

Einleitung: Charles Taylor als politischer Denker	9
---	---

I. Ideengeschichtliche Konstellationen 19

Martin Oppelt

Zwischen Authentizität und totalitärem Terror. Charles Taylor liest Rousseau	21
--	----

Andreas Braune

Die Wiederentdeckung der Sittlichkeit: Taylor und Hegel	40
---	----

Tilman Reitz

Die katholische Ethik und der Geist des Sozialismus. Charles Taylors frühe Marx-Rezeption	61
--	----

Maik Weißpflug

Zwei Wege der Versöhnung mit der Welt. Charles Taylor und Hannah Arendt	74
---	----

II. Positionen und Begriffe 95

John Dunn

Die flüchtige Gemeinschaft. Zur politischen Theorie Charles Taylors	97
---	----

Paul Sörensen/Hartmut Rosa

„Wenn die Kommandobrücken verstummen“. Politiktheoretische und sozialphilosophische Perspektiven auf Entfremdung im Werk Charles Taylors	117
---	-----

Nikolai Münch/Hans-Jörg Sigwart

Wir, die Gesellschaft: Politik und Hermeneutik bei Charles Taylor	140
---	-----

Nicholas H. Smith

Der Solidaritätsbegriff von Charles Taylor	176
--	-----

Bernd Ladwig

Rechte ohne Atomismus. Charles Taylors hermeneutische Konzeption subjektiver Ansprüche	193
---	-----

III. Demokratie und Institutionalisierungsfragen 219

Michael Haus

Zwischen Bewährung und Abwärtsspirale. Taylor über Demokratie, Bürgerbeteiligung und Zivilgesellschaft	221
---	-----

<i>Dirk Jörke/Tobias Müller</i>	
Charles Taylors Theorie der Postdemokratie <i>avant la lettre</i>	246
<i>Jörg Broschek/Bettina Petersohn</i>	
Der Verfassungskonflikt und die Anerkennung Quebecs im kanadischen Föderalismus aus Charles Taylors Perspektive	266
<i>Ruth Abbey</i>	
Der Weg des Bürgers. Charles Taylor über die Integration von kulturellen Minderheiten in Quebec	289
Autorenverzeichnis	315

Einleitung: Charles Taylor als politischer Denker

Charles Taylor ist ein politischer Denker.¹ Diese Aussage über den kanadischen Philosophen ist wohl weniger selbstverständlich, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Sein Werk zeichnet sich durch eine enorme Bandbreite an Themen und Disziplinen aus und wird aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln – der Soziologie, Philosophie, Kulturwissenschaft, Theologie und vielen mehr – betrachtet. Politischen Theoretikern und Studierenden der Politikwissenschaft ist er vor allem durch die Kommunitarismusdebatte geläufig.² Unabhängig davon, ob man von einer bleibenden systematischen Bedeutung dieser Debatte ausgeht, oder wie man sie bewerten mag: Sie ist ein Kind der achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, die hohen Wellen haben sich gelegt. Es ist allerhöchste Zeit, dem Beitrag Taylors für das politische Denken mithilfe eines größeren Objektivs nachzuspüren.

Taylors Rezeption im deutschsprachigen Raum ist inzwischen ausgeprägt, läuft dem internationalen Ausmaß aber noch eindeutig hinterher.³ Hierzulande wurde er insbesondere von Philosophen und Soziologen wie Axel Honneth und Hans Joas eingeführt, ausdrücklich als politischer Philosoph vor allem von Hartmut Rosa.⁴ In der Beschäftigung mit Taylors Werk dominieren häufig, wie auch insbesondere in aktuellen Zusammenhängen, Themen wie Religion und Säkularismus, Identität und Moderne. Diese können zwar allesamt einen Zug zum Politischen aufweisen; die umfassenderen Debatten scheinen jedoch die politische Theorie nur eigentümlich zu streifen oder ganz an ihr vorbei zu gehen.⁵ Gleichwohl haben die Arbeiten Taylors der politischen Theorie viel zu bieten. Sie setzen häufig bei einer entschieden grund-

-
- 1 Hier, wie auch in allen folgenden Beiträgen, wird die grammatikalisch männliche Form verwendet. Dies geschieht aus den naheliegenden Gründen der sprachlichen Vereinfachung, aber auch, um nicht innerhalb kürzester Zeit durch inhaltlich wünschenswerte inklusivere Standards bereits wieder rückständig zu sein.
 - 2 Siehe dazu *Honneth* 1993 und *Forst* 1994; Taylor verlässt diesen Bereich inhaltlich keineswegs, allerdings erscheinen entsprechende Weiterführungen nicht mehr unter diesem Etikett. Als spätere, wohl wichtigste politiktheoretische Veröffentlichung siehe beispielhaft *Taylor* 2001. Für eine konzise Einführung in Taylors kommunitaristische Politiktheorie siehe *Rosa/Bohmann* 2015.
 - 3 Bei klarem angelsächsischen Schwerpunkt ist Taylors Wirken inzwischen global; für ein Beispiel, wie sein Denken etwa die indische politische Theorie beeinflusst, siehe den in diesem Kontext bedeutenden Ansatz von *Bhargava* 2010, insb. S. 27-55.
 - 4 *Honneth* 1988, *Joas* 1997, *Rosa* 1998.
 - 5 Siehe zuletzt *Garbowski/Hudzik/Klos* 2009, *Warner/VanAntwerpen/Calhoun* 2010, *Kühnlein/Lutz-Bachmann* 2011.

lagenorientierten Ebene an, leisten begrifflich-theoretische Klärung, und betten politisches Denken in einen beeindruckend breiten (ideen-)geschichtlichen Kontext.

Bereits an Taylors erster akademischer Publikation lässt sich ablesen, wie grundlegend er ansetzt; dort stellt er die Frage: *Can Political Philosophy Be Neutral?*⁶ Die Notwendigkeit, die elementaren Gesichtspunkte der Wertgebundenheit und Normativität jeglicher Politik wie auch ihrer Wissenschaft zu adressieren, wird er in seinem gesamten Schaffen immer wieder herausstellen und verteidigen. Richtungsweisend ist hier sein breit rezipierter Text *Neutralität in der politischen Wissenschaft*.⁷ Ein weiterer, damit verbundener Grundzug ist seine tief verankerte Überzeugung, gegenwärtige Konstellationen des Denkens und der Politik nur auf dezidiert historische Weise wirklich angemessen erfassen zu können, um so Probleme an ihrer Wurzel zu packen.⁸ Die beiden Hauptwerke Taylors, die beiden monumentalen historischen Studien *Quellen des Selbst* und *Ein säkulares Zeitalter*,⁹ legen reichlich Zeugnis darüber ab. Diese (weit verstandene) Ideengeschichte ist entsprechend kein bloß neutrales Auffinden von Tatsachen; sie wird stets auch mit kritischen und politischen Ambitionen betrieben.¹⁰ Während Taylor im ersten Fall die Mannigfaltigkeit und Tiefe unserer modernen Identität retten will, geht es ihm im zweiten Fall um eine Zurückweisung allzu einfacher Säkularisierungstheorien – beides stellt in Bezug auf den politischen Bereich eine wesentliche Voraussetzung für seine Kritik an einem rigiden individualistischen und universalistischen Liberalismus dar.¹¹

Interessiert man sich für Taylors Staatsverständnis, kann man nicht unmittelbar auf eine klar umrissene Idee zurückgreifen. Vielmehr wird man genötigt sein sich auf die Suche zu machen; und bei dieser braucht man durchaus Kondition, wie auch ein gutes Auge für die feineren Zusammenhänge. Um beim letzten Beispiel zu bleiben: Es nimmt nicht wunder, dass der Staat zwar bereits auf der ersten Seite von *Ein säkulares Zeitalter* angesprochen wird, um aber sogleich ein grundlegenderes, umfassenderes Verständnis anzumahnen: Es sei zu simpel wie auch fehlgeleitet, davon auszugehen, dass sich die zeitgenössische Säkularität darin erschöpfe, dass der Staat weltanschaulich neutral sein solle.¹² Methodisch ist Taylor hier Wiederholungstäter:

6 Taylor 1957.

7 Taylor 1975.

8 Exemplarisch (anhand der Philosophie): Taylor 1984; zu seinem historischen Bekenntnis im Allgemeinen Bohmann/Montero 2014.

9 Taylor 1994, 2009.

10 Für eine solche Geschichtsschreibung mit strategischen Intentionen und (positiven wie negativen) legitimationsbezogenen Effekten bietet sich der Begriff der ‚Genealogie‘ an; siehe hierzu, mit Fokus auf Taylor, Bohmann 2013.

11 Siehe etwa in Taylor 1988a.

12 Taylor 2009, S. 11ff.; gezielter wie auch ausführlicher zur Frage der religiösen Neutralität des Staates auch Maclure/Taylor 2011.

Er argumentiert nicht einfach für oder gegen seine oftmals mit Mut zur Parteilichkeit formulierte Position, sondern arbeitet die Grundlagen unseres Verständnisses und dessen historische Gewordenheit heraus. Wie sich zeigt, ist Taylors Vorstellung des Staates mithin weniger die eines Ensembles aus institutionellen Arrangements, als vielmehr Ausdruck eines umfassend verstandenen politischen Gemeinwesens. Er zielt daher nicht darauf ab, festzustellen, wie ein Staat beschaffen ist oder wie er konkret aussehen sollte; vielmehr widmet er sich, gleichsam mit umkreisender Bewegung, einer ganzen Bandbreite korrespondierender Begriffe, Phänomene und Problembereiche: von Einheitsvorstellungen über die Ressourcen der Zivilgesellschaft und Solidarität bis hin zur Funktionsweise moderner demokratischer Öffentlichkeit. Dies ist zuvorderst in seiner politiktheoretisch wichtigsten Textsammlung – *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*¹³ – greifbar, zieht sich aber durch sein gesamtes Werk, und lässt sich problemlos ausweiten auf Fragen der Menschenrechte, der Integration oder des Föderalismus. Es ist diese Ambition, unbeirrbar den größeren Zusammenhang in den Blick zu nehmen, der charakteristisch für Taylor im Allgemeinen und sein politisches Denken im Besonderen ist. Den gleichsam materiellen politischen Dingen widmet sich der Theoretiker Taylor daher seltener unmittelbar, sondern prüft beharrlich deren Fundamente und Voraussetzungen.

Gleichwohl darf darüber nicht vergessen werden, dass Taylor nicht zuletzt durch seine zahlreichen Einmischungen bei aktuellen politischen Themen, insbesondere in Kanada, auch als politischer Intellektueller von Interesse ist. Dies gilt sowohl theoretisch (etwa zum Thema Multikulturalismus)¹⁴ als auch praktisch (als stellvertretender Vorsitzender der sozialdemokratischen *New Democratic Party* in den 1960er Jahren in Kanada, oder zuletzt als Co-Vorsitzender einer Kommission über den Umgang mit kultureller Differenz in Québec, die 2008 abgeschlossen wurde).¹⁵

Überraschenderweise liegt bislang jedoch weder im deutschsprachigen Raum noch international ein spezifisch politiktheoretischer Band zum Werk von Taylor vor.¹⁶ Die vorliegende Zusammenstellung versteht sich daher als ein Beitrag zur Schließung dieser erstaunlichen Lücke und zur stärkeren Wahrnehmung Taylors als

13 *Taylor* 2001.

14 *Taylor* 1993a, zuletzt *Taylor* 2012a, für entsprechende föderalismusbezogene Fragen auch *Taylor* 1993b; für demokratietheoretische Aspekte in Taylors Multikulturalismus siehe *Schubert* 2012.

15 Zu Taylors praktisch-politischen Ambitionen siehe *Smith* 2002, S. 172-198; ein frühes Beispiel aus dem kanadischen Kontext findet sich in *Taylor* 1970; aus der Kommissionstätigkeit entstand die Arbeit *MacLure/Taylor* 2011.

