









Revision unterziehen. Obgleich der Butler-Teil dieses Artikels sowohl den Charakter als auch die Funktion einer Kritik annimmt, möchte ich vorausschickend betonen, dass er im selben Maße die poststrukturalistische Anschlussfähigkeit an kommunitaristische Theorien verfolgt. Dementsprechend werde ich auch in der Kritik so weit als möglich rekonstruktiv verfahren.

⇒ 2 Kulturrelative Rahmen der Anerkennung und die Konstitution von Identitäten in der Liebe zum Guten

Für ein fundiertes Verständnis Taylors anerkennungstheoretischer Konzeption insbesondere in Hinblick auf deren hier aufgespannte epistemologisch-ontologische Dimension ist es unerlässlich, Taylors *Theorie des Guten* miteinzubeziehen. Sie bildet Fundament und Gerüst, die Grundlage und die Eckpunkte gegenseitiger Anerkennung. Ist das Gute die Quelle der Moral (Taylor 1996, 177-178), so kann die Anerkennung als deren Medium beschrieben werden – ein Medium freilich, das zusätzlich die Funktion der Versicherung, der Gewissheit, Teil einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein, erfüllt. Sie ist der Garant meiner Identität, die Bestätigung der Interpretation meiner Selbst als von und durch diese und jene Güter Konstituiertes (Taylor 1994, 31-33; 50). Aufgrund dessen werde ich die angestrebte Rekonstruktion nicht etwa bei dem Begriff der *Anerkennung* selbst beginnen, sondern einen Schritt zurücktreten und mich zunächst auf die Quellen der Moral, beziehungsweise die *Quellen des Selbst* konzentrieren. Und diese liegen in dem, was Taylor „qualitative Unterscheidungen“ (1996, 105) oder auch „starke Wertung“ (ebd. 44) nennt.

Gerade in der heutigen multikulturellen Welt geraten die mannigfaltigen Identitätskonstruktionen mehr und mehr zu einem schier undurchdringlichen Mysterium. Nicht nur, dass „wir“ (etwa im sogenannten Westen) nahezu täglich mit Überzeugungen und Werten (etwa aus dem sogenannten Osten) konfrontiert werden, die „uns“ oft fremd, unverständlich, manchmal gar monströs erscheinen. Es scheint dieses „Uns“ bisweilen nichts mehr mit „ihnen“ zu verbinden, das auch nur im Entferntesten als Grundlage der Verständigung dienen könnte.<sup>10</sup> Der naive humanistische Hinweis darauf, dass wir alle Menschen

(10) Wenngleich es nach einer äußerst starken These klingen mag, eine derart radikale Verschiedenheit unterschiedlicher Kulturen zu postulieren (dass „uns“ nichts mehr mit „ihnen“ verbindet), so handelt es sich dabei doch eigentlich um nichts anderes, als die Pointe sämtlicher kommunitaristischer Versuche. Gäbe es irgendeinen unproblematischen Punkt der Kommensurabilität, würde sich das kommunitaristische Ringen um ebenjenes erübrigen.

seien, hilft dabei genauso wenig, wie der imperialistische Siegeszug der liberalistischen „Zivilisationsmission“ (Butler 2009a, 121).<sup>11</sup> Haben wir da noch die Möglichkeit von einem inter- oder transkulturellen „Wir“ zu sprechen? Hatten wir sie überhaupt jemals? Oder gibt es nur die beiden Alternativen einer radikalen Trennung im Sinne eines Kulturalismus und der Kolonialisierung (und damit Nivellierung) von Kulturen, deren Normen, Werten, Gütern durch eine universalisierte Wahrheit, die oktroyiert wird und so für Gemeinschaft sorgt? Offensichtlich haben wir es hier mit der Wahl zwischen zwei Übeln zu tun, die sich – wenngleich etwas provokativ – als kommunitaristisch auf der einen und liberalistisch auf der anderen Seite darstellen lassen. Entweder gehen wir davon aus, dass die Fremdheit, die Unverständlichkeit anderer Kulturen ein ontologisches, beziehungsweise anthropologisches *a priori* ist oder aber wir nehmen an, dass es bislang nur an einer Art Einsicht in die immer schon im Innersten *aller* Menschen schlummernden (westlich-liberalen) universellen Prinzipien der Vernunft gemangelt hat. Für welche Seite wir uns auch entscheiden: Dem Mysterium multikultureller Identitäten sind wir nach wie vor kein Stück näher gekommen, bleiben sie doch entweder *blackboxes* oder aber werden auf die juristische Kategorie einer universalistisch-liberalistischen Selbstidentität reduziert und verkümmern so zu einem leeren Signifikanten, der nichts bezeichnet.<sup>12</sup>

Darüber hinaus impliziert die radikale Kulturabhängigkeit von Identität notwendig die radikale Verschiedenheit – und damit Inkommensurabilität – von Identitäten, die unter, in und durch unterschiedliche Kulturen konstituiert sind (siehe hierzu unter anderem Butlers Zuspitzung des kulturellen „Wir“ zu einem nahezu hermetisch abgeschlossenen und ausschließlichen Dogma der Menschlichkeit in Zeiten des Krieges [2009b, 17-26]).

(11) Nicht zuletzt aufgrund des immensen Siegeszugs liberalistischer Strömungen, inklusive ihrer Vernunftdogmen und der von ihnen propagierten negativen Freiheit (Taylor 1992) können der naive, humanistische Hinweis auf ein gemeinsames Mensch-Sein – ja der Humanismus selbst – und der imperialistische Siegeszug der liberalistischen Zivilisationsmission nahezu gleichgesetzt werden. Einen wichtigen Beitrag zu diesem Thema (das hier den Rahmen sprengen würde) hat unter anderem Gayatri Spivak in ihrem Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (2008) geleistet.

(12) Eine der spannendsten Analysen von Identität als leerer Signifikant findet sich bei Ernesto Laclau. In seinem Werk *Emanzipation und Differenz* (2007), insbesondere in den Kapiteln *Universalismus, Partikularismus und Die Frage der Identität* sowie *Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?* geht er detailliert auf die Problematik – aber auch auf die (demokratischen) Chancen – des in der Frage der Identität fehlenden Signifikats ein. Weit weniger optimistisch – bezüglich der (demokratischen) Chancen – äußert sich dahingehend Wendy Brown in ihrem Aufsatz *Wir sind jetzt alle Demokraten...* (2009).

Doch was, wenn der scheinbar so unausweichliche Ethnozentrismus<sup>13</sup> in Wahrheit nichts weiter denn die „Folge der ungenügenden Unterscheidung zwischen den transzendentalen Bedingungen und dem tatsächlichen Inhalt einer Kultur“ (Taylor 1996, 81) ist? Dann würde die Auffassung, es bestünde ein Entweder-Oder zwischen einer kulturalistischen Kapitulation und einem universalistischen Dogmatismus, schlicht auf einer Ignoranz gegenüber den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen der kulturellen Konstitution von Identität als solche gründen. Werden lediglich die inhaltlichen Bestimmungen einer Kultur in den Blick genommen, sind Ethnozentrismus und Kulturalismus selbstverständlich die zwingende Folge. Werden dagegen die Bedingungen von Kultur als solche in den Blick genommen, befinden wir uns auf einmal in der Lage, (inhaltlich zwar nach wie vor unzugängliche) Identitäten zumindest auf der Ebene ihres Zustandekommens betrachten und ihre Genese nachzeichnen zu können.<sup>14</sup> Wenn Identitäten ausschließlich in radikaler Abhängigkeit von der Kultur zu verstehen sind, in der sie gebildet werden, konstituiert in und durch Normen, Werte, Güter, dann muss eine Funktion ebendieser Bildung, dieser Konstituierung auszumachen sein – und zwar völlig unabhängig von dem tatsächlichen, dem konkreten Inhalt einer bestimmten Kultur. Und diese besteht eben aus dem, was Taylor „qualitative Unterscheidungen“ (ebd. 105) oder auch „starke Wertung“ (ebd. 44) nennt. Um eine Identität ausbilden zu können, benötigen wir irgendeinen Bezug zu den uns umgebenden Gütern, einen Bezug zu der Kultur, die uns schließlich als Selbst, als seiendes Sein konstituiert, einen Bezug zu dem, was unser Dasein als solches ausmacht. Die verbindenden Elemente sind folglich das *Dass* einer kulturellen Identität und das *Wie* ihrer Konstituierung. Nur aufgrund der Tatsache, dass wir alle starke Werter sind und qualitative Unterscheidungen treffen, sind wir in der Lage, im Modus eines „Wir“ zu sein – und eine andere Daseinsform gibt es nicht (Smith 2004, 30-31). Die Art und Weise, wie

(13) Selbst die liberalistischen Ansätze können streng genommen als solcher bezeichnet werden, insofern sie (zumindest aus kommunitaristischer Sicht) am Ende doch nur ein zwar extrem wirkmächtiges, nichtsdestoweniger (kultur-)relativ aufzufassendes Gut darstellen (Taylor 1992, 118-144; 1996, 262-318).

(14) Und genau hierin besteht das große Projekt, das Taylor Zeit seines Lebens verfolgt hat. Wie er bereits im Vorwort zu seinen *Quellen des Selbst* schreibt, besteht (abgesehen vom analytischeren ersten Teil) das gesamte Buch aus der Nachzeichnung der Genese des neuzeitlichen – man muss hinzufügen: westlichen – Selbst (1996, 7-11). Eine Weiterführung Taylors Anstrengungen findet sich bei Hartmut Rosa, der ebenjenen Aspekt als dimensionale Kommensurabilität herausarbeitet. (Rosa 1998, 518-538)

wir dazu kommen eine Identität zu haben (oder vielmehr zu sein), ist die transzendente, die universale Bedingung der Möglichkeit von Kultur und Identität.

