

9. Charles Taylors *Quellen des Selbst* – die top-down-Perspektive kultureller und kulturhistorischer Einflüsse auf unser Selbstverständnis

›Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbsten. Es ist nie möglich, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf diejenigen Bezug zu nehmen, die seine Umwelt bilden.‹
Charles Taylor (1:69)

›Die menschliche Gemeinschaft stellte die adaptive Umgebung dar, in der sich die menschliche Kognition phylogenetisch entwickelte.‹
Michael Tomasello (2:10)

›...dass unsere gegenwärtigen Positionen stets mit Bezug auf frühere definiert sind und diese entweder als Vorbilder oder als Hintergrund voraussetzen.‹
Charles Taylor (1:198)

Jedem, der über entwicklungsgeschichtliche, neurobiologische Hypothesen zur Entstehung des Selbst hinaus an kulturgechichtlichen Quellen des Selbst interessiert ist, kann nur wärmstens Charles Taylors *Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (1) empfohlen werden. Taylor hat in seinem Buch den Versuch unternommen, ›eine Geschichte der neuzeitlichen Identität zu artikulieren und zu schreiben‹. Er will ›die Gesamtheit der (weitgehend unformulierten) Auffassungen dessen bezeichnen, was es heißt, ein handelndes menschliches Wesen zu sein.‹ (1:7) oder – wie er Seiten später präzisiert – ›was es heißt, ein handelndes menschliches Wesen, eine Person oder ein Selbst zu sein.‹ (1:15) Er will ›zeigen, wie die Ideale und Verbote dieser Identitätsvorstellung [...] unser philosophisches Denken, unsere Erkenntnistheorie und unsere Sprachphilosophie prägen, ohne dass uns das meistens zum Bewusstsein käme. Theorien, die sich angeblich von der nüchternen Untersuchung eines Gebiets herschreiben, auf dem das Selbst eine Rolle weder spielt noch spielen sollte, reflektieren die Ideale, die zur Bildung unserer faktischen Identität beigetragen haben, eigentlich in weit höherem Maße, als wir merken. Dies gilt nach meiner Überzeugung ganz besonders für die dem Repräsentationsgedanken verpflichteten Erkenntnistheorie von Descartes bis Quine.‹ (1:7)

Um verständlich zu machen, ›wie die neuzeitliche Auffassung des Selbst aus früheren Bildern der menschlichen Identität entstanden ist‹, geht er ›vor allem auf drei besonders wichtige Aspekte dieser Identität ein: Das erste Thema ist die neuzeitliche Innerlichkeit, also das Empfinden, wir seien Wesen mit innerer Tiefe, und die damit zusammenhängende Vorstellung, Wesen mit einem ›Selbst‹ zu sein. Das zweite Thema ist die Bejahung des gewöhnlichen Lebens, die sich seit Beginn der frühen Neuzeit entwickelt hat. Das dritte Thema ist die expressivistische Vorstellung von der Natur als innerer Quelle der Moral.‹ (1:8) Taylers Ausgangspunkt in seinem philosophie- und kulturgeschichtlichen Rückblick sind unsere ›intuitiven, moralischen und spirituellen Vorstellungen‹, die ›ein wenig breiter [sind (Einfügung O.L.)] als das, was gemeinhin als das ›Moralische‹ gekennzeichnet wird.‹ (1:16) ›Was diesen Fragen und den moralischen Problemen gemeinsam ist und was die vage Bezeichnung ›spirituell‹ verdient, ist der Umstand, dass sie allesamt Wertungen beinhalten, die ich [...] als ›starke Wertungen‹ bezeichnet habe. Das heißt sie beinhalten Unterscheidungen zwischen *richtig* und *falsch*, *besser* und *schlechter*, *höher* und *niedriger* [Kursivdruck durch O.L.], deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Unterscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können.‹ (1:17) ›Unter den moralisch anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja dem Gedeihen – der anderen. Dies sind Forderungen, gegen die wir verstößen, wenn wir andere töten oder verletzen, ihr Eigentum stehlen, sie in Schrecken versetzen und ihren Frieden stören oder es sogar unterlassen, ihnen zu helfen, wenn sie in Not sind. Für diese Forderungen hat praktisch jeder ein Gefühl, und in allen menschlichen Gesellschaften werden sie seit eh und je anerkannt.‹ (1:17)

Intuitive Moralvorstellungen und neuzeitliche Innerlichkeit

Im Bemühen, einerseits ›das ›Hintergrundbild‹ zu erkunden, das unseren intuitiven moralischen und spirituellen Vorstellungen zugrunde liegt‹ und andererseits, der weit verbreiteten ›motivierten Verdrängung der moralischen Ontologie unter unseren Zeitgenossen‹ einen ›Versuch der erinnernden Wiedergewinnung‹ (1:25) entgegenzusetzen, will Taylor ›einen Rahmen artikulieren‹, d.h. ›erläutern, wodurch unsere moralischen Reaktionen sinnvoll und verständlich werden.‹ (1:53) Die Identitätsfrage ist – Taylors Auffassung zufolge – ›erst dann beantwortet, wenn man begreift, was für den Betreffenden von ausschlaggebender Bedeutung ist. [...]. Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne. Dies ist der Horizont, vor dem ich Stellung zu beziehen vermag.‹ (1:55) Dies kann man so sehen, ›als werde die eigene Identität zum Teil durch eine moralische oder spirituelle Bindung definiert, etwa dadurch, dass man Katholik ist oder Anarchist. Oder [...], dass man Armenier ist oder Quebecer‹ (1:55) – auch wenn mit diesen Beschreibungen weder die Identität des einen noch die des anderen erschöpfend bestimmt ist.