16 Natürlich gibt es Editionen, die den politischen Bereich mitberücksichtigen; als eine der wenigen Ausnahmen einer noch vergleichsweise umfangreichen Bearbeitung darf hier gelten: *Tully* 1994, Teil V, S. 159-209. Typischer ist jedoch eine untergeordnete Rolle bzw. die Beschränkung auf einen Einzelbeitrag, wie etwa in *Abbey* 2004.

politischer Denker *tout court*. Diese Vorgehensweise erscheint, auf den ‚Gegenstand‘ bezogen, mithin in mehrfacher Hinsicht sowohl angemessener wie auch vielversprechender, als nur ein einzelnes politiktheoretisches Beispiel herauszugreifen und gesondert zu diskutieren. Eine immense Aufgabe, die kaum je erschöpfend erfüllt werden kann – zumal Taylor sich beileibe nicht auf seinen Meriten ausruhen will: Er wird nicht müde, sich noch immer in aktuelle Debatten einzubringen, und ist nach wie vor als politischer Denker produktiv.¹⁷ Nichtsdestotrotz wird hier folgerichtig Taylors Bedeutung für die politische Theorie möglichst breit und vielfältig aufgezeigt. Dabei werden vorzugsweise die weniger ausgetretenen Pfade beschritten und neue Konstellationen und Themen erschlossen.

Trotz dieses Bekenntnisses zur umfangreichen Begutachtung ist es möglich wie sinnvoll, Taylors vielfältiges Schaffen auf eine Formel zu bringen. Nach eigenem, aber inzwischen schon etwas in die Jahre gekommenen Bekunden ließen sich seine Arbeiten auf diversen Gebieten letztlich als Beschäftigung mit nur einem einzigen Thema verstehen: der philosophischen Anthropologie.¹⁸ Als Frage formuliert geht es darum, was es eigentlich heißt, ein menschliches Wesen (in der Moderne) zu sein. Im Lichte von für den politischen Bereich einschlägigeren Arbeiten scheint jedoch eine veränderte, aber ebenso elementare Frage durch, ohne explizit ausgesprochen worden zu sein. Sie lässt sich in Taylors Sinne trefflich folgendermaßen formulieren: *Wie wollen wir leben?*¹⁹ Unter dieser Kernfrage können wiederum eine Reihe großer Fragen des politischen Denkens gefasst werden, exemplarisch etwa die folgenden: Wie wollen wir unser demokratisches Miteinander ausüben? Wie wollen wir unsere Gesellschaft einrichten? Wie wollen wir gemeinsam ein gutes Leben führen? Wie wollen wir auf gesellschaftliche Missstände reagieren? All dies betrifft die kollektive Suche nach dem guten Leben, die seit den antiken Gründungsgeschichten das politische Denken umtreibt, und mit deren Hilfe Taylor nicht weniger will als die Moderne zu retten.²⁰ Ebenjene Suche kann entsprechend keine (für Tay-

17 Neben einer Vielzahl vor allem religionsbezogener Veröffentlichungen siehe zuletzt die politiktheoretisch einschlägigeren, kleineren Arbeiten Taylor 2012a, 2012b, Stepan/Taylor 2014.

18 Taylor 1985, S. 1; ein erneuertes Bekenntnis findet sich in Bohmann/Montero 2014, S. 14.

19 Eine anregende Auseinandersetzung mit der Kernfrage bietet auch Hirsch 2013. Er schreibt: „Nur dann, wenn die Frage ‚Wie wollen wir leben?‘ in den Vordergrund der kulturellen und politischen Bemühungen tritt, haben alternative Gesellschaftsmodelle Aussicht auf Erfolg. Die klassische Frage nach dem guten Leben, wie sie von Aristoteles als zentral für das Gemeinwesen definiert wurde, müsste also für unsere Verhältnisse neu formuliert werden.“ (ebd., S. 13). Seine Antwort zielt auf Postwachstum; dass Taylor schon früh ganz Ähnliches im Sinn hatte, zeigt Taylor 1988b.

20 Taylor hegt geradezu therapeutische Ambitionen, historisch scheinbar Verlorengegangenes wiederzugewinnen (Taylor 1994, S.898f.; siehe dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Goldstein 2012). Für die Moderne sucht er dabei gleichwohl nicht nach den antiken, sondern den spezifisch modernen Wertfundamenten, die er in Aufklärung und Romantik erkennt (dazu auch Bohmann 2012).

lor stets: nur vermeintlich) neutrale Analyse sein, aber auch keine paternalistische Vorschrift. Für Taylor, wie auch für weite Teile der Sozialphilosophie und politischen Theorie, bedeutet diese Suche charakteristischerweise, aufzuzeigen, was an unserer gegenwärtigen Situation Anlass zur Sorge gibt und Unbehagen auslöst.²¹ Es gilt somit, Schiefen, Problematiken und Übel zu identifizieren, oder kurz: Wie wir bestimmt nicht leben wollen – etwa in Zuständen des sozialen Atomismus, der Herrschaft verselbstständigter Sachzwanglogiken, der Entfremdung oder der Postdemokratie; ebenso gilt es, herauszufinden, was deren Überwindung blockiert. Demgegenüber steht die unablässige Artikulation, was uns als politisches Gemeinwesen überhaupt wichtig ist. Mithin leitet Taylor die Überzeugung, dass das beharrliche Stellen der Frage, wie wir eigentlich leben wollen – und die tentativen Beantwortungsversuche – geradezu überlebenswichtig sind für eine vitale Demokratie, die ihren Namen auch verdient. Naturgemäß oszillieren besagte Beantwortungsversuche zwischen Utopie und Zweckmäßigkeit, wie das Titelbild des vorliegenden Bandes im Medium des Architektonischen widerspiegelt. Diese eine Frage und ihre historischen wie gegenwärtigen Verwirklichungs- und Verhinderungsbedingungen sind es, die Taylors politisches Denken im Kern zusammenhalten.

Alle hier versammelten Texte leisten dazu einen Beitrag. Die Erkundung, wie dieses politische Denken Taylors genauer aussieht, erfolgt im vorliegenden Band anhand dreier Schwerpunkte: einer ideengeschichtlichen Verortung Taylors, die dabei hilft ihn im Feld zu situieren; einer Rekonstruktion und Diskussion fruchtbarer systematischer Begriffe und Positionen im Bereich der politischen Theorie; sowie eines Aufzeigens des Demokratieverständnisses und konkreter Anwendungsbezüge im Bereich spezifischer Institutionalisierungen. Zum Ablauf im Einzelnen:

(I) Der Abschnitt zu den ideengeschichtlichen Konstellationen beschäftigt sich in chronologischer Reihenfolge mit ausgewählten politischen Denkern, die für Taylor besondere Bedeutung haben, sei es als Ideengeber oder Bündnispartner (auch wenn sie sich für ihn bisweilen als unsichere Kantonisten erweisen). Diese Selektion muss notgedrungen auf andere Figuren verzichten, ohne damit zugleich eine definitive Aussage über das Maß an Bedeutung für Taylor zu treffen. Weitere wichtige Gewährsmänner – zu denken ist hier vordringlich an Tocqueville oder auch an Heidegger – werden en passant in den weiteren Beiträgen herangezogen. Beleuchtet werden Zusammenhänge, die, obgleich oft nur allzu naheliegend, bisher noch weitestgehend unerforscht geblieben sind. Dies gilt in aller Deutlichkeit bereits für den Protagonisten des ersten Beitrages von *Martin Oppelt*, namentlich Rousseau, der ein signifikanter (gleichwohl oftmals nebenher laufender) Stichwortgeber für Taylor ist. Eben-

21 Ein solches Unbehagen wird titelgebend artikuliert und analysiert in *Taylor* 1995.

dies wird in diesem Text erstmalig gezielt analysiert. Obgleich Taylor bei einer Vielzahl von Themen zustimmend auf Rousseau zurückgreift – etwa bei der für ihn so bedeutsamen Authentizität oder der republikanischen Selbstregierung –, lässt diese Studie klar erkennen, wie sich Taylor zunehmend vom vermeintlichen Ahnherr der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts lossagen will.

Mit Hegel folgt vielleicht die prägendste Figur im Lichte von Taylors Gesamtwerk, die zudem als zentral für sein ausdrücklich formuliertes Staatsverständnis erachtet werden darf. *Andreas Braune* wagt sich an diese große Herausforderung, arbeitet gezielt den politiktheoretisch relevanten Zusammenhang auf, und unterstreicht den maßgeblichen Einfluss Hegels. Es werden dabei unter anderem Fragen des Atomismus, des Freiheitsbegriffes, der Identifikationsfähigkeit oder der Gliederung des politischen Staates eingehender beleuchtet.

Tilman Reitz begibt sich auf die Suche nach den oft vergessenen Spuren einer zu Beginn von Taylors Schaffen wegweisenden Figur – Karl Marx – deren Bedeutung für ihn im Laufe der Jahre verblasste, und in seinem Denken mittlerweile eher sporadisch und verdünnt auftritt. Reitz zeichnet in dieser originellen Untersuchung mit feinen Strichen nach, auf welche Weise sich Taylor bei Marx bediente, sowie wann und wie er sich wiederum distanzierte und seinem Ansatz letztlich eine andere Stoßrichtung gab, die hier als eine katholische Ethik markiert wird.

Maïke Weißpflug begutachtet wiederum mit Hannah Arendt eine naheliegende Bündnispartnerin Taylors, mit der er nicht nur wesentliche Überzeugungen, sondern auch, so die These, vor allem eine bestimmte Haltung teilt. So sehr es auf der Hand liegt, dass beide Ansätze viel gemein haben – vom Republikanismusverständnis bis zur historisch ausgerichteten Kritik –, eine gezielte Betrachtung dieser Konstellation stand bis dato auch hier noch aus. Es zeigt sich, dass die entscheidende Bruchlinie zwischen beiden Ansätzen entlang der Begriffe von Einheit und Differenz verläuft.

(II) Der zweite Abschnitt greift politiktheoretisch relevante Positionen Taylors auf und behandelt sie eingehender. Die Auswahlmöglichkeiten sind hier besonders umfangreich. Es wird der Weg beschritten, auf der einen Hand elementare Positionen heranzuziehen, und auf der anderen Hand noch weitgehend unkartographiertes Territorium zu erschließen. Der Übergang von der Ideengeschichte erfolgt dabei durch den Beitrag von *John Dunn*, seines Zeichens einer der drei Gründungsfiguren der einflussreichen Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Der hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegende Text darf für sich den Status eines Klassikers beanspruchen, ist es doch wohl der erste Versuch überhaupt, sich an die politische Theorie Taylors in ihrer Gesamtheit zu wagen. Dunn nähert sich dabei auf seine charakteristisch elegante Weise den fundamentalen Themen der Werte, der Interpretation und der Gemeinschaft.

Paul Sörensen und *Hartmut Rosa* bergen einen Schlüsselbegriff im Taylorschen Werk, der vielleicht nicht immer offen zutage liegt, gleichwohl aber ein durchgängiges Motiv und Antriebsmoment darstellt: den Begriff der Entfremdung. Selbiger

leistet einen Beitrag, besser zu verstehen, wie wir ganz sicher nicht leben wollen, woran unser politisches Miteinander krankt, und was womöglich geeignete Gegenmittel sein könnten – zentrale Stichworte hierfür könnten Resonanz, Repolitisierung und demokratische Ermächtigung sein. Zu diesem Zwecke wird Taylors Entfremdungsbegriff vom frühen bis hin zum späten Werk herausgearbeitet und in einen sozialphilosophischen wie auch ideengeschichtlichen Kontext gestellt, sowie schließlich in eine politische Theorie mit kritischem Anspruch überführt.

Nikolai Münch und *Hans-Jörg Sigwart* greifen wiederum ein Paradigma auf, das offenkundig essentiell für Taylors Herangehensweise ist: die Hermeneutik. Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei Heidegger, und demonstriert dessen nachhaltigen Einfluss auf Taylors Zugang. Sodann werden diese Erkenntnisse auf die Ebene der ‚Gesellschaft als Ganze‘ bezogen und nach den damit zusammenhängenden Herausforderungen und Problemen der kollektiven Identität und politischen Integration gefragt. Der Beitrag mündet folgerichtig in einem Vorschlag, wie man von individuellen starken Wertungen zu spezifisch politischen Wertungen gelangt.