### ⇒ 2.1 Lebensgüter: Die impliziten Bausteine unseres Selbst

Unwillkürlich nehmen wir in einem zumeist völlig impliziten Prozess uns umgebende Güter an, die uns sagen, wer wir sind, sein wollen und sein sollen. Ein in einem akademischen Elternhaus aufgewachsener Mensch etwa wird eine universitäre Ausbildung wahrscheinlich intuitiv als qualitativ höherwertig, als erstrebenswerter empfinden, denn die Vorstellung, im Alter von sechzehn Jahren Lehrling beispielsweise einer Schreinerei zu werden. Das sechzehnjährige Kind eines Schreinermeisters, das schon früh dem Vater bzw. der Mutter bei der Arbeit zusehen durfte, wird wiederum dem Sitzen in überfüllten Hörsälen und dem endlosen Brüten über Büchern kaum einen Sinn abgewinnen können. Ihm wird das Herstellen von Dingen, die man auch gebrauchen kann, unter Umständen als das höhere Gut erscheinen. Ohne es zu bemerken sind wir zu Menschen mit dieser oder jener Identität geworden. Häufig können wir nicht einmal artikulieren, weshalb für uns dieses oder jenes Gut das höhere ist. Dennoch ist der qualitative Unterschied des Einen gegenüber dem Anderen nicht zu verleugnen; eine Schreinerlehre und ein Studium sind uns nicht gleich. Dass dem so ist, liegt daran, dass wir starke Werte haben, die wir – auf dieser untersten Ebene – aus den Lebensgütern unserer konkreten Umwelt ziehen (Taylor 1996, 25-26), also aus jenen Gütern, die „qualitative Unterscheidungen zwischen Handlungen, Gefühlen oder Lebensweisen“ (ebd. 178) definieren. Selbst wenn es bereits bei derart – man könnte sagen – unwesentlichen persönlichen Präferenzen sicherlich nicht wenige gibt, die gerne Absolutheitsansprüche anmelden würden, stellen sich die Unterschiede an diesem Punkt intuitiv zumeist doch als recht unproblematisch dar. Im schlimmsten Fall haben sich Schreiner und Philosoph nicht viel zu sagen. Mögen ihre Lebenswelten auch für immer getrennt bleiben, so scheint es ihnen trotzdem möglich, einander zu erkennen und anzuerkennen. In ihren epistemologischen Horizonten kommt der Andere als Anderes zumindest vor und bleibt somit anerkenntbar. Dass dem so ist, kann allerdings keineswegs den Lebensgütern selbst entnommen werden; sie alleine reichen bei weitem nicht aus, um die Anderen zu inkludieren. Was fehlt, ist schlichtweg ein gemeinsamer Horizont.

## ⇒ 2.2 Hypergüter: Die Konstitution der kulturellen Identität

Die Anerkennbarkeit der unterschiedlichen, ja oft unverständlichen Lebensentscheidungen liegt vielmehr in der zweiten Ebene Taylors Güterkonzeption begründet – in den Hypergütern: Bei ihnen handelt es sich um Güter, die unsere Lebensgüter überhaupt erst zu solchen machen, um die, von denen wir – nach wie vor meist ohne es zu bemerken – den Horizont unserer Möglichkeiten ableiten (ebd. 124) und die gleichzeitig die Schreiner und die Philosophen bei aller Differenz letztlich doch verbinden. Bleiben wir für einen Moment bei dem illustrativen Beispiel der Gewerke und fragen uns, was ein solch verbindendes Element sein könnte, so wird schnell deutlich, wie Taylors dreigliedriges Gütermodell Anerkennbarkeit *in Diversität* zu garantieren vermag. Der Schreiner erkennt den Philosophen schlichtweg als Subjekt, das – wenngleich vielleicht auch auf nicht nachzuvollziehende Art – einer Tätigkeit mit Fleiß, Ehrgeiz, Erfolg etc. nachgeht und damit seinen Lebensunterhalt selbstständig gewährleistet.<sup>15</sup> Auf eben dieselbe Weise erkennt natürlich auch der Philosoph den Schreiner. Ganz unerschwerlich hat sich hier nun jedoch eine gänzlich neue Dimension von Gütern eingeschlichen, die nicht mehr rein individuell, ja vielleicht nicht einmal mehr inhaltlich im strengen Sinne begriffen werden kann. (ebd. 129-131) Dass in der Beziehung zwischen Philosophen und Schreibern *zunächst* nicht von *Anerkennung* die Rede ist, sondern *nur* von einem *Erkennen*, ist dabei kein Zufall. Denn ein direktes Anerkennen des jeweils Anderen ist aufgrund der unterschiedlichen Sprachen, Ziele, Lebensentwürfe so nicht möglich. Erst *vermittels* des Rekurses auf das (gesamt-)gesellschaftlich anerkannte Meta-Gut des Fleißes, Ehrgeizes, Erfolgs etc. kann das (inhaltlich undurchsichtige) individuelle Lebensgut als ebenjenem dienendes erkannt und im Anschluss daran sowie aufgrund dessen als von demselben Hypergut abstammendes anerkannt werden.<sup>16</sup> Die Anerkennbarkeit

(15) Selbstredend ist es zusätzlich vonnöten, dass es sich hierbei um eine Tätigkeit handelt, die in der konkreten Gesellschaft zumindest eine gewisse Legitimität besitzt. Ein Betrüger oder Dieb zum Beispiel würde – sei er auch noch so fleißig und erfolgreich – kaum als anerkanntes Subjekt gelten können. Dass somit eine weitere Kategorie von – nennen wir es – legitimen und illegitimen Lebensentwürfen eingeführt ist, wollen wir an dieser Stelle außen vor lassen. Spätestens in der Betrachtung der konstitutiven Güter sollte verständlich werden, weshalb sie uns nicht interessieren müssen: Es mangelt ihnen schlicht an innerer sowie äußerer Kohärenz und überdies an Affirmativität.

(16) Besonders interessant ist hierbei, dass Taylor seine Konzeption der Hypergüter mit Aristoteles *teleion agathon* (NE 1097a28-34) nicht nur vergleicht, sondern nahezu gleichsetzt

eines diversen Lebensguts steht und fällt folglich mit dessen Subsumierbarkeit sowie dessen Ableitbarkeit von einem gemeinsamen Hypergut. Es ist dieses Hypergut, das unseren gemeinsamen Horizont, den epistemologischen Rahmen der Anerkennbarkeit gleichermaßen eröffnet, wie er ihn be- und abgrenzt. Es gewährleistet uns das Erkennen eines aufgrund seiner Verschiedenheit sonst unerkennbaren Subjekts und nötigt uns gleichsam zur Anerkennung wenn auch nicht der Lebensgüter dieses Subjekts selbst, so doch der Lebensgüter dieses Subjekts *in Anbetracht der authentischen und kohärenten Ableitbarkeit von einem gemeinsamen Hypergut*.<sup>17</sup> Insofern besteht die Anerkennung diverser Subjekte innerhalb (oder besser: unterhalb) eines gemeinschaftlichen Hyperguts streng genommen nicht aufgrund eines direkten dialogischen Verhältnisses, sondern aufgrund des vermittelnden epistemologisch-ontologischen Rahmens, der, indem er das andere Subjekt als unter demselben Rahmen konstituiertes erkennbar macht, dieses als anerkennbares ontologisiert.<sup>18</sup>

Bei aller Plausibilität und Gewährleistung von Diversität sind die sich hier bereits auftuenden Probleme jedoch kaum zu übersehen. Insbesondere der angesprochene Ethnozentrismus und der radikale, bis hin zu einem Kulturalismus auswachsende Kulturrelativismus werden nun überdeutlich. Wessen Lebensgüter sich nicht kohärent auf die Hypergüter einer Kultur zurückführen lassen, ist innerhalb ebendieser Kultur nicht als Identität anerkennbar – und wird dementsprechend

(„Wir können sagen, daß das, was in der Aristotelischen Theorie die Rolle eines ‚Hyperguts‘ spielt, nichts anderes ist als das ‚oberste Gut‘ (*teleion agathon*).“ [1996, 129]).

(17) Bei der Frage nach „Authentizität“ handelt es sich um einen der interessantesten Aspekte Taylors Philosophie. Mit ihr führt er eines seiner stärksten Argumente gegen die negative Freiheit und somit gegen den Liberalismus ins Feld (1992, 118-144). Ebenso interessant und für das hier Ausgeführte vielleicht noch wichtiger sind Taylors Einlassungen zur Authentizitätsfrage in *The Ethics of Authenticity* (2003a). Hier wird überdeutlich, weshalb und wie die Konstitution des Subjekts, die es umgebenden Güter, welche es konstituieren, und die Authentizität untrennbar verbunden sind. Nur in der Frage „Bin ich authentisch?“, „Folge ich wirklich meinen Gütern?“ kann von echter Selbstidentität gesprochen werden. (2003a, 25-29)

(18) Korrekterweise muss hierbei hinzugefügt werden, dass Taylor selbst diesen Schluss so nicht zieht. Ob er ihn implizit mitdenkt, bleibt unklar. Die beschriebene Trias von Subjekt-Rahmen-Subjekt, also die vermittelnde Ermöglichung von Anerkennbarkeit durch die epistemologisch-ontologischen Horizonte macht erst Butler explizit (2009a, 14). Allerdings bleibt Taylors Theorie ganz und gar unverständlich, wenn diese Trias nicht stets mitgedacht wird. Einer der großen Unterschiede zwischen Taylor und Butler – um etwas vorzugreifen – besteht nun darin, dass bei Taylor die von, in und durch die Güter gewährleistete Anerkennbarkeit bereits die konkrete Anerkennung zu genüge strukturiert. Bei Butler hingegen fallen diese beiden Begriffe analytisch auseinander.

auch nicht anerkannt. Doch nicht nur jenseits der Grenzen einer konkreten Gesellschaft besteht dieses Problem; ebenso an ihren Rändern lassen sich Existenzen ausmachen, die durch das Raster fallen und nie zu Subjekten werden können.<sup>19</sup> In dem Bestreben, einer inter- oder transkulturellen Inklusion, einer Art universellen Theorie des Multikulturalismus, die ohne Universalismen auskommt und es dennoch vollbringt, alle Menschen miteinzubeziehen, versucht Taylor dementsprechend der Exklusivität seiner Hypergüter mit einer weiteren, noch höheren Ebene von Gütern zu begegnen. Mit ihr will er – ganz ähnlich dem Schritt von den Lebens- zu den Hypergütern – einen Rahmen stiften, der weit genug ist, um auch die Ränder sowie die Räume jenseits davon in den Möglichkeitshorizont der Anerkennung zu inkludieren.

