

## Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik

VON MICHAEL KÜHNLEIN

Der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor hat ein einflußreiches Buch über die Genealogie der Moderne vorgelegt, die den Aufstieg des neuzeitlichen Selbstverständnisses und den Fall seiner Selbst-Verstümmelung durch ein narzißtisch und anthropozentrisch verkürztes Wertebewußtsein beschreibt.<sup>1</sup> Mit der minutiösen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Identität will Taylor vor allem an die historisch reichen Quellen unseres modernen Freiheitsverständnisses erinnern, die über romantisch-expressive und desengagiert-instrumentelle Weisen des Denkens und Handelns bis hin zu den in der Reformation und dem spätantiken Christentum geprägten Vorstellungen von Bejahung, Innerlichkeit und Reflexivität zurückreichen. Der Subjektivität der Neuzeit wirft Taylor indes ein moralisch verarmtes Bild ihrer selbst vor, wenn sie von sich aus auf einen Gottesbegriff verzichtet. Darin kommt nämlich nach Taylor eine Selbst-Vergessenheit zum Ausdruck, die es den autonomen Moralquellen nicht mehr erlaubt, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung aus sich heraus zu begründen: „Auch unter der Voraussetzung, daß wir die Würde der desengagierten Vernunft oder die Güte der Natur vollständig anerkennen, fragt es sich, ob das tatsächlich ausreicht zur Rechtfertigung der Wichtigkeit, die wir ihr beimessen, des moralischen Werts, den wir ihr zuschreiben, oder der Ideale, die wir darauf errichten“ (561).<sup>2</sup> Diese Zweifel an der Zulänglichkeit autonomer Moralquellen läßt jede reflexive Form der Selbstermächtigung problematisch erscheinen; denn sie ist Taylor zufolge auf eine „Weise zuinnerst bestreitbar“, „in der das für die theistische Einstellung nicht gilt“, insofern „diejenigen, die sich zu ihm [dem Theismus, M. K.] bekennen, eine völlig zulängliche Moralquelle darin finden“ (561f.).

Im weiteren Verlauf der Argumentation verhehlt Taylor deshalb nicht, daß er die lineare Fortschreibung jener einsinnigen Logik der Selbstbehauptung für bedenklich hält; exponiert sich nämlich der Sinn von Freiheit nur noch als Negation von Welt und deren äußerer Einwirkungskraft, verdammt uns dies in den Augen Taylors „zu einem engeren und ärmeren Le-

<sup>1</sup> Vgl. C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass. 1989; deutsch: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996. – Fortlaufende Seitenangaben im Text verweisen auf die deutsche Ausgabe. Vgl. auch vom Verfasser: *Religion und Kommunitarismus: Charles Taylors Vernunftkritik im Kontext einer religiösen Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2005 (im Erscheinen).

<sup>2</sup> Ich zitiere im englischen Original weiter: „But whereas faith is questioned as to its truth, dignity and nature are also called into question in respect of their adequacy if true. The nagging question for modern theism is simply: Is there really a God? The threat at the margin of modern non-theistic humanism is: So what?“ (317).

ben“. Demgegenüber will er an einer „starken Theorie individueller Freiheit“ festhalten, die auf den Ideen von „Austausch und Gemeinschaft“ basiert<sup>3</sup> und sich von jener Auffassung radikaler Unabhängigkeit signifikant absetzt, mit der der moderne Freiheitsliberalismus in der Neuzeit reüssiert hat; denn genau diese Auffassung ist nach Taylor verantwortlich für einen wertentgrenzenden Individualismus, der sich narzißtisch nur noch in dem gefällt, was er will. In einer solchen Perspektive gibt es nichts mehr, was sich der reifizierenden Logik säkularisierter Diskurse noch zu entziehen vermag; Erfahrungen des Nichtidentischen oder das Erleben von objektiven Bedeutungshorizonten werden hier vorschnell mit infantilen Willensprojektionen des Subjektes identifiziert und als ‚vor-aufklärerisch‘ abgetan. In den narrativen Selbstverständigungsstätten der Moderne verflüchtigt sich Religion so zu einer endlichen Geistesgestalt des Absoluten, deren Wahrheit nur eine weitere Funktion sein soll in der „Setzung eines lebensüberschreitenden Lebensziels, das den Kern der Selbsttäuschung bildet“.<sup>4</sup> Damit ist ein Selbstverständnis umrissen, dessen Anspruch auf Modernität sich allein an dem sozialevolutionären Abstand zur Religion bemißt. Doch für Taylor enthält der Säkularisierungsprozeß auch regenerative und befreiende Aspekte, die die Selbstheilungskräfte einer in ihrer normativen Substanz beschädigten Religion zu stimulieren vermögen.<sup>5</sup> Unter Bedingungen der Säkularisierung sind Religion und Moderne somit keine sicheren Antipoden mehr, die den Rationalitätsgrad von ausdifferenzierten Gesellschaften noch verlässlich bestimmen könnten:

The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken within Christendom. In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the breakout was a necessary condition of the development.<sup>6</sup>

Hinsichtlich dieser Vorbehalte kann es im weiteren Verlauf nicht wirklich überraschen, daß die von Taylor erzählte Freiheitsgeschichte moderner

<sup>3</sup> C. Taylor, Was ist Liberalismus?, in: Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft, 53 (Januar 1998), Nr. 619, 1–14. Taylor greift zur Illustrierung seiner ‚dichten‘ Theorie von Freiheit auf den von Herder vermittelten religiösen Sinn dieser Idee zurück: „Es handelt sich um die Idee, daß die Menschheit sich nicht in den einzelnen Individuen verwirklicht, sondern in der Gemeinschaft aller Menschen. [...] Die Fülle des menschlich Möglichen wird nicht durch Addition der Unterschiede erreicht, sondern durch Austausch und Gemeinschaft. Fülle erreichen wir nicht allein, sondern gemeinsam.“ Ebd. 4.

<sup>4</sup> C. Taylor, Die immanente Gegenauflklärung, in: K. Michalski (Hg.), Aufklärung heute, Stuttgart 1997, 54–74, hier: 60.

<sup>5</sup> So stellt jede Form der Entzauberung auch eine Befreiung der Religion aus politischen Funktionszusammenhängen dar. Vgl. dazu M. Gauchet, The Disenchantment of the World. A Political History of Religion, Princeton 1997, dessen These von der das Ende der Religion reflektierenden christlichen Religion Taylor in einem „Foreword“ kritisch würdigt.

<sup>6</sup> C. Taylor, A Catholic Modernity?, ed. by J. Heft, Oxford 1999, 16. Deshalb sind auch Taylor „Geschichten der Subtraktion“, die den modernen Unglauben reduktionistisch aus dem Verlust des Glaubens deuten, zutiefst suspekt. Vgl. C. Taylor, Die immanente Gegenauflklärung: Christentum und Moral, in: L. Nagl (Hg.), Religion nach der Religionskritik, Wien 2003, 60–85, hier: 60f.

Subjektivität nicht in der Befreiung des Menschen von der Religion ihren Abschluß findet; vielmehr führt sie ihn angesichts ihrer dilemmatischen Verfaßtheit gerade zu einer Rehabilitierung des theistischen Glaubens. Im Zuge der Entwicklung der modernen Identität beobachtet Taylor einen beschleunigten Homogenitätsverlust des Selbst – ausgelöst durch die Restriktionen der humanistischen Immanenzdoktrin –, welcher die Quellen unserer Freiheit bedroht. Und um diese Freiheit wiederzugewinnen, bedarf es nach Taylor auch der reflexiven Verinnerlichung jener Einsichten, die die semantischen Potentiale der Religion für uns bereithalten; denn autonome Philosophien des Selbstseins geraten dort in rechtfertigungstheoretischen Verzug, wo es darum geht, das in sich fragmentierte Individuum wieder in seine Freiheit einzusetzen. Aus diesem Grunde mißbilligt Taylor auch die aus seiner Sicht verfrühte Preisgabe der Gottesidee durch ein vermeintlich aufgeklärt-individualistisches Denken; ganz klar geht er auf innere Distanz zu einer nichttheistischen „Anerkennung der Bedeutung des menschlichen Lebens“, die „den Kosmos gar nicht und den Menschen nur in seiner Immanenz in Anspruch nimmt“: „Alles hängt davon ab, welche Moralquellen im höchsten Maße von Illusionen frei sind. Und mir scheint, daß diese einen Gott beinhalten“ (600). Taylors Verteidigung des Theismus sieht sich somit durch einen Humanismus herausgefordert, der die Menschen dazu urgiert, „alle Verantwortung zu übernehmen“, damit „es keinen Platz mehr für Gott gibt“. <sup>7</sup> Doch für ihn ist die Tatsache anhaltender „Gottesfinsternis“ <sup>8</sup> eher Ausdruck eines bestimmten moralisch tradierten Selbstverständnisses als eine in der Sphäre des objektiven Geistes angesiedelte Reflexion über die „Beseitigung der Hindernisse, die der Aufklärung im Wege standen“ (560). Im Bewußtsein „postrevolutionärer“ Überlegenheit wähnt sich zwar die säkulare Moderne der transzendenten Werteordnung historisch enthoben <sup>9</sup> – doch handelt es sich hier laut Taylor eben nicht um eine „gezielte Leugnung der Transzendenz“, sondern eher um ein diffus artikuliertes Niedergangsgedühl. <sup>10</sup> Mehrfach erinnert er daran, daß es „keine Wahrheit a priori“ gibt (599), die uns „daran hindert, zu der Anschauung zu gelangen, Gott oder das Gute sei wesentlich für die beste Erklärung der moralischen Welt des Menschen“ (142). Selbst der Szientismus der Neuzeit setze „einen auf nichts als Glauben basierenden Sprung voraus“ (704). Dies bedeutet aber auch, daß

<sup>7</sup> Ebd. 66.

<sup>8</sup> Vgl. C. Taylor, Ein Ort für die Transzendenz?, in: Information Philosophie, Juni 2003, Heft 2, 7–16; hier: 10 und 14.

<sup>9</sup> „Revolutionen erzeugen das Gefühl, einen großen Sieg errungen zu haben, und betrachten die alte Ordnung als ihren Widersacher. Ein postrevolutionäres Klima reagiert äußerst empfindlich auf alles, was an das ancien régime erinnert, und wittert sogar in relativ harmlosen Zugeständnissen an allgemein menschlichen Wünsche einen Rückfall. [...] Wer das Leben überschreitende Ziele anspricht, scheint damit das höchste Interesse unserer humanitären ‚zivilisierten‘ Welt zu verraten, das am Leben nämlich – und als Konterrevolutionär die schlechte frühere Wertordnung wiederherzustellen zu wollen.“ Vgl. Taylor, Die immanente Gegenaufklärung, 62.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 63.

es für Taylor keinen philosophischen Grund mehr gibt, der dafür sprechen könnte, Transzendenz aus den Selbstverständigungsprozessen der Moderne vorab zu exkludieren: „Es ist richtig, daß die menschliche Verantwortung einen integralen Teil des Kontexts der Moderne ausmacht, doch das schließt Gott nicht notwendigerweise aus.“<sup>11</sup> Vielmehr ist Taylor sogar davon überzeugt, daß der Vorgang der Säkularisierung normativ wertvolle Gehalte des Religiösen transportiert, so daß eine „fortwährende Abhängigkeit“ des weltlichen Humanismus vom jüdisch-christlichen Glauben über die historischen Kausalzusammenhänge hinaus bestehen bleibt (563).