Nicholas Smith, ein international einschlägiger Experte für die Politik- und Sozialphilosophie Taylors, widmet sich dem für das Funktionieren moderner Demokratien so wichtigen Begriff der Solidarität, und zeigt auf, inwiefern aus Taylors Perspektive nicht darauf verzichtet werden darf. Er rekonstruiert, welche Bedeutung ihm Taylor beimisst und wie er den Begriff konzeptionalisiert, zeigt aber gleichwohl ebenfalls auf, welchen gangbaren Weg Taylor nicht beschreitet – der über die alltägliche gemeinsame Praxis der Arbeit verlaufen würde – und was er damit verschenkt.

Bernd Ladwig demonstriert, wie Taylor, eigentlich kein klassischer Theoretiker der Rechte im Allgemeinen oder der Menschenrechte im Besonderen, sich zu ebenjenen verhält. Eine entscheidende Größe ist dabei die konstitutive Spannung zwischen der kollektiven Ebene der Rechtskultur, und ihrem Inhalt, den subjektiven Rechten. Taylors elaborierter Kommunitarismus möchte entsprechend als inneres Korrektiv der liberalen Parteinahme für subjektive Rechte fungieren, das diese ernst nimmt, ohne in einen Atomismus zu verfallen. Der wichtigste Beitrag Taylors zur Theorie der Menschenrechte bestehe somit darin, zu zeigen, warum auch Kritiker des Atomismus Anhänger der Menschenrechte sein können.

(III) Im dritten Teil wird der Schritt von den politikphilosophischen Grundsatzthemen zu den politiktheoretischen Anwendungsfragen gemacht. Begonnen wird dieser Abschnitt mit zwei komplementären Betrachtungsweisen der modernen Basisinstitution der Demokratie, um dann zu den konkreteren Institutionalisierungsfragen des Föderalismus und der Minderheitenintegration zu gelangen. Im Beitrag von *Michael Haus* wird dargelegt, wie sich Taylor eine gelingende politische Praxis der Demokratie vorstellt, und wie er ihren gegenwärtigen Zustand beurteilt. Dies legt eine genauere Betrachtung der zugehörigen Elemente der Zivilgesellschaft und der Bürgerbeteiligung nahe, deren Betonung Taylors weites Verständnis des Staates bezeugt. Wie herausgestellt wird, besteht Taylors Diagnose in einer für ihn charakte-

ristischen Gleichzeitigkeit zweier gegensätzlicher Figuren, die hier als Selbstbehauptung („Bewährung“) und Selbstschwächung („Abwärtsspirale“) der modernen Demokratie modelliert werden. Abschließend stehen Taylors Erneuerungsvorschläge (wie etwa zur Dezentralisierung) auf dem Prüfstand.

Dirk Jörke und *Tobias Müller* drehen die Spirale noch etwas weiter und begeben sich auf das gegenwärtig viel diskutierte Terrain der Postdemokratie. Sie zeigen auf, welche Elemente bereits bei Taylors Kritik gegenwärtiger politischer Verhältnisse versammelt sind, die es rechtfertigen, ihn noch vor der neueren Begriffsschöpfung der Postdemokratie als deren frühen Theoretiker zu betrachten. Sie demonstrieren, wie sich Taylor in diesem Feld verorten lässt, welchen Beitrag er anbietet, aber auch, was er selbst nach eigenen Maßstäben nicht zu leisten vermag.

Jörg Broschek und *Bettina Petersohn* beleuchten Taylors Relevanz für die spezifischen Institutionalisierungsfragen multikultureller Staaten anhand des theoretisch aufschlussreichen wie politisch brisanten Falles des kanadischen Föderalismus. Eine historisch gesättigte Rekonstruktion der komplexen Konfliktodynamik zwischen Quebec und dem „restlichen“ Kanada bildet die Grundlage, um den Föderalismus als eine institutionelle Erscheinungsform der Bearbeitung der von Taylor hervorgehobenen *deep diversity* zu konzipieren. Voraussetzung hierfür sei die Offenheit der Identität Quebecs, was stets ein zentrales Charakteristikum in Taylors Zugriff auf den kanadischen Verfassungskonflikt darstellte.

Der Band wird beschlossen mit dem Beitrag von *Ruth Abbey*, die international vielleicht versierteste Kennerin des Werkes von Taylor, die unter anderem 10 Jahre lang für die *Charles Taylor Bibliography* (die umfassendste ihrer Art, seit 2013 betreut von Bradley Thames) verantwortlich zeichnete. Sie demonstriert in ihrem Beitrag, wie es sich konkret verhält, wenn der Sprung von der Theorie zu den ganz handfesten und alltäglichen politischen Fragen gemacht wird. Sie analysiert die Rolle Taylors als Politikberater, genauer gesagt als Co-Vorsitzender einer Regierungskommission in Quebec, die sich mit der hoch umstrittenen Frage des Umgangs mit kultureller Differenz und der Integration von Minderheiten beschäftigte.

Insgesamt soll dieser Band dazu beitragen, ein vielfältiges Bild des politischen Theoretikers Taylor zu zeichnen, und neue, wie auch bisweilen vergessene Wege seines Denkens in den Blick nehmen. Das Ensemble der vorliegenden Texte bezeugt die Reichhaltigkeit, das Anregungspotential und die Überzeugungskraft seines politischen Denkens; gerade weil es ernst zu nehmen ist, muss eine Begutachtung stets auch darin bestehen, auf Versäumnisse, Defizite und Fehleinschätzungen hinzuweisen, sowie auch darin, überhaupt die Fallstricke der Frage, wie wir leben wollen, zu adressieren. Ebendiese Aufgabe lösen die nun folgenden Beiträge auf hervorragende Weise. Dies gesagt, bleibt am Ende ein klarer Schluss: dass es nur allzu selbstverständlich ist, in Charles Taylor einen politischen Denker zu sehen.

Ulf Bohmann

Literatur

- Abbey, Ruth* (Hrsg.), 2004: Charles Taylor, Cambridge.
- Bhargava, Rajeev*, 2010: What is Political Theory and why do we need it? Oxford/New Delhi.
- Bohmann, Ulf*, 2012: Der ambivalente Aufklärungs- und Rationalitätsbegriff von Taylor und Foucault. In: Ders./Bunk, Benjamin/Koehn, Elisabeth Johanna/Wegner, Sascha/Wojcik, Paula (Hrsg.): Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung, München, S. 263–293.
- Bohmann, Ulf*, 2013: Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie. In: Andreas Busen/Alexander Weiß (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung des politischen Denkens, Baden-Baden, S. 185–214.
- Bohmann, Ulf/Montero, Dario*, 2014: History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor. In: Constellations 21, H.1, S. 3–15.
- Charles Taylor Bibliography*, University of Notre Dame, abrufbar unter: <https://www3.nd.edu/~rabbey1/> (letzter Zugriff 18. Juli 2014).
- Forst, Rainer*, 1994, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M.
- Garbowski, Christopher/Hudzik, Jan/Klos, Jan* (Hrsg.), 2009: Charles Taylor's Vision of Modernity, Newcastle.
- Goldstein, Jürgen*, 2012: Moralische Topographie. Charles Taylors neoromantische Wiedergewinnung einer Ordnung des Guten. In: Ders., Perspektiven des politischen Denkens. Sechs Portraits, Weilerswist, S. 175–212.
- Hirsch, Michael*, 2013: Wie wir leben wollen. In: Die Gazette 38, S. 10–17.
- Honneth, Axel*, 1988, Nachwort. In: Taylor, Charles: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 295–314.
- Honneth, Axel* (Hrsg.), 1993: Kommunitarismus, Frankfurt a.M./New York.
- Joas, Hans*, 1997: Die Identität und das Gute (Charles Taylor). In: Ders., Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M., S. 195–226.
- Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias* (Hrsg.), 2011: Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Frankfurt a.M.
- MacLure, Jocelyn/Taylor, Charles*, 2011: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin.
- Rosa, Hartmut*, 1998, Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M./New York.
- Rosa, Hartmut/Bohmann, Ulf*, 2015: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hrsg): Politische Theorien der Gegenwart II, 4., erw. u. aktual. Auflage, Opladen/Farmington Hills (i.E.).
- Schubert, Sophia*, 2012: Zwischen Universalismus und Relativismus. Die multikulturalistische Demokratietheorie (Charles Taylor, Will Kymlicka). In: Lembcke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hrsg): Zeitgenössische Demokratietheorie, Band I: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden, S. 387–416.
- Smith, Nicholas H.*, 2002: Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity, Cambridge.
- Stepan, Alfred/Taylor, Charles* (Hrsg.), 2014: Boundaries of Toleration, New York.
- Taylor, Charles*, 1957: Can Political Philosophy be Neutral? In: Universities and Left Review 1 (Frühjahr), S. 68–70.
- Taylor, Charles*, 1970: The Pattern of Politics, Toronto.
- Taylor, Charles*, 1975: Neutralität in der politischen Wissenschaft. In: Ders., Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M., S. 14–64.

- Taylor, Charles*, 1984: Philosophy and its History. In: Rorty, Richard/Skinner, Quentin/Schneewind, Jerome (Hrsg.): Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, Cambridge, S. 17–30.
- Taylor, Charles*, 1985: Philosophical Papers, 2 Bd., Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1988a: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1988b: Legitimationskrise? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 235–294.
- Taylor, Charles*, 1993a: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hrsg. von Amy Gutmann, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1993b: Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism, hrsg. von Guy Laforest, Québec.
- Taylor, Charles*, 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1995: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2001: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2009: Ein säkulares Zeitalter, Berlin.
- Taylor, Charles*, 2011: Dilemmas and Connections. Selected Essays, Cambridge, Mass./London.
- Taylor, Charles*, 2012a: Interculturalism or Multiculturalism? In: Philosophy & Social Criticism 38, H.4–5, S. 413–423.
- Taylor, Charles*, 2012b: Democracia Republicana/Republican Democracy, hrsg. von Renato Cristi/J. Ricardo Tranjan, Santiago de Chile.
- Tully, James* (Hrsg.), 1994: Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question, Cambridge.
- Warner, Michael/VanAntwerpen, Jonathan/Calhoun, Craig* (Hrsg.), 2010: Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge, Mass./London.

I.
Ideengeschichtliche Konstellationen

1. Einleitung

Es gilt als ausgemacht, dass Jean-Jacques Rousseau maßgeblichen Einfluss auf das Denken Charles Taylors hatte.¹ Und in der Tat scheint allein schon die hohe Anzahl der breit über das Werk verteilten Bezugnahmen Taylors auf Rousseau dafür zu sprechen, dass dieser für Taylors Politisches Denken von einiger Bedeutung ist. Vorliegender Aufsatz möchte dieser Bedeutung auf die Spur kommen und fragen, aus welcher Perspektive, sprich *welchen* Rousseau Taylor liest. Denn auch über 300 Jahre nach Rousseaus Geburt und über 250 Jahre nach Erscheinen des *Émile* und des *Contrat Social* gilt, dass sich nicht *ein* richtiges oder wahres Verständnis seines Werks durchgesetzt hat. Kaum ein anderer Autor des „westlichen“ ideengeschichtlichen Kanons wurde und wird bis heute so ambivalent diskutiert, wenige teilen ihre Interpreten in Lager mit derart unversöhnlichen Positionen auf. Worum es in vorliegendem Aufsatz also nicht geht, ist Taylor eine „falsche“² Lektüre Rousseaus nachzuweisen, da es so etwas wie richtige oder falsche Lesarten nicht gibt. Die Frage der Wahrheit ist keine, die die Politische Ideengeschichte interessiert. Vielmehr befasst sie sich mit unterschiedlich stark ausgeprägten Rezeptionen zwischen den Extrempolen der Ignoranz, der Ablehnung und der Affirmation. Diese aufzudecken und nachzuzeichnen, ist ihre Aufgabe und ihr Anspruch, natürlich nicht in rein historischer oder archivarischer Absicht, sondern immer auch mit Blick auf Lösungsvorschläge für aktuelle politische und gesellschaftliche Herausforderungen. Politische Ideengeschichte ist immer beides, Archiv und Arsenal.³

So soll also in vorliegendem Aufsatz untersucht werden, wie sich Taylors Rousseau-Rezeption im oben skizzierten Spannungsfeld positionieren lässt, welche Elemente er also aus Rousseaus Werk in welchem Zusammenhang und zu welchen Zwecken rezipiert. Zusätzlich soll aber auch gefragt werden, warum Taylor Rousseau an manchen Stellen *nicht* oder nur *selektiv* liest, wo eine Bezugnahme oder alternative Lesart zumindest naheliegend wäre, um so seinen spezifischen Blick auf die Schriften Rousseaus deutlicher herauszustellen. Wenn die Politische Ideen-

1 Abbey 2005, S. 5. Siehe auch Reisert 2000.

2 Marks 2005.

3 Llanque 2008, S. 1 ff.

geschichte nämlich untersucht, unter welchen Umständen und mit welcher Absicht ein Autor an eine Tradition anknüpft (oder eben auch nicht) und folglich „die Frage nach den Referenzautoren [...] die Frage ein[schließt], welche nicht-rezipierten Autoren zur Verfügung gestanden hätten“,⁴ dann muss dies auch die Frage mit berücksichtigen, welche Rezeptionsalternativen innerhalb des Werkes *eines* Referenzautoren liegen gelassen wurden. Die Auswahl bestimmter Textstellen hat ebenso eine Bedeutung für die Architektur und Statik einer Politischen Theorie, wie das Ausblenden ihrer Alternativen. Dem berechtigten Einwand, es könne sich dabei in letzter Konsequenz um eine spekulative Vorgehensweise handeln, sei entgegengehalten, dass Politische Ideengeschichte mitunter auf solch eine „notwendigerweise spekulative Methodik“⁵ zurückgreifen muss. Wenn es wie gesagt nicht um die Frage der richtigen oder falschen Rousseau-Lektüre Taylors geht, dann umso mehr um jene nach dessen selektiver Rezeption, will man der konkreten Bedeutung Rousseaus für Taylors Politisches Denken auf die Spur kommen.