### ⇒ 2.3 Konstitutive Güter: Die transzendente Bedingung von Kultur und Identität

Treten wir zunächst einen Schritt zurück und fassen die Systematik hinter Taylors Güterkonzeption bis hierhin kurz zusammen, so sollte die letzte Ebene fast als so etwas wie eine notwendige Konsequenz erscheinen: Auf der untersten Ebene – der der Lebensgüter – entscheiden direktes Umfeld, Milieu und dergleichen mehr (selbst der bloße Zufall spielt eine große Rolle) über die klaren, konkreten Inhalte dessen, was man als erstrebenswert, lohnend und richtig erachtet. Hier werden die unzähligen diversen Identitäten gebildet, die noch unverbunden nebeneinanderstehen. Auf der zweiten, bereits abstrakteren Ebene – der der Hypergüter – nun werden diese mannigfaltigen Identitäten zu einer Kultur verbunden. Es sind die Attribute, die wir unseren Lebensentwürfen im Sinne eines Strebens, eines *telos* begeben, die sie als (prinzipiell) subsumierbar kennzeichnen: ein erfolgreicher, fleißiger, ehrgeiziger Philosoph – ein erfolgreicher, fleißiger, ehrgeiziger Schreiner.<sup>20</sup> Nun lassen sich freilich Identitäten denken (und faktisch gibt es sie ja auch), die weder Fleiß noch Erfolg noch Ehrgeiz als besondere Güter kennen. Während wir in einer kapitalistisch strukturierten Gesellschaft das Fehlen dieser Attribute wohl als

(19) Dies wird das Hauptargument Butlers gegen Taylor im zweiten Teil des Artikels sein. Doch zunächst wollen wir sehen, ob und wie Taylor diesem Problem selbst begegnen kann.

(20) Taylor selbst benutzt hierfür andere Beispiele und zeigt die unterschiedlichen Ebenen seiner Güterkonzeption anhand von konkreten historischen Hypergütern, wie etwa Mut oder Ehre, auf (1996, 45). Mir scheint es jedoch in unserer heutigen Zeit verständlicher, von Attributen zu sprechen, die unserer kapitalistisch-liberalistischen Lebensform geläufiger sind.

schlichten Mangel bezeichnen würden, muss das noch lange nicht für andere Gesellschaften gelten. Wenngleich uns eine solche Vorstellung im ersten Augenblick vielleicht befremdlich erscheinen mag, müssten wir eigentlich nur kurz innehalten, um eine ganze Schar von Kulturen zu finden, denen gänzlich andere Attribute als Güter gelten: Eine der uns am geläufigsten ist dabei womöglich die religiöse Gemeinschaft, in der etwa Nächstenliebe und Mitgefühl eine weitaus größere Rolle spielen als Ehrgeiz oder Erfolg. Man könnte sogar vermuten, dass derart kompetitive Attribute eher negativ als egoistisch konnotiert werden würden. Unter Zuhilfenahme lediglich der Hypergüter wird es schwer, zwischen derart radikal gegensätzlichen Kulturen eine Verbindung herzustellen, sie auch nur im Geringsten als kommensurabel zu bezeichnen. Selbstverständlich könnte man sich auf die beschwerliche Suche begeben und würde – wenn man nur lange genug herum-analysiert – zu irgendwelchen (mehr oder minder abwegigen) Attributen gelangen, mit denen eine Verbindung herbeikonstruiert werden könnte. Oder aber man setzt dogmatisch – wie Taylor am Liberalismus kritisiert – schlicht ein bestimmtes Attribut, das (zumindest juristisch) für alle gilt.<sup>21</sup> Dass weder das Eine noch das Andere Taylors Systematik folgt, sondern sein dreigliedriges Gütermodell bei den Hypergütern enden lassen und diese (insbesondere im zweiten Fall) noch dazu verabsolutieren würde, liegt auf der Hand. Konsequenterweise muss vielmehr eine noch abstraktere Form von Gütern anschließen, unter die die diversen Hypergüter subsumiert und von denen sie abgeleitet werden können. Es muss sich um eine Art von Gütern handeln, die mehr leistet, „als nur die Bestimmung des Inhalts der Moraltheorie“ (Taylor 1996, 178). Es muss die Art von Gütern sein, die die transzendente Bedingung von Kultur und Identität überhaupt zu stellen vermag (ebd. 81). Sie muss die Konstitution von Gütern als solche gewährleisten ohne dabei selbst ein willkürlich und dogmatisch gesetzter Inhalt zu sein, der wiederum über Ausschlusspotential verfügt.

Weiter oben habe ich, ohne es weiter auszuführen, behauptet, die Hypergüter seien streng genommen nicht mehr inhaltlich begreifbar. In ihrem Bezug zu den Lebensgütern stimmt das auch uneingeschränkt, zumal eine Form stets die Funktion – oder das *Wie* – ihres

(21) Genaugenommen handelt es sich bei Taylors Liberalismus-Kritik um eine weitaus tiefgreifendere, die bereits bei dem Dogma der „desengagierten Vernunft“ beginnt (1996, 262-273). Sie gilt ihm als Ursprung des modernen Liberalismus und der fälschlichen Annahme einer rein negativen Freiheit (1992, 118-123).

Inhalts ist.<sup>22</sup> So ist der Fleiß eine Funktion – oder ein *Wie* – des Philosophen sowie des Schreiners. Was wir jetzt suchen, ist – eine Stufe höher – etwas, das erstens als gemeinsame Funktion der diversen Hypergüter (Fleiß, Erfolg, Ehrgeiz, Mitgefühl, Nächstenliebe etc.) dienen und zweitens seinerseits nicht noch einmal unter eine Funktion noch höherer Stufe subsumiert werden kann. Der zweite Punkt ist deshalb so wichtig, da andernfalls entweder ein *regress ad infinitum* droht, also eine endlose Suche nach immer weiteren Funktionen, oder aber – wie angesprochen – ein willkürlich-dogmatischer Abbruch der Güter-Folge. Ganz offensichtlich darf es somit unter keinen Umständen ein Inhalt sein, ist ein Inhalt doch stets dadurch definiert, dass er den Inhalt einer ihm übergeordneten Funktion darstellt. Was bleibt, ist lediglich eine absolute Form, die in ihrer Reinheit stark an Platons Idee des Guten erinnert.<sup>23</sup> Erst sie konstituiert all ihre Inhalte als Güter, und zwar dadurch, dass sie einen Rahmen erzeugt, der es uns prinzipiell erlaubt, sie auch als solche zu erkennen. Stellen wir uns die Frage, was gut an etwas ist, so kommen wir ganz in Platons Sinne irgendwann nicht mehr umhin, das Gute selbst zu schauen (Bordt 1999, 77-80). Umgekehrt kommen wir allerdings ebenso wenig umhin, unsere Güter auf deren Güte hin zu prüfen. Inwiefern sind Fleiß, Erfolg, Ehrgeiz, Mitgefühl, Nächstenliebe etc. gut? Was ist das Gute nicht nur an sondern *in* ihnen?

Wohl aufgrund der Abstraktheit dieser Überlegungen tendieren nicht wenige dazu, diesen konstitutiven Gütern erneut eine inhaltliche Komponente beizulegen. Sicherlich hat auch Taylors genealogische Methode seinen Teil dazu beigetragen, zumal er anhand historischer Entwicklungen (womöglich etwas zu) beispielhaft versucht aufzuzeigen, wie die konstitutiven Güter funktionieren. So macht er einmal

(22) Hierbei handelt es sich um die Grundlagen der platonischen Logik, in der die Bestimmung eines Seienden in dessen Prädikation liegt (Ricken 2000, 86-87). Oder um es anders auszudrücken: Ein Gegenstand (Inhalt) wird immer durch seinen Begriff (Form) bestimmt. Dass, wie es bei dem Schritt von Hypergütern zu konstitutiven Gütern der Fall ist, ein Begriff im Verhältnis zu einem ihm übergeordneten weiteren Begriff selbst zum Gegenstand (eben dieses Meta-Begriffes) werden kann, ist spätestens seit Freges Schriften zur Prädikatenlogik bekannt (2002), die ihrerseits streng auf der platonischen Logik aufbauen.

(23) Während viele der gängigen Interpretationen von Charles Taylors Gütermodell davon ausgehen, dass auch seine konstitutiven Güter in der einen oder anderen Art inhaltlich konnotiert seien (siehe zum Beispiel Forst 1996, 336-340 sowie Rosa 1998, 119-122) möchte ich Taylor im Anschluss an den Jesuiten William Rehg eher in die Nähe Platons Ideenlehre rücken (1997, 117). Auch Taylors eigene Anleihen und Rekurse lassen zumindest auf eine Inspiration durch Platon schließen (1996, 177-180).

Gott als konstitutives Gut aus (1996, 413-437), ein anderes Mal die Vernunft des autonomen Subjekts (ebd. 505-538) und dann wieder die Natur (ebd. 619-638), nur um schließlich erneut auf Platon (ebd. 775-780) zu sprechen zu kommen. Passenderweise sind es eben genau diese, von denen der liberalistische Theoretiker Rainer Forst in Rekurs auf Taylor behauptet, sie seien die einzigen konstitutiven Güter, die wir heute kennen (1996, 338). Wäre das aber der Punkt, auf den Taylor hinaus wollte, so würde er seiner eigenen Intention widersprechen. Zudem ist es völlig unnötig, eine Liste von (damit ja erneut inhaltlichen) konstitutiven Gütern zu schreiben. Für viel Verwirrung hat dahingehend unter Umständen auch Taylors Begriff der *Artikulation* gesorgt. Wenn Taylor dafür argumentiert, dass unsere konstitutiven Güter einer Artikulation bedürfen, um Güter zu sein, dann mag das einige dazu veranlassen zu glauben, man müsse ebendiese Liste angeben können. Was dabei jedoch übersehen wird, ist, dass im selben Zuge stets auch von *Sprechakten* und *Deskription* die Rede ist (1996, 176), nie aber von *Explikation* oder *Definition*. Heißt das nicht viel eher, dass Güter schlichtweg gelebte, in sich kohärente Praxen sein müssen, um konstitutive Güter zu sein, dass Güter also genau dann einem konstitutiven Gut entsprechen, wenn sie ritualisierte, tradierte etc. Sprechakte sind? Und heißt das dann nicht, dass Güter genau dann Güter sind, wenn sie unter Anerkennung des Guten selbst einer in sich stimmigen Praxis folgen? Ein konstitutives Gut wäre infolgedessen nichts weiter denn die Liebe zum Guten, also der permanente Versuch, in allem, was ich tue, denke und sage, nach seinem Wert zu suchen, und das, was ich nicht in Einklang bringen kann, zu verwerfen.