Aber nicht nur aus analytischen, sondern auch aus normativen Gründen hält Taylor eine Neubewertung der Religion für wünschenswert. So sieht er die im Theismus gründende Wiederherstellung unserer Disposition zur Bejahung des Guten als vielleicht beste und umfassendste Weise geschichtlichen In-der-Welt-Seins an, um die durch Entzauberung und Instrumentalisierung der Natur ausgelöste Vertrauenskrise in die Güte des Seins zu beheben;<sup>12</sup> die semantischen Ressourcen des Theismus seien deshalb „unvergleichlich viel größer“ als jede rein säkularisierte Vision menschlichen Wohls (894), und die „zentrale Verheißung einer göttlichen Bejahung des Menschlichen“ ist „umgreifender“, „als sie von Menschen ohne Hilfe erreicht werden kann“ (899). Mit dieser Kritik am modernen Humanismus stellt Taylor den subjektivistisch konzipierten Verantwortungsbegriff der Aufklärung radikal in Zweifel; denn der Umstand, daß die Bejahung des Guten in unsere eigenen Kräfte fällt, rechtfertigt nicht den aus Taylors Sicht anthropozentrischen Schluß, daß wir die Verantwortung für diese „Transfiguration“ (775–788) auch auf eine „menschlich-zentrierte Weise“ artikulieren müßten.<sup>13</sup> Zwar rate uns die Klugheit ständig, „unsere Hoffnungen herabzuschrauben und unsere Wunschbilder in Grenzen zu halten“; doch Taylor ist sich sicher, daß wir in diesem Moment uns selbst betrügen würden, „wenn wir so tun, als würde unserer Menschlichkeit damit nichts versagt“ (898). Natürlich weiß er, daß dabei „viel Hoffnung im Spiel ist“. Konkret: „Es ist eine Hoffnung, die nach meiner Anschauung im jüdisch-christlichen Theismus enthalten ist“ (899). Und auch, wenn Taylor die „Motive für die naturalistische Revolte“ gegen die destruktiven Konsequenzen des Christentums nicht ignoriert (896), so hindert ihn das nicht an der Feststel-

<sup>11</sup> Taylor, Die immanente Gegenauflklärung, 66.

<sup>12</sup> Schließlich ist für Taylor „der Standpunkt, der die Güte der Natur bejaht“, „nicht nebensächlich. Er ist so tief in unserer Zivilisation verwurzelt, wie es dem vereinigten Gewicht von Christentum und Platonismus entspricht. Er bildet die Grundlage der am weitesten verbreiteten säkularen Ethiken und politischen Anschauungen, also derjenigen, die sich von der Aufklärung herschreiben, sowie derjenigen, die in ganz kontinuierlicher Beziehung zu den ersten Romantikern stehen. Außerdem ist er die nötige Grundlage einer ganzen Gruppe von Lebensgütern, die in unserer Zivilisation weithin anerkannt sind, nämlich der Güter, die mit dem Wohlwollen zusammenhängen. Die Pessimisten schienen den Boden zu untergraben, von dem aus das allgemeine Wohlwollen als Gut gesehen wurde: den Wert des menschlichen Lebens und Glücks“ (776).

<sup>13</sup> Vgl. C. Taylor, „Humanismus und moderne Identität“, in: K. Michalski (Hg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Stuttgart 1985, 117–170, hier: 165.

lung, daß umgekehrt „eine prosaische weltliche Einstellung ohne jede religiöse Dimension oder ohne eine radikale Hoffnung im Rahmen der Geschichte kein Verfahren zur *Vermeidung* des Dilemmas“ sei,

obwohl es auf diese Weise vielleicht glückt, mit dem Dilemma zu leben. Vermieden wird es nicht, denn auch dieses Vorgehen beinhaltet eine ‚Verstümmelung‘. Es beinhaltet die Erstickung unserer inneren Reaktion auf einige der tiefsten und eindringlichsten spirituellen Bestrebungen, die je von Menschen eronnen wurden. Damit wird ebenfalls ein hoher Preis gezahlt (898).

Mit diesen Überlegungen im Schlußteil der *Quellen des Selbst* spricht Taylor der jüdisch-christlichen Tradition eine nach wie vor bedeutende Rolle in den Selbstverständigungsprozessen der Moderne zu. Die psychologischen Barrieren, die eine solche Weltsicht hervorruft, kalkuliert er dabei wohlweislich ein; allerdings haben diese keinen Einfluß auf den von Taylor geäußerten Verdacht, daß die theistische „Ontologie“ vielleicht doch „die einzig angemessene Basis unserer moralischen Reaktionen“ darstellen könnte, „ob wir das nun einsehen“ wollen „oder nicht“. Schließlich sei eine solche These „schon von Dostojewski beschworen worden: [...] Falls Gott nicht existiert, ist alles erlaubt“ (28). In diesem Sinne bietet sich der Theismus in den Augen Taylors als entscheidende Alternative zur säkularisierten Vernunftgeozentrik an, um einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma der Identitäts- und Freiheitskrise zu weisen. Die Neubewertung des Religiösen ist dabei eng abgestimmt auf den tendenziell freiheitsverkürzenden Anthropozentrismus der Moderne. Allerdings bietet Taylor dem Leser keine deutlichere Vorstellung über den inneren Zusammenhang von Selbstverlust, Wiedergewinnung der Freiheit und einer religiösen Theorie des Personseins an; insbesondere die Motivlagen und philosophischen Voraussetzungen des von ihm angestrebten religiösen Paradigmenwechsels bleiben weiterhin im dunkeln. Die Geschichte der modernen Identität endet zwar im Theismus, doch sie führt nicht zu ihm hin. Auf Grund dieser hermeneutisch unübersichtlichen Situation fällt es aber auch der Rezeption sichtlich schwer, einen differenzierten Zugang zu Taylors Argumentation zu finden; häufig bleibt es hier bei einer aufklärungsaffinen Überbietungsrhetorik,<sup>14</sup> die sachlich genauso ins Leere läuft wie umgekehrt die vordergründige Theologisierung von Taylors Moderne- und Moralkritik um den Preis dekretierter Letztversöhnung.<sup>15</sup>

Im Folgenden werde ich zeigen, wie Taylors Verteidigung des jüdisch-christlichen Theismus mit seiner Kritik am Unabhängigkeitsprimat des Freiheitsliberalismus systematisch zusammenhängt. Meine leitende These dabei ist, daß Religion für Taylor eine intrinsische Antwort auf die moralisch ruinöse Struktur des immanenten Selbst-sein-Wollens bereitstellt; Re-

<sup>14</sup> Vgl. Q. Skinner, „Moderne und Entzauberung: einige historische Reflexionen“, in: DZPh 44 (1996) Heft 4, 609–619.

<sup>15</sup> Vgl. T. Kreuzer, Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors, Gütersloh 1998, 245–310.

ligion ist für ihn ein epiphanischer Ort der Verwirklichung von Autonomie, ein Ort, an dem sich die moralischen Subjekte nicht mehr als einander uninteressierte Vertragsobjekte gegenüberstehen, sondern wo die Begegnung mit dem Anderen eine Freiheit offenbart (849–854), die jenseits des Reichs der Rechte und Pflichten ihren Sinn von der liebenden Selbstrücknahme empfängt. Genau dieser von einem reinen Verpflichtungsdenken sich lösende zweckfreie Zusammenhang von Religion, Freiheit und solidarischer Verantwortung wurde – in den Augen Taylors – von den Ideen der Aufklärung verschüttet; angetreten, um die Befreiung des Menschen aus seiner ‚selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ zu propagieren (Kant), hat die Aufklärung doch nur zur Entfesselung eines alles manipulierenden und instrumentalisierenden Willens zur Macht beigetragen. Entsprechend ist Taylors Verteidigung der Religion ein Argument der Selbstaufklärung, welches unweigerlich verlorenginge, wenn man sich nur dem hybriden Anthropozentrismus des Liberalismus anvertraute.<sup>16</sup>

Taylors emphatischer Verwirklichungsbegriff von Freiheit spielt in seiner Vernunftanalytik also eine entscheidende Rolle; daher werde ich im Folgenden die verschiedenen Kontexte der Taylorschen Liberalismuskritik im Hinblick auf dieses zentrale und immer wiederkehrende Motiv der „expressiven“ Freiheitserfüllung<sup>17</sup> in fünf Schritten rekonstruieren. Dabei wird sich zeigen, daß Taylor auf allen Ebenen der Auseinandersetzung mit der Aufklärungsphilosophie des Liberalismus – die von der Kulturkritik über die negative Psychologie des Freiheitsliberalismus bis hin zur deontologischen Moraltheorie reicht – ihre de facto freiheitslimitierende Wirkung kritisiert. So beklagt er an der Entwicklung der Moderne die beschleunigte Freisetzung von sinnerodierenden Kommunikationsprozessen (I); am Konzept der negativen Freiheit bemängelt er die Abstraktheit des zugrunde gelegten Möglichkeitsbegriffs (II); und schließlich irritiert ihn an den Motiven einer Verfahrensethik die völlige Unempfindlichkeit gegenüber ihren eigenen Regressionseffekten (III). Im Anschluß daran komme ich auf die normativen Konsequenzen einer theistischen Konzeption des Guten zu sprechen, welche die Religion von den Vollendungs- und Verwirklichungsbedingungen praktischer Vernunft her denkt (IV); abschließend prüfe ich, inwiefern Taylors religiöse Freiheitshermeneutik einen entscheidenden Beitrag zur Vertiefung der kommunitaristischen Debatte um den im moralischen Kontext behaupteten Primat des Guten darstellt (V).

<sup>16</sup> Zur Rolle der Religion als Verteidigerin der Werte der Aufklärung vgl. auch *R. Spaemann*, Der innere Widerspruch der Aufklärung. Eine Diskussionsbemerkung, in: *K. Michalski* (Hg.), *Aufklärung heute*, 231–235, hier: 233f.

<sup>17</sup> Die „expressive Perspektive“ umfaßt nach Taylor jene Freiheitsvorstellungen, „die jenseits der Entstellungen ungläubwürdiger Begierde und beschränkter Hoffnung vollkommenen Selbstausdruck erreichen will. Wir müssen unsere Zwänge, Ängste, Neigungen von dem Trachten unterscheiden, das wir mit unserer ganzen Seele unterstützen, nicht nur durch ein quantitatives Kriterium, sondern auf eine Weise, die zeigt, daß letzteres authentischer zu uns gehört“: *C. Taylor*, Hegel, Frankfurt am Main 1978, 737.