Die dem Aufsatz zugrunde liegende These ist, dass Taylor Rousseaus Denken gegenüber prinzipiell sehr wohlwollend und zustimmend eingestellt ist, er sich aber aufgrund des schlechten Leumunds Rousseaus an einem bestimmten Punkt glaubt von ihm lossagen zu müssen. Dies ist genau dann der Fall, wenn er um die vermeintlichen realhistorischen Folgen der Rezeption Rousseaus nicht mehr herumzukommen glaubt und ihm diese zum argumentativen Ballast werden. So offenbart die Analyse der Bezugnahmen auf Rousseau eine gewisse Zerrissenheit Taylors, der trotz aller Sympathie gegenüber dessen Werk schließlich der von Jacob L. Talmon geprägten Interpretation Rousseaus als Ahnherr der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts folgt.⁶ Dabei trennt er klar zwischen den Schriften und Intentionen Rousseaus und deren Rezeption und Folgen, für die er ihn nicht verantwortlich macht. So ist er überzeugt, dass „Jean-Jacques [...] das Grauen gepackt [hätte], wenn er erlebt hätte, was man aus seiner Idee gemacht hat“.⁷ Taylor interessiert sich jedoch zumeist weniger für die Intention eines Autors, als für dessen Rezeption und für die Wirkung seiner Werke auf die Nachwelt. Was er über Kant schreibt, gilt in dieser Hinsicht wohl programmatisch auch für seine Lektüre Rousseaus: „[...] his own hopes and fears are of secondary importance“⁸. Wenn Taylor dann aber ab einem bestimmten Punkt einer so starken These wie der Talmons anhängt und Rousseau als Vordenker der totalitären Gewaltherrschaften des 20. Jahrhunderts versteht, dürfte man erwar-

4 *Llanque* 2008, S. 9.

5 *Fischer* 2011, S. 40.

6 *Talmon* 1961.

7 *Taylor* 2002, S. 18.

8 *Taylor* 1985, S. 336.

ten, dass er in der Folge komplett auf jede affirmative Bezugnahme verzichtet. Dies ist jedoch nur vordergründig der Fall, Taylor bleibt Rousseaus Denken trotz der Lossagung näher, als es diese zunächst vermuten lässt und er selber bereit ist, zuzugeben.

Welche Bedeutung hat Rousseau nun aber dann genau für Taylors Politisches Denken? Um dies zu illustrieren, sei hier ein von Taylor an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang benutztes Bild bemüht. Rousseaus politische Reflektionen und daraus abgeleitete Vorschläge sind für Taylor so etwas wie der Whisky, der bei übermäßigem Genuss zwar betrunken, in der richtigen Verdünnung jedoch lediglich „beschwipst“ macht und dann als Bereicherung des Lebens in einer Gemeinschaft angesehen werden kann.⁹ Auf dieses Genussmittel, um im Bild zu bleiben, will er für seine Konzeption eines modernen Gemeinwesens trotz des Wissens um dessen Gefahr letztlich nicht verzichten.¹⁰ Er weigert sich, die Position des liberalen wassertrinkenden Asketen einzunehmen und gesellschaftspolitische Herausforderungen rein über die nüchternen Verfahren des prozeduralen Rechtsstaates zu regeln. Auf der anderen Seite fürchtet er aber mit Hegel die Konsequenzen eines sich im patriotischen Vollrausch „austobenden Rousseaus“¹¹, wie er während der Jakobinischen Terrorherrschaft am Werk gewesen sei. Taylors favorisierte Form des Kommunitarismus als vermittelnde Position zwischen den liberalen Prinzipien individueller Freiheit und Autonomie und den republikanischen Prinzipien der Gemeinwohlorientierung, der Solidarität und des Patriotismus kann und will also ihre Rousseauschen Elemente in letzter Konsequenz nicht aufgeben. Diese klassisch republikanischen Grundzutaten will Taylor modernen Gesellschaften jedoch nicht unverdünnt, sondern auf einen „liberalen Patriotismus“ heruntergekühlt reichen.¹² Seine Empfehlung für eine in diesem Sinne gelungene Mischung, so könnte man es formulieren, ist ein wohl dosierter „Rousseau on the Rocks“. Um sich an dessen perfekte Mischung heranzutasten, so scheint es in leichter Abänderung einer Aufsatzsammlung Taylors,¹³ folgt seine Lektüre der Frage: „Wie viel Rousseau verträgt die Demokratie?“ Wenn Taylor also modernen liberal-demokratischen Gesellschaften, welche sich am Ideal der „negativen Freiheit“¹⁴ und der dieses flankierenden individuellen Abwehr-

9 Taylor 2002, S. 140. Taylor benutzt das Bild des Whiskys im Zusammenhang mit der von ihm als „eindimensional“ kritisierten These, es gebe so etwas wie „den“ Nationalismus, der sich von Gesellschaft zu Gesellschaft nur durch einen unterschiedlichen Grad an Extremität unterscheide: „Whisky pur macht betrunken, verdünnt nur beschwipst“.

10 Vgl. Taylor 1993.

11 Taylor 1997, S. 594.

12 Taylor 2002, S. 164.

13 Taylor 2002.

14 Berlin 1995, S. 197-256. Taylor 1992, S. 118-144.

rechte orientieren, die aus seiner Sicht für die Stabilität eines jeden Gemeinwesens unerlässliche Dosis an Leidenschaften, Emotionen, Patriotismus und Solidarität einflößen möchte, geistert dabei gewissermaßen immer Rousseau durch die Kulissen.

2. Taylors Rousseau-Lektüren

2.1 Hegel und der „sich austobende Rousseau“

Im Buch über seinen „wichtigsten ideengeschichtlichen Stichwortgeber“¹⁵ Hegel würdigt Taylor Rousseaus historische Leistung, den in der abendländischen Philosophie- und Ideengeschichte immer schon viel diskutierten Gegensatz von Tugend und Lasten in das moderne Spannungsverhältnis von Selbstvertrauen und Abhängigkeit transformiert, und damit Herders Anthropologie des „sich selbst entfaltenden Subjekts“ vorbereitet zu haben.¹⁶ Rousseau sei die maßgebliche Inspiration für Herders „Ausdruckstheorie“ gewesen, welche die für die Moderne zentrale Kategorie der Freiheit des Menschen um die Komponente des „authentischen Selbstausdrucks“ erweitert habe. Rousseau habe somit wesentlich zu der Herausbildung eines allgemeinen Bewusstseins dafür beigetragen, dass die Gefährdungen der Freiheit in modernen Gesellschaften nicht mehr nur von externen Autoritäten wie dem Staat oder der Kirche ausgehen, sondern auch dem Inneren des Menschen selbst entspringen können. Dank Rousseau und Herder sei Freiheit damit auch zu dem Synonym für Selbstverwirklichung geworden, als das wir sie heute verstehen.¹⁷ Gleichermäßen habe Rousseau auf Kant eingewirkt, der moralische Freiheit als die Fähigkeit des Menschen definierte, sowohl von außen diktierten (Natur-)Gesetzen, als auch den eigenen Trieben und Neigungen zu widerstehen. Diese Überzeugung habe Rousseau vorbereitet und Kant dann zur „radikal freien moralischen Subjektivität“ ausformuliert.¹⁸ Bereits Hegel habe erkannt, dass Rousseau die „in der Ethik Kants kulminierende Behauptung moralischer Autonomie“ begründete.¹⁹ Für Hegel wie Rousseau sei der Mensch prinzipiell dazu geneigt, das Gute zu tun und in beider Verständnis gehörten Liebe, Freundschaft und Mitgefühl zu den grundlegenden menschlichen

15 Rosa 2009, S. 68. Siehe dazu auch den Beitrag von *Andreas Braune* in diesem Band.

16 Taylor 1997, S. 30f.

17 Taylor 1997, S. 42f.

18 Taylor 1997, S. 49.

19 Taylor 1997, S. 481.

Neigungen.²⁰ Beide hätten zudem Freiheit als die Abwesenheit persönlicher und willkürlicher Abhängigkeitsverhältnisse verstanden.²¹ An diesem Punkt hörten die Gemeinsamkeiten aber auch schon auf.

So war für Hegel mit Rousseau im wahren Wortsinn kein Staat zu machen, habe Rousseaus „Traum absoluter Freiheit“ für jenen doch eine praktische Unmöglichkeit dargestellt. Rousseaus Forderung nach der gleichen Beteiligung aller Staatsbürger an der Legislative konnte aus Hegels Perspektive keine Basis für einen funktionierenden Staat sein, da einem solchen ein Ständesystem funktional differenzierter Klassen zugrunde liegen müsste. Ein Staat verlange laut Hegel demnach geradezu nach Institutionen in unterschiedlicher Nähe zur Macht, was entgegen Rousseaus Forderungen die politische Ungleichheit der Bürger geradezu zwangsläufig zur Folge haben müsse.²² Die Stände seien Hegel Basis und Bedingung eines differenzierten und differenzierenden Staates gewesen und als solche das Gegenmittel gegen die „undifferenzierte Homogenität des aus dem allgemeinen Willen geflossenen Staates“, was nach dessen Auffassung „zwangsläufig in Tyrannei und Terror enden muss“.²³ In einem Staat nach dem Vorbild Rousseaus dürfe es daher niemanden verwundern, so Hegel, wenn dort diejenigen, die sich der Unterordnung unter die Herrschaft des allgemeinen Willens verweigerten, liquidiert würden und durch die Hand des Staates den „kältesten, plattesten Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauptes oder ein Schluck Wassers“ stürben, wie Taylor Hegels *Phänomenologie des Geistes* zitiert.²⁴

Gegen Hegels Vorwurf, dass Rousseau unter dem allgemeinen Willen nicht das „an und für sich Vernünftige des Willens“, sondern nur das „Gemeinschaftliche, das aus dem einzelnen Willen als bewusstem Willen hervorgeht“ verstanden und folglich den Staat auf „Willkür, Meinung und beliebiger ausdrücklicher Einwilligung“ ruhend gedacht habe,²⁵ verteidigt Taylor Rousseau jedoch. Dies sei insofern ungerecht, als Rousseaus *volonté générale* ausdrücklich mehr als die Summe aller einzelnen Willen sei. Rousseaus Streben nach dem Ideal absoluter Freiheit führe daher keineswegs so notwendig, wie von Hegel behauptet, zu dem sich in den „Mobaktionen“ der jakobinischen Schreckensherrschaft „austobenden Rousseau“.²⁶ Zwar verlange Rousseaus Ideal der Selbstregierung nach vollständiger Teilhabe und Teilnahme aller und liefe somit auf „größtmögliche Homogenität“ hinaus. Damit sei

