Brian [2007]: Stichwort *Personale Identität* in: *Die Kleine Routledge Enzyklopädie der Philosophie*, Berlin 2007

Goffman, Erving [1983]: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München 1983

Kant, Immanuel [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Kant's Schriften, Hrg.: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals: Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1900-1955, Band IV.

Kant, Immanuel [1785]: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Kant's Schriften, Hrg.: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (vormals: Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1900-1955, Band V.

Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1973 (i.O. 1934)

Rawls, John [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979 (im englischen Original: *A Theory of Justice*, The President and the Fellows of the Harvard University, 1971).

Schütz, Markus [2004]: *Der Begriff des Guten bei Charles Taylor. Kann es unter der Autonomiebedingung der Moderne noch eine normative Theorie des guten Lebens geben?*, München 2004.

Sartre, Jean-Paul [1943]: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek b. Hamburg 1993 (im französischen Original: *L'Être et le néant*, 1943)

Taylor, Charles M. [1993]: *Ein Ort für die Transzendenz?* (die deutsche Übersetzung des Aufsatzes findet sich im Internet unter <http://www.information-philosophie.de/philosophie/taylortranszendenz.html>)

Taylor, Charles M. [1996]: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996 (im englischen Original: *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989)