## I. Taylors Unbehagen an der Moderne

Taylors Sicht der Moderne ist in weiten Teilen zweifellos Max Webers Kulturkritik geschuldet. Für beide fällt die Rationalität des okzidentalen Rationalisierungsprozesses mit der Pathogenese der Moderne zusammen. Und beiden gemeinsam ist auch, daß sie die destruktiven Folgen des neuzeitlichen Entzauberungsprozesses jenseits einer funktionalen Rationalität in die expressive Sprache religiöser Erlösung kleiden. Während aber Weber den durch Sinn- und Freiheitsverlust hervorgerufenen Leidensdruck letztlich für unhintergebar hält und als Ausdruck der entzauberten Welt überhöht, rekonstruiert Taylor die fortschreitende Devalidierung menschlicher Autonomie als einen prinzipiell reversiblen Prozeß menschlichen Selbstverlustes. Sein historisch-hermeneutisches Interesse konzentriert sich daher fast ausschließlich auf die „Rückgewinnung“ jener konstitutiven Quellen moralischer Subjektivität, die für die Ausprägung der neuzeitlichen Identität einmal prägend gewesen sind. Dahinter steht die bewußte Anstrengung Taylors, „verschüttete Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdecken und so dafür zu sorgen, daß diese Quellen erneut Kraft verleihen“ (899). Aus diesem Grund partizipiert Taylors Kulturkritik auch nicht so sehr an Webers düsterer Rhetorik von Verhängnis und Schicksal, welche im Grunde genommen nur noch von der irrationalen Hoffnung auf den künftigen Heroismus einer charismatischen Prophetie getragen wird, sondern sie orientiert sich methodisch mehr an den sittlichen Befreiungsmöglichkeiten des in sich fragmentierten Individuums. Denn: „Das Verstümmelungsdilemma ist in gewissem Sinne unsere größte spirituelle Herausforderung, kein unerbittliches Fatum“ (ebd.).

Gleichwohl ist Taylor ein zu sehr an Weber geschulter Denker, um nicht zu erkennen, daß die Geschichte der Aufklärung keine lineare Geschichte freiheitlicher Subjektivität fortschreibt. Für ihn besteht das große Paradox der Moderne darin, daß der reflexive Spielraum der äußeren Freiheit mit der Freisetzung strategischer Rationalität zwar größer geworden ist, im Gegenzug aber der Bereich der inneren Emanzipation deutlich an nonkonformer Expressions- und Artikulationskraft verloren hat. Eine Freiheit, die nur noch instrumentalisiert und sich nicht mehr verwirklicht, ist nach Taylor jedoch die Hauptursache der vielfältig schillernden Freiheits- und Sinnkrisen der Gegenwart (862–887). Vor allem die zunehmende ökonomische Verzweckung unserer Lebenswelt und die Narzißmen eines autistisch um sich selbst kreisenden Individualismus hat Taylor hier kritisch im Blick; sie gelten ihm als forcierte Expressionsformen jenes neuzeitlichen Entzauberungsprozesses, an dessen Ende der an sich freiheitsverbürgende Vorgang der Ausdifferenzierung in Nivellierung, Leidenschaftslosigkeit und intellektueller Apathie umzuschlagen droht. Entsprechend zeigt sich Taylor sehr pessimistisch in der Beantwortung der Frage, ob wir unseren engen Subjektivismus jemals überwinden und umfassende Bejahungsperspektiven zu

entwickeln vermögen, wenn dauerhaft „die Frage nach dem Theismus unberücksichtigt bleibt“ (874):

In fact, I put forward a rather tentative ‚hunch‘ that non-theistic sources might be inadequate to a facet of the modern moral challenge. [...] In fact the facet of modern morality to which I opined that theistic sources might be more adequate concerned the affirmation of humans. [...] What I was rather saying was that it was clear that those who accept theism don't see themselves as needing further moral sources, whereas it is property of other worldviews that they may see human beings as still lacking such sources.<sup>18</sup>

Damit legt Taylor den Grundstein für eine Kritik, die sich von den fundamental-oppositionellen Motiven der Gegenaufklärung deutlich distanziert. Ihm geht es primär nicht darum, der prometheischen Seite der Aufklärung ihre grundsätzliche Bedeutung abzuspochen; vielmehr möchte er ihren substantiellen Freiheitsbegriff verteidigen, indem er aufzeigt, daß die vollständige Ersetzung von Transzendenz und Religion durch „Rationalität“ und „Natur“ (560) auf lange Sicht das Instrumentalisierungsverbot aushöhlt und den Menschen einseitig auf petrifizierende Strukturen des Zuhandenen festlegt. Historisch bewirkt also das aufklärungsbedingte Zurückdrängen und „Vergessen von Transzendenz“<sup>19</sup> in den Augen Taylors eine rückschrittliche Form des Bei-sich-selber-Seins, die er als „Selbstverstümmelung“ beschreibt (898), welche die „moderne Freiheit [...] untergräbt, indem sie den Sinn zerstört“; Freiheit wird „hypertroph“, weil „wir zu sehr das werden, was wir geworden sind“.<sup>20</sup> Die liberalistische Moral unbegrenzter Selbstermächtigung verdunkelt sich zu einem „Kerker“, der die moderne Subjektivität „begrenzt und blendet“.<sup>21</sup> Taylors Vertrauen in die Selbstheilungskräfte einer rein innerweltlich angestrebten Überwindung der neuzeitlichen Identitätskrise mit den instrumentellen Mitteln der aufgeklärten, säkularen Vernunft ist somit auf das Nachhaltigste erschüttert – weil aus seiner Sicht gerade ihr eine zentrale Stelle in der Malaise zukommt. Zugleich sind aber auch die neuzeitlichen Subjekte zu tief in den Szientismus ihrer Vernunftkonstruktionen gefangen, als daß sie noch die „Nachtseite“ der menschlichen Selbstbehauptung durchschauen könnten.<sup>22</sup> Was ihnen an Artikulationsvermögen bleibt, ist lediglich ein diffuses Gefühl des Unbehagens an der Moderne.

<sup>18</sup> C. Taylor, Comments and Replies, in: *Inquiry* 34 (1991), 237–254, hier: 240f.

<sup>19</sup> A. Honneth, Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte. Zur philosophischen Anthropologie Charles Taylors, in: *Ders., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, 227–247; hier: 247.

<sup>20</sup> C. Taylor, Die Unvollkommenheit der Moderne, in: A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt am Main 1994, 73–106, hier: 73f.

<sup>21</sup> Vgl. Taylor, Die immanente Gegenaufklärung, 74.

<sup>22</sup> Plessner hat frühzeitig darauf hingewiesen, daß in der die Welt objektivierenden Exzentrizität des Menschen auch ein Moment der selbstgefährdenden Hybris liegt, indem sie „Kräfte für uns verfügbar“ werden läßt, „denen wir noch nicht gewachsen sind“. Vgl. H. Plessner, *Die Frage nach der *Conditio humana**. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt am Main 1976, 143f.

## II. Taylors Ablehnung der negativen Freiheit

Im weiteren Fortgang der Argumentation macht Taylor aus seiner Vorstellung keinen Hehl, daß er die moderne Freiheitsproblematik des Nicht-mehr-bei-sich-selber-Seins für die „größte spirituelle Herausforderung“ unserer Tage hält (898). Die Anerkennung dieses modernen Selbstkonfliktes setzt jedoch ein Freiheitsverständnis voraus, welches mit den negativen Unabhängigkeitstheorien des Liberalismus unvereinbar ist. Taylor spricht hier auch von einem „Irrtum der negativen Freiheit“, der sich im Verlauf der kritischen Auseinandersetzung mit den totalitären Freiheitsdoktrinen von Rousseau und Marx zu dem Ideologem verfestigt habe, Freiheit allein im Sinne der „Abwesenheit von *äußeren* Hindernissen“ zu interpretieren.<sup>23</sup> Allein eine solche Auffassung neigt in Taylors Augen aber zur unangemessenen Simplifizierung, insofern sie sich „nicht um andere, weniger offenkundige Hemmnisse der Freiheit, beispielsweise fehlende Aufmerksamkeit, falsches Bewußtsein, Verdrängung oder andere innere Faktoren dieser Art“ ausreichend kümmert.<sup>24</sup> Damit stellt er klar, daß die Problematik der Selbstentfremdung ein komplexeres Freiheitsverständnis voraussetzt als ein lediglich die Grundbegrifflichkeiten der Wahlfreiheit motivisch variierender Freiheitsliberalismus. Dieser erweist sich nämlich als untauglich, die Entzweigungszusammenhänge eines sich ins Prekäre verkehrenden Selbstverhältnisses zu durchschauen. Die Erfahrung, daß wir auch aus inneren Gründen der Selbstverstrickung scheitern können – z. B., weil wir ein falsches Bild von uns selbst haben oder Furcht und Ressentiments die eigentlichen Motive unseres Handelns bestimmen –, erfordert Taylor zufolge ein positives Verständnis von Freiheit, welches auf den Gedanken der Selbsterfüllung reflexiv aufruhet.<sup>25</sup> An die Stelle eines reinen Möglichkeitsbegriffes rückt somit ein Verwirklichungsbegriff, der die Motive unseres Handelns auf ein Hintergrundverständnis von starken Wertungen bezieht. Freiheit konstituiert sich dann als Bei-sich-Sein im Sinne reflektierter Selbstlenkung.<sup>26</sup>

Bis zu diesem Punkt ist Taylors Verteidigung eines ‚starken‘ Freiheitsbegriffes gegenüber den negativen Unabhängigkeitstheorien noch weltanschaulich neutral; dies ändert sich aber in dem Moment, wo es um die materialen Konsequenzen einer positiven Freiheitskonzeption geht. Dann nämlich verbindet sich Taylors Kritik an der Freiheitsauffassung des Liberalismus, welche die grundsätzliche Fragilität moralischer Anerkennungs-

<sup>23</sup> Vgl. C. Taylor, Der Irrtum der negativen Freiheit, in: *Ders.*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988, 118–144, hier: 134.

<sup>24</sup> Ebd. 119.

<sup>25</sup> „Wir können im Rahmen einer Selbstverwirklichungskonzeption nicht sagen, daß jemand frei ist, wenn er überhaupt kein Bewußtsein von sich selbst hat, wenn er sich beispielsweise seines Potentials überhaupt nicht bewußt ist, wenn dessen Erfüllung für ihn niemals auch nur als Frage aufgetaucht ist, oder wenn er von der Furcht paralysiert wird, eine Norm zu verletzen, die er internalisiert hat, in der er sich aber nicht authentisch wiedererkennt.“ Ebd. 121.