20 Taylor 1997, S. 84.

21 Taylor 1997, S. 249.

22 Taylor 1997, S. 249f.

23 Taylor 2002, S. 89.

24 Taylor 1997, S. 250.

25 Taylor 1997, S. 487.

26 Taylor 1997, S. 594.

aber nicht zwangsläufig *politische* Homogenität gemeint. Und tatsächlich war eine strikte Trennung von Exekutive und Legislative für Rousseau eine Grundbedingung eines funktionierenden Gemeinwesens, da eine „wahre“ oder „direkte“ Demokratie im Sinne einer Identität von Regierten und Regierenden sich für Götter, nicht aber für Menschen eigne.²⁷ Was Rousseaus Konzeption neben dem modernen Prinzip der Gewaltenteilung jedoch ausschließe, hierin folgt Taylor der Kritik Hegels, sei die Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Stände und soziale Gruppen.²⁸ Das bedeute aber letztlich – und hier sieht Taylor das große Problem – eine *soziale* Homogenität, wie sie mit den in unserem „nachromantischen Klima“ für die menschliche Identität konstitutiven kulturellen, sprachlichen, religiösen, ethnischen und konfessionellen Differenzen nicht mehr vereinbar sei.²⁹ Rousseaus Ideal stelle somit eine potentielle Gefahr nicht nur für die Freiheit der Individuen, sondern in letzter Konsequenz für deren Identität dar. Auf der anderen Seite distanziert sich Taylor aber auch von Hegel, dem er vorwirft, die Erfüllung der Prinzipien der Französischen Revolution im Namen eines „bedeutungslosen konservativen Prinzips“ zu bekämpfen. Interessant dabei ist, dass Taylor in diesem Zusammenhang neben der „Freiheit“ und der „Gleichheit“ als drittes Prinzip der Französischen Revolution nicht etwa die „Brüderlichkeit“, sondern die „Volkssouveränität“ nennt, als deren ideengeschichtlicher Ahnherr ja gemeinhin Jean-Jacques Rousseau gilt. Im Vergleich ist Rousseau aus Taylors Perspektive eigentlich sogar der modernere Autor, sieht dieser Hegels Position doch viel enger mit all jenen vormodernen Theorien verwandt, welche die Gesellschaften als einen Körper und die Monarchen als deren Haupt vorstellten und das Verhältnis zwischen König und Gesellschaft analog zu dem zwischen Gott und Gläubigen verstanden.³⁰

Bereits in diesem frühen Werk – das Original erschien 1975 – ist Taylors Haltung zu Rousseau also zwiespältig, er pendelt etwas unentschlossen zwischen den Polen der Affirmation und der Ablehnung. So hebt er einerseits Rousseaus Einfluss auf Herder und Kant positiv hervor und deutet so zumindest an, dass dessen Werk auch aus einer liberalen Perspektive gelesen werden kann. Explizit nennt Taylor Rousseau damals an anderer Stelle zudem in einem Atemzug mit Montesquieu und Tocqueville als Vertreter der „modern liberal democratic tradition“.³¹ Dies unterstreicht er noch, wo er Rousseau gegen Hegels Vorwurf verteidigt, geistiger Wegbereiter der Gräueltaten der Französischen Revolution und der Schreckensherrschaft der Jakobi-

27 Rousseau 1964, S. 405f.

28 Taylor 1997, S. 532.

29 Taylor 1997, S. 540.

30 Taylor 1997, S. 591. Siehe auch: Kantorowicz 1990.

31 Taylor 1985, S. 310.

ner gewesen zu sein. Auf der anderen Seite aber ist er sehr kritisch gegenüber allen vermeintlichen Versuchen einer praktischen Umsetzung des Rousseauschen Freiheitsideals eingestellt, da diese zur Einebnung aller sozialen Differenzen beitragen würden und dadurch eine Gefahr für die Freiheit und Identität des modernen Selbst darstellten, dessen Herausbildung Rousseau ja auf der anderen Seite wiederum laut Taylor maßgeblich vorbereitet hat. So scheint Taylor für Rousseau zu gelten, was für alle „Genussmittel“ gilt, dass es nämlich die Dosis ist, die das Gift macht. Fortan schwebt daher die Frage nach der Menge an Rousseau, die modernen demokratischen Gemeinwesen zugemutet werden kann oder muss, im Hintergrund von Taylors weiterer Rezeption dessen Werkes.

2.2 Rousseau als Quelle der *Quellen des Selbst*

Diese Unentschiedenheit setzt sich in Taylors Hauptwerk *Quellen des Selbst* zunächst fort. So führt er Rousseau dort (neben Goethe) als „großes Beispiel“ der „modernen Kultur“ ein, welche ihren literarischen Ausdruck in der Form der Autobiographie genommen habe. Dieses Genre habe zur Zeit seiner Entstehung gegen alle traditionelle Modelle, Archetypen und Festlegungen aufbegehrt und passe somit zu den tatsächlichen Erfahrungen des modernen ungebundenen „partikularen Selbst“. ³² Taylor bezieht sich hierbei auf Rousseaus Roman *Julie ou la Nouvelle Héloïse* als das Paradebeispiel einer sich im 18. Jahrhundert vollziehenden Revolution des traditionellen Familienbildes. Mit der *Julie* habe Rousseau dem Sieg der Autonomie über die „urteilende Autorität“ der patriarchalischen Familie ein literarisches Denkmal gesetzt. ³³ So habe er dem damals einsetzenden kollektiven moralischen Wertewandel nicht nur am prominentesten Ausdruck verliehen, sondern zugleich auch am meisten zu dessen Verbreitung beigetragen. Taylor liest Rousseau als Chronist und Katalysator eines neuen „Kultes der Empfindsamkeit“ ³⁴ um die Möglichkeit individueller Selbstaufwertung mittels „starker und edler Empfindungen“ wie Liebe, Güte und Pflichtbewusstsein und damit als Verfechter der Freiheit des Individuums von jedem gesellschaftlich vermittelten Konformitätsdruck. Dafür, so Taylor, sprächen nicht nur der immense Erfolg des Romans – die *Nouvelle Héloïse* war eines der meist verkauften Bücher des 18. Jahrhunderts – sondern vor allem die Reaktionen der damaligen Leser. Diese seien von Rousseaus Heroismus der edlen und reinen Gefühle nicht nur überwältigt gewesen, sondern haben sich

32 Taylor 1996, S. 512.

33 Taylor 1996, S. 512f.

34 Taylor 1996, S. 523.

geradezu „moralisch emporgehoben“ gefühlt.³⁵ Für Taylor war Rousseau also der Fackelträger jener „psychologischen Revolution“, welche im 18. Jahrhundert begann, das Gute im Inneren des Menschen zu verorten. Er markiere damit den Beginn des modernen Denkens radikaler Autonomie, wie es sich über Kants kategorischem Imperativ, Fichte, Hegel und Marx bis heute jedem Diktat angeblich unveränderlicher Gegebenheiten verweigere und auf die Selbstbestimmung der Lebensführung, sowie den Erhalt und die Ausweitung individueller Freiheit abziele.³⁶ Der für Taylor enorm wichtige Diskurs des „Romantizismus“, welcher als „romantische Rebellion“ im 18. Jahrhundert die europäische Kultur und Gefühlswelt erobert habe, wurde für ihn also wesentlich von Rousseau initiiert.³⁷ Deutlich distanziert er sich daher von allen Versuchen, Rousseau „primitivistisch“ zu lesen und verteidigt ihn gegen jene Kritiker, welche ihm im Anschluss an Voltaires berühmte Verunglimpfung ein zu wörtlich verstandenes „Zurück zur Natur!“ unterstellten.³⁸ Rousseaus Bedeutung gehe eben nicht darin auf, Einfluss auf die Anhänger einer wie auch immer gearteten Konzeption eines „edlen Wilden“ genommen zu haben, sondern liege vor allem in seinem Einwirken auf das Politische Denken Kants sowie auf die Epochen des Sturm und Drangs und der Romantik.³⁹

Im gleichen Werk aber – und das ist ein entscheidender Wendepunkt in der Rezeption – bringt Taylor Rousseaus Denken erstmalig explizit mit dem von Jacob L. Talmon auf den Begriff gebrachten „politischen Messianismus“⁴⁰ in Verbindung, welcher seine Wurzeln ebenfalls im 18. Jahrhundert habe. Talmon bezeichnete Rousseau als den geistigen Ahnherren der totalitären Herrschaftsformen des zwanzigsten Jahrhunderts, die er unter dem Begriff der „totalitären Demokratie“ subsumierte.⁴¹ Damit gehört Talmon einer seit Benjamin Constant sehr wirkmächtigen Interpretationstradition des Werks Rousseaus an, welche dieses als anachronistisch, freiheitsgefährdend, und proto-totalitär versteht und deren geteilte Überzeugung Bertrand Russel wie folgt auf den Punkt brachte: „Rousseau [...] ist der Erfinder der politischen Philosophie pseudo-demokratischer Diktaturen [...] In unserer Zeit war Hitler eine Folgeerscheinung Rousseaus; hinter Roosevelt und Churchill stand der Geist Lockes [...]. [Rousseaus] Lehren zielen auf die Rechtfertigung des totalitären

35 Taylor 1996, S. 523.

36 Taylor 1996, S. 633.

37 Taylor 1996, S. 639ff.

38 Voltaire dankte Rousseau in einem Brief spöttisch für dessen „Buch gegen das Menschengeschlecht“, welches in ihm die Lust weckte, „auf allen Vieren zu gehen“, was er sich jedoch vor über sechzig Jahren abgewöhnt habe. Siehe Rousseau 1966, S. 156f.

39 Taylor 1996, S. 624.

40 Taylor 1996, S. 672.

41 Talmon 1961.

Staates ab, wenn sie auch scheinbar der Demokratie das Wort reden“.⁴² Die Übernahme des Talmonschen Begriffs markiert also den Punkt, an dem Taylor beginnt sich von Rousseau abzuwenden. Er behauptet dabei aber nicht etwa, dass Rousseaus Politische Theorie an sich proto-totalitär sei. Vielmehr hätten die Revolutionäre am Höhepunkt der Französischen Revolution durchaus nachvollziehbaren Bedarf an einer tragfähigen Unterscheidung von „gut“ und „böse“ gehabt und sich dafür eben bei Rousseau bedient. Das ist aber trotz aller Relativierung bereits ein ganzes Stück von der noch im Hegelbuch erfolgten Freisprechung Rousseaus von jeglicher Verantwortung für die Jakobinische Schreckensherrschaft entfernt. Indem Taylor Talmons Begrifflichkeit und Lesart Rousseaus in sein Werk integriert, rückt er diesen dadurch zumindest in die Nähe einer Mitverantwortung für den Nationalsozialismus und den Stalinismus. Zwar müsse, so Taylor, Rousseaus Werk sowohl als Quelle alternativer politischer Vorstellungen gegen das *Ancien Régime* angesehen werden und sei zudem immer auch ein wichtiger Quell der Kritik an den modernen bürokratischen und industriellen Gesellschaften gewesen, aus dem etwa Schiller, Tocqueville, Humboldt oder Marx geschöpft haben. Zugleich aber habe sich eben auch der moderne Nationalismus aus diesem gespeist, der im Rückgriff auf Rousseaus Konzeption der Volkssouveränität seine nicht zu leugnende „hässliche“ Seite offenbart, chauvinistische Appelle an eine nationale Identität mit militärischem Machtstreben kombiniert und seine extremste Ausprägung im nationalsozialistischen Deutschland genommen habe.⁴³

Taylors zuvor noch unentschiedenes Oszillieren zwischen den Polen der Ablehnung und Affirmation scheint sich also in den *Quellen des Selbst* in Richtung der Ablehnung festzulegen. Und dennoch folgt er dort noch nicht komplett jener Lesart, die in Rousseau den Vorläufer „totalitärer Demokratien“ erkannt haben will. So müssten etwa Rousseaus Forderungen nach gemeinsamen Beratungen und der Beteiligung aller als „Bollwerk gegen die bedrohliche jakobinische Stoßrichtung seines Denkens, die auf Einmütigkeit hinauswill“ angesehen werden.⁴⁴ Wohlgemerkt spricht Taylor hier aber nicht von der *Rezeption* Rousseaus durch die Jakobiner, sondern umgekehrt von der jakobinischen *Stoßrichtung* des Denkens Rousseaus. Ist Taylor im Hegelbuch also noch deutlich wohlwollender, distanziert er sich hier schon stärker. Zwar ist Rousseau für ihn immer noch der Kämpfer gegen die Erbsünde als Herrschafts- und Machtmittel der Kirche,⁴⁵ ist er ihm immer noch der Wegbereiter des modernen Prinzips der individuellen Autonomie und damit Kants,

42 Russel 1975, S. 695.

43 Taylor 1996, S. 724.

44 Taylor 1996, Anm. 60, S. 167f.

45 Taylor 1996, S. 436.

Herders, des Sturm und Drangs und der Romantik. Auf der anderen Seite lässt sich aber auch die mit dem Import der Interpretation Talmons einhergehende qualitative Verschiebung der Rezeption in Richtung des Pols der Ablehnung nicht einfach übergehen. Vollständig lösen von Rousseau wird sich Taylor aber erst im Rahmen der Ausformulierung seiner *Politik der Anerkennung*.