Taylor zeichnet ›Identitätskrisen‹ im Leben des heiligen Augustin (354–430) und des jungen Luther (1483–1546) nach und stellt dar, ›dass die seit der der klassischen Periode Freuds anhaltende Zeit, in der das Gros der Patienten an Hysterie und Zwangsvorstellungen litt, neuerdings zu Ende gegangen und von einer Periode abgelöst worden ist, in der im Mittelpunkt der meisten Beschwerden so etwas steht wie ›Ichverlust‹, ein Gefühl der Leere, Fadheit, Vergeblichkeit, Zwecklosigkeit oder der Verlust der Selbstachtung.‹ (1:43) Kritisch ergänzt er: ›Das Freudsche *Ich* ist besonders frei und besonders fähig, sein Steuerungsvermögen auszuüben, wenn es im Verhältnis zu den gebieterischen Forderungen des *Überichs* sowie angesichts der Triebregungen des *Es* maximalen Bewegungsspielraum hat. Das Ideal des freien Ichs wäre ein klarenkender Berechnung von Gewinnbeträgen.‹ (1:65) Für Taylor ist das Selbst etwas anderes als das Ich. ›Unsereiner ist nicht in derselben Weise ein Selbst, in der er ein Organismus ist, noch haben wir ein Selbst in der Weise, in der wir ein Herz und eine Leber haben. Lebewesen mit diesen Organen sind wir ganz unabhängig von unserem Selbstverständnis, unserer Selbstinterpretation oder der Bedeutung, welche die Dinge für uns haben.‹ (1:67–68) ›Ein Selbst ist jemand nur dadurch, dass bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität – ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen, und das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch eine Sprache der Interpretation zugeführt, [...].‹ (1:67) Eine Sprache, ›ein entscheidendes Merkmal des Selbst‹, gibt es nur in einer Sprachgemeinschaft. ›Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbsten. Es ist nie möglich, ein Selbst zu beschreiben, ohne auf diejenigen Bezug zu nehmen, die seine Umwelt bilden‹ (1:69) und ›es gibt kein Verfahren, durch das wir zu Personen herangezogen werden können, das nicht die Einübung in eine Sprache beinhaltet.‹ (1:70) In der Gesprächssituation machen wir – du und ich – den Gegenstand unseres gemeinsamen Redens zu einem gemeinsamen Objekt, wir lernen, ›dass diese Dinge in einem gemeinsamen Raum Objekte für *uns* sind.‹ (1:71) Taylor spricht von ›Geweben des sprachlichen Austauschs‹ und ›nur in diesen existiert das Selbst.‹ Damit ist ›ausgeschlossen, allein ein Selbst zu sein.‹ (1:71) Er verweist auf George Herbert Mead, der als einer der ersten von der sozialen Genese des Selbst überzeugt war (3), sowie darauf, dass man Sprachgemeinschaften und Lebenswirklichkeiten im Erwachsenenalter wechseln kann und dass man Gespräche nicht nur mit lebenden Mitmenschen, sondern auch mit verstorbenen Schriftstellern und Philosophen führen kann. Weil sie unser ›Verflochtensein in Gewebe des sprachlichen Austauschs‹ nicht berücksichtigen, weist er idealistische Vorstellungen, nach denen das Selbst seine ›Absichten, Zwecke und Lebensentwürfe aus sich selbst schöpft‹ (1:78) und ›romantische Auffassungen des Selbst, wonach dieses von der Natur im Inneren und der großen Welt der Natur draußen zehrt.‹ (1:79), zurück.

In der weiteren Erkundung unseres Hintergrundbildes, ›welches unseren intuitiven Moralvorstellungen zugrunde liegt‹ (1:83) geht Taylor auf den Punkt ein, ›dass die Güter, die unsere geistige Orientierung bestimmen, dieselben sind wie die, anhand derer wir den Wert unseres Lebens messen werden.‹ (1:86) und die mit ›der Herstellung einer Verbindung zu etwas Größerem außerhalb der eigenen Person‹ zu tun haben, ›Bilder der ›Berührung‹ mit dem Guten.‹ (1:88). Da wir Menschen stets auch im Wandel und im Werden begriffen sind, treibt ihn die Frage um, wohin wir unterwegs sind. Um in der ›unentzerrbar zeitlichen Struktur des In-der-Welt-Seins‹ Orientierung zu finden, brau-

chen wir eine zusammenhängende Geschichte. Zur ›Grundbedingung des Selbstverständens‹ gehört, ›dass wir das eigene Leben im Sinne einer *narrativen Darstellung* begreifen müssen.‹ (1:94), dass wir an Ereignisse anknüpfen, Projekte entwerfen und auf Dinge vergangener Lebensphasen zurückgreifen können und ›dass das Selbst für uns von *Bedeutung ist*, dass es ›essentiell durch eine bestimmte Art von Sorge konstituiert wird.‹ (1:98) und dass es ›eine Sache der Notwendigkeit [ist (Einfügung O.L.)], dass mein Selbstverständnis zeitliche Tiefe aufweist und narrative Elemente enthält.‹ (1:100)

Hinsichtlich der Fragen, ob Werte zur Realität dazugehören, ob unsere moralischen Reaktionen ähnlich wie instinktive zu deuten sind, ob wir Vorstellungen vom Guten lediglich als unverbindliche Meinungen abtun sollten oder ob Wertbegriffen abgrenzbare deskriptive Äquivalente entsprechen (1:110), geht Taylor auf das Dilemma ein, dass wir über eine ›Sprache verfügen, die das Verhalten vom Beobachterstandpunkt zu erklären beansprucht, dem Handelnden selbst aber nichts nutzt, wenn es darum geht, sich das eigene Denken, Fühlen und Handeln begreiflich zu machen.‹ (1:112) – ein Dilemma, das Peter Janisch (1942–2016) als eine begriffliche Begrenzung der Sprache der Naturwissenschaft auf das *Beschreiben* in der *Perspektive der dritten Person*, zurückführt im Gegensatz zu den Humanwissenschaften, die auf das *Zuschreiben* abheben und die *Perspektive der ersten und der zweiten Person* herausstellen (4:327). Taylor betont, ›was wir erklären müssen, sind Menschen, die ihr Leben führen.‹ Die dazu ausgewählten Begriffe ›müssen im gesamten Bereich ihrer Verwendung zur Erklärung wie zur Lebensführung sinnvoll sein.‹ (1:115) Egal, ob wir das Moralische im Sinne des Pflichtgefühls definieren oder auf einen inneren moralischen Sinn zurückführen, das Moralische gehört – Taylor zufolge – zu den ›Hypergütern‹, ›die uns ein Gut darbieten, durch das andere Güter angefochten und verdrängt werden.‹ (1:135) und ›dass unsere Akzeptierung jedes Hyperguts in komplexer Weise damit zusammenhängt, wie wir durch es berührt werden.‹ (1:142)