<sup>26</sup> Ebd. 141–144.

verhältnisse notorisch unterschätzt, mit seiner Parteinahme für eine theistische Interpretation des Guten.<sup>27</sup> Genauer gesagt: Wenn die individualistische Überprivilegierung des Selbst-sein-Wollens eine faktische Entfremdungsform der Selbst-Existenz darstellt, dann bedürfen wir nach Taylor einer inhaltlichen Theorie des Guten, die die spezifische Dialektik der Selbstverfehlung als Krise der Bejahung angemessen zu reflektieren versteht (777). Diese Richtung des Argumentierens ist für Taylor explizit eine „theologische“:

Es ist die Frage, die zuerst von Denkern wie Kierkegaard und Dostojewski aufgeworfen und in einem antithetischen Sinne von Nietzsche aufgegriffen wurde: ob der Mensch in sich die Kraft hat, das Leben zu bejahen, ‚zu sehen, daß es gut ist‘. Nietzsche versucht, sich der ganzen Herausforderung dieser Frage zu stellen und gleichwohl die Kraft zu unserer fernsten Möglichkeit, dem Übermenschen, zu reklamieren. Dostojewski seinerseits gibt auf schlagende Weise der Einsicht Ausdruck, daß die Menschen sich so lange nicht selbst lieben können, daß ihre angestrengtesten Bemühungen, das Leben zu bejahen, so lange in Haß und Zerstörung umschlagen müssen, wie sie nicht die Liebe Gottes akzeptieren.<sup>28</sup>

Taylor moniert also am negativen Freiheitsliberalismus der Moderne, daß die Problematik der Selbstverfehlung entwirklicht wird und damit auch die Frage der „Wiederherstellung der Fähigkeit zur Bejahung der Güte“ (777) keine Anerkennung findet. Systematisch steht der Vorwurf, daß die moderne Entzweigungskrise auf den nicht durchschauten Entfremdungskomplex einer autonomen Philosophie des Selbstseins zurückgeht, in der Tradition von Hegels Moralkritik und Kierkegaards Existenzdialektik (779–781). Beiden ordnet Taylor philosophiehistorisch eine einflußreiche Selbstkritik des Geistes zu, die Freiheit nicht nur in Abhängigkeit vom Selbst begreift. An Hegel schätzt er, daß dieser „mit großer Voraussicht“ die „Leere und potentiell zerstörerische Wirkung“ einer atomistischen Freiheitskonzeption aufgezeigt hat;<sup>29</sup> und an Kierkegaard betont er die Hellsicht seiner Verzweigungsanalysen, die auf die Unfähigkeit zurückgehen, „sich selbst zu akzeptieren“.<sup>30</sup> Die Bedeutung dieser Selbst-Kritik für die Entwicklung einer expressivistischen Freiheitstheorie unverzerrter Selbst-Artikulation wird auch dadurch nicht geschmälert, daß Taylor weder den theologischen Rationalisierungsanspruch Hegels noch Kierkegaards religiösen Eskapismus teilt; vielmehr nimmt er ihre Kritik an einer Philosophie des Selbstseins zum Anlaß, um über die Rolle des Theismus in den pluralistischen Diskursen der Moderne nachzudenken.<sup>31</sup> Dabei zeigt sich am modernen Dilemma der Dissoziation, daß die Verwirklichung des Selbst in Freiheit von Voraussetzungen abhängt, die das Subjekt nicht nur in sich selbst findet. In diesem Zusammenhang verteidigt Taylor die Einsicht, daß

<sup>27</sup> Vgl. *H. Joas*, Ein Pragmatist wider Willen?, in: *DZPh* 44 (1996), Heft 4, 661–670, hier: 667.

<sup>28</sup> *Taylor*, Humanismus und moderne Identität, 165 f.

<sup>29</sup> Vgl. *Taylor*, Hegel, 747.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 738.

<sup>31</sup> Vgl. *Taylor*, A Catholic Modernity?, 19–37.

die in liberalen Unabhängigkeitstheorien nicht mitgedachte Problematik der Selbstentfremdung eine Verwirklichungskonzeption von Freiheit verlangt, die in Umkehrung zum Selbstermächtigungsprimat negativer Freiheitsphilosophien gerade die Suspension autonomer Selbstbefreiung zu denken aufgibt. Dabei verhehlt Taylor nicht, daß die theistische Semantik nach wie vor eine zuverlässige Vorstellung von der paradoxalen Struktur dieser modernen Freiheitsdialektik vermittelt; und zur Kennzeichnung der Moderne greift er immer wieder auf die von ihr entwickelten Bestimmungen zurück, so etwa, wenn er die gegenwärtige Identitätskrise aus der Unfähigkeit heraus zu erklären versucht, daß „der Mensch sich ohne Gott nicht selbst bejahren“ könne<sup>32</sup>.

Vor diesem Hintergrund jedenfalls ist das von der Rezeption kritisierte Anliegen Taylors, „eine Erfahrung von Transzendenz als konstitutives Moment moderner Identität in Erinnerung zu bringen“ und „den Verlust einer religiösen Dimension als eine Art Selbstmißverständnis der Moderne auszuliegen“, weit davon entfernt, dem gegenwärtig erreichten Stand rationaler Ausdifferenzierung interpretatorisch abzuschwören;<sup>33</sup> vielmehr erinnert er die Verfechter eines säkularen Humanismus daran, daß vielleicht gerade die Leugnung der Transzendenz jene autodestruktiven Konsequenzen zur Folge haben könnte, die sie bei der Religion so wortreich beklagen.<sup>34</sup> Deswegen ruft er auch den Verklärern einer radikalen Autonomie an dieser Stelle ins Bewußtsein, daß „über einen Begriff des Selbst als Subjekt eines Willens, der von sich selbst abhängig ist, hinausgegangen werden“ müsse,<sup>35</sup> um das Selbst in seine Freiheit wieder einzusetzen; Freiheit ist nicht nur einfach gegeben, sondern sie muß unter Bedingungen der Entzweiung immer wieder neu verwirklicht werden. Mit anderen Worten: „Diese Art der Situation verlangt nach ‚Befreiung‘“, denn „Befreiung ist ein Vorgang, der Freiheit hervorbringt.“<sup>36</sup> Und in der Reflexion auf dieses Widerfahrnisgeschehen einer zu sich befreiten Existenz scheint die Antizipation einer Wirklichkeit auf, deren Wahrheit Taylor als Religion bestimmt. Die religiöse Kritik am Unabhängigkeitsprimat des modernen Moralliberalismus bringt also die systematische Überzeugung zum Ausdruck, daß der Bedeutungsatomismus einer Philosophie des Selbstseins jene Freiheit untergräbt, von der er handelt. Insofern ist die gegenwärtige Bejahungskrise aus Taylors Sicht ein trefflicher Indikator für die Halbheiten eines einseitig rationalisierten Freiheitsverständnisses, welches Freiheit mit Befreiung verwechselt. In

<sup>32</sup> Taylor, Humanismus und moderne Identität, 166.

<sup>33</sup> Vgl. H. Steinfath, In den Tiefen des Selbst, in: PhR, 38 (1991), 102–111, hier: 110.

<sup>34</sup> Vgl. Taylor, A Catholic Modernity?, 30–35.

<sup>35</sup> Taylor, Hegel, 739.

<sup>36</sup> „Es gibt dementsprechend keine Situation, die eine Reaktion hervorruft, die vollkommen freies Handeln ist und nicht allererst die Beseitigung von Hindernissen, um diese Handlung durchführen zu können. Vollkommene Freiheit ist nur dann denkbar, wenn überhaupt keine widerständige Situation gegeben ist. Aus dem gleichen Grunde wäre vollkommene Freiheit leer; nichts wäre es wert, getan zu werden.“ Ebd. 736.

diesem Kontext offenbart sich die hermeneutische Vorzugsstellung der Religion gegenüber einer anthropozentrischen Philosophie der Selbstbehauptung; denn Freiheit im Sinne von Befreiung denken zu wollen, bedeutet zugleich eine Verabschiedung der liberalen Freiheitsidee, welche Autonomie auf sich selber gründen läßt. In diesem Sinne hatte bereits Hegel den Abstraktionssprung im Freiheitsbewußtsein des modernen Liberalismus in der Überzeugung abgelehnt, daß es schlichtweg ein „falsches Prinzip“ sei zu glauben, „daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne“.<sup>37</sup> Und der Hegel-Exeget Taylor knüpft explizit an diese Tradition sittlichkeitsbestimmter Selbst-Kritik an, wenn er die Pathologien der Aufklärung just aus jenem enervierenden Willen zur Selbstermächtigung ableitet, der das als Freiheit betrachtet, was mit den Worten Pannenberg's theologisch bereits „in Wirklichkeit die Entfremdungsform seiner Existenz ist“<sup>38</sup>.

### III. Taylors Kritik an deontologischen Moraltheorien

Taylors Genealogie der modernen Identität versucht den Freiheitsbegriff formaler Rationalitätsethiken in einer Idee der expressiven Freiheitserfüllung bzw. -verwirklichung aufzuheben. Damit ist eine Kritik verbunden, welche die selbstbezügliche Dimension von Freiheit als Formierungselement der moralischen Moderne durchaus bejaht,<sup>39</sup> zugleich aber nicht verhehlt, daß in der Ausschließlichkeit dieses Selbstbezugs die Gefahr der Überhöhung liegt. Denn eine Freiheit, die sich nur zu sich selbst verhält, ist für Taylor die Geburtsstätte eines hybriden Anthropozentrismus, der das emphatische Freiheitsbekenntnis der Aufklärung narzisstisch verkürzt. Entsprechend mißtrauisch steht er dem Autonomieansinnen des zeitgenössischen Humanismus gegenüber, da die einseitige Ausrichtung am Paradigma der Unabhängigkeit die gegenwärtige Malaise aus „spiritueller Lobotomie und selbstzugefügten Wunden“ (898) mitverschuldet hat. Diese Einsicht in den dialektischen Zusammenhang von Freiheit und Entfremdung führt daher zu einer erheblichen Relativierung des modernen Selbstverständnis-

<sup>37</sup> G. W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke; Band 12), Frankfurt am Main 1986, 535.

<sup>38</sup> „In christlicher Perspektive sind die allgemeinen Bedingungen menschlicher Existenz so geartet, daß der Mensch sich selber entfremdet ist. [...] Der entfremdete Mensch mag eine Vorstellung von Freiheit haben, aber er erfreut sich keiner wirklichen Freiheit. In christlicher Perspektive erlangt der Mensch wirkliche Freiheit nur durch seine Versöhnung mit Gott in Christus.“ W. Pannenberg, Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 18.

<sup>39</sup> Taylor bestreitet ja keineswegs die großen epistemologischen Fortschritte, die mit einer formalen Rationalitätsethik verbunden sind; allerdings hält er die Freiheitsmotive einer reinen Verfahrensmoral angesichts der von ihr mit verursachten Selbstbejahungskrise für „inkonsequent“. Vgl. C. Taylor, Sprache und Gesellschaft, in: A. Honneth/H. Joas (Hgg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1986, 35–52, hier: 45.

ses autonomer Vernunftmoralen. Mit den Mitteln der historisch-hermeneutischen Dekonstruktion möchte Taylor zeigen, daß die radikale Freiheitsprogrammatische der Aufklärung auf einer „Täuschung“ basiert<sup>40</sup> und das Versprechen „des totalen Selbstbesitzes [...] in Wahrheit den totalen Selbstverlust“ bedeutet<sup>41</sup>.

Taylors Widerstand gegenüber einer autonomen Pflichtmoral gründet somit in der Freiheits- und Bejahungskrise, die sie hervorruft; genauer gesagt ist es das Argument der Widersprüchlichkeit einer unsituierten Freiheit, die in ihrem Streben nach Selbstbestimmung nur weitere Erfahrungen der Abhängigkeit generiert, welche die Prinzipien liberaler Verantwortungsrhetorik sukzessive devalidiert. Denn wenn die atomistischen Prämissen der Vernunftmoral nicht zu mehr, sondern zu weniger Freiheit führen, dann kann das aus Taylors Sicht in der Tat nicht ohne Auswirkungen auf die zugrunde gelegte Freiheitskonzeption bleiben. Allerdings steht die angenommene Genügsamkeit einer Philosophie des Selbstseins auf eine Weise kritisch zur Disposition, die nicht mit Heteronomie verwechselt werden darf. Taylor geht es keineswegs um den sittlichkeitsabgefederten Abbau von Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, sondern um den blinden Fleck transzendentalphilosophisch-humanistischer Begründungsstrategien, welche uns zwar in ein Wissen von Freiheit einzusetzen vermögen, doch zugleich die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung nicht in ihre Selbstreflexion miteinbeziehen. So bleibt Freiheit hier wesentlich ohne Selbstbefreiung. Diese Einsicht in den Autonomie-Autismus der Aufklärungsphilosophie bildet den tragenden Grund für Taylors Überzeugung, daß Freiheit sich nicht im atomistischen Selbstbezug verwirklicht. Und da die Krise der modernen Subjektivität nicht mit den Mitteln gesetzgeberischer Distanznahme zu lösen ist – insofern just die Pflichtmoral die Selbstabschottung des desengagierten Subjektes bis zu seiner Fragmentierung vorangetrieben hat (864) –, hält Taylor nach einer Freiheitskonzeption Ausschau, die unter den Zeitlichkeitsbedingungen des Daseins das formale Moment der Selbstbestimmung mit einer Reflexion auf die sittlichen Bedingungen unseres Moralischesseins zu verbinden weiß, ohne dabei selbst in blanke Heteronomie umzuschlagen.