Die transzendente Bedingung von Kultur und Identität als solche wäre somit die Einsicht in die eigene ontologische Verfasstheit als *affirmatives* Wesen, das genau dann gut ist, wenn es seine eigene Güte hinterfragt. Gut sein zu wollen und sich stets zu fragen, ob und inwiefern das, was ich tue, denke, sage, gut ist, ist der gemeinsame Horizont all unseres Seins. Exklusion, Konflikt und radikaler Ausschluss basieren dahingehen immer entweder auf einer Verweigerung vor der eigenen ontologischen Verfasstheit oder auf einer ungenügenden Selbstinterpretation (Smith 2004, 30-31).<sup>24</sup> Wenngleich wir unfähig bleiben, andere Kulturen nach ihrem Inhalt zu beurteilen oder auch nur zu begreifen, eröffnet uns die (praxeologische) Gewissheit,

(24) Auch der liberalistische Dogmatismus gehört in diese Kategorie, zumal er sich gerade durch seine dogmatische Setzung des vernünftigen, autonomen Subjekts seiner ontologischen Verfasstheit entzieht und alle anderen Existenzen lediglich in Hinsicht auf Vernunft und Autonomie bemessen kann.

dass wir alle nach (uns) ultimativen Gütern urteilen, eine Epistemologie, die es uns erlaubt, das Andere als ebenso wertend zu erkennen. Wenn wir dieses Gute, das uns antreibt, zudem lieben (und alles andere wäre eine Selbstverleugnung), haben wir keine andere Möglichkeit, denn diese undurchsichtigen Anderen als ebenso liebende, affirmative Wesen anzuerkennen.<sup>25</sup>

Der Einsicht in die kulturrelative Verfasstheit des Menschen, seine radikale Abhängigkeit von den ihn umgebenden Gütern, Werten, Normen treu bleibend gibt uns Taylor somit ein Instrument an die Hand, das es uns erlaubt, den/die radikal Andere(n) auf dieser höchsten, rein formalen Ebene als *vollwertiges* Subjekt, als Identität zu erkennen. Und wir können nun gar nicht mehr anders, als diese radikal Anderen ebenso anzuerkennen, wie wir die uns nächsten anerkennen. Denn wenn wir davon ausgehen müssen, dass sie ebenso liebend bestrebt sind, dem Guten kohärent zu folgen und es einzig diese Liebe zum Guten ist, die uns *alle* als Identitäten ermöglicht, dann müssen wir, wollen wir diese Liebe nicht *ad absurdum* führen, ebenjene Liebenden *als Liebende* in dem Maße anerkennen, wie wir selbst Liebende sind.

(25) Die einzige Art der inter- oder transkulturellen Kritik, die dementsprechend möglich ist, ist die, die bei der Selbstinterpretation ansetzt und die Form „Du folgst deinen Gütern nicht richtig.“ oder „Du bist in deiner Selbstinterpretation inkohärent.“ hat. Inwiefern dies eine eventuell zu optimistische Haltung ist, wage ich nicht zu beurteilen. Eine Frage, die, wenngleich ihre Ausführung den gegebenen Rahmen sprengen würde, zumindest gestellt werden muss, ist die nach der „praktischen Vernunft“, die Taylor mit seinem Best-Account-Prinzip nun doch wieder voraussetzt (1996, 138-142). Dass wir in der Lage sind, uns in unserer Selbstinterpretation kohärent zu folgen und dass wir zudem in der Lage sind, Fehler in dieser prinzipiell einzusehen, setzt Taylor schlicht voraus (siehe dazu auch Taylors Aufsatz *Explanation and Practical Reason* (2003b)).

### ⇒ 3 Versteckte Gefahren: Fallstricke in der Lücke zwischen Epistemologie und Ontologie<sup>26</sup>

Bisher habe ich mich darauf beschränkt, ein paar Fragen und kritische Anmerkungen zu Taylors Theorie in die Fußnoten einzustreuen. Gewiss bedürfte ein jeder dieser Punkte einer genaueren Überprüfung. Und eine solche Reise wäre sicherlich auch lohnend. Interessieren soll uns allerdings lediglich einer davon – nicht etwa, weil er der wichtigste ist, sondern weil an ihn mit Butler in einer Weise angeschlossen werden kann, die die übrigen in weiten Teilen obsolet werden lässt. Gehen wir noch ein letztes Mal zu Taylors dreigliedriger Güterkonzeption zurück und betrachten deren Struktur, um zu klären, welchen Punkt ich meine:

- Das Dasein des Menschen (Ontologie) ist konstituiert in und durch die ihn umgebenden Lebensgüter (epistemologische Rahmen).
- Das Medium dieser Konstituierung ist die Anerkennung durch Andere.
- Damit besteht die Funktion der Anerkennung im Abgleich von Ontologie und Epistemologie im Sinne eines Gradmessers der Übereinstimmung meiner Identität mit den Lebensgütern.
- Die Güte der Lebensgüter wiederum ist konstituiert in und durch die ihnen übergeordneten Hypergüter; und zwar in zweierlei Hinsicht: 1. eröffnen die Hypergüter den Horizont möglicher Lebensgüter und 2. stiften sie als Attribute – oder genauer: Prädikate – die Bedeutung der Güte der Lebensgüter.<sup>27</sup>
- Nach wie vor besteht die Funktion der Anerkennung im Abgleich von Ontologie und Epistemologie, dient nun aber vor-

(26) Wenngleich ich mich in diesem Abschnitt noch größtenteils auf Taylor beziehe, so handelt es sich doch bereits um eine Analyse bzw. Dekonstruktion im Sinne Butlers. Angesichts der (durchweg dekonstruktiv-analytischen) Struktur und der (gewollten) Diskontinuität von Butlers eigenem Werk scheint mir der sinnvollste Zugang zu ihrer Theorie die performative Darstellung ihrer Methode zu sein, nicht zuletzt da dies auch die Darstellung der Performativität beinhaltet (unter anderem 1997, 139 sowie 2006, 221-255). Als Vorlage meiner Kritik an Taylor hat dabei insbesondere Butlers Kapitel über Platon in *Körper von Gewicht* gedient (1997, 63-80).

(27) Ein gutes Beispiel, an dem die Struktur schnell klar werden dürfte, ist die Frage „Was bedeutet es eigentlich, ein guter Christ zu sein?“. Es ist offensichtlich, dass die Bedeutung der Güte eines Christen in dessen Prädikation, also den ihm zugeordneten Attributen, wie etwa Glaube, Nächstenliebe und dergleichen mehr, liegt. Das Gegenteil dazu wäre das, was man häufig auch als Taufschein-Christ bezeichnet.

nehmlich als Gradmesser der Übereinstimmung der Lebensgüter mit den Hypergütern.

- Somit kann streng genommen nicht mehr von einer direkten Anerkennung zwischen Subjekten gesprochen werden. Vielmehr handelt es sich primär um eine Anerkennung der in und durch bestimmte Hypergüter konstituierten Lebensgüter. Die unter konkreten Lebensgütern konstituierten Identitäten werden lediglich als – um es platonisch auszudrücken – an dem gemeinsamen Hypergut mittels ihrer Lebensgüter Teilhabende anerkannt.<sup>28</sup>
- Die Güte der Hypergüter wiederum ist konstituiert in und durch die reine Form der konstitutiven Güter. Sie sind der Begriff des *Guten* selbst und der Garant aller Anerkennung.
- Selbst wenn sie historisch bisweilen inhaltliche Formen angenommen haben, so sind sie doch stets dasselbe, nämlich die *Liebe zum Guten als solches* und folglich die irreduzible, nicht mehr subsumier- oder ableitbare Form der Hypergüter.

Lassen wir die konstitutiven Güter zunächst kurz außen vor, so fällt eines sofort ins Auge: Es sind stets die epistemologischen Rahmen, die die Ontologie bestimmen. Einmal sind es die Rahmen der Lebensgüter, die meine Identität konstituieren, und das andere Mal sind es die Rahmen der Hypergüter, von denen die Lebensgüter in Güte und Inhalt abhängen. Ganz in realistischer Tradition – oder zumindest nach einer gewissen Auffassung von Realismus – erscheint uns die Welt stets so, wie sie ist; oder wenigstens sind wir in der Lage, sie uns mittels Selbstinterpretation zu erarbeiten. Es mag nichtsdestotrotz ein wenig eigenartig anmuten, eine solche Kette von Prädikationen realistisch zu nennen, scheint sie doch viel eher idealistisch motiviert. Allerdings handelt es sich Taylors Ansicht nach – bei aller Strukturähnlichkeit zu Platon – bei den Gütern gerade nicht um universale Ideen, sondern um faktische gesellschaftliche Gegebenheiten. Das Gute ist stets das, was uns umgibt – also schlicht unser Erkenntnishorizont (Dreyfus 2004, 60-68). Ein wenig anders verhält es sich jedoch,

(28) An dieser Stelle spielt auch der Begriff des *Scheiterns* eine nicht zu unterschätzende Rolle. In der Attribution unserer Lebensgüter durch die Hypergüter zeigt sich, ob ich ein *guter Philosoph* oder aber ein *gescheiterter Philosoph* bin. Wenn ich die zu meinen Lebensgütern gehörenden Attribute nicht imstande bin zu erfüllen, bin ich in ebendieser Identität gescheitert und kann nicht mehr sinnvoll von ihr als meiner sprechen. Unter Hinzunahme des Begriffs des *Scheiterns* ist dahingehend vielleicht noch klarer, inwiefern die Hypergüter die Bedeutung der Lebensgüter darstellen. So ist es sogar möglich, eine Identität zu haben, die *prinzipiell* zum Scheitern verurteilt ist, wenn eine ganz bestimmte Attribution mir verwehrt bleibt (womit ich diese Identität nie im eigentlichen Sinne *sein* kann).

unter Hinzunahme der konstitutiven Güter: Sie sind gleichermaßen unser Erkenntnishorizont, wie sie der Garant des gesamten ontologisch-epistemologischen Gefüges sind. Ohne Einsicht in das Gute selbst – also einen Begriff dessen, was gut ist – fällt jeder von Taylors Rahmen in sich zusammen. Es bleibt ihm mit seiner dreigliedrigen Güterkonzeption somit nichts anderes übrig, denn eine (mehr oder minder gelungene) Vermengung von Platonismus und Aristotelismus, von Idealismus und Realismus. Indem Taylor den Begriff des *Guten* als für unser Sein univok annimmt, steht er eindeutig in einer platonischen Tradition (Ricken 2000, 176). Die Tatsache, dass er seine Theorie alleine auf den Begriff des *Guten* hinauslaufen lässt, bringt ihn bezüglich seines Realismus in die Zwickmühle, das Gute als universale ontologische Bedingung voraussetzen zu müssen.