In einem beeindruckenden Rückblick auf die abendländische Philosophie- und Kulturgeschichte zeichnet Taylor die Stadien der Entstehung unseres neuzeitlichen Selbstverständnisses nach. Monotheistischen Religionen wie dem Christentum und Judentum zufolge ist der Mensch von Gott geschaffen und hat als Ebenbild Gottes teil an der göttlichen Liebe, Güte und Gerechtigkeit (5). Kritiker werfen dem Christentums vor, dass es seine Anhänger mit der Lehre der Erbsünde auf einen Schuldgefühlstrip schickt und dass ein gottesfürchtiges irdisches Leben nur ein Übergangsstadium zum ewigen Leben darstellt. Bei der Artikulierung neuzeitlicher, über Platon hinausgehender Deutungen des Guten ist sich Taylor bewusst, ›dass unsere gegenwärtigen Positionen stets mit Bezug auf frühere definiert sind und diese entweder als Vorbilder oder als Hintergrund voraussetzen.‹ (1:198) Darüber hinaus trifft zu: ›Der moderne Naturalismus ist aber nicht nur außerstande, den theistischen Kontext gelten zu lassen, sondern er hat sich überhaupt aller Sprachen des höheren Werts entledigt.‹ (1:199), er hat für das Gute keinen Platz mehr. Für Taylor ist die Unterscheidung *innen/aussen* wichtig. ›Es gibt eine Bedeutung des Wortes ›Inneres‹, in der es den Gedanken bzw. die Wünsche oder Absichten bezeichnet, die wir im Gegensatz zu denen, die wir durch Reden und Handeln äußern, für uns behalten. Wenn ich es unterlasse, auszusprechen, was ich von dir halte, bleibt dieser Gedanke etwas Inneres, während er zu etwas Öffentlichem wird, sobald ich damit herausplatze.‹ (1:211) Er verweist auf Clifford Geertz (1926–2006) ethnographischen Bericht über die Perspektive der Eingeborenen (6), die den ›unbeständigen, sich ständig verän-

dernden Fluss subjektiver Gefühle, den man in seiner phänomenologischen Unmittelbarkeit direkt wahrnimmt: als etwas, das dem ›Bereich eigener Empfindungen‹ angehört und als unmittelbar Verständliches und Vertrautes empfinden im Gegensatz zu ›äußerlichen Handlungen, Bewegungen, Gesten, Sprechweise‹, die sich auf den ›Bereich beobachtbaren menschlichen Verhaltens‹ beziehen (6:295-6), ›auf dessen Erforschung sich in unserer Kultur strenge Behavioristen beschränken‹ (1:212). Während der homerische Held dadurch zu großartigen Handlungen angespornt wird, dass eine von einem Gott herstammende Welle der Kraft über ihn kommt (1:220), hebt Platon auf die Herrschaft der Vernunft über die Begierden und die vernunftgesteuerte Selbstbeherrschung ab. Anhand der Gegensatzpaare körperlich/immateriell und veränderlich/zeitlos erläutert Platon, dass die Seele sich als etwas Immaterielles und Unsterbliches ihrerseits dem zuwenden sollte, was seinerseits immateriell und zeitlos ist.

›Auf dem Weg, der von Platon zu Descartes führt, steht Augustin.‹ (1:235) Augustin (354–430) übernimmt die platonische Vorstellung der Teilhabe. Das Licht Gottes ist ›nicht bloß dort draußen‹, wo es die Seinsordnung erhellt, sondern es ist auch ein ›inneres‹ Licht. (1:239) Augustin predigt, man solle sich weniger um die äußerlichen Dinge kümmern, sondern sich um die eigene Seele sorgen. Das Thema der Selbstsorge will unsere Aufmerksamkeit darauf richten, in welcher Weise die Welt ›eine Welt für uns ist. Dies ist es, was ich die Einnahme einer Haltung der radikalen Reflexivität oder des Standpunktes der ersten Person nenne.‹ (1:241) ›Das innere Licht ist dasjenige, welches scheint, wenn wir uns selbst gegenwärtig sind; es ist dasjenige, welches untrennbar damit verbunden ist, dass wir Geschöpfe mit einem Standpunkt der ersten Person sind.‹ (1:243) Taylor führt Punkte an, an denen Augustin Descartes vorwegnimmt, z.B. indem er das Wort *cogitare* eigens kommentiert. ›Wenn ich mich auf meine Denkaktivität konzentriere, richte ich die Aufmerksamkeit nicht nur auf die Ordnung der Dinge im Kosmos, die ich zu *finden* bestrebt bin, sondern auch auf die Ordnung, die ich *verfertige*, während ich mich bemühe, die Tiefen der Erinnerung auszuloten und mein wahres Wesen zu erkennen.‹ (1:260) Auch mit seinem Erinnerungsbegriff antizipiert Augustin Descartes Vorstellung von den eingeborenen Ideen.

Taylor zufolge ist René Descartes (1596–1650) ›dem Strom der wiederbelebten augustinischen Frömmigkeit zuzurechnen, die in der Spätrenaissance auf beiden Seiten der Konfessionsgrenze vorherrschend war.‹ (1:262) Descartes verwirft Theorien eines ontischen Logos a la Platon und will das Universum *modo* Galileo durch Zerlegen und Zusammensetzen begreifen. Indem Platons Begriff der Idee bei Descartes ›von seiner bisherigen Bedeutung fortwandert, um sich von nun an auf Innerpsychisches – auf Dinge ›im Geist‹ – zu beziehen, hört die Ordnung der Ideen auf, etwas zu sein, was wir *vorfinden*, und wird etwas, was wir *aufbauen*.‹ (1:264) Descartes strikte Trennung in *res extensa* und *res cogitans* läuft darauf hinaus, die Rationalität oder das Denkvermögen als eine uns zu Gebote stehende Fähigkeit zu sehen, Ordnungen zu *konstruieren*, die den von Erkenntnis, Verstand oder Gewissheit geforderten Maßstäben entsprechen. (1:269) Descartes Sicht der Welt als mechanistischer Maschine impliziert eine Herrschaft der Vernunft, die auf instrumenteller Kontrolle beruht. Wenn ›der Geist eine entzauberte Welt der Materie beherrscht, muss das Gefühl der Überlegenheit des guten Lebens ebenso wie die Anregung, ein solches Leben führen zu wollen, daher röhren, dass der handelnde Mensch ein Empfinden für seine eigene Würde als Vernunftwesen hat. Dieses moderne Thema der Würde

der menschlichen Person, das im ethischen und politischen Denken der Neuzeit eine so beachtliche Stellung einnimmt, geht nach meiner Überzeugung aus der oben beschriebenen Verinnerlichung hervor. (1:276)