2.3 Rousseau und die Politik der Anerkennung

Taylor schreibt in den *Philosophical Papers*, dass wer zu sehr auf den Inhalt von Theorien fokussiere, leicht die wesentlich wichtigere Frage nach der „practice of theorizing“, danach „what we do in our theoretical activity“, aus den Augen verliere, was „far from being unproblematic“ sei.⁴⁶ Sein Essay *Die Politik der Anerkennung*⁴⁷ kann in diesem Sinne als Versuch gelesen werden, seine theoretischen Überlegungen praxisrelevant zu reflektieren und zu konkretisieren, indem er diese in eine „Politik des Multikulturalismus“⁴⁸ überführt, um so zugleich seine Zwischenposition im Rahmen der so genannten Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte zu untermauern.⁴⁹ Taylor geht dabei zunächst der Frage nach, warum uns die Begriffe der Anerkennung und der Identität heute im Unterschied zu früheren Epochen so vertraut erscheinen.⁵⁰ Hierfür komme Rousseaus Werk eine wesentliche Bedeutung zu, da dieses „etwas artikulierte, das innerhalb der Kultur bereits zu wirken begonnen hatte“⁵¹ und somit maßgeblich zu diesem Bewusstseinswandel beigetragen habe. Seither wird der Quell aller moralischen Empfindungen im Inneren des Menschen vermutet, woran Rousseau wiederum die Hoffnung geknüpft habe, dass man trotz widriger gesellschaftlicher Umstände erneut in ein verloren gegangenes authentisches Selbstverhältnis eintreten und das *sentiment de l'existence* als Quelle innerer Zufriedenheit wiederentdecken könne.⁵² Erneut hebt Taylor dabei Herders Rezeption Rousseaus hervor. Seit Rousseau und Herder bestimme das Individuum seine Identität dialogisch, mitunter auch im Kampf gegen den „signifikanten Anderen“.⁵³ Rousseau sei daher als Ahnherr des modernen Diskurses der Authentizität und als stärkster Kritiker aller gesellschaftlichen Hierarchien anzusehen, welche auf dem

46 Taylor 1985, S. 91.

47 Taylor 2009.

48 Taylor 2009, S. 13.

49 Taylor 1993.

50 Taylor 2009, S. 14.

51 Taylor 2009, S. 17.

52 Ebd.

53 Taylor 2009, S. 20.

menschlichen Wunsch nach Besserstellung gegenüber den Mitmenschen aufrufen. Das im *Contrat Social* und den *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* entworfene Ideal einer republikanischen Gesellschaft versteht Taylor entsprechend als Rousseaus Gegenmittel zu diesen politischen und sozialen Ungleichheiten.⁵⁴ Dessen vermeintliche Folgen aber ist er – wie bereits im Hegelbuch – nicht bereit zu akzeptieren. Eine moderne Politik der Anerkennung müsse stets von zwei sich teils überschneidenden, teils widersprechenden Prinzipien angeleitet sein: einer „Politik der universellen Würde“, welche die Gleichberechtigung aller Bürger einfordere, und von einer „Politik der Differenz“, laut der jeder soziale Akteur seiner oder ihrer Eigenart wegen Anerkennung erfahren müsse.⁵⁵ Rousseau ist für Taylor nun aber der Bannerträger einer von zwei Varianten einer „Politik der universellen Würde“, wie sie sich in der westlichen Zivilisation herausgebildet habe, die andere berufe sich auf Kant. Rousseau habe dabei die Position vertreten, dass die allgemeine Gleichachtung aller Bürger die Grundvoraussetzung für ein Leben in Freiheit sei, wobei er Freiheit als die Abwesenheit persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse verstanden habe. Abhängigkeit wiederum sei für Rousseau das Ergebnis jenes der menschlichen *amour propre* entspringenden Bedürfnisses nach Wertschätzung gewesen, welches die Menschen zu Sklaven der Meinung ihrer Mitmenschen mache. Die sich in gesellschaftlicher Ungleichheit manifestierende Unfreiheit sei für Rousseau folglich ein „Gut, das aus Besserstellung erwächst“⁵⁶. Deswegen habe er eben verlangt, dass „jeder von jedem abhängig ist, aber alle in gleichem Grade“, was er durch die Forderung der *aliénation totale* und die Einführung öffentlicher Spiele als Mittel der politischen Erziehung zu Tugend und Patriotismus zu erreichen gehofft habe.⁵⁷ Das Problem liegt für Taylor nun darin, dass die von Rousseau präsentierten Lösungsvorschläge eine differenz-inkompatible gesellschaftliche Homogenität forderten und somit die „rigorose Ausschließung jeder Rollendifferenzierung“ notwendig zu ihrer Bedingung hätten.⁵⁸ Hieraus würden aber drei untrennbare Dinge resultieren: das Prinzip der Freiheit als Abwesenheit persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse, das Prinzip sozialer Gleichheit und das Prinzip einer kollektiven Zielsetzung in Gestalt des Gemeinwillens.⁵⁹ Besonders letzteres identifiziert Taylor nun mit Talmon als die größte Gefährdung der individuellen Freiheit. So sei Rousseaus Forderung nach der Unterwerfung unter die Herrschaft des Gemeinwillens die Formel

54 Taylor 2009, S. 22; Anm. 12, S. 62.

55 Taylor 2009, S. 25.

56 Taylor 2009, S. 31. Zur zwiespältigen Funktion der *amour propre* als zugleich Quell allen Übels und Motor des Kampfes um Anerkennung siehe Neuhouser 2012.

57 Taylor 2009, S. 33.

58 Taylor 2009, S. 36f.

59 Taylor 2009, S. 37.

„für die schrecklichsten Formen homogenisierender Tyrannei – angefangen bei den Jakobinern bis hin zu den totalitären Regimen unseres Jahrhunderts“ gewesen.⁶⁰ Mit dieser expliziten Verortung Rousseaus als Ahnherren der Terrorherrschaft, des Nationalsozialismus und des Stalinismus schwenkt Taylors Rezeption schließlich auf den Pol der Ablehnung ein. Deutlich verabschiedet er sich von der zuvor noch wenigstens zaghaften Verteidigung der Politischen Theorie Rousseaus und übernimmt die Position der proto-totalitären Interpreten. In der Folge dient ihm Rousseau nur noch als negative Chiffre und Kontrastfolie, von der er sein eigenes Modell einer „auf einer Anerkennung universeller Fähigkeiten gründende[n] Politik der allgemeinen Menschenwürde“ abhebt und das im Gegensatz zu Rousseaus Modell nun gerade nicht „in eine derartige Homogenisierung“ münde.⁶¹ Im Unterschied zum Hegelbuch also, wo Taylor Kritik an der *sozialen* Homogenität der Konzeption Rousseaus äußert, diese jedoch gleichzeitig vom Vorwurf *politischer* Homogenität freispricht, klagt er Rousseau nun genau dessen an. Er wird Taylor augenscheinlich zum argumentativen Ballast, den er nicht länger zu tragen bereit ist und von dem er sich in dem Moment befreit, als er seine theoretischen Reflektionen beginnt in praktisch politische Überlegungen zu überführen. In aller Konsequenz findet sich dann ab der Hälfte des Textes auch keine weitere Nennung Rousseaus mehr. Somit blendet Taylor all jene von ihm selbst zuvor stets hervorgehobenen ideengeschichtlichen Stränge aus, die eine liberale Alternative zur „totalitären“ Lesart Rousseaus anbieten, was umso mehr verwundert, als er selbst ja an zentralen Stellen seines Werks Rousseaus Bedeutung für Kant betont.⁶²

So wird auch in der weiteren Diskussion seiner Politik der Anerkennung und des Multikulturalismus nie ganz klar, warum Taylor eigentlich die Notwendigkeit sieht, sich derart radikal von Rousseau loszusagen. Von einem „Neu-Rousseauismus“ zu sprechen und zu behaupten, er fordere mit Rousseau eine Aufhebung der Einzelwillen im Gemeinwillen, scheint vor diesem Hintergrund weit verfehlt.⁶³ Letztlich scheint Taylor Rousseau durch die unnötige Übernahme der Interpretation Talmons also zu opfern, um seinen eigenen Ansatz in vorausseilendem Gehorsam gegen all jene einflussreiche hegemoniale liberale Kritiken zu immunisieren, die republikanischen und kommunitaristischen Ansätzen vorwerfen, modernitätsvergessen, realitätsfern und freiheitsgefährdend zu sein. Dies geschieht wohl also nicht zufällig genau an der Stelle in Taylors Werk, an der er seine theoretischen Überlegungen in

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Zu diesen liberalen Alternativen siehe etwa *Vaughan* 1915, *Derathé* 1950, *Chapman* 1956, *Cobban* 1968, *Cassirer* 1975, *Wokler* 1995, *McDonald/Hoffmann* 2010.

63 *Rudolph* 2011.

praktisch-politische Erwägungen überführt, er sozusagen von „Archiv“ auf „Arsenal“ umschaltet. An diesem Punkt verschiebt sich seine Rezeption der Politischen Theorie Rousseaus also deutlich in Richtung des ablehnenden Pols. In der Folge benutzt Taylor Rousseaus Politisches Denken nur mehr als negative Chiffre, um in expliziter Abgrenzung zu dieser seine eigenen Vorschläge für eine Politik der Gleichachtung und einem gegenüber Differenzen aufgeschlossenen Liberalismus zu promoten.⁶⁴ So scheint es, als ob Rousseaus Politische Theorie letzten Endes doch keine realistische Option für moderne liberale Demokratien ist, diese mithin also doch keinen Rousseau vertragen.