Dies vorausgeschickt, erklärt sich die Unfreiheit einer säkularen Vernunftmoral aus der Rigidität ihres Sollensanspruchs. Sie steht im Verdacht, den Menschen auf ein Dasein vor dem Gesetz zu reduzieren und ihn gerade so in seiner Schuld und Vereinsamung, aber auch in seiner anthropozentrischen Hybris zu belassen. Aus diesem Zustand gesetzesmäßiger Verurteilung erwachsen dann jene Ressentiments und Eitelkeiten, die nach Taylor die Freiheits- und Moralsynthesen des Selbst gefährden. Selbstverdammung

<sup>40</sup> C. Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, in: W. Kublmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, 101–135, besonders 132.

<sup>41</sup> C. Taylor, Was ist menschliches Handeln?, in: *Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1988, 9–51, hier: 38.

und Selbstgerechtigkeit sind dabei die wechselnden Fundamentalzustände jenes im Ungleichgewicht befindlichen Selbstverhältnisses, welches durch die verzweifelten Versuche, unbedingt man selbst sein zu wollen, entsteht:

Hohe Maßstäbe brauchen starke Quellen. Der Grund ist der, daß es etwas die Moral Zersetzendes, ja etwas Gefährliches hat, wenn die Forderung auf nichts weiter beruht als dem Gefühl der unerfüllten Pflicht, auf dem Gefühl der Schuld oder ihrem Gegenstück, der Selbstzufriedenheit. Heuchelei ist nicht die einzige negative Konsequenz. Moral als Wohlwollen auf Verlangen bewirkt bei denen, die es nicht schaffen, Selbstverurteilung und überdies Geringschätzung der Impulse zur Selbsterfüllung, die als vom Egoismus errichtete Hindernisse gesehen werden, durch die es uns schwergemacht wird, dem Maßstab gerecht zu werden (891f.).

Die Verinnerlichung eines unversöhnlichen Anspruchsdenkens läßt Schuld also nicht einfach zurück, sondern sie perpetuiert geradezu jenes Bewußtsein der Differenz zum Gesetz, welches den Willen zur moralischen Selbstumkehr schwächt; insofern können öffentlich-normierte Erwartungshaltungen „einfach als zwingende Forderungen empfunden werden, als Maßstäbe, im Hinblick auf die wir uns im Falle des Versagens unzulänglich, schlecht oder schuldig fühlen“ (890). Moralische Pflichtauffassungen bergen also in sich die Gefahr der ethischen Dissoziation, gerade weil sie sich auf Grund ihres formal organisierten Selbstverständnisses von den Erfahrungen der Fehlbarkeit rigoros abschotten; dieser Selbst-Abschluß ist nach Taylor „leer“ und „charakterlos“,<sup>42</sup> wiewohl er weiß, daß die Gründe für diese Selbstabschottung moralisch ganz „hochgeartet“ sein können (782). Darüber hinaus sieht Taylor aber auch die Gefahr, daß eine rein innerweltliche Form der Bejahung, die den Menschen nur partikular in seiner Gesetzgebungskompetenz anspricht, einen Resonanzraum erzeugen könnte für gewisse nach außen gerichtete „Ideologien der Polarisierung“ (892f.). Die Bereitschaft etwa zu Extremen moralisch-politischen Handelns wäre in dieser Perspektive der existenzdialektische Revers auf den „Atomismus unserer individuellen Ziele“ (863f.) unter Bedingungen irreversiblen Gemeinschaftsverlustes:

Das drohende Gefühl der Unwürdigkeit kann auch dazu führen, daß das Böse nach draußen projiziert wird. Jetzt wird das Schlechte, das Versagen mit Fremden oder mit einer anderen Gruppe identifiziert. Mein Gewissen ist rein, denn ich bin ihr Feind, aber was kann ich schon ausrichten? Sie stehen der allgemeinen Wohltätigkeit im Wege; sie müssen liquidiert werden. [...] Je unversöhnlicher, ja gewaltsamer die Feindschaft, desto mehr wird die Polarität als absolute dargestellt und desto stärker ist das Gefühl der Trennung vom Bösen und daher der Reinheit (892, vgl. auch 783).

Aber auch unter der Prämisse, daß „das Wohlwollen letzten Endes als eine Pflicht begriffen werden“ muß, „die wir uns selbst schuldig sind und die uns von der eigenen Würde als rationalen, emanzipierten Menschen der Neuzeit auferlegt ist“ (893), ist dem Dilemma moralischer Regression nicht zu entkommen. Taylor befürchtet nämlich, daß dieses Zugeständnis an die

<sup>42</sup> Vgl. Taylor, Hegel, 736.

humanistischen Bejahungsressourcen eine „Sichtweise der menschlichen Natur“ festschreibt, „bei der ein Bild des Menschen im Vollbesitz seiner Gesundheit und seiner Kräfte“ vorausgesetzt wird. Ein solcher Naturalismus der Bejahung vermag uns jedoch nicht mehr anzuspornen, um „auch den aussichtslosen Fällen Hilfe zukommen zu lassen, etwa den geistig Behinderten“ oder „denen, die einen würdelosen Tod sterben“. Intuitiv ahnt Taylor, daß wir dadurch einer Welt näher kommen, „in der Akte scheinbarer Wohltätigkeit“ zu „Äußerungen der Verachtung, ja des Hasses“ regredieren (894): „Kann die Moral nur negativ gestärkt werden und ist eine Wohltätigkeit ausgeschlossen, deren Antrieb daher rührt, daß der Empfänger als Wesen von Wert bejaht wird, so ist Barmherzigkeit für den Gebenden schädlich und für den Empfänger erniedrigend [...]“ (891f.). Damit zeigt sich aber auch, daß der säkulare Humanismus über seine Verhältnisse lebt, insofern die von ihm entwickelte Mitleids- und Moralkultur eine Rhetorik des Wohlwollens etabliert, die angesichts des ganzen Ausmaßes an moralischer und seelischer Selbstzerrüttung uns nicht mehr erreicht und „unsere emotionalen Mittel möglicherweise übersteigt“; denn er

scheint von uns eine Hingabe, eine Verständnisfähigkeit, eine Selbstverleugnung zu verlangen, zu der wir gar nicht in der Lage sind. Wir müssten aber dazu in der Lage sein, um wollen zu können, daß sich unsere Hilfeleistung am wahren Ausmaß der Not ausrichtet, ob uns die Notleidenden nun emotional unmittelbar bewegen oder nicht. Was uns mit anderen Worten fehlt, ist eine Liebe zum Menschen, so wie er ist, mit all seinen Fehlern und Schwächen, und selbst wenn er dumm und hässlich ist. Dies wäre aber nun genau jene Liebe, mit der Gott die Menschen liebt und die Jesus Christus verkörpert – eine Liebe, deren wir nur durch Gottes Gnade fähig sind. Ein Ort, an dem jenseits der Gottesfinsternis die Transzendenz in dieser Welt durchscheinen kann, ist daher das Wirken von Gott nahe stehenden Menschen, die jene Liebe wieder unter die Menschen bringen. Ich denke zum Beispiel an eine Mutter Theresa oder an einen Jean Vanier.<sup>43</sup>

Überblickt man Taylors Moralkritik zur Gänze, so fällt die motivische Nähe zu Hegels Kant-Kritik auf. Weite Teile der von Taylor skizzierten Entfremdungsdialektik autonomer Subjektivität lesen sich wie ein nachholender Kommentar zum Unmittelbarkeitsfuror hybrider Geist-Synthesen in Hegels Phänomenologie;<sup>44</sup> allerdings greift man zu kurz, wollte man daraus folgern, daß Taylor nur psychologisch den Anschluß an Hegel sucht, um jenen exzessiven Zustand des Außer-sich-Seins zu illustrieren, auf den

<sup>43</sup> C. Taylor, Ein Ort für die Transzendenz?, in: Information Philosophie, Juni 2003, Heft 2, 7–16; hier: 15.

<sup>44</sup> Taylors referiert dabei nicht nur die bekannten Schlagwörter Hegels (Rigorismus, Formalismus, Tugendterror, Pharisäertum), sondern ihn interessieren vor allem die auftauchenden Widersprüche in der Selbstbewegungsdynamik des Subjektes, die Hegel ingenüös untersucht hat. Hier ist vor allem an den inneren Verstellungszwang des seiner selbst gewissen Geistes zu erinnern, der, um seine Kontinuität mit sich zu bewahren, die aufkeimende Hybris immer wieder verdrängen muß – allerdings nur, um am Ende doch den darin liegenden Selbstbetrug zu erkennen und einzugestehen. Zu dieser Verstellungsdialektik der gemeinschaftsverweigernden Haltung des harten Herzens und der Unberührbarkeit der schönen Seele vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Werke; Band 3), Frankfurt am Main 1986, 464–494.

eine sich selbst überlassene Philosophie der Freiheit unweigerlich zutreibt. Vielmehr reflektiert die Psychologie der Entfremdung ein gewandeltes philosophisches Selbst-Verständnis: Taylor eint mit Hegel die Vorstellung, daß eine in Abhängigkeit vom Selbst konzipierte Philosophie der Freiheit leer und potentiell zerstörerisch wirkt; beide verteidigen die christliche Wahrheit, daß der Mensch nicht um des Gesetzes willen, sondern das Gesetz um des Menschen willen da ist, und beide öffnen sich in Folge daraus für den Standpunkt, daß die eigentliche Wahrheit der Moralität im souveränen Verzicht auf die Durchsetzung von autonomen Pflichtansprüchen besteht. Denn die Wahrheit der Versöhnung ist eben dies, daß sie immer erst durch exzessive Gesten der Verausgabung in Gang kommt. Dementsprechend formuliert Taylor eine Selbst-Kritik des Geistes, die die Frage nach den Vollendungs- und Restitutionsbedingungen menschlicher Freiheit auf der Grundlage der immanenten Dialektik der praktischen Vernunft zu beantworten sucht, ohne im besonderen die spezifisch ontologischen Voraussetzungen Hegels mitvollziehen zu müssen. Dabei kritisiert Taylor an den modernen Freiheitsimperativen, daß deren Selbstgesetzgebungsvorstellungen nicht ausreichen, um das moralisch immer schon schuldig gewordene Individuum wieder in seine Autonomie als gesetzgebungsfähiges Subjekt einzusetzen.<sup>45</sup> Die Verpflichtung zum Gesetz perpetuiert vielmehr unsere Verfehlungen unter dem Gesetz; das Gesetz wird somit zur Fessel moralischer Subjektivität, insofern es jene Freiheit voraussetzt, die es erst wiederzugewinnen gilt. Und obwohl Taylor das spekulative Systemdenken Hegels ablehnt, teilt er an dieser Stelle ausdrücklich dessen Auffassung von einer sittlich-situierten Vernunft, die ihren Begriff von Autonomie aus der Dialektik von Schuld und Sühne (Dostojewski) zu entfalten vermag: „Handeln im Sinne einer wichtigen Äußerung in der äußeren Welt, bedeutet notwendigerweise, Schuld auf sich zu ziehen [...]. Wir müssen von der Sünde zur Sühne weitergehen; Sünde ist nicht zu vermeiden.“<sup>46</sup>