Im Gegensatz zu Aristoteles, der in seiner Tugendlehre die Mäßigung als Mitte zwischen 2 gegensätzlichen Tugenden als Haupttugend herausgestellt hatte, erklärt Descartes die Willenskraft zur Haupttugend (1:279). »Die Generosität – der Edelmut – ist die Gemütsverfassung, die mit meinem Empfinden der eigenen menschlichen Würde einhergeht und ist »der Schlüssel zu allen anderen Tugenden.« (1:282) Nach Platon ist rational, wer die Ordnung der Dinge richtig erfasst. Nach Descartes heißt Rationalität, dass man bestimmten Vorschriften entsprechend denkt. Ausschlaggebend für das Urteil sind jetzt Eigenschaften der Denktätigkeit, nicht mehr die inhaltlichen Überzeugungen, die daraus hervorgehen. (1:284) »Der Schritt vom Inhalt zum Verfahren, von vorgefundenen zu konstruierten Ordnungen, stellt im Verhältnis zu platonisch-stoischen Ethiküberlieferungen eine gewaltige Verinnerlichungsleistung dar.« (1:285)

Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens

Taylor zufolge ist es der Reformation zu verdanken, dass das Thema Bejahung des gewöhnlichen Lebens ins Zentrum kultureller Auseinandersetzungen gerät. Luther (1483–1546) lehnte die jahrhundertealte christliche Vorstellung ab, dass man Gott im Klosterleben mit *ora et labora* am nächsten sei, trat aus dem Kloster aus, heiratete eine Nonne, brach mit der Verehrung von Heiligen als Mittler zu Gott und vertrat einen direkten Zugang zu Gott aus dem Inneren der eigenen Seele. »Mit dem gleichen Schritt, durch den die protestantischen Kirchen einen speziellen Orden der Priester ablehnen [...], verwerfen sie also zugleich die spezielle Berufung zum Klosterleben und bejahren den spirituellen Wert des Laienlebens.« (1:385) Mit der Ablehnung des Klosterlebens durch die Reformatoren beginnt die Rehabilitierung des Ehelebens, das im Puritanismus einen inneren spirituellen Wert durch die darin enthaltene Liebe und Kameradschaft erhält (1:400).

Im ausgehenden 16. und frühem 17. Jahrhundert verlangten Bestrebungen des absolutistischen Staates neue Formen disziplinärer Regeln. Damit einhergehend erlangte die »Idealvorstellung von einem menschlichen Akteur, der sich selbst durch methodisches und diszipliniertes Handeln neu zu schaffen vermag« (1:289) weite Verbreitung. Die im 17. Jahrhundert erfolgte Mechanisierung des wissenschaftlichen Weltbildes nahm dem Bereich, von dem früher die für uns geltenden Normen herrührten, die normative Kraft – Taylor spricht von Desengagement, vom Sich-Lösen von den eigenen Gefühlen, und vom Vorgang der Objektivierung (1:290). Gegenüber der aristotelisch-scholastischen Tradition entwarf Francis Bacon (1561–1626) ein auf der Grundlage der Erfahrung stehendes Selbstverständnis von Wissen und Wissenschaft (7). »In den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts findet das baconianische Programm allmählich weitgehende Unterstützung, insbesondere das Thema, »die Wissenschaft müsse dem Nutzen der Menschheit dienen.« (1:407) Die »Verschmelzung der Ethik des gewöhnlichen Lebens mit der Philosophie der desengagierten Freiheit und Vernunft« bildet den Weg, »auf dem die Bejahung des gewöhnlichen Lebens die neuzeitliche Identität geformt hat.« (1:413)

Die Stimme der Natur

Die Abnahme des Glaubens an Gott und der Rückgang der praktizierten Religion führten zur atheistischen Aufklärung und über sie hinaus zur säkularen Kultur der Moderne. In diesem Prozess entpuppt sich Spinoza (1632–1677) als Vorläufer jenes umfassenden, quasi pantheistischen Gefühls, wonach ein kosmischer Geist die gesamte Natur durchwallt und in der Menschheit zum Ausdruck kommt, eines Gefühls also, das in Deutschland die Phantasie einer ganzen Generation – der Weimarer Klassiker ebenso wie der Romantiker – entzündete.¹ (1:55) Zwei Grenzbereiche der Moralerkundung beginnen im 18. Jahrhundert zum Vorschein zu kommen: »Der erste dieser Grenzbereiche liegt im Umkreis der Fähigkeiten des Handelnden selbst, wobei es sich zunächst um seine Fähigkeiten zu rationaler Ordnung und Kontrolle handelt, während es später [...] auch um das Vermögen des Ausdrucks und der Artikulation geht. Der zweite dieser Grenzbereiche liegt in den Tiefen der Natur, in der Ordnung der Dinge, aber auch, insofern er im Inneren gespiegelt wird, in dem, was aus meiner eigenen Natur – den Begierden, Empfindungen und Neigungen – hervorquillt.² (1:56) Die von Descartes und Locke gepriesene Würde der rationalen Kontrolle des Handelns findet in Kants (1724–1804) philosophischer Begründung der Freiheit eine Bestätigung.

Eine der unumkehrbaren Veränderungen, die von der radikalen Aufklärung herbeigeführt worden sind, ist neben der Befürwortung des gewöhnlichen Lebens der Sensualismus, die Betonung der sinnlichen Erfüllung (1:577). Die utilitaristischen Theorien von Helvetius (1715–1771) und Bentham (1748–1832) lassen nur ein einziges Gut gelten: die Lust.³ (1:583) »Der klassische Utilitarismus zehrt von moralischen Einsichten, die innerhalb der Kultur weit verbreitet sind, denen er seinerseits aber keine berechtigte Stellung zugewiesen hat und denen er womöglich gar keine Stellung zuweisen kann.⁴ (1:595) Er zehrt von der Polemik gegen seine Feinde. »Hume ist, wie die Aufklärer, gegen die Religion und große Teile der überlieferten Metaphysik vor allem deshalb, weil »diese Anschauungen uns dazu führen, unsere eigene Natur geringschätzig zu beurteilen [...].⁵ (1:603). Humes (1711–1776) Quellen waren Epikur (341–270 v. Chr.) und Lukrez (ca. 99–94 – 55–53 v. Chr.). Er war »bestrebt, etwas von dieser neolukrezianischen Idee Ähnliches neu zu formulieren. Wir erkunden die menschliche Lebensform von innen her.⁶ (1:606) »Die Überzeugung, dass denkende Wesen zu einer gewaltigen physischen Ordnung gehören, kann so etwas wie Ehrfurcht, Verwunderung, sogar Naturfrömmigkeit erwecken.⁷ (1:608). Dieses Gefühl der kosmischen Ehrfurcht verleiht dem Naturalismus spirituelle Bedeutung. Die bekundeten sowie die nichtartikulierten Moralquellen des Aufklärungsnaturalismus sind – Taylor zufolge – »die Würde der selbstverantwortlichen Vernunft, die Bedeutung der gewöhnlichen Regungen der Natur und der Imperativ des Wohlwollens.⁸ (1:614)