3. *Wie viel Rousseau verträgt die Demokratie?*

Die Analyse der Rousseau-Rezeption Taylors deckt eine Akzentverschiebung vom eher affirmativen zum ablehnenden Pol auf. Ist Taylor Rousseaus Politischer Theorie gegenüber in seinen frühen Schriften noch eher positiv eingestellt, liest er ihn später in der Tradition Talmons als Vorläufer der jakobinischen Schreckensherrschaft und der totalitären Herrschaftsformen des zwanzigsten Jahrhunderts. Folglich reduziert er Rousseaus Politische Theorie in seinem Aufsatz zu der Frage *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* in zehn Zeilen auf das Prinzip der Selbstregierung auf Basis eines Gemeinwillens, der „unabdingbare Voraussetzung“ jeder Demokratie sei, an dessen Artikulierung alle teilhaben und mit dem sich alle identifizieren müssten.⁶⁵ Derart inspiriere Rousseaus Werk bis in die Gegenwart hinein all jene Demokratiekonzeptionen, welche mittels der Kritik an Unterdrückungs- und Machtverhältnissen die „verborgene Einmütigkeit“⁶⁶ von Gesellschaften freilegen wollten. Die wichtigste ideengeschichtliche Verbindung Rousseaus sei daher die mit dem Marxismus-Leninismus, den er unzweideutig als „geschichtsmächtigstes Erbe“⁶⁷ der Demokratietheorie Rousseaus und zugleich als eine der „Hauptursachen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert“⁶⁸ bezeichnet. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* von Marx und Engels will Taylor gar einen Rousseau entlehnten „Gemeinwillen des Proletariats“ erkennen. Diesen habe der Leninismus nur noch an die Rolle der Partei als Avantgarde zu knüpfen brauchen, um Rousseaus *volonté générale* „in Gestalt von Regimen, die die Unterdrückung in wahrhaft gigantischen Dimen-

64 Taylor 2009, S. 48.

65 Taylor 2002, S. 17.

66 Ebd.

67 Taylor 2002, S. 17.

68 Taylor 2002, S. 64.

sionen systematisierten“, zum Leben zu erwecken.⁶⁹ Rousseau bleibt für Taylor daher unlösbar verknüpft mit der „traurigen Geschichte des Sozialismus“ im zwanzigsten Jahrhundert und der untauglichen „Illusion“ einer *volonté générale* als handlungsanleitendes Prinzip für demokratische Gemeinwesen.⁷⁰ Einmal mehr verwundert in diesem Zusammenhang Taylors radikale Selbstverortung innerhalb der totalitären Tradition der Rousseau-Interpretation, insofern er selbst nämlich noch ein paar Jahrzehnte zuvor Isaiah Berlins Verständnis „negativer Freiheit“ dahingehend kritisiert hat, dass es „positive“ Freiheitskonzeptionen reflexartig als „links-totalitäre Theorien“ verunglimpfe, laut denen man „gezwungen werden kann, frei zu sein“,⁷¹ was offensichtlich Rousseaus berühmter Formulierung im *Contrat Social* entlehnt ist. Diesen Vorwurf aber pauschal an alle Konzeptionen positiver Freiheit zu richten, so Taylor, käme einer absurden Karikatur gleich, da dann sämtliche republikanische und die von diesen beeinflussten Theorien entsprechend mit verurteilt werden müssten, selbst jene Tocquevilles und Mills.⁷² Zwanzig Jahre später nun scheint Rousseau bei Taylor selber zur Karikatur geworden zu sein, zu der Talmon die Blaupause lieferte. Warum zum Beispiel distanziert sich Taylor aber nicht in gleicher Weise von Herder, dessen Werk rezeptionsgeschichtlich sicher auch nicht frei von Fehl und Makel ist? So lässt sich etwa Herders von Taylor stets begrüßte politische Romantisierung eines „Volksgeistes“ auch in Fichtes *Reden an die deutsche Nation*⁷³ finden, dort jedoch in deutlich antisemitischer Färbung.⁷⁴ Doch von seiner Verdammung Rousseaus rückt Taylor nicht mehr ab, zumindest dem Wortlaut nach. Dessen Politisches Denken scheint als ideengeschichtliche Quelle und somit Mit-Ursache der grausamsten Verbrechen der jüngeren Geschichte gesetzt, wurde es doch stets für die Rechtfertigung der „übelsten Tyrannen“ herangezogen. Die kommunistischen Staaten hätten sich etwa auf Rousseaus Prinzip der Volkssouveränität berufen, der Faschismus sich stets als „Gemeinwille“ eines siegreichen Volkes ausgegeben.⁷⁵ Rousseaus Hoffnung auf die Verwirklichung des Ideals kollektiver Selbstbestimmung untergrabe zudem die für die moderne Freiheit so wichtige Unterscheidung von Staat und Zivilgesellschaft, jegliche aus Rousseaus Idee des Gemeinwillens resultierende konkrete Politik sei daher eine Gefahr für moderne Gesellschaften. Letztlich seien Rousseaus Vorschläge in der modernen Welt schlicht nicht realisierbar, in aller Konsequenz bliebe von dessen Ideen daher lediglich die „Vorstellung

69 Taylor 2002, S. 18.

70 Taylor 2002, S. 28.

71 Taylor 1985, S. 211f.

72 Ebd.

73 Fichte 2008 (Orig. 1808).

74 Plessner 1974, S. 53.

75 Taylor 2002, S. 150.

des Volkswillens als der höchsten Rechtfertigung für alle politischen Strukturen und jede Autorität“⁷⁶ übrig. Rousseaus Politische Theorie habe so stets der „Rechtfertigung der totalen Unterjochung des Lebens im Namen eines Projekts politischer Transformation“⁷⁷ gedient. Taylors Urteil scheint damit gefällt, der Stab über Rousseaus Politische Theorie gebrochen, dessen Ideen und Entwürfe mit einer modernen Verhältnissen angemessenen, freiheitsfördernden und differenzbejahenden Gesellschaftsordnung nicht vereinbar. Rousseau mag in der Theorie richtig sein, taugt Taylor aber letztlich nicht für die Praxis.

4. Umso schlimmer für Taylor?

Die eingangs erwähnte Aufgabe der Politischen Ideengeschichte aufgreifend, lässt sich also festhalten, dass sich Taylors Rousseau-Rezeption über lange Zeit zwischen den Polen der Affirmation und der Ablehnung bewegte, wirklich ignoriert hat er Rousseau aber nie. Im Laufe der Jahre scheint Taylor jedoch Hegels Einsicht näher gekommen zu sein, wonach mit Rousseau kein Staat zu machen ist und die politische Praxis in modernen liberalen Demokratien wohl doch keinen Rousseau verträgt. So positioniert sich Taylor in dem Moment mit der Übernahme der Interpretation Talmons am ablehnenden Pol, an dem er beginnt, seine theoretischen Arbeiten in praktisch politische Überlegungen zu überführen, was die ebenfalls zu Beginn gestellte Frage danach, *welchen* Rousseau er liest, beantwortet. Dass sich Taylor trotz aller Sympathie von Rousseau lossagt, scheint damit nicht nur bestätigt, vielmehr können darüber hinaus auch die Gründe und der genaue Punkt dieser Lossagung identifiziert werden. Rousseau wird für ihn zur negativen Chiffre, in Abgrenzung zu der er seinen eigenen politisch-praktischen Ansatz profilieren kann. Die naheliegende Schlussfolgerung wäre dann, dass Taylors Anspruch eines zwischen Liberalismus und Kommunitarismus vermittelnden Ansatzes letztlich deutlich auf die liberale Seite ausschlägt. Ja mehr noch, dass Taylor sich durch die Übernahme der dominanten Interpretation Rousseaus als Ahnherren der modernen Totalitarismen in vorauseilendem Gehorsam gegen all jene liberalen Kritiken immunisiert, die ihm vorwerfen könnten, in der Tradition Rousseaus die liberalen Grundrechte und Freiheiten moderner Demokratien einer totalitären Pflichtengemeinschaft zu opfern. Dann lässt sich aber die These, wonach Taylors Kommunitarismus nach einer verträglichen Mischung aus Rousseaus Republikanismus und liberalen Elementen

76 Taylor 2002, S. 87.

77 Ebd.

sucht, um so den modernen liberalen Demokratien die nötige Dosis an Tugend, Gemeinsinn und Patriotismus einzuflößen, nicht halten. Denn wenn sich Taylor mit Rousseau von einer wesentlichen Grundzutat seines gemäßigten Kommunitarismus verabschiedet, bliebe von diesem nicht einmal eine Light-Version übrig.

Doch müssen an dieser Lossagung zumindest leise Zweifel angemeldet werden, die hier nur kurz angerissen werden können. Taylor und Rousseau verbindet weit mehr, als jener zuzugeben bereit ist. Beide eint bereits das Grundproblem ihres Politischen Denkens. Ganz ähnlich wie Taylor entwickelte Rousseau seine Politische Theorie immer in dem Bewusstsein um die Gefahr, in der sich moderne Gesellschaften befinden: an den Alternativen der Anarchie oder der Despotie zu zerschellen. Diese Gefahr zu umschiffen, war das große Anliegen der Schriften Rousseaus. Sein im *Contrat Social* formuliertes Grundproblem bringt dieses auf den Punkt: Es ging ihm um die Bewahrung individueller Freiheit innerhalb politischer Ordnungen und damit um die Austarierung der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, den Grundelementen des „demokratischen Paradoxes“⁷⁸, und nicht um dessen einseitige Auflösung.⁷⁹ Daher könnte man in Rousseaus politischer Erziehung der Menschen zu tugendhaften Bürgern durchaus ein probates und freiheitsverträgliches weil freiheitsförderndes Mittel sehen, genau jene Gefahr der Homogenisierung und Schließung des Gemeinwesens zu verhindern, wie Taylor sie Rousseaus Politischer Theorie unterstellt. Rousseaus politische Erziehung soll den Bürgern ein freies, glückliches und tugendhaftes Leben ermöglichen und gerade nicht, wie von Taylor behauptet, der sozialen und politischen Homogenisierung der Gemeinschaft dienen. Dafür greift sie auf die unter korrupten gesellschaftlichen Bedingungen ausgebildeten menschlichen Fähigkeiten zurück und nimmt die Menschen so, wie sie sind, in all ihrer Fehlbarkeit, Differenz und Widersprüchlichkeit.⁸⁰ Dies steht dann aber wiederum in keinerlei Widerspruch zu einer Politik der Anerkennung, wie Taylor sie favorisiert, sondern würde eine solche eher unterstützen. Wenn Rousseau in republikanischer Tradition stehend zudem die Rolle von Institutionen als die Bedingung der Freiheit und eines gelungenen Lebens diskutiert, deckt sich das durchaus mit Taylors Überzeugung, wonach Institutionen „not only [...] *protect* liberty but also [...] sustain the *sense* of liberty“⁸¹. Diesen Institutionen gegenüber bestehe eine „obligation to maintain“, einmal weil sie die Entwicklung der Identitäten der Bürger immer

78 Mouffe 2000.

79 Rousseau 1996, S. 17: „Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt, wie zuvor“.

80 Cohen 2010, S. 7f.

81 Taylor 1985, S. 310.

schon entscheidend mitbestimmt haben, zum anderen weil sie den „sense of liberty [...] through intercourse and common deliberation“⁸² aufrechterhielten. Taylor teilt also mit Rousseau die Überzeugung, wonach diejenigen Demokratien langfristig stabil sind, in denen „die nationale Identität mit den Institutionen und Verfahren der Selbstregierung eng verwoben“⁸³ sind. So bedürfe die Demokratie neben der Partizipation vor allem eines „kollektiven Bürgersinns“, ohne den die Herrschaft einer anonymen Bürokratie drohe, welche das Volk lediglich alle vier Jahre an die Wahlurne treten lasse.⁸⁴ Rousseau schlug zwei Jahrhunderte zuvor in dieselbe Kerbe und bezeichnete das englische Volk im *Contrat Social* aus genau diesem Grund als ein Volk von Sklaven.⁸⁵ Als ideengeschichtliche Referenz für sein politisch-praktisches Anliegen könnte sich Taylor also ohne schlechtes Gewissen und ohne große Verrenkungen in Rousseaus politischen Schriften bedienen, etwa den Verfassungsentwürfen für Korsika und Polen sowie der Diskussion der Verfassung Genfs.⁸⁶ Dies verbaut er sich jedoch unnötigerweise durch sein Bekenntnis zur Interpretation Talmons. Das ist umso bedauerlicher, als sich bei Taylor im Gegensatz zu Rousseau kaum konkrete Vorschläge finden, wie sich der für ein freiheitliches und stabiles Gemeinwesen unerlässliche Bürgersinn denn generieren und auf Dauer stellen lässt. So belässt er es bei dem Appell, dass moderne Gesellschaften für ihren Selbsterhalt und ihre Stabilität auf die Motivation ihrer Bürger angewiesen sind, auf deren Bereitschaft Steuern zu zahlen und im Kriegsfall auch für das Vaterland zu kämpfen und notfalls zu sterben. Demokratien müssten es daher schaffen, so Taylor in bestem Rousseauschen Duktus, despotischen Zwang weitestgehend durch „selbst auferlegten Zwang“ zu ersetzen.⁸⁷ Auch und vor allem liberale Demokratien bedürften des starken Engagements ihrer Bürger und müssten den Bürgerstatus als wichtigen Bestandteil ihrer Identität betrachten, so dass der Mittelwert zwischen höchster Motivation und innerem Exil dauerhaft „über Normalnull“ liege. Kurzum: „Der demokratische Staat verlangt ein gesundes Maß an Patriotismus, eine kräftige Identifikation mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern“.⁸⁸ Hierauf hätte Rousseau sicherlich ohne Bedenken mit Taylor angestoßen.