Taylors Kritik an deontologischen Moraltheorien entzündet sich also an der selbstgenügsamen Situierung ihrer Freiheitsvorstellungen.<sup>47</sup> Seit Kant ist es zur klassischen Auffassung bürgerlicher Selbstbestimmung geworden, Freiheit und Gesetz zusammenzudenken, so daß sich in der Freiheit die *ratio essendi* des Gesetzes und im Gesetz die *ratio cognoscendi* der Freiheit widerspiegelt.<sup>48</sup> Diese für eine Pflichtmoral konstitutive Selbstverschränkung

<sup>45</sup> Zum Folgenden vgl. auch P. Ricœur, Theonomie und/oder Autonomie, in: C. Krieg [u. a.] (Hgg.), Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, FS für J. Moltmann, Gütersloh 1996, 324–345, besonders 343–345.

<sup>46</sup> Taylor, Hegel, 235.

<sup>47</sup> Ricœur weist im Zusammenhang der Dialektik von Theonomie und Autonomie mit aller Deutlichkeit darauf hin, daß jeder Art von Gesetzesstiftung ein Akt der Befreiung vorausgeht, welcher den autonomen Selbst-Abschluß in der modernen Moralphilosophie übersteigt und deren transzendenten Bezug offenlegt. Vgl. Ricœur, Theonomie und/oder Autonomie, 344.

<sup>48</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Werkausgabe Band VII, Frankfurt am Main<sup>8</sup>1989, A5 Anmerkung.

löst sich jedoch unter der Annahme auf, daß wir in unserem entfremdeten Zustand des Außer-sich-Seins jene Freiheit erst wiedergewinnen müssen, die uns die transzendente Subjektivität verspricht. Denn es gehört bislang zur nicht weiter beachteten Dialektik der Vernunftautonomie, daß die Wirklichkeit des Bösen den Bedingungen des Selbst-Abschlusses aus Freiheit und Gesetz inhärent ist; das radikal Böse verkörpert sozusagen die usurpatorische Selbstdurchdringung moralischer Immanenz. Damit stellt Taylor den von der Aufklärung verdunkelten Zusammenhang von Selbstgesetzgebung und Selbstumkehr, von Gesinnungsrevolution und Neuanfang, von Freiheit und Befreiung in den Mittelpunkt einer die Gelingensvoraussetzungen moralischer Selbstexpression reflektierenden Güterethik. Denn auch die liberalistische Gesetzesmoral lebt Taylor zufolge im voraus jener geschenkten Freiheit, die als „Gnade [...] die Bedingungen unserer inneren Konflikte transformiert“ (622). Insofern treibt die Rettung der selbstgesetzgeberischen Kompetenzen praktische Vernunft über sich hinaus auf ein Anderes der Freiheit, welches sich in der Außerkraftsetzung jeglichen Gesetzesdenkens, sozusagen als pflichtübererfüllendes Freiheitsvermögen, manifestiert. Und genau diese Anerkennung der supererogatorischen Dimension unseres Selbstseins liegt Taylors Verteidigung des Guten zugrunde; während Anschauungen des Rechten Moralität als ein Handeln aus Pflicht verstehen, geht es in der Frage nach dem Guten um die Bedeutung eines Handelns aus Liebe, welches uns jenseits von Pflicht und Gesetz noch in Anspruch zu nehmen vermag:

Die Vorstellung, die Moral habe es ausschließlich mit Pflichten zu tun, hat sich beschränkend und verzerrend auf unser moralisches Denken und unser moralisches Empfinden ausgewirkt. [...] Damit hängt zusammen, daß die Aufgabe der Moraltheorie nicht darin gesehen wird, das Wesen des guten Lebens zu bestimmen, sondern darin, den Inhalt der Pflicht zu definieren. Mit anderen Worten, die Moral betreffe das, was wir *tun sollen*; womit als ethisch belanglos sowohl das ausgeschlossen wird, was trotz mangelnder *Verpflichtung* zu tun gut ist, (weshalb die Übererfüllung der Pflicht für manche moderne Moralphilosophie ein erhebliches Problem darstellt), als auch das, was zu *sein* oder zu *lieben* gut (oder sogar pflichtgemäß) sein mag. [...] Im Brennpunkt stehen Prinzipien, Vorschriften oder Standards, die das *Handeln* leiten, während Anschauungsweisen des Guten völlig außer acht gelassen werden. Das moralische Denken befaßt sich in kurzsichtiger Art mit dem, was wir *tun* sollen, ohne auch auf das einzugehen, was von sich aus wertvoll ist bzw. was wir bewundern oder lieben sollten (174, 152, 162).

#### IV. Taylors religiöse Überbietung der autonomen Vernunftmoral

Die Freiheitskrise der immanenten Vernunftmoral veranlaßt Taylor somit, nach alternativen Kräften des „Gut-Sehens“ Ausschau zu halten, die das in sich selbst verstrickte und moralisch über seine Verhältnis lebende Subjekt zu sich selbst befreien vermögen (893). Nach einer transfigurativen Kraft ist also gefragt, die unabhängig von anthropozentrischen Selbstbejahungskalkülen die Menschen davon überzeugen kann, „daß die Selbstverwirklichung weit davon entfernt ist, uneingeschränkte menschliche Bezie-

hungen und Forderungen, die von Instanzen jenseits des eigenen Ich gestellt werden, auszuschließen“, sondern vielmehr „in Wirklichkeit solche Beziehungen und Forderungen in einer gewissen Form verlangt“<sup>49</sup>. Da uns aber mit dem Untergang der verzauberten Welt zugleich die unmittelbare Einsicht in einen durch Gott verbürgten Kosmos verlorengegangen ist, fällt uns die Aufgabe zu, eine „Sprache der persönlichen Resonanz“ zu finden, die „eine jenseits des Selbst liegende Ordnung“ erkundet, in der es „nicht um das Ich“ geht, „sondern um etwas, was darüber hinausgeht“<sup>50</sup>. In diesem Zusammenhang diskutiert Taylor insbesondere die Rolle der schöpferischen Imaginationskraft „im Hinblick auf die Wiederherstellung der Fähigkeit zur Bejahung der Güte“:

Mit anderen Worten, es wird möglich, eine Krise der Bejahung als etwas aufzufassen, womit wir vielleicht durch eine Transfiguration der eigenen Sichtweise fertigwerden müssen, und nicht einfach durch eine Anerkennung einer objektiven Ordnung des Guten. Dabei muß die Wiederherstellung vielleicht die Form einer Umgestaltung unserer Haltung gegenüber der Welt und dem Selbst und nicht bloß die Form einer Bestandsaufnahme der äußeren Wirklichkeit annehmen. Noch anders ausgedrückt, die Güte der Welt kann jetzt – zumindest, was die Welt der Menschen betrifft – so gesehen werden, als sei sie nicht ganz unabhängig davon, daß wir sie als gute sehen und darstellen. Der Schlüssel zur Erholung von dieser Krise kann also darin bestehen, daß wir fähig sind ‚zu sehen, daß es gut ist‘. Die jüdisch-christlichen Ursprünge dieser ganzen Vorstellung hallen in der eben gebrauchten Formulierung wider. Die „feste Überzeugung“ jüdisch-christlicher Zivilisationen „von der Güte des Seins“ ist dabei in der „Lehre von der Schöpfung“ verwurzelt „und findet sich im ersten Kapitel der Genesis. Die Güte der Welt ist nicht etwas, was ganz unabhängig davon ist, daß es von Gott als etwas Gutes gesehen wird. Daß Gott die Welt als etwas Gutes sieht und sie liebt, kann nicht einfach als *Reaktion* auf ihre Beschaffenheit begriffen werden, sondern sie muß als das verstanden werden, was die Welt zu dem *macht*, was sie ist. [...] Bei der neuen Problematik der Bejahung der Güte geht es auch um die Entwicklung eines menschlichen Analogons zum Sehen Gottes, daß die Dinge gut sind, also zu einem Sehen, das auch herbeizuführen hilft, was es sieht (777f.).

Die Selbstbejahungskrise der Moderne kulminiert also in der Unfähigkeit zur Bejahung des Guten. Dieses Unvermögen verhindert nach Taylor, daß sich in den Freiheitsvorstellungen moderner Subjektivität überhaupt so etwas wie ein adäquater Selbstausdruck einstellen kann. Denn ohne Bejahung reduziert sich die Welt auf das, was sie ist, wobei in einer solchen naturalisierten Einstellung ein sinnvolles Sprechen über die Idiosynkrasien des Selbst nicht mehr möglich wäre. In der Sprache der Bejahung scheint somit eine Dimension existentieller „Selbst-Gegenwärtigkeit“ auf (257), die in den „verdinglichten und ichbezogenen Formen des modernen Subjektivismus“ (244) nicht mehr präsent ist. Taylor denkt hier vor allem an die Bedeutung der bei Augustinus sich abzeichnenden Wendung zur „radikalen Reflexivität“ (243), die „die Sicherstellung des Standpunktes der ersten Person“ mit der existentiellen Wahrheit Gottes verknüpft. Denn die Unbezweifelbarkeit

<sup>49</sup> C. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995, 83.

<sup>50</sup> Ebd. 101. Taylor verbindet damit eine Kritik am narzißtischen Ich-Kult der nachromantischen Kunstform.

der Selbstgewißheit ist uns nicht unmittelbar gegeben; erst mit der Einsicht, „daß Erkennender und Erkanntes ein und derselbe sind“ (245), eröffnet sich die Dimension einer intelligiblen Welt, die nicht nur für mich ist.<sup>51</sup> „Zu sehen, daß es gut ist“, bedeutet somit, eine Weltsicht zu artikulieren, in der die Subjekte in Wahrheit sind. Für diese Idee des In-der-Wahrheit-Seins gibt es keinen adäquaten Ersatz, wie die anthropozentrische Krise des Humanismus zeigt. Die Sprache der Bejahung verbindet somit auf höchst originelle Weise eine Kritik an der selbst-abschließenden Tendenz radikaler Reflexivität, die Ursprung des Bösen ist (256), mit „einer mit Liebe verknüpften Art von Erkenntnis“, wie Taylor sie bei Augustinus vorgeprägt sieht: „Das wahre Selbst begreifen heißt jedoch, daß man es liebt, und daher geht mit der Einsicht der Wille einher, und mit der Erkenntnis des Selbst die Liebe des Selbst“ (252).