Die »Wiederentdeckung des Gefühls, dass Gut und Böse in der Brust des Menschen in Widerstreit miteinander liegen⁹ (1:620), ist Rousseau (1712–1778) zu verdanken. Rousseau sieht im Gewissen die innere Stimme der Natur und bejaht eine schlichte Lebensweise und »das genügsame Entbehren überschüssiger Bedürfnisse¹⁰ (1:626). Zwar stützt sich Rousseau »auch auf antike Quellen, doch in Wirklichkeit treibt er den Subjektivismus des neuzeitlichen Moralverständnisses ein ganzes Stück weiter. Ebendas hat ihn so enorm einflussreich gemacht.¹¹ (1:629) »Der von Rousseau in Gang gesetzten Subjekti-

vierung oder Verinnerlichung der Moralquellen verleiht Kant eine feste, aber ganz neue Basis. Das Moralgesetz lässt sich nicht mehr durch eine äußere Ordnung definieren, sondern es kommt aus dem Inneren. [...]. Kant behauptet ausdrücklich, die Sittlichkeit könne nicht in der Natur oder in irgendetwas sonst außerhalb des vernünftigen menschlichen Willens gründen. (1:634) Die Möglichkeit, das Gute in unseren inneren Beweggründen ausfindig zu machen, wird von der englischen und deutschen Romantik weiterentwickelt. Mit seiner Vorstellung einer inneren Stimme ist Rousseau einer der Ausgangspunkte der Romantik. Herder (1744–1803), ein Gegner der Aufklärung und Kants, ist ein anderer Ausgangspunkt. Herder bietet >ein Bild der Natur als eines mächtigen Stroms gemeinsamen Fühlens, der durch alle Dinge fließt< – >ein Bild, auf das sich die deutschen Schriftsteller in den Jahren nach 1790 stützen, so z. B. Hölderlin, Schelling und Novalis. (1:641) Zwar kann eine Theorie der Natur als Quelle auch mit einer Form christlichen Glaubens verbunden werden (wie dies in Schillers Ode *An die Freude* anklingt), >sobald man jedoch einräumt, dass der Zugang zur Bedeutung der Dinge etwas Innerliches ist und dass diese Bedeutung nur von innen heraus richtig verstanden wird, kann man die Bindung an orthodoxe Formulierungen ohne viel Aufhebens abstreifen. Das Vorrangige ist die Stimme im Inneren oder [...] der Elan, der die Natur durchströmt und unter anderem in der inneren Stimme zum Vorschein kommt. (1:645)

Subtilere Sprachen

Die Aufklärung und die Romantik als die großen Umgestaltungen unserer Kultur haben uns zu dem gemacht, was wir sind. Der Gedanke des freien, sich selbst bestimmenden Subjekts, die Kräfte der desengagierten Vernunft und die schöpferische Einbildungskraft haben in der neuzeitlichen Welt bewirkt, >dass die Freiheit ein Gut von ausschlaggebender Bedeutung ist. Dies hat zusammen mit dem Ideal des universellen Wohlwollens zu Entstehung eines weiteren tief verwurzelten moralischen Imperativs geführt, nämlich des Gebots der allgemeinen Gerechtigkeit [...]. (1:687) Die Vorstellungen von Freiheit und Würde haben die hierarchische Ordnung untergraben, die Gleichheit gefördert und dazu beigetragen, die Stellung der Demokratie als legitimer Form politischer Herrschaft fortwährend zu festigen (1:688). Die Triebkraft der britischen wie der amerikanischen Bewegung gegen die Sklaverei war religiöser Art. [...]. Die *philosophes* waren zwar im allgemeinen gegen die Sklaverei, doch viele von ihnen liebäugelten mit rassistischen Theorien. (1:697) Bei der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre zeigt das Beispiel Martin Luther King und im stärker säkularisierten Großbritannien das Beispiel des Führers der Kampagne für atomare Abrüstung, >dass es immer wieder religiöse Persönlichkeiten sind, die bei solchen Anliegen, die eine tiefe sittliche Bindung verlangen, die Führung übernehmen. (1:699) Die Bestrebungen zur Etablierung des Völkerbunds in den zwanziger und dreißiger Jahren, die nach den beiden Weltkriegen des vergangenen Jahrhunderts erfolgte UN-Charta mit der Deklaration der Menschenrechte u.a.m. sind Hinweise dafür, dass unsere neuzeitliche Zivilisation >der Gleichheit, den Rechten, der Freiheit und der Leidensmilderung außerordentlichen Wert beimisst. (1:693) – auch wenn aktuell der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine und die eskalierten, weil seit 70 Jahren ungelösten Auseinandersetzungen zwischen

den Israeliten und den Palästinensern Zweifel an Fortschritten bei Menschenrechten, Gleichheit, Freiheit und Leidensminderung aufkommen lassen.

Wissenschaftlich wurden in den beiden vergangenen Jahrhunderten enorme Fortschritte gemacht. Im Kampf zwischen Theologie und Naturwissenschaft hat Charles Darwin mit der 1859 erfolgten Veröffentlichung seiner Evolutionstheorie die Gewichte zugunsten der Wissenschaft verschoben. Beim viktorianischen Atheismusdrama handelt es »sich nicht um die schlichte Verdrängung der Nichtwissenschaft durch Wissenschaft, sondern um eine neue militante moralische Einstellung, die aus der alten hervorgeht und als kämpferische Alternative ihren Platz neben dieser bezieht. [...]. In ihrem Zentrum steht eine ›Ethik des Glaubens‹ [...]. Man *sollte* nichts glauben, wofür man keine ausreichenden Belege hat.« (1:704) Es ging darum, sich eine eigene Meinung zu bilden und sich nicht vor irgendeiner Autorität zu beugen. Andere haben zwischen Gottesglauben und szientistischen Agnostizismus auf die Kultur gesetzt. »Die Kultur vereinigt [...] die Vernunft mit dem ›moralischen und sozialen Verlangen, Gutes zu tun. [...] Die Kultur ist das, was an die Stelle der Religion treten kann, ja an ihre Stelle treten muss, wenn der Niedergang des Glaubens nicht zu einer Verarmung führen soll.« (1:713)