Abgesehen von den philosophischen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, haben wir ein weiteres Problem: Beinahe katachrestisch stiften die konstitutiven Güter eine Ontologie ontologischer epistemologischer Rahmen, in der sie selbst jedoch nicht mehr vorkommen. Oder um es anders auszudrücken: Die konstitutiven Güter dienen als ideales Prinzip, das das Hinterfragen unserer epistemologischen Rahmen verunmöglicht. Die einzige Möglichkeit, die wir haben, ist eine Interpretation unseres Selbst *innerhalb* dieser Horizonte, was stets nur auf den Versuch hinausläuft, uns mit unserer Epistemologie in Einklang zu bringen. Bezüglich der Anerkennung heißt das, dass ausschließlich das anerkenntbar ist, was unter einen epistemologischen Rahmen fällt – darüber hinaus gibt es nichts. Zwar sind wir in der Lage, inhaltlich diverse Identitäten anzuerkennen, aber eben nur, weil sie einem epistemologischen Rahmen folgen, den sie als Gut erachten. Anerkennbarkeit strukturiert sich demnach dadurch, was es (epistemologisch) gibt. Wie sollte es auch anders sein, ist doch die Wahrnehmung eines Gegenstands stets dessen Anerkennung vorausgesetzt?<sup>29</sup> So selbstverständlich das auch klingen mag: Genau dadurch ist der radikale Ausschluss *potentieller* Seins-Weisen immens. Denken wir nur an Homosexualität, die bis vor ein paar Jahrzehnten noch als Krankheit (nicht als Identität) galt, oder an Intergeschlechtlichkeit, die größtenteils auch heute noch jenseits aller Vorstellungskraft liegt. Und der Grund dafür ist in der Lücke zwischen

(29) An dieser Stelle möchte ich ein weiteres Mal (wie bereits in der Einleitung) auf Thomas Bedorf und seine diesbezügliche Analyse in *Verkennende Anerkennung* verweisen. Über das schon erwähnte Kapitel *Erkennen und Anerkennen* (2010, 127-136) hinaus scheinen mir seine daran anschließenden Argumente hinsichtlich der *Verkennung der Alterität* (ebd. 137-149) im Zuge der Kritik an Taylor relevant. Seine Kritik folgt zum Teil genau dem, was ich im Folgenden versuchen werde mit Butler zu argumentieren.

Epistemologie und Ontologie zu suchen – eine Lücke, die Taylor mittels seiner konstitutiven Güter allzu leichtfertig zu Gunsten der Epistemologie schließt.

### ⇒ 3.1 Repressive Rahmen der Verunmöglichung

Bevor ich mit Butler nun ein an Taylor anschließendes Gegenmodell vorstelle, das unter Beibehalt der Vorzüge seiner Theorie ebenjene Schwierigkeiten zu überwinden verspricht, möchte ich die angeführte Kritik zunächst noch ein wenig vertiefen. Bislang haben wir es – abgesehen von diversen theorieimmanenten Komplikationen – in erster Linie mit einem schlichten Konservatismus zu tun, der gestützt durch die ontologisierende Wirkung der konstitutiven Güter uns dazu verdammt, die normativen Gegebenheiten unserer Welt als gut (als Güter) zu erachten (Žižek/Crocket/Davies 2011, 1-5). Etwas provokanter könnte man auch sagen: Opportunität ist die einzige Form einer gelungenen Identität. Denn entweder gelingt die Identifizierung mit den uns umgebenden epistemologischen Rahmen oder aber wir scheitern daran. Und der Ausdruck dieses Gelingens beziehungsweise Scheiterns ist die An- bzw. Abwesenheit von Anerkennung. Natürlich handelt es sich hierbei um keine wirklich neue Kritik. Ganz im Gegenteil scheint ebenjener Konservatismus ganz typisch für eine bestimmte (meist von Heidegger beeinflusste) Auslegung von Hegels Philosophie zu sein.<sup>30</sup> Nichtsdestotrotz lohnt es sich diesem Punkt weiter nachzugehen – schon alleine deshalb, weil dessen Analyse uns den Hinweis darauf geben wird, wie wir, ohne in einen Liberalismus zurück zu verfallen, die Repression durch die epistemologischen Rahmen überwinden können.

Wenngleich nicht explizit gegen Taylor gerichtet, argumentiert Butler in ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* im Anschluss an Adornos *Probleme der Moralphilosophie*<sup>31</sup>, dass moralische Fragen immer genau dann entstehen, wenn das allgemeine, das kollektive Ethos gebrochen ist (2007a, 9-10). Wenden wir diese Diagnose auf Taylor an, so beginnt dessen Moraltheorie dort, wo die epistemologischen Rahmen – wie im Liberalismus – als Quelle des Selbst und der Moral verloren gegangen sind (1994, 52-64; 1996, 539-565). Während Taylors Ansicht nach die einzige Aufgabe seiner Theorie allerdings darin besteht, ebenjene Quelle von Moral und Identität wiederherzustellen

(30) Eine umfangreiche Aufarbeitung konservativer Lesarten von Hegels Werk findet sich unter anderem in *Hegel and the Infinite* (Žižek/Crocket/Davies 2011).

(31) Siehe hierzu auch Adorno 1996, 30-36.

sowie die Verbindung zwischen dem Sein des Menschen (seiner Ontologie) und dem kollektiven Ethos (seinen epistemologischen Rahmen) mittels seiner durch die konstitutiven Güter gestützten Anerkennungstheorie zu garantieren, sieht Butler hier vielmehr ein „Ethos der Gewalt“ (2007a, 11) am Werk denn eine (kritische) Moral. Eine Moraltheorie, die moralische Fragen stets nur auf ein kollektives Ethos zurückführt, also mit dem Verweis auf etablierte epistemologische Rahmen beantwortet, erfüllt im strengen Sinne nicht die Ansprüche einer Moralphilosophie.<sup>32</sup> Indem sie die epistemologischen Rahmen als gegeben voraussetzt, erzwingt sie lediglich (gewaltsam) eine Gefolgschaft, die Moral und Ethos zugunsten des Ethos zusammenfallen lässt, beziehungsweise die Fragen der Moral in ebenjenem Ethos gar aufzulösen sucht. Insbesondere dann – wie Butler schreibt –, wenn das Ethos „obzwar anachronistisch geworden, nicht vergangen ist“ (ebd.), kennt es keine andere Methode denn ein gewaltsames Sich-Aufdrängen, um in der Gegenwart Bestand zu haben. Die Aufgabe einer Moralphilosophie aber bestünde in diesem Fall darin, nach den historischen und gesellschaftlichen Gründen zu suchen, die das kollektive Ethos zum Anachronismus haben werden lassen.

Im Rückblick auf das vorhergehende Kapitel über die versteckten Gefahren in der Lücke zwischen Epistemologie und Ontologie dürfte die angeführte Kritik recht bekannt erscheinen. Vielleicht mag sogar der Eindruck entstehen, es handle sich lediglich um eine etwas umformulierte Wiederholung dessen, was schon vor einigen Seiten ersichtlich war: Die Epistemologie bestimmt bei Taylor die Ontologie. Allerdings wurden neben der Umbenennung der epistemologischen Rahmen in *kollektives Ethos* auch einige zusätzliche Begriffe eingeführt, die uns einen Hinweis darauf geben könnten, wie die Repression durch die epistemologischen Rahmen überwunden werden könnte. Allen voran gibt uns der Begriff der *Moral* ein Werkzeug an die Hand, das es uns ermöglicht, die Lücke zwischen Epistemologie und Ontologie offen zu halten. Allein die Tatsache, dass ein kollektives Ethos infrage stehen kann – was wider Taylors Auffassung etwas anderes ist, als ein purer Verlust dieses Ethos – impliziert das Potential einer konstruktiven Störung zwischen Epistemologie und Ontologie.<sup>33</sup> Taylor kennt hier

(32) An dieser Stelle wird auch deutlich, weshalb sich Taylor konsequent weigert, zwischen Ethik und Moral strikt zu unterscheiden. Für ihn ist die Antwort auf moralische Fragen immer schon in der Ethik enthalten (hierzu unter anderem Forst 1996, 326-346 und 388-395 sowie Rosa 1998, 211-239 und 464-517).