Interpretationen, die an dieser Stelle einsetzen und monieren, daß Taylor den Zusammenhang „zwischen dem Gutsehen und Gutwerden“ zu unmittelbar knüpfe und dadurch „den dynamischen und unabgeschlossenen Charakter menschlicher Suchbewegungen“ unterlaufe,<sup>52</sup> verkennen die Bedeutung der in und durch die Anerkennung des Guten vollzogenen Transfiguration der „entgeistigten Wirklichkeit, der gefallenen Natur oder des amoralischen Willens“ (773). Denn die Identität von Selbstexpressivität und Selbsttranszendenz wird von Taylor genau an dem Punkt bejaht, wo es um das Problem der Willensschwäche geht.<sup>53</sup> Das Böse entspringt nämlich nach Taylor nie nur allein aus dem Mangel an kognitiver Einsicht, sondern es ist immer auch ein psychopathologischer Ausdruck eines Mißverhältnisses seiner selbst; in diesem Sinne ist das anthropozentrische Streben, „uns selbst zum Zentrum unserer Welt zu machen, alles auf uns selbst zu beziehen und die Dinge in unserer Umwelt zu beherrschen und zu besitzen“, unmittelbares Resultat der „eigenen Obsessionen“, von denen wir „unsererseits beherrscht werden“ (255). Dem Bösen mangelt es also nicht an Reflexivität, sondern ihm mangelt es an Liebe. Und genau in diesem Zusammenhang kommt Taylor auf den christlichen Begriff der Agape zu sprechen (778 und 891). In der grundlosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung weiß sich das menschliche Subjekt unendlich bejaht und angenommen. Diese zuvorkommende, weil voraussetzungslose Dimension der Liebe ermöglicht es dem Subjekt, von sich selbst abzulassen und die Hybris ungehemmter Selbst-Reflexivität zu durchschauen: „Die Frage, die sich an die gegenwärtige Zeit richtet, ist, ob unsere Erfahrung des Entwurfs der Verklärung, luzide unter-

<sup>51</sup> Unlängst hat Spaemann in seiner Interpretation des *Cartesischen Cogito* auf die Bedeutung einer repräsentationalen Wirklichkeitsauffassung für das moderne Selbstverständnis von Personen hingewiesen. Vgl. R. Spaemann, Gottesbeweise nach Nietzsche, in: L. Nagl (Hg.), Religion nach der Religionskritik (vgl. Anmerkung 6), 111–122.

<sup>52</sup> Kreuzer, Kontexte des Selbst, 307.

<sup>53</sup> Taylor zitiert hier den Römerbrief des Paulus (7, 19–25): „Denn das Gute, das ich will, das tu ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tu ich“ (255).

sucht, nicht über uns selbst hinaus verweist auf die einzig möglichen Bedingungen seiner Verwirklichung, ob sie nicht mit beispielloser Kraft und Klarheit zeigt, daß die Menschen sich selbst nur lieben können durch Teilhabe an der Liebe, die Gott über sie ausgießt [...].“<sup>54</sup> Nur die Liebe kann den paradoxen Sinn des Gedankens fassen, daß in der Selbstrücknahme die Selbstvollendung liegt; während das Böse jede Form des Selbst-Ablassens aus der Logik seiner Selbstermächtigung heraus eliminieren muß, um sich selbst in letzter Konsequenz gegen die Welt und gegen die Existenz Anderer behaupten zu können, befreit die Gottesliebe den Menschen zu sich selbst. Nur in diesem Wissen um seine Befreiung verzichtet das Subjekt auf weitere Selbstbehauptung:

Was uns verwandeln wird, ist die Fähigkeit, die Welt und uns selbst zu lieben und die Welt allem Bösen zum Trotz als etwas Gutes zu sehen. Diese Fähigkeit wird uns aber nur zuteil, wenn wir es zu akzeptieren vermögen, daß wir selbst zur Welt gehören, und das heißt: Verantwortung zu übernehmen. [...] Die Liebe zur Welt und zu uns selbst ist in gewissem Maße ein Wunder angesichts all des Bösen und Niederträchtigen, das die Welt und wir selbst enthalten. Doch das Wunder kommt zu uns, wenn wir es akzeptieren, dazuzugehören. Das schließt auch ein, daß wir die von anderen kommende Liebe akzeptieren. Dadurch, daß wir geliebt werden, werden wir selbst fähig zu lieben (783).

Die in der Vorwegnahme der Gottesliebe sich exponierende Liebe zum Nächsten skizziert ein praktisches Selbstverhältnis, welches sich nur im Anderen bei sich selber weiß. Diese Freiheit von sich selbst übersteigt noch die Praxis verständigungsorientierter Kommunikation, insofern sie diese daran erinnert, daß der von ihr verteidigte „Wahrheitswert der Intersubjektivität“ nur ein aus den Erweiterungen der Subjektivität erborgter ist, wie Theunissen gezeigt hat.<sup>55</sup> Glaube ist demnach für Taylor nicht mit Selbstsein identisch, sondern immer schon über das Selbstsein hinaus: Er bedeutet den Bruch mit jeder egozentrischen Perspektive, mit jeder anarchischen Ich-Sucht. Religionsphilosophisch liegt somit die Bedeutung einer positiven Freiheitskonzeption als Bei-sich-sein-im-Anderen in der Einsicht, daß der Kampf gegen das Böse nicht in der Separierung vom Nächsten zu gewinnen ist. Damit geraten die Unabhängigkeitsvorstellungen einer autonomen Philosophie des Selbstseins ins Wanken, denn die Frage, wie unter Bedingungen des Bösen dem guten Prinzip zum Sieg verholfen werden kann,<sup>56</sup> bleibt weiterhin offen. Bedauerlicherweise verhindert aber gerade Taylors Kritik an den moralischen Immanenztheorien eine produktive Weiterverarbeitung der auch von Kant zu diesem Thema aufgeworfenen Denkanstöße. Er hätte dann nämlich feststellen können, daß sich in der Reflexion auf die Restitutionsbedingungen moralischer Subjektivität liberal-atomistische und kom-

<sup>54</sup> Taylor, „Humanismus und moderne Identität“, 166.

<sup>55</sup> Vgl. M. Theunissen, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 1981, 31.

<sup>56</sup> Schon Kant ist aus diesem Grunde von einer messianischen Bundesvorstellung zu einer moralischen Auffassung des Gottesreiches zurückgekehrt. Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: Werkausgabe Band VIII, B207, Anmerkung.

munitär-integrative Moralansätze durchaus annähern können. So handelt Kants Religionsschrift von der dem Menschen eigenen Kraft zur „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten“ und nicht von den allein seligmachenden „Gnadewirkungen“ Gottes;<sup>57</sup> und Taylor wählt eine ähnliche Formulierung, um die Behebung der modernen Freiheitskrise in der ‚Wiederherstellung unserer Fähigkeit zur Bejahung des Guten‘ anzuzeigen (779). Darüber hinaus ist es für beide Denker charakteristisch, daß sie bei der Wiederherstellung unserer Freiheit nur bedingt auf die alleinige Selbstbesserung des Menschen setzen; Kant begründet den Verzicht auf autonome Selbstbefreiung mit dem Hinweis darauf, daß der Mensch nie einen „Überschuß über das, was er jedesmal an sich zu tun schuldig ist“, herauszubringen vermag;<sup>58</sup> und auch für Taylor kann Freiheit im Vollsinn des Wortes nur ausgeschöpft werden unter Bedingungen der Rücknahme von schuldvollen Handlungen, so daß zu eben diesem Vollsinn des Freiheitsbewußtseins die Vergegenwärtigung jener Bedingungen gehört, die die Möglichkeit der Befreiung von Schuld und Sünde zu denken erlaubt. Während Kant aber aus Angst vor einer spekulativen Fremdeinwirkung der Vernunft von einem „positiven Gebrauch“ dieser Idee absieht,<sup>59</sup> nimmt Taylor die Einsicht in den universalen Zwangs- und Verschuldungszusammenhang moralischer Subjektivität zum Anlaß, um positiv an die Erlösungsbedürftigkeit unserer Wirklichkeit zu erinnern. Was Kant also auf Grund eines rigide gefaßten Autonomieverständnisses als Heteronomie ansieht, ist für Taylor eine essentielle Verwirklichungsbedingung souveräner Freiheitsausübung. Ohne die in der Hingabe Gottes sich stets erneuernde Freiheit würde der praktische Vernunftgebrauch uns zu ewigen Wiederholungen unserer Gesinnungsrevolutionen verdammen, weil kein echter Neuanfang sich in den Artikulierungen moderner Subjektivität je einstellen könnte. Somit vermag nur ein durch die Antizipation der Gottesliebe transfiguriertes Selbst- und Weltverständnis das auf Reziprozität abzielende Gerechtigkeitsdenken noch in einen Ort der Versöhnung zu verwandeln, an dem die „Wunden des Geistes heilen“ können, „ohne daß Narben bleiben“. <sup>60</sup>

<sup>57</sup> Ebd. B49, Allgemeine Anmerkung.

<sup>58</sup> Ebd. B94. Das Mangelhafte einer reinen Pflichtgesinnung erblickt Kant darin, daß sie nicht mehr tun kann als das, „was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist“: „Denn so tugendhaft jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes tun kann, bloß Pflicht.“ Damit aber müsse sich Kant zufolge jeder Mensch der Gefahr „einer *unendlichen Strafe* und Verstoßung aus dem Reich Gottes zu gegenwärtigen haben“. Was demnach die Gesinnungsrevolution an der Selbstverschuldung nicht rückgängig machen kann, kann bei Kant selbst nur aus Gnade zurückgenommen werden. Sie, und nicht die Strafe ist es, die das „Subjekt der Sünde“ im Augenblick der Herzensrevolution absterben läßt. Ebd. B56, B95 und B98.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. B101.

<sup>60</sup> Vgl. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Band 3, 492.

## V. Taylors religiöse Hermeneutik des Selbst im Kontext von Liberalismus und Kommunitarismus

Im Folgenden werde ich einige Konsequenzen des von Taylor skizzierten Religionsangebotes näher beleuchten. Augenfällig erscheint mir zunächst, wie wenig die Rezeption bisher in der Lage war, den Ernst anzuerkennen, mit dem Taylor eine religiöse Vertiefung und Erweiterung des normativen Selbstverständnisses angemahnt hat. Ist es ein Zeichen von Antiquiertheit, wenn man darauf insistiert, daß Gerechtigkeit den Subjekten mehr abverlangt als die temporäre Harmonisierung ihrer Interessenkonflikte? Ist es wirklich nur Ausdruck eines hoffnungslos verspäteten Bewußtseins, wenn man befürchtet, daß die moderne Gesellschaft sukzessive ihr menschenwürdiges Antlitz verliert, weil sie dazu übergeht, jede Art von ethisch geschuldeter Solidarität in die Positivität einer rechtlichen Verpflichtung zu zwingen? Soll man die Einsicht beschweigen, daß das Gute nicht wie die Gerechtigkeit unter bloße Intersubjektivitätskriterien zu nötigen ist? Und schließlich: Fällt man lediglich den eigenen Projektionskräften anheim, wenn man der Ansicht ist, daß nur in der authentischen Hinwendung zur Transzendenz die alltägliche Gewaltspirale unterbrochen werden kann?<sup>61</sup> Taylor jedenfalls denkt gegen solche rationalistischen Vorurteile an, wenn er die Bewältigung der Sinnlosigkeit, die er im Anschluß an Paul Tillich als „Definitionsmerkmal unseres Zeitalters“ charakterisiert (42), als dringlichste moralische Herausforderung der Gegenwart ansieht.<sup>62</sup> Aber er tut dies nicht, indem er einfach einen unreflektierten Religionsbegriff übernimmt, der sich beliebig gegen Säkularisierung, Pluralismus oder einen eigenverantwortlichen Humanismus ausspielen ließe; vielmehr favorisiert Taylor ein Religionsverständnis, welches der vorausgesetzten Autonomie des moralischen Bewußtseins nicht mehr entgegengesetzt ist, sondern sich als Kritik am anthropozentrischen Selbstverständnis moralischer Subjektivität zu Gehör bringt. Diese nur in transzendenter Sprache unmittelbar zugängliche Form der Selbstkritik der praktischen Vernunft bringt somit die reflexive Struktur des religiösen Glaubens zum Ausdruck. Während eine Ethik der Autonomie wie selbstverständlich von der Vorgegebenheit des Selbst in Freiheit ausgeht, vermittelt der Glaube die Einsicht, daß Freiheit ein lebenslanger Prozeß der Befreiung ist. Nur in dieser Hinsicht vermag Taylor die Reflexion auf die Wiedergewinnung des zu sich selbst befähigten Subjektes als spezifische Erweiterung des Subjektparadigmas anzusprechen, insofern

<sup>61</sup> Vgl. Taylor, *Die immanente Gegenauflärung*, 71.