Das romantische Ideal der expressionistischen Selbstvollendung durch Kunst wurde immer schwieriger erreichbar. Die gesellschaftlichen Veränderungen infolge der Industrialisierung hatten das menschliche Leben fragmentiert, es teilte sich in unverbundene Einzelbereiche mit unterschiedlichen Sinn. Rousseaus Vorstellung, »der Ausgangspunkt der Souveränität müsse ein Volk sein [...], das durch einen gemeinsamen Zweck oder eine gemeinsame Identität gebildet wird« und Herders Auffassung, »wonach jedes einzelne Volk seine eigene Art zu sein, zu denken und zu fühlen hat, der es auch treu bleiben sollte« führten bei den auf dem Ideal des Staatsbürgertums beruhenden politischen Nationen dazu, dass »in den europäischen Gesellschaften die Sprache zum ausschlaggebenden Prinzip« erhoben wurde. »Die Sprache ist die einleuchtende Basis für eine Theorie des Nationalismus, der auf der expressionistischen Vorstellung jedes Volkes beruht [...].« (1:723) »Diese Vorstellung beansprucht das Prinzip der Identität eines Volkes [...] als etwas schon Gegebenes vorzufinden, als etwas, was nicht willkürlich bestimmt wird, sondern in seinem Dasein in seiner Vergangenheit wurzelt. [...]. Die Sprache ist offensichtlich ein hervorragender Anwärter, der für diese konstitutive, wesensbestimmende Rolle in Frage kommt, vor allem wenn man von einer Herderschen Perspektive ausgeht.« (1:724) – ein Punkt, dem Taylor ein separates Buch gewidmet hat (8).

Bei der im zwanzigsten Jahrhundert zunehmenden Vorgehensweise in Kunst, Literatur und Poesie ist mitunter »nicht mehr klar, was das Werk abbildet oder ob es überhaupt etwas abbildet; der Ort der Epiphanie hat sich ins Innere des Werks selbst verlagert.« (1:730). Das Werk führt ein Eigenleben, sein Sinn muss in ihm selbst ausfindig gemacht werden. Taylor bringt Beispiele hierfür anhand einer Vielzahl von Autoren wie z.B. Hulme, Eliot, Flaubert, Baudelaire, Rilke, Proust, Pound, Dostojewskij u.a.m. und für die Kunst von den Impressionisten über die Surrealisten bis hin zu Andy Warhol. In der Philosophie exemplifiziert er die Umwälzungen des Denkens anhand der Schriften von Nietzsche, Bergson, Kierkegaard, der Phänomenologie Husserls, an Heidegger, Merleau-Ponty und den Spätschriften Wittgensteins. Taylor beschreibt, wie die Naturvorstellung der Romantiker sich in die »nachnietzianische Vorstellung von der Natur als einer gewaltigen amoralischen Kraft, mit der wir wieder Verbindung aufnehmen sollten«

(1:799) wandelt. Aus der modernen Betonung des Erlebens ergibt sich, ›dass der epiphanische Schwerpunkt allmählich vom Selbst in den Strom des Erlebens verlagert wird, in neue Formen der Einheit, in die Sprache, die ihrerseits verschieden aufgefasst wird [...].‹ (1:805) In der Kunst führt dies zur Juxtaposition, zum Nebeneinanderstellen, ›um eine Vorstellung zu vermitteln von der Weise, in der die Teile eines modernen Kunstwerks zusammengefügt werden‹ (1:807). Die Nachimpressionisten Cezanne, Gauguin, van Gogh und die expressionistischen Maler bieten wieder Epiphanien des Durchscheinens an. Die Poesie verwendet unabgenutzte visuelle Bilder, Metaphern werden nicht bloß ornamental, sondern interpretativ verwendet, das japanische Haiku verwendet die Juxtaposition als charakteristisches Stilelement. Zum Paradigma der epiphanischen Kunst wird: ›Wir vollenden uns mit Hilfe von Äußerungen, durch die wir uns offenbaren und den eigenen Begriff bestimmen.‹ (1:825). Es geht um ein ›uneingeschränktes Gediehen des Besonderen und dessen unbedingter Anerkennung. Das ist etwas, was nur durch begriffliche Artikulierung möglich ist, durch Universalien. Die Versöhnung entgeht uns, weil Allgemeinbegriffe stets etwas von der Realität des Besonderen aus dem Blickfeld verdrängen.‹ (1:830). Zur Versöhnung mit der Fragmentierung des Lebens müssen die Dinge durch Konstellationen eingerahmt werden, ›durch Büschel von Begriffen und Bildern, deren wechselseitige Affinität einen Raum schafft, in dem das Besondere zum Vorschein kommen kann.‹ (1:830)

Die ›irreduzible Mehrschichtigkeit‹, die ›Einsicht, dass wir auf verschiedenen Ebenen leben, muss gegen die Anmaßungen des konsolidierten – herrschenden oder expressiven – Selbst durchgesetzt werden.‹ (1:834) Die Dezentrierung der Subjektivität hat bei Vertretern der Moderne zur Ablehnung des Subjektivismus und des subjektiven Expressionismus und zur Hinwendung zu Strukturen außerhalb des Selbst geführt und auf ›etwas, was – öffentlich und unpersönlich – ›draußen‹ ist, nämlich die Kraft der Sprache. [...]. Wir müssen aufhören, die Sprache bloß als trüges Werkzeug, durch das wir die Leistung im Umgang mit den Dingen steigern können. Zur Sprache gehört auch, dass wir uns bewusst werden über das, was wir mit Worten tun.‹ (1:834). Das auf mehreren Ebenen angesiedelte daher oft *dezentrierte* Bewusstsein der Moderne erläutert Taylor an den Beispielen Nietzsche, Derrida, Foucault, Lyotard u.a.m., mahnt jedoch, dass eine persönliche Sichtweise nicht zur Beschwörung öffentlicher Bezüge verwendet werden sollte. ›Überzeugungen bleiben in die Sichtweise und das Empfinden der betreffenden Person eingebettet und eingewoben, ja sogar an ihre Erinnerungen und ihre Lebensgeschichte.‹ (1:853) Das Beispiel, dass in der Religion maßgebliche Begriffsbestimmungen nicht der Theologie angehören, sondern dem Ritus (1:854), kann lebensweltlich dahingehend verallgemeinert werden, dass maßgebliche Begriffsbestimmungen nicht der Philosophie angehören, sondern der Lebensweise, den Gewohnheiten und den Überzeugungen.