(33) Und mehr noch: Denn genaugenommen erweist sich die konstruktive Störung des kollektiven Ethos für dieses Ethos als konstitutiv. Ohne die kritische Opposition fehlte dem

nur die beiden Möglichkeiten eines unproblematischen Verhältnisses auf der einen und eines radikalen Verlustes auf der anderen Seite. Spätestens unter Hinzunahme des zweiten dazugewonnenen Begriffes – den der *Zeit*<sup>34</sup> – sollte jedoch klar werden, dass es so einfach nicht ist und Taylor im Verhältnis von Epistemologie und Ontologie einen wichtigen Punkt übersieht. Denn: Ist es neben einem radikalen Verlust nicht ebenso denkbar, dass historische, gesellschaftliche (oder auch natürliche) Veränderungen dazu führen, dass (unter Umständen sogar alle) epistemologische Rahmen unlebbar werden?<sup>35</sup> Das heißt nun nicht, dass wir – wie Taylor fürchtet – keinen Kontakt mehr zu unseren Normen, Werten, Gütern haben. Aber es heißt, dass sich unsere Normen, Werte, Güter radikal an die veränderten Umstände anpassen müssten. Aufgrund der den epistemologischen Rahmen inwohnenden Statik können sie das bei Taylor jedoch nicht. Ganz im Gegenteil: Es ist das Seiende, also die jeweilige faktische Gegebenheit, was danach streben muss, sich den epistemologischen Rahmen anzupassen, was stets versucht sein muss, die eigene Defizit zu überwinden, um in Taylors Sinne das verlorene Sein, die Ontologie zurückzugewinnen. Erst dann kann es wieder ein seiendes Sein sein. Denn schließlich sind es die Güter, die (ignorant gegenüber materialen Kontingenzen) als das eigentlich Reale gelten. Sie sind die unerschütterliche *conditio sine qua non* alles Seienden (ebd. 13-14). Um diese Wirrung, diese repressive Verkehrung von Realismus und Idealismus, von Epistemologie und Ontologie zu überwinden, benötigen wir etwas, das erstens dieses kollektive Ethos von seiner Gewalttätigkeit befreit und es zweitens in einer gewissen Flexibilität und Plastizität hält, ohne es dabei jedoch als solches auf-

Ethos jegliches Distinktionsmerkmal. Insofern bedingen sich (kritische) Moral und (kollektives) Ethos stets gegenseitig. (Butler 2007, 146)

(34) Siehe hierzu auch Butlers Kritik kultureller Kommensurabilität unter Zuhilfenahme des Begriffs der *Zeit*. In dem Kapitel *Sexualpolitik, Folter und säkulare Zeit* (2007, 99-128) geht sie dezidiert auf problematische Interpretationen des Zeitbegriffs ein, die allesamt gemein haben, dass sie die Zeiten diverser Kulturen unter ein und dasselbe epistemologische Raster subsummieren. In diesem Sinne ist auch Butlers Kritik an den Attributen *fortschrittlich* und *archaisch* zu verstehen.

(35) Denken wir nur an das naheliegende Beispiel einer verheerenden Naturkatastrophe. In einer solch *existentiellen* Lage müssten sämtliche Güter und Normen neu bewertet werden. Doch aufgrund von was? Bei Taylor würde sich dieser Kreis schlicht wieder im kollektiven Ethos, den neu zu bewertenden Gütern schließen. Die Tatsache, dass die Situation nach einer derartigen Katastrophe keinesfalls mit der Situation davor zu vergleichen ist, spielt bei ihm keine Rolle.

zulösen. Denn schlussendlich sind es – wider alle Kritik – die epistemologischen Rahmen, die unser Selbst, unsere Identitäten konstituieren. Was wir suchen, ist demnach etwas, das in dieser schmalen Lücke zwischen Epistemologie und Ontologie als vermittelndes Korrektiv fungiert, als ein Korrektiv, das das kollektive Ethos an dem Seienden ständig neu ausrichtet. Was bei Taylor noch als eine Art Einbahnstraße gedacht war, in der die epistemologischen Rahmen die Ontologie konstituieren, muss nun in einer Reziprozität betrachtet werden, in der sich verändernde Bedingungen auf die epistemologischen Rahmen rückwirken. Und die Aufgabe eines solchen Korrektivs spricht Butler der (kritischen) Moral zu (ebd. 58-62; 136-148). Sie vermag es, Taylors ungute Vermengung von Idealismus und Realismus aufzuheben und seine Theorie in eine Sozialontologie zu überführen, in der konkrete (soziale) Gegebenheiten unsere Wahrnehmung in der gleichen Weise strukturieren, wie unsere epistemologischen Rahmen unsere Ontologie konstituieren.

⇒ 3.2 Von der Theorie des Guten zur Sozialontologie: Taylors univokes Prinzip versus Butlers historische Schemata der Intelligibilität

Verschaffen wir uns zunächst einen Überblick über die Gründe der Repressivität Taylors Moraltheorie, so lassen sich aus den letzten beiden Kapiteln insbesondere zwei Punkte extrahieren: Zum einen haben wir es mit einer Theorie zu tun, die die Lücke zwischen Epistemologie und Ontologie einseitig zu Gunsten der Epistemologie schließt, also das Sein alles Seienden auf ein kollektives Ethos zurückführt. Zum anderen haben wir es mit einer Theorie zu tun, die ebenjene epistemologischen Rahmen als solche sowie deren konstitutive Funktion auf das univoke Prinzip des Guten verengt. Dass wir in der Lage sind zu werten und moralische Urteile zu fällen, liegt allein daran, dass wir das Gute selbst in den uns umgebenden Lebensgütern und Hypergütern erkennen. So erkenne ich die Identität eines Schreiners als Schreiner aufgrund der ihm zuordenbaren Prädikate des Fleißes, Erfolgs, Ehrgeizes etc.; die Prädikate wiederum erkenne ich als Gut aufgrund des Begriffes, den ich vom Guten selbst habe. Und die Anerkennung ebenjener Identität verläuft über dasselbe Prinzip, insofern ich genötigt bin, aufgrund der Liebe zum Guten diese Identität auch anzuerkennen. Beide Punkte führen nun dazu, dass – garantiert durch die konstitutiven Güter – ausschließlich die *etablierten* epistemologischen Rahmen Normen darstellen und ausschließlich diese Normen es sind, die eine ontologisierende Wirkung aufweisen;

und zwar unabhängig von etwaigen gesellschaftlichen, historischen oder auch natürlichen Gegebenheiten.

Wollen wir diesem Ethos die ihm innewohnende Gewalt nehmen, müssen wir demnach an diesen beiden Punkten ansetzen. Aus dem letzten Kapitel haben wir bereits den Begriff der *Moral* als Kandidaten ausgemacht, um zwischen Epistemologie und Ontologie vermittelnd einzugreifen. Damit die *Moral* das bewerkstelligen kann, müssen wir zuvorderst allerdings den direkten und garantierten Bezug zu den epistemologischen Rahmen relativieren. Aufgrund ihres katachrestischen Charakters entziehen sich die konstitutiven Güter dem kritisch-theoretischen Zugriff im selben Zuge, da sie ebenjenen direkten Bezug garantieren. Sie durch ein adäquateres Prinzip zu ersetzen, sollte also der erste Schritt sein. Besteht ihre Funktion vornehmlich darin, die epistemologischen Rahmen zu ontologisieren und ihre Problematik darin, dass sie als univokes, außerhalb der von ihnen gestifteten Struktur stehendes Prinzip sich jenseits eines kritischen Zugriffs befinden, benötigen wir ein Prinzip, das unter Beibehalt der Funktion erstens differenzierter ist und zweitens (ohne seinen formalen Charakter zu verlieren) immanent bleibt. Butler führt als solches (bereinigtes) Surrogat an verschiedenen Stellen die „historischen Schemata der Intelligibilität“ (1997, 60-61; 2009, 14-15<sup>36</sup>) ein. Im Großen und Ganzen funktionieren sie genauso, wie die konstitutiven Güter bei Taylor, mit dem Unterschied, dass sie ihre eigene historische Kontingenz offenlegen und so eine Betrachtung der Bedingungen der Wahrnehmung selbst zulassen. Während das Gute das *Wie* der Wahrnehmung eindeutig festlegt (nämlich dual als *gut* oder *nicht gut*) lassen die historischen Schemata der Intelligibilität eine weitere historische Analyse zu.<sup>37</sup> Noch wichtiger aber ist die Einsicht, dass sie historisch gewachsen und somit in permanenter Prekarität begriffen sind. Was

(36) Hierbei handelt es sich lediglich um zwei Beispiele aus Textstellen, die im direkten Bezug zu dem hier behandelten Thema stehen. Insgesamt ziehen sich die *Schemata der Intelligibilität* insbesondere als Analyseinstrument für gesellschaftliche Ausschlüsse durch Butlers gesamtes Werk.

(37) Letztlich könnte man Butlers historische Schemata der Intelligibilität auch schlicht als erweiterte Abstraktion zu Taylors konstitutiven Gütern interpretieren. Sie verzichten darauf, dem Prinzip einen Begriff zuzuordnen, sodass es nur noch als abstrakte Differenzrelation dient, durch die wir uns mittels diverser Begrifflichkeiten die Welt strukturieren (siehe hierzu auch Butler 1997, 103-109). Mit am deutlichsten könnte man das Verhältnis von Butler zu Taylor wahrscheinlich mit einem Terminus beschreiben, der den Naturwissenschaften entlehnt ist – dem der Mächtigkeit. Butlers Theorie ist insofern mächtiger, da sie Taylors Theorie mit beinhaltet. So kann das Gute als eine der unzähligen möglichen Differenzrelation angesehen werden. Die problematische Irreduzibilität der konstitutiven Güter (die sie erst als univokes und gewaltsames Prinzip etablieren) ist dabei insofern aufgehoben, da sie nun in ihrem reziproken Verhältnis zu ihren eigenen historisch-kontingenten Bedingungen betrachtet werden können.