<sup>62</sup> Auch in neueren Publikationen bekräftigt Taylor, daß das Motiv der Sinnlosigkeit „tatsächlich der Neuzeit eigentümlich sei“: „Früher wäre die Angst vor der Sinnlosigkeit absonderlich erschienen. Als die Menschen noch eine Stellung zwischen Erlösung und Verdammnis einnahmen, hätte man sich zwar über die Ungerechtigkeit und Grausamkeit eines rächenden Gottes beklagen können, aber nicht darüber, daß es keine wichtigen Fragestellungen mehr gebe.“ C. Taylor, *Die Moderne und die säkulare Zeit*, in: K. Michalski (Hg.), *Am Ende des Millenniums. Zeit und Modernitäten*, Stuttgart 2000, 28–85, hier: 78.

erst unter Bedingungen des Verzichtes auf autonome Selbstbefreiung Werte wie Eigenverantwortung und Selbstbestimmung in eine ethische Konzeption gelingenden Selbstseins sinnvoll zu integrieren sind.

Zugleich verbindet Taylor mit dem Aufweis der Selbst-Reflexivität des jüdisch-christlichen Theismus aber auch eine fundamentale Kritik an der uninspirierten Gesinnung eines religiösen Antihumanismus, der „sich bemüßigt“ fühlt, „das moderne Empfinden zu leugnen, daß beim Menschen die Verantwortung für die Verklärung liegt, und daher das Spektrum poetischer Möglichkeiten, die wir entwickelt haben, um dieser Verantwortung gerecht zu werden, für gering“ erachtet: „Das scheint ihm der einzige Weg zu sein, der Einsicht treu zu bleiben, daß der Mensch sich ohne Gott nicht selbst bejahen kann.“ Doch für Taylor kann „die christliche Ablehnung des modernen Humanismus“ im Zeitalter der Moderne nicht wirklich „authentisch“ sein, wenn sie jede Art von Selbstsein kategorisch ausschließt. Die Dogmatiker des Glaubens zeigen sich einmal mehr den Dogmatikern der Moral verwandt; während letztgenannte die Verabsolutierung des Menschselbst-sein-Wollens betreiben, forcieren erstgenannte die Verabsolutierung des Nicht-man-selbst-sein-Wollens. Beide Meinungsfraktionen werden jedoch dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Autonomie und Theonomie nicht gerecht. Moral weist zwar laut Taylor über sich selbst hinaus auf Religion, aber so, daß sie darin nicht zum Verschwinden gebracht wird, sondern in der Religion ihre ureigenste Verwirklichung erfährt: „Das Streben nach Verklärung durch die Ausübung gesteigerter menschlicher Kräfte darf nicht als in sich vermessen und zum Scheitern verurteilt aufgegeben werden, sondern ist vielmehr die Grundlage für die neuerliche, umfassendere Erkenntnis, die wir nur in Partnerschaft mit Gott erschaffen.“ Andernfalls wäre es uns „unmöglich, die Welt und die menschliche Existenz konsequent als gut anzusehen und damit an der Liebe Gottes zu dieser Welt wesentlich teilzuhaben [...]“<sup>63</sup>.

Eine Auffassung von Freiheit, die sich in Religion vollendet, vermag auch das strapazierte, durch Über- und Unterordnungsbegriffe gekennzeichnete Verhältnis des Guten zum Richtigen weiter zu entzerren. Denn die Pointe von Taylors Autonomiekritik besteht darin, daß der Liberalismus durch die Hinterfragung seines Selbstverständnisses gezwungen ist, die unmittelbare Paradigmenkonkurrenz anzuerkennen, die zur Religion besteht; beide Ansätze zeichnen sich nämlich durch einen gleichermaßen starken Freiheitsbegriff aus, für den die innere Einstellungsweise des Subjektes dem Vernunftgesetz gegenüber konstitutiv ist. Dieser normative Wettstreit zwischen einer

<sup>63</sup> Taylor, *Humanismus und moderne Identität*, 166. – Aus diesem Grunde schätzt Taylor auch Dostojewski so sehr, weil dieser die beiden Vorstellungen miteinander verknüpft: „Einerseits den vor allem im Johannesevangelium deutlich sichtbaren Grundgedanken, daß die Menschen durch Gottes Liebe zu ihnen umgewandelt werden und diese Liebe einander weitergeben, andererseits die neuzeitliche Vorstellung von einem Subjekt, das durch die Haltung, die es sich selbst und der Welt gegenüber einnimmt, zur Umwandlung beitragen kann“ (783f.).

anthropozentrischen Ethik des Selbstseins und einer theonomen Ethik des Gesetzseins um einen nicht-reduktionistischen und nicht-instrumentellen Freiheitsbegriff ist für das Erscheinungsbild von Taylors Moralitätskritik prägend. Dabei ist Taylor auf Grund seiner expressivistischen Auffassung des Menschen der Überzeugung, daß Freiheit auf Verwirklichung drängt, wenn sie nicht leer und bedeutungslos bleiben soll. Auf der Ebene der Moralbegründung nimmt dieses Argument zunächst einmal die vertrauten Züge eines sich reflexiv vergewissernden Konservatismus an, der universalistische Vernunftprinzipien in Gefahr sieht, moralisch folgenlos zu bleiben, insofern sie sich von den substantiellen Quellen des Guten abschneiden;<sup>64</sup> von dieser Motivationsfrage zur Freiheit unterscheidet sich jedoch tieferhermeneutisch eine Freiheitskritik, die die Versöhnung des Subjektes mit sich selbst unter Bedingungen des Bösen, d. h. der Selbstentfremdung, zum Ausgangspunkt des modernen Selbstverständnisses macht. Eine solche Moralkritik, die gewissermaßen als transzendentalhermeneutische Reflexion auf die Bedingungen der Wiederherstellung moralischer Subjektivität auftritt, revolutioniert das Verhältnis des Rechten zum Guten von Grund auf; denn wenn der Selbstbegründungsanspruch der Moral sich nur vervollkommen läßt durch die Antizipation des Guten, dann kann das Gute nicht zugleich auch in Gesetzgebungskonkurrenz zum Gerechten gedacht werden; vielmehr drückt sich in der Idee des Guten die völlige Abwesenheit von Pflicht und Gesetz aus. Dies ist der Hintergrund von Taylors Rede, daß das Gute keinen „Basisgrund“ für das Rechte liefert: „Nicht dadurch, daß es [das Gute, M. K.] einen Basisgrund im Sinne der obigen Ausführungen bietet, sondern dadurch, daß das Gute dasjenige ist, was, indem es artikuliert wird, den eigentlichen Sinn der Regeln nennt, wird das Rechte bestimmt“ (172).<sup>65</sup>

Mit seiner Liberalismuskritik verteidigt Taylor die Rolle der Religion unter pluralistischen Bedingungen der Moderne. Sie erinnert den durch ein Vertragsdenken deformierten Liberalismus daran, daß die Möglichkeit zur Wiedergutmachung mehr umfaßt als die Freiheit unter dem Gesetz; die menschliche Würde geht nicht nur in unseren reflexiven Fähigkeiten zur Selbstgesetzgebung auf, sondern sie basiert wesentlich auf Vorstellungen der Selbstumkehr. Zudem macht Taylor auf den welterschließenden Sinn der christlichen Agape aufmerksam, die im Vorschein „realer Gegenwart“

<sup>64</sup> Deshalb sind für Taylor auch Gerechtigkeitsfragen nicht von Motivationsfragen zu entkoppeln. Denn woher – wenn nicht aus der Orientierung am Guten – soll die Kraft kommen, Einsichten notfalls gegen die unmittelbaren Bedürfnislagen unseres Selbstseins umzusetzen? Vgl. zu diesem Punkt Taylor, *Die Motive einer Verfahrensethik*, 119, und *ders.*, *Sprache und Gesellschaft*, 43–51.

<sup>65</sup> Der Primat formaler Recht- und Gerechtigkeitsvorstellungen im öffentlich-politischen Raum als „the locus of competing visions“ wird von Taylor dagegen nicht in Frage gestellt. Vgl. Taylor, *A Catholic Modernity?*, 18. Mehrfach betont er, daß eine güterethische Kritik am Freiheitsliberalismus der Moderne nicht mit einer politischen Kritik am liberal-prozeduralistischen Selbstverständnis moderner Demokratien verwechselt werden darf (166–168).

(George Steiner) den Menschen dazu anhält, durch eigenes Zutun an der Vorbereitung des Gottesreiches mitzuwirken.<sup>66</sup> Eine solche Überzeugung schafft funktionale Differenzierung jedoch nicht ab, sondern setzt sie im Gegenteil voraus: „Die Wendung zur Transzendenz ohne eine Rückkehr zur Verschmelzung von Glaube und säkularer Ordnung – das ist Taylors Ausweg aus der gegenwärtigen Krise der Vernunft.“<sup>67</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der von Taylor im moralischen Kontext behauptete Primat des Guten von den theologischen Implikationen einer transzendierenden Konzeption der Selbstbejahung nicht zu trennen ist. Er skizziert damit ein Freiheitsverständnis, welches Selbstsein von den Bedingungen seiner Verwirklichung her denkt. Und in diesem Sinne beschreibt Taylor die Heraufkunft der Moderne als einen Prozeß, der die Verwirklichung des Selbst immer weiter aufschiebt.

<sup>66</sup> Hier ergeben sich überraschende Parallelen zu Theunissens Konzeption einer „negativen Theologie der Zeit“, die von der Gegenwärtigkeit einer proleptischen Zukunft her die Entzweiungserfahrungen der Moderne reflektiert. Vgl. *M. Theunissen, Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins*, in: *Ders., Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 321–377.

<sup>67</sup> *H. Joas, „Eine katholische Moderne?“*, in: *DZPh* 52 (2004), Heft 2, 498–505, hier: 500.