Als einen Grund für die Zusammenstellung der Portraits der neuzeitlichen Identität gibt Taylor an, ›dass man nur durch Hinzufügung einer historischen Tiefenperspektive deutlich machen kann, was im heutigen Leben stillschweigend, aber dennoch wirksam eine Rolle spielt: die in der Moderne immer noch lebendigen romantischen Themen, die manchmal von der antiromantischen Haltung der Modernen verschleiert werden; die entscheidende Bedeutung der Bejahung des gewöhnlichen Lebens, die in mancher Hinsicht allzu verbreitet ist, als dass sie bemerkt würde; oder die spirituellen Wurzeln des

Naturalismus, die zu unterdrücken die Moderne sich normalerweise gezwungen sieht.« (1:859) Sinnverlust, Entzauberung der Welt und instrumentelle Haltung gegenüber den eigenen Gefühlen spalten unser Inneres, treiben »einen Keil zwischen Vernunft und Sinnlichkeit«, es fehlt »an Resonanz, an Tiefe oder an Fülle« (1:864). »Dass die sprachliche Kommunikation konstitutiv ist für das Selbst [...] bürgt keineswegs für Schutz gegen Sinnverlust, Fragmentierung, Substanzverlust in unserer menschlichen Umwelt und in unseren Zugehörigkeitsbeziehungen.« Was durch das Raster der Habermasschen Diskursethik fällt, ist »die Suche nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts durch Sprachen, die im *Inneren* des Subjekts Resonanz finden: das Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist.« (1:880) Im Gegensatz zur Habermasschen prozeduralen Auffassung der Vernunft (9) handelt es sich »nicht um die Erkundung einer »objektiven« Ordnung im klassischen Sinne einer öffentlich zugänglichen Realität, sondern diese Ordnung ist nur durch persönliche – daher »subjektive« – Resonanz erreichbar.« (1:881) »Wir leben heute in einer Welt, da eine öffentlich zugängliche kosmische Ordnung der Sinngehalte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die einzige Möglichkeit, die Ordnung, in die wir gestellt sind, im Hinblick auf eine Bestimmung der Moralquellen zu erkunden, stützt sich auf diese Rolle der persönlichen Resonanz.« (1:884). Charles Taylors Anliegen ist die Rückgewinnung: »verschüttete Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdecken und so dafür zu sorgen, dass diese Quellen erneut Kraft verleihen.« (1:899)

Tomasellos *dual inheritance theory* – Kultur als prägender Teil der menschlichen Umwelt

Der Primatenforscher und Kulturanthropologe Michael Tomasello begründet in seinem Buch *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (2) seine Theorie der dualen Vererbung (*dual inheritance theory*), »nach der die ausgereiften Phänotypen vieler Arten von der biologischen und kulturellen Erbschaft ihrer Vorfahren abhängen.« (2:26) »Das Verstehen der anderen als intentionale (oder geistbegabte) Akteure (die einem selbst ähnlich sind) ermöglicht »sowohl a) Prozesse der Soziogenese, in denen mehrere Individuen gemeinsam kulturelle Artefakte und Praktiken hervorbringen, als auch b) Prozesse des kulturellen Lernens und der Internalisierung, [...]. Das bedeutet, dass die meisten, wenn nicht gar alle artspezifischen kognitiven Fähigkeiten des Menschen keine direkte Folge der biologischen Vererbung sind, sondern vielmehr aus einer Vielfalt historischer und ontogenetischer Prozesse hervorgehen, die von der spezifisch menschlichen, biologisch vererbten kognitiven Fähigkeiten in Gang gesetzt werden.« (2:27)

Jakob von Uexkülls (1864–1944) Umweltlehre (10) und Batesons Statement von der »Einheit von Organismus und Umwelt« (11) dürfen für menschliche Umwelten nicht auf die natürliche Umwelt eingeschränkt werden, sondern müssen um die sozio-kulturelle Umwelt erweitert werden. Tomasellos Begriff *dual inheritance theory* weckt Konnotationen zur Genetik und zur Vererbung von Genen, aber trotz der Entzifferung des genetischen Codes im *Human Genome Project* (12) ist die erhoffte *Lesbarkeit der Welt* (13) nicht fundamental verbessert worden. Die Vorstellung, »die Erbsubstanz der lebenden Zelle, das vollständige Potential der zukünftigen Entwicklung eines Organismus, lasse sich in

den Chromosomen des Zellkerns nach der Art einer verschlüsselten Schrift begreifen (13:372), ist viel zu simpel und aufgrund aktueller wissenschaftlicher Befunde der Biologie der Zelle (14) als veraltet und überholt anzusehen. Sieht man Tomasellos Begriff der *dual inheritance* nicht im engen genetischen, DNA-fokussierten Sinne, sondern im weiten zellbiologischen und Entwicklungsgeschichtlichen Sinne der zahlreichen zellulären Interaktionen und Rückkopplungen, vermag die Analogie zwischen biologischer und kultureller Vererbung auf die komplexe Vielfältigkeit der beeinflussenden Faktoren in Entwicklung und Reifung von Organismen und Menschen hinzuweisen. Die wechselseitigen Interaktionen von biologischer Reifung und kulturellen Lernen hat Tomasello für die menschliche Ontogenese in einem lesenswerten separaten Buch *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese* (15) zusammengefasst.

Aus den vielfältigen Aspekten aus Taylors *Quellen des Selbst* (1) greife ich einige, mir wichtige Aspekte heraus, die ich zusammenfassend unterstreichen will:

- Die Frage nach Wesen und Identität des Selbst ist – Taylors Auffassung zufolge – erst dann beantwortet, wenn man begreift, was für den Betreffenden von ausschlaggebender Bedeutung ist (1:55), was für jemanden gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte. ›Ein Selbst ist jemand nur dadurch, dass bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität – ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen, [...].‹ (1:67). Das herauszufinden, ist nicht einfach. Harry Frankfurt spricht davon, sich selbst ernst zu nehmen, und davon, dass die Liebe uns etwas bietet, um das wir uns sorgen können, das wir wichtig nehmen können. Entscheidend sei die willentliche Akzeptanz von Einstellungen, Gedanken oder Gefühlen, weil dies deren Status ändert. ›Der Umstand, dass wir sie akzeptiert und gebilligt haben, verleiht ihnen einen intentionalen und legitimen Charakter. Ihre Kraft ist nun unsere Kraft. Wenn sie uns zu etwas bewegen, sind wir deshalb nicht *passiv*. Wir sind *aktiv*, weil wir uns einfach selbst dazu bewegen, etwas zu tun.‹ (16:22) Kurz: ›Wir haben für sie als einem authentischen *Ausdruck unserer selbst* Verantwortung übernommen.‹ (16:22) Und: ›Wichtigkeit ist nie inhärent. Sie hängt immer von den Einstellungen und Dispositionen des Individuums ab.‹ (16:39)
- Taylor betont, dass wir Menschen aufgrund unserer Kultur auch mit den Gedanken und Thesen verstorbener Schriftsteller oder Philosophen ins Gespräch kommen können. Es macht Unterschiedliches mit uns, je nachdem, ob wir uns z.B. mit Bacons (1561–1626) Auffassung der Natur und ihrer Indienstnahme durch den Menschen beschäftigen (7) oder ob wir Montaignes (1533–1592) *Essais* (17) lesen, aber warum wir zu diesem oder jenem Denker greifen, um ihn und seine Gedanken zu begreifen, liegt in unserer Verantwortung und ist Ausdruck unseres Selbst.
- Die ›irreduzible Mehrschichtigkeit‹, die ›Einsicht, dass wir auf verschiedenen Ebenen leben, muss gegen die Anmaßungen des konsolidierten – herrschenden oder expressiven – Selbst durchgesetzt werden.‹ (1:834) ›Überzeugungen bleiben in die Sichtweise und das Empfinden der betreffenden Person eingebettet und eingewoben, ja sogar an ihre Erinnerungen und ihre Lebensgeschichte.‹ (1:853) Absolut richtig. Das Selbst ist kein steinernder monolithischer Block, sondern etwas Gewachsenes und Gewordenes, auch wenn die Jahresringe unsichtbar sind.