wir wie wahrnehmen, ist seinerseits abhängig von konkreten ontologischen Gegebenheiten. Unsere Epistemologie ist damit nicht etwa garantiert oder fixiert, sondern steht in einem reziproken Austausch mit der Welt, die in und durch die Epistemologie konstituiert ist (Butler 2009, 39-48<sup>38</sup>). Ob wir den Philosophen als Philosophen erkennen, hat nicht nur damit zu tun, dass wir ihn/sie als fleißig, ehrgeizig, erfolgreich etc. bezeichnen können und damit, dass Fleiß, Ehrgeiz, Erfolg in ihrer Artikulation erkennbar auf ein konstitutives Gut rekurren – also gelebte, tradierte Praxen sind. Es hat ebenso damit zu tun, dass ein konkretes Subjekt – nämlich Platon (und in dessen Folge Taylor) – eine Philosophie geschrieben hat, die genau diese Art zu denken, diese Intelligibilität, also das, was wir überhaupt als epistemologischen Rahmen bezeichnen, etabliert hat. Es war etwas weitaus weltlicheres und mit Sicherheit unter vollkommen anderen epistemologischen Rahmen stattfindendes, das uns die Idee des Guten und dementsprechend die Erkennbarkeit von etwas als Gut gegeben hat. So banal das auch klingen mag: Es befreit Taylors Realismus von dessen (nicht so ganz passendem) idealistischem Moment des universalistischen Begriffs des Guten. Ist der Begriff, den Taylor außerhalb des epistemologisch-ontologischen Gefüges platzieren muss, damit er von dort unanfechtbar ebenjenes Gefüge zu konstituieren vermag, selbst ein Produkt ontologischer Gegebenheiten, bleibt er in seiner Funktion erhalten, eröffnet aber die Möglichkeit von Veränderung oder gar Revision. Wie wir was wahrnehmen ist also nicht etwa durch ein oberstes Prinzip prädeterniert, sondern selbst bereits Produkt von konkreten Praxen, Ritualen, Gegebenheiten. Zwar sind die Praxen, Rituale, Gegebenheiten ihrerseits Artikulationen von ebenjenem Prinzip. Aber erst die Performativität konstituiert ebenjenes Prinzip als Prinzip.<sup>39</sup> Diese radikale Kontingenz in der wechselsei-

(38) Butler geht hier insbesondere auf die Frage ein, was mit unseren epistemologischen Rahmen in Zeiten des Krieges geschieht: Wie verändert sich unsere Wahrnehmung von Leben, davon, was Leben ist und als solches gelten kann? Krieg begreift sie dabei in erster Linie als ontologische Gegebenheit, die direkte Auswirkungen auf unsere Wahrnehmung hat. Der Vollständigkeit halber muss an dieser Stelle allerdings hinzugefügt werden, dass Butler zusätzlich zu den hier aufgearbeiteten epistemologisch-ontologischen Problemen noch den foucaultschen Begriff der *Macht* (2005, 240-263) als Analyseinstrument einführt. Diesen ebenfalls miteinzubeziehen, würde jedoch den Rahmen sprengen.

(39) Der Begriff der Performativität spielt bei Butler in verschiedensten Kontexten eine entscheidende Rolle. Was hier etwas verkürzt lediglich anhand des Begriffs der Moral nachgezeichnet wird – im Sinne einer Vermittlung zwischen Ontologie und Epistemologie – ist in Betrachtung Butlers Gesamtwerk weitaus komplexer: In der Performativität – das heißt im handelnden Sprechen (was die Verbindung von Ontologie und Epistemologie dem Wortsinn nach ja eigentlich schon herstellt) – sieht Butler im Anschluss an Austin (2002) den Schlüssel zu einer Sozialontologie, die Sein und Dasein, Begriff und Gegenstand, Form und Materie, kurz all diese Dualismen in eine reziproke Beziehung setzt – ohne sie dabei jedoch

tigen Reziprozität verbietet jedwede Statik. Im Gegenteil befindet sich das epistemologisch-ontologische Gefüge in einem permanenten Wandel, in dem das Eine von dem Anderen sowie *vice versa* konstituiert, strukturiert, revidiert, stabilisiert und gestört wird. Anerkennbarkeit strukturiert sich demnach stets durch die jeweiligen kontingenten Intelligibilitäten (von denen Taylor annimmt, es gäbe nur eine einzige). Und wo die Anerkennbarkeit an ihre Grenzen stößt, ist die Grenze der jeweiligen Intelligibilität, also des jeweiligen Prinzips, das unsere Wahrnehmung strukturiert, erreicht.<sup>40</sup>

Die (kritische) Moral kommt nun genau dann ins Spiel, wenn ebenjene Grenzen der Anerkennung erreicht sind, indem sie die jeweilige Intelligibilität auf ihre historischen Bedingungen hin überprüft und mit der konkreten Umwelt abgleicht. Zwar wird auch eine solche Moral diese Grenzen nie überschreiten können. Jedoch vermag sie zu „erkennen, dass etwas nicht Gegenstand der Anerkennung ist“ (ebd. 12).<sup>41</sup> Im Gegensatz zu Taylor interpretiert Butler diese Grenzen dementsprechend als moralische Chance, als gesellschaftskritisches Potential. Erreichen wir die Grenze *in der Erkenntnis, dass wir sie erreicht haben*<sup>42</sup>, stellt uns dies unweigerlich vor die Aufgabe, unsere Wahrnehmungshorizonte immer wieder aufs Neue zu hinterfragen (Butler 2007, 59-60). Anerkennung ist für Butler insofern ein nie abgeschlossener Prozess. Sie kann nur im Zuge einer in eine Sozialontologie – also einer Ontologie, deren epistemologische Rahmen sich stets auf konkrete soziale Gegebenheiten rückführen lassen – eingebetteten Gesellschaftskritik verstanden werden, in der sie andauernd zur Disposition steht. Ein jedes Scheitern der Anerkennung markiert nur erneut die gesellschaftliche Aufgabe, sich selbst und die eigenen Rahmen zu überprüfen. Insofern ist für Butler Anerkennung in erster Linie

auf einen Monismus oder ähnlich problematische Positionen (zum Beispiel die von Taylor) zu reduzieren. (unter anderem Butler 1997, 138-140 und 2006, 9-27)

(40) Das heißt letztlich nichts anderes, als dass Taylor sein Prinzip – nämlich das des Guten – überstrapaziert, indem er von ihm verlangt, alles erklären und eine universelle Anerkennbarkeit herstellen zu können. Hier wird auch noch einmal deutlich, weshalb Taylors Gütermodell in einem Ethos der Gewalt münden muss: Es überschreitet seine eigenen Grenzen, womit ihm nichts anderes übrig bleibt, denn die gewaltsame Anpassung der konkreten Welt in die Rahmen, die ihm sein oberstes Prinzip – das des Guten – vorgibt.

(41) Die Methode dieser Erkenntnis verläuft über die Geste der Dekonstruktion. Die eigenen Möglichkeitsbedingungen zu hinterfragen und die Grenzen sowie die Kontingenz des eigenen Seins (epistemologisch als auch ontologisch) offenzulegen ist genau das, was Butler im Anschluss an Derrida (1997) an unzähligen Beispielen etablierter und teils festgefahrener Denkweisen durchdekliniert.

(42) Es ist sicherlich kein Zufall, dass Butlers Programm, die Grenzen der Anerkennung sozusagen *von innen* aufzuzeigen, stark an Wittgensteins erklärtes Ziel der Philosophie erinnert: „Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.“ (PU, §309)

keine Frage des Verhältnisses der Individuen zu ihren Rahmen, sondern vielmehr eine Frage des Verhältnisses einer Gesellschaft zu den Bereichen *außerhalb* der gesicherten Horizonte.

⇒ 4 Ver(un)mögliche Identitäten: Die Selbstverteidigung einer Intelligibilität

Besonders eindrücklich zeigt sich das reziproke Verhältnis von Epistemologie und Ontologie (wie bereits in einigen Fußnoten angedeutet) in Zeiten des Krieges. Was geschieht mit dem kulturellen „Wir“, das Taylor mit seinen konstitutiven Gütern so einfach meint mit „ihnen“ verbinden zu können, wenn es um Leben und Tod geht?<sup>43</sup> Die Tatsache eines Krieges führt ganz plötzlich eine völlig neue Dimension von Normen vor Augen, die Taylor nicht in Betracht zieht, die er aus theoretischen Gründen nicht in Betracht ziehen kann: „Sie“ werden – was auch immer „sie“ hinsichtlich ihrer Güter sonst noch sein mögen – mit einem Schlag in erster Linie zu einem: zu einer *Bedrohung* des „Wir“. Dass es sich hierbei um kein Gut in Taylors Sinne handelt, ist offensichtlich. Um was handelt es sich aber dann? Und was heißt das für unsere Frage nach der Beeinflussung unserer Wahrnehmung durch ontologische Gegebenheiten?

Zunächst zur ersten Frage: Nicht nur, dass eine Bedrohung zu sein völlig unabhängig von dem ist, was Taylor als Bestimmung, als Möglichkeitsbedingung einer Kultur versteht. Als Bedrohung zu gelten spricht einer Kultur überdies ihren Status als Kultur, als Identität von vornherein ab. An die Stelle der Kultur, an die Stelle einer vollwertigen Identität tritt das genaue Gegenteil – nämlich die Bedrohung des gesamten epistemologisch-ontologischen Gefüges (Butler 2009a, 46-47). Wenn das „Wir“ ein kulturelles Gefüge ist, das sich selbst einen Geltungsanspruch zurechnet und „sie“ diesen infrage stellen, dann sind „sie“ an vorderster Front die, gegen die das „Wir“ die eigene Geltung verteidigen muss. Der pure Schutz des eigenen Selbst tritt an die Stelle dessen, was Taylor für den Garanten, für die transzendente Bedingung von Kultur und Identität hält. Und mehr noch: Die konstitutiven Güter mit ihrem Universalitätsanspruch legitimieren, ja nötigen zu ebenjener „Selbstverteidigung“ – zur Not mittels der Auslöschung des Anderen. Können wir hier folglich überhaupt noch von einer Norm sprechen? Oder handelt es sich vielmehr um die Absprache des

(43) Hierbei handelt es sich um die Leitfrage in Butlers dezidiert politiktheoretischen Texten, wie etwa *Raster des Krieges* (2009a), *Krieg und Affekt* (2009b) sowie *Gefährdetes Leben* (2005).