- Taylor schreibt, wie Sinnverlust, Entzauberung der Welt und instrumentelle Haltung gegenüber den eigenen Gefühlen unser Inneres spaltet und einen Keil zwischen Vernunft und Sinnlichkeit treibt. Es fehle an Resonanz, an Tiefe oder an Fülle (1:864). Den wichtigen Begriff Resonanz hat Hartmut Rosa in seinem Buch *Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung* (18) ausführlich hinsichtlich seiner drei Dimensionen des Zwischenmenschlichen, der Welt der Arbeit und ihrer Beziehungen und der Welt der Kunst, Musik, Philosophie und Religion erörtert. In seinem Buch *Unverfügbarkeit* (19) betont Rosa, dass das Entstehen von Resonanz nichts Machbares oder Planbares ist, dass wir bereit sein müssen, uns von situativen und gefühlsmäßigen Ereignissen affizieren zu lassen – ein Aspekt, der in der beschleunigten Moderne, im rasendem Stillstand des technologischen Fortschritts offenbar immer schwieriger geworden ist.
- >Dass die sprachliche Kommunikation konstitutiv ist für das Selbst [...] bürgt keineswegs für Schutz gegen Sinnverlust, Fragmentierung, Substanzverlust in unserer menschlichen Umwelt und in unseren Zugehörigkeitsbeziehungen.« Was durch das Raster der Habermasschen Diskursethik (9) fällt, ist >die Suche nach Moralquellen außerhalb des Subjekts durch Sprachen, die im Inneren des Subjekts Resonanz finden: das Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist.« (1:880). Auch dies halte ich für absolut richtig. Die in den eigenen Studienjahren geschätzte Habermas-Luhmannsche *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (20) und die nachfolgende Habermassche Diskursethik (9) ist für mich schon lange nicht mehr das, was sie vor Jahrzehnten einmal war. Was Taylor unter >Ethik des Glaubens< anführt: >Man sollte nichts glauben, wofür man keine ausreichenden Belege hat.« (1:704) bestimmte zwar eine Zeit lang mein Interesse an evidenzbasierter Medizin (21–23). Berufs- und Lebenserfahrung, das Älterwerden und die veränderten Zeiten haben frühere Präferenzen modifiziert und überlagert. Eine meiner *Sorgen* – Frankfurts Begriff für das, was über den momentanen Willen hinaus *diachron*, über die Zeiten hinweg, das Selbst zusammenhält – gilt dem größeren Projekt eines nicht-dualistischen Menschenbilds in der Medizin. Die Jahresringe dieser Sorge sind in dieser und einer früheren Essaysammlung (24) erkennbar.
- Es stimmt, was Charles Taylor resümiert: >Die >signifikanten Anderen< (George Herbert Mead) sind nicht einfach etwas Äußerliches für mich, sondern sie tragen dazu bei, mein eigenes Selbst zu konstituieren.« (1:879) Neben etlichen anderen gehört Charles Taylor für mich zu einem meiner signifikanten Anderen.

Literatur

1. Taylor C. Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Berlin: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw1233; 1994, 11. Aufl. 2021.
2. Tomasello M. The Cultural Origin of Human Cognition. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1999. Deutsch: Tomasello M. Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1827, 2002.

3. Mead GH. Geist, Identität und Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 28; 1973, 19. Aufl. 2020.
4. Janich P. Handwerk und Mundwerk: Über das Herstellen von Wissen. München: C.H. Beck, 2015.
5. van Schaik C, Michel K. Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, Rowohlt Taschenbuch Verlag rororo 63133, 2. Aufl.; 2018.
6. Geertz C. Aus der Perspektive des Eingeborenen. Zum Problem des ethnologischen Verstehens. In: Geertz C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 696; 1987: 289–309.
7. Schäfer L. Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1401; 1999.
8. Taylor C. Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2017.
9. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; 1981.
10. von Uexküll J, Kriszat G. Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, Rowohlt's Deutsche Enzyklopädie rde 13, 1956.
11. Bateson G. Krankheiten der Erkenntnistheorie. In: Bateson G. Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 571, 1985: 614–626.
12. Collins FS. Meine Gene – mein Leben. Auf dem Weg zur personalisierten Medizin. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag; 2011.
13. Blumenberg, H. Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 592; 1986.
14. Arias AM. The Master Builder – How the New Science of the Cell is Rewriting the Story of Life. London: Basic Books; 2023.
15. Tomasello M. Mensch werden, Eine Theorie der Ontogenese. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020.
16. Frankfurt H.G. Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 2168; 2016.
17. Montaigne M. Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt: Eichborn Verlag; 1998.
18. Rosa H. Resonanz – Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2016, 5. Aufl. 2017.
19. Rosa H. Unverfügbarkeit. Wien/Salzburg: Residenz Verlag, 3. Aufl.; 2019.
20. Habermas J, Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; 1971.
21. Sackett DL, Richardson WS, Rosenberg W, Haynes RB. Evidence-Based Medicine: How to Practice and Teach EBM. New York, NY: Churchill Livingstone; 1997.

22. Howick J. *The Philosophy of Evidence-Based Medicine*. BMJ Books, Wiley-Blackwell; 2011.
23. Leiß O. Kein l'art pour l'art, sondern zum Nutzen der Patienten. *Deutsches Ärzteblatt* 2015; 112: A130-A132.
24. Leiß O. Konzepte und Modelle Integrierter Medizin – Zur Aktualität Thure von Uexkülls (1908–2004). Bielefeld: transcript Verlag; 2020.