Normativen selbst? Und wie ist eine solche Verneinung von Normativität zu verstehen, wenn nicht normativ? Selbstverständlich haben wir es hier mit irgendeiner Art von Normativität zu tun, wenngleich mit einer sehr einseitigen: Es ist die Normativität, die dem Anderen dessen Normativität verweigert, es aus dem Bereich des Menschlichen, des Lebens, des Denkbaren schlechthin herausstößt. (ebd. 41-43) Und das „Wir“ hat auch gar keine andere Chance, zumal es, rechnete es jenem Anderen nur die geringste Intelligibilität zu, sich selbst an Legitimität beschneiden würde. Es würde diesem Anderen, dieser reinen Bedrohung einen Geltungsanspruch zugestehen – und damit der Bedrohung des „Wir“ selbst. Folglich haben wir es hier mit einer eindrucklichen Illustration dessen zu tun, was bereits in der Einleitung *(Un-)Mögliche Identitäten: Die notwendigen Ausschlussmechanismen der Anerkennung* angesprochen wurde: die Ermöglichung des Selbst (des kulturellen „Wir“) durch die Verunmöglichung des Anderen.<sup>44</sup> Es handelt sich um einen normativen Ausschluss (aus dem Normativen selbst) im Namen und zum Schutze des epistemologisch-ontologischen Gefüges.

Betrachtet man diesen Ausschluss noch ein wenig genauer, so wird auch schnell deutlich, wie die Reziprozität von Epistemologie und Ontologie zu verstehen ist. Denn alleine die (begriffs-)analytische Notwendigkeit, dass ein (kulturelles) „Wir“ Grenzen hat, setzt eben dieses „Wir“ einer unsagbaren Prekarität aus.<sup>45</sup> Die *ontologische* Verfasstheit als „Wir“ ist es also, die dem „Wir“ letztlich den normativen Ausschluss des Anderen abverlangt. Was Taylor – um noch einmal eine kritische Anmerkung anzubringen – diesbezüglich übersieht, ist, dass ein „Wir“ stets ein radikal Anderes benötigt, von dem aus es sich

(44) Vgl. hierzu insbesondere Seite 4 dieses Artikels.

(45) Der Kriegsfall, anhand dessen Butler die Prekarität und die Ausschlussmechanismen des kulturellen „Wir“ aufzeigt, ist lediglich als – wenngleich äußerst illustratives – Beispiel zu verstehen. Es genügt (begriffs-)analytisch vollkommen, auch nur von einem „Wir“ zu sprechen, um dieses einer universellen Bedrohungslage auszusetzen. Umgekehrt könnte man sogar davon ausgehen, dass es die Erfahrung ebenjener universellen Bedrohungslage ist, die maßgeblich mitverantwortlich für das Führen von Krieg ist. Interessant wäre diesbezüglich eine noch genauere Differenzierung von *Prekarität* und *Bedrohung*: Handelt es sich streng genommen bei der Prekarität um die ontologische Verfasstheit und bei der Bedrohung um deren Subjekt – also um das, was die Prekarität (mutmaßlich) evoziert –, so kann davon ausgegangen werden, dass Krieg gewissermaßen die äußerste Konsequenz eines ganz bestimmten Umgangs mit der eigenen Prekaritätserfahrung ist: nämlich – salopp gesagt – die Suche nach einem externen und fassbaren (!) „Schuldigen“. Um Krieg zu vermeiden, bräuchte es dementsprechend (anders als Taylor das vermutet) keine Kommunurabilität und keine universelle Anerkennbarkeit diverser Kulturen. Vielmehr bräuchte es einen differenzierteren und reflektierteren Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit.

*ex negativo* herleiten lässt (ebd. 65-66); oder um es soziologischer auszudrücken: Es bedarf eines Distinktionsmerkmals.<sup>46</sup> Erinnern wir uns an Butlers historische Schemata der Intelligibilität, so sehen wir nun, wie Epistemologie und Ontologie aufeinander verweisen. Die (zumindest von Taylor so postulierte) ontologische Tatsache, in dem Modus eines homogenen, authentischen, kohärenten „Wir“ zu sein, erzeugt ein Schema der Intelligibilität, das zu dem radikalen und zugleich konstitutiven Ausschluss des Anderen (den Taylor so leidenschaftlich sucht aufzulösen) nötigt. Der epistemologische Rahmen, unser normativer Horizont ist somit immer schon Produkt der ontologischen Vorannahme, der einzige Modus des Seins sei der eines authentischen, homogenen „Wir“. Oder um es mit Butlers Worten zu sagen: Die Ontologie, von der „postuliert wird, [sie] sei der Konstruktion vorgängig, wird aufgrund [ihres] Postuliert-Seins zur Wirkung des gleichen Postulierens, zur Konstruktion der Konstruktion“ (1997, 26). Das Problem der Inkommensurabilität diverser Kulturen (und damit das der Anerkennung selbst) ist infolgedessen keines, dem wir unweigerlich begegnen. Es ist ganz im Sinne Wittgensteins ein Problem, das sich aus einer konkreten – oft theoretischen – Praxis ergibt. Und jeder Versuch, es in dem selbsterzeugten Paradigma zu lösen, führt in genau die Paradoxa, die Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* beschreibt (PU §116, §133, §254-255).

Anstelle eines obersten Prinzips (etwa der konstitutiven Güter) brauchen wir eine kritische Theorie (eine Moral), die in der Lage ist, die produzierten Intelligibilitäten permanent zu dekonstruieren, ihre historischen Kontingenzen aufzuzeigen sowie die in ihrer Konsequenz entstandenen Epistemologien zu relativieren. Sind die epistemologischen Rahmen maßgeblich für die gegenseitige Anerkennung und die in konkreten ontologischen Gegebenheiten entstandenen historischen Schemata der Intelligibilität verantwortlich für die Raster ebenjener Wahrnehmung, dann liegt der Schlüssel zu Anerkennbarkeit als „allgemeine Bedingung, auf deren Grundlage Anerkennung erfolgen kann“ (Butler 2009a, 14), genau in diesen historischen Schemata der Intelligibilität: Erst wenn wir sie verstehen, ihre Ausschlussmechanismen, ihre internen Logiken, die gesellschaftlichen Realitäten, unter denen sie einst entstanden sind, und die Funktionen, die sie damals womöglich erfüllt haben mögen – erst dann werden wir in der Lage sein, unser „Wir“ so weit zu relativieren, dass es ungeachtet jedweder Bedrohung das Andere in dessen Anerkennung als Wahrnehmbares

(46) Hierbei handelt es sich um eine der (post-)strukturalistischen Einsichten, die wohl mit als größte (späte) Errungenschaft des *linguistic turn* angesehen werden können.

auch als Anerkennbares wahrnehmen kann. Und vielleicht wird sich dann herausstellen, dass unsere Gemeinsamkeit schon immer unsere Prekarität gewesen ist (Butler 2005, 154-178), unsere gemeinsame Gefährdungslage, von der wir fälschlicherweise angenommen haben, sie bestünde aufgrund der Anderen.<sup>47</sup>

(47) Dies ist die Stelle, an der Butler den Begriff der *Verantwortung* im Anschluss an Levinas (1987) und Althusser (2010) einführt. Die universelle Anerkennbarkeit ist dabei aufs engste verknüpft mit der Antwort, die das leidende, flehende Antlitz (Levinas 1987, 307-311) von uns einfordert. Ver-Antworten heißt demnach, dem Ruf, der Ansprache des Anderen zu antworten, sich diesem Anderen (gegenüber) zu stellen.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1996): Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Austin, John Langshaw (2002): Zur Theorie der Sprechate (How to do things with Words), Stuttgart: Reclam.

Aristoteles (2006): Nikomachische Ethik, Reinbek: Rowohlt.

Althusser, Louis (2010): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Berlin: VSA.

Bedorf, Thomas (2010): Verkennende Anerkennung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bellah, Robert N. (1988): Zivilreligion in Amerika, in: Kleger, Heinz; Müller, Alois (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München: LIT.

Bordt, Michael (1999): Platon, Freiburg: Herder.

Brown, Wendy (2009): Sind wir jetzt alle Demokraten..., in: Agamben, Giorgio u. a. (Hg.): Demokratie?, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith (2007a): Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, Judith; Spivak, Gayatri (2007b): Sprache, Politik, Zugehörigkeit, Zürich: Diaphanes.

Butler, Judith (2009a): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid betrauern, Frankfurt a. M.: Campus.

Butler, Judith (2009b): Krieg und Affekt, Zürich: Diaphanes.

Derrida, Jaques (1997): *Of Grammatology*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Dreyfus, Hubert (2004): *Taylor's (Anti-)Epistemology*, in: Abbey, Ruth (Hg.): *Charles Taylor*, Cambridge: Cambridge University Press, 52-83.

Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Forst, Rainer (2011): *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Frege, Gottlob (2002): *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Foucault, Michel (2005): *Subjekt und Macht*, in: ders.: *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Hameln: Niemeyer

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Ullstein.

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Levinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg u. a.: Alber.

Laclau, Ernesto (2007): *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia und Kant

Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a. M.: Campus.

Rehg, William (1997): *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkley: University of California Press.

Ricken, Friedo (2000): *Philosophie der Antike*, Stuttgart: Kohlhammer.

Spivak, Gayatri (1988): Can the Subaltern Speak? in: Nelson et al. (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture, Basingstoke: Macmillan Education, 271-313.

Smith, Nicholas (2004): Taylor and the Hermeneutic Tradition, in: Abbey, Ruth (Hg.): Charles Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 29-51.

Taylor, Charles (1992): Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (1994): Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung des neuzeitlichen Selbst, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (2003a): The Ethics of Authenticity, Harvard: Harvard University Press.

Taylor, Charles (2003b): Explanation and Practical Reason, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Tractato-logico-philosophicus. Werkausgabe Band 1. Tractatus-logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj; Crockett, Clayton; Davies, Creston (2011): Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic, New York: Columbia University Press.

---

**Zitationsvorschlag:**

Markus Killius (2014): Grenzen der Anerkennung. Eine Diskussion zwischen Charles Taylor und Judith Butler. (Ethik und Gesellschaft 1/2014: Politik der Anerkennung). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2014\\_Killius.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2014_Killius.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---



## ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

**1/2014: Politik der Anerkennung**

Thomas Bedorf

Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte

Markus Killius

Grenzen der Anerkennung. Eine Diskussion zwischen Charles Taylor und Judith Butler

Heiko Mata, Peter Sitzer

Anerkennung durch Gewalt

Christian Spieß

Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs.

Behinderung als Herausforderung für die Sozialetik

Stephan Voswinkel

Formwandel von Institutionen der Anerkennung in der Sphäre der Erwerbsarbeit

Christine Wiezorek

Bildung, Anerkennung und gesellschaftliche Integration