82 Ebd.

83 Taylor 2002, S. 23.

84 Ebd.

85 Rousseau 1996, S. 103. Hervorhebung von M.O.

86 Gemeint sind Rousseaus Schriften *Projet de Constitution pour la Corse*, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* und *Lettres écrites de la Montagne*. Siehe Rousseau 1964.

87 Taylor 2002, S. 150. Vgl. Rousseau 1996, S. 21. Dort fällt der berühmt berüchtigte Satz Rousseaus, wonach der Zwang zur Befolgung des Gemeinwillens nichts anderes heiße, als dass man jemanden „zwingt, frei zu sein“. Siehe dazu auch Plamenatz 2000.

88 Taylor 2002, S. 150.

Literatur

- Abbey, Ruth, 2000: Charles Taylor, Princeton.
- Berlin, Isaiah, 1995: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a.M., S. 197–256.
- Cassirer, Ernst, 1975: Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Darmstadt.
- Chapman, John W., 1956: Rousseau: Totalitarian or Liberal? New York.
- Cobban, Alfred, 1968: Rousseau and the Modern State, London.
- Cohen, Joshua, 2010: Rousseau. A Free Community of Equals, Oxford.
- Fichte, Johann Gottlieb, 2008 (1808): Reden an die deutsche Nation, Hamburg.
- Fischer, Karsten, 2011: Machiavellis Abneigung gegen Augustus und den Principat als Parallelordnung: Ein Beitrag zur methodischen Spekulation in der Politischen Theorie. In: Bluhm, Harald/Fischer, Karsten/Llanque, Marcus (Hrsg.): Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin 2011, S. 39–51.
- Kantorowicz, Ernst, 1990: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München.
- Llanque, Marcus, 2008: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München/ Wien.
- McDonald, Christie/ Hoffmann, Stanley (Hrsg.), 2010: Rousseau and Freedom, Cambridge.
- Marks, Jonathan, 2005: Misreading One's Sources. Charles Taylor's Rousseau. In: American Journal of Political Science 49, H.1, S. 119–134.
- Mouffe, Chantal, 2000: The Democratic Paradox, London.
- Neuhouser, Frederic, 2012: Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Frankfurt a.M.
- Plamenatz, John, 2000: „Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein“ (I,7). In: Brandt, Reinhard/Herb, Karlfriedrich (Hrsg.): Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin, S. 67–82.
- Plessner, Helmut, 1974: Die verspätete Nation, Frankfurt a.M.
- Reisert, Joseph R., 2000: Authenticity, Justice and Virtue in Taylor and Rousseau. In: Polity 33, H.2, S. 305–330.
- Rosa, Hartmut, 2009: Die Politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II, 3. Aufl., Opladen, S. 65–98.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: Œuvres complètes. Band 3. Du Contrat social – Écrits politiques. Édition sous la direction de Marcel Raymond avec la collaboration de François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Bernard Gagnebin, Jean Starobinski, Sven Stelling-Michaud, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1966: Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau. Edition critique, établie et annotée par R.A. Leigh, Band 3, Genf.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1996: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Hrsg. von Hans Brockard, Stuttgart.
- Rudolph, Enno, 2011: Rousseau absconditus. Zur Kritik der Taylorschen Liberalismuskritik. In: Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 107–116.
- Russel, Bertrand, 1975: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung, Wien.
- Schmitt, Carl, 1996: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 8. Aufl., Nachdruck der 1926 erschienenen 2. Aufl., Berlin.

- Schmitt, Carl*, 2002: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Aufl., 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin.
- Talmon, Jacob L.*, 1961: Die Geschichte der totalitären Demokratie. Band 1: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln.
- Taylor, Charles*, 1985: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Volume 2, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1992: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1993: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M., S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1996: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1997: Hegel, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2002: Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2009: Die Politik der Anerkennung. In: Ders., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M., S. 11–66.
- Wokler, Robert*, 1995: Rousseau, London.
- Vaughan, C.E.*, 1915: The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. Edited from the original manuscripts and authentic editions. Vol. 1 and Vol. 2, Cambridge.

Die Wiederentdeckung der Sittlichkeit: Taylor und Hegel

1. Taylor und die Renaissance Hegelscher Sozialphilosophie

Niemand wird bestreiten wollen, dass Charles Taylors philosophisches und politisches Denken in weiten Strecken durch Hegel geprägt ist. Wer eine fast 800seitige Einführung in das Hegelsche System schreibt, wird sich dieser wenig gewagten Mutmaßung kaum entziehen können. Bevor wir aber zur eigentlichen Absicht dieses Beitrags übergehen und danach fragen, welcher Art dieser Einfluss genau ist und welche Hegelianischen Überlegungen, Topoi und Konzepte sich in Taylors politischem Denken wiederfinden, wollen wir die Fragestellung kurz umkehren. Nicht, was Taylor einem Georg Wilhelm Friedrich Hegel, sondern was dieser Hegel einem Charles Taylor zu verdanken hat, soll uns zu Beginn interessieren. Denn auch dies ist nicht wenig.

Als 1975 Taylors Hegelstudie erschien und Aufsehen erregte, galt das, was man noch heute in der angloamerikanischen Philosophie als *continental philosophy* bezeichnet, als schlichtweg tot, oder doch allerhöchstens als Liebhaberei von Nischenphilosophen. Der Siegeszug der analytischen Philosophie und des Utilitarismus war so umfassend, dass die klassischen französischen und deutschen Philosophen – mit der gewichtigen Ausnahme Kants – in der wortführenden politischen Philosophie schlichtweg keine Rolle mehr spielten. Das letzte Mal, dass sich der Idealismus und namentlich der Hegelianismus im englischsprachigen Raum bemerkbar machten, war zu Zeiten T.H. Greens (1836-1882) und Bernard Bosanquets (1848-1923). In Kontinentaleuropa mochte der Hegelianismus bei Alexandre Kojève (1902-1968), bei Benedetto Croce (1866-1952) oder in kaschierter Form in der Kritischen Theorie¹ und im Euromarxismus präsent bleiben – in den USA oder Großbritannien war davon nichts zu merken.

Diese eigentümliche Verteilung ist jedoch nicht allein auf philosophische Präferenzen und Traditionen zurückzuführen, sondern hat auch einen ideengeschichtlichen Hintergrund. Alles, was nur ansatzweise an einen metaphysischen oder utopischen ‚Idealismus‘ erinnerte, wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts und angesichts seiner erschütternden historischen Erfahrungen im angloamerikanischen Raum als potentiell totalitär gebrandmarkt. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der

1 Erinnert sei hier etwa an Herbert Marcuses exzellente Hegel-Interpretation in *Vernunft und Revolution*, vgl. Marcuse 1962.

Lehrer und Freund Charles Taylors, der große Ideengeschichtler Isaiah Berlin, an dieser grundlegenden Kritik des Idealismus und Hegelianismus einen nicht unerheblichen Anteil hatte. Nicht nur Rousseau,² sondern in besonderer Weise auch Hegel galten als ideengeschichtliche Quellen des Totalitarismus. Ernst Cassirer spitzte dies einmal in der Behauptung zu, dass sich in Stalingrad die Truppen des Links- und Rechtshegelianismus gegenüber gestanden hätten.³ Als Taylors Hegel-Buch erschien, waren diese Schlachten freilich geschlagen und man würdigte Hegel nicht einmal mehr dieser Kritik. Im westlichen Zentrum des Kalten Krieges machte man sich verdächtig, wenn man den Namen Hegels in den Mund nahm. Vier Jahre zuvor war John Rawls' *Theory of Justice* (1971) erschienen, auf das Robert Nozick 1974 mit seinem *Anarchy, State and Utopia* antworten sollte. Die maßgeblichen Debatten wurden nun zwischen einem prozeduralistisch-politischen und einem naturrechtlich-ökonomistischen Liberalismus und im Duktus der analytischen Philosophie geführt. Der Kontraktualismus erlebte eine Renaissance. Politisch und sozial trat der Neoliberalismus seinen Siegeszug gerade erst an. In dieses Umfeld warf Taylor ein Buch und nannte es schlicht: „Hegel“. Es kam nicht zufällig aus der wohl europäischsten Peripherie des englischen Sprachraums (Kanada) und seiner europäischsten Provinz (Quebec) in den Diskurs geflogen und kam einem Weckruf gleich: Da ist noch jemand, über den es sich lohnt, nachzudenken: Hegel!

Schon 1972 erschien Shlomo Avineris *Hegel's Theory of the Modern State*. Es mag aus politiktheoretischer Sicht die gründlichere und aufschlussreichere Studie sein, hatte und hat bis heute jedoch nicht den einschlagenden Erfolg, den Taylors Hegel-Buch erzielte. Was Taylor auslöste, war eine Entwicklung, die es erlaubte, Hegels Denken in die führenden sozialphilosophischen Debatten wieder aufzunehmen. Eine reichhaltige, auch englischsprachige Literatur zu Hegels praktischer Philosophie legt davon Zeugnis ab.⁴ Über Hegel wird seit Taylor nicht mehr nur nostalgisch-antiquarisch oder textphilologisch geschrieben, sondern mit dem Anspruch, in seinem Denken Schlüssel für genuin moderne Problemkonstellationen zu finden. Auch die normative Stoßrichtung dieser Rehabilitierung Hegels gab Taylor vor: Es war bei ihm noch die aus der Konstellation des Kalten Krieges entnommene Überzeugung, dass ein entleerter, „atomistischer“, politisch verkümmerter und ökonomisch übersteigter Liberalismus, wie ihn die soziale und politische Praxis der USA und auch Großbritanniens seit den 1970er Jahren vorführte, nicht die einzige Alter-

2 Vgl. Talmon 1952, S. 86-103.

3 Vgl. Cassirer 1949, S. 323. Cassirer übernimmt dieses Bild von dem Historiker Hajo Holborn, der eine geradezu typische Biographie eines Hegel-Kritikers aufweist, nämlich die eines „refugee scholars“, der 1933 Deutschland verlassen musste; vgl. Guggisberg 1972, S. 522.

4 Vgl. exemplarisch Franco 1999 und Neuhouser 2000.

native zur bürokratisierten Planwirtschaft mit einem identitären und antipluralistischen Demokratieanspruch des Ostblocks darstellen konnte. Taylors hegelianisch inspirierte Suche nach einem solchen ‚Dritten Weg‘ blieb maßgebend und artikuliert sich heute etwa in den Versuchen Axel Honneths, den Sittlichkeitsbegriff Hegels aufzugreifen und zu modernisieren. Ein so umfassend auf die praktische Philosophie Hegels gestütztes Werk wie *Das Recht der Freiheit – Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* wäre ohne die Wiederentdeckung Hegels durch Taylor nicht vorstellbar.⁵ Auch bei Honneth bleiben vor allem die Kritik an den Pathologien eines entleerten Liberalismus, aber auch die Vermittlung zwischen Markt und Marx die Anlässe, sich an hegelsche Topoi anzulehnen, so dass man geneigt ist, von einer kommunitaristischen Wende der Kritischen Theorie zu sprechen. Kurz: Wer auf der Suche nach vermittelnden Positionen ist, ist bei einem Denker, der für die Aufhebung von Widersprüchen bekannt ist, gut aufgehoben.

2. Ontologischer Holismus und die Freiheit des Einzelnen

Dies soll keinesfalls bedeuten, dass Taylor die dialektische Methode Hegels übernimmt und in sein Denken integriert. Taylor vermag es, in seinem Hegel-Buch die Hegelsche Logik, die Metaphysik, Hegels teleologische Geschichtsphilosophie und ihre Funktionen für das Hegelsche Systemdenken vortrefflich zu rekonstruieren, verwirft sie aber weitgehend in seiner eigenen Sozialphilosophie und seinem politischen Denken. Was Taylor hingegen zuallererst von Hegel übernimmt, ist das, was er selbst einen *ontologischen Holismus* nennt. Als Frage der „Sozialontologie“⁶ steht dieser in Opposition zu einem methodologischen Individualismus oder dem, was Taylor als *ontologischen Atomismus* bezeichnet. Entscheidend ist dabei, ob wir das Gesellschaftsleben und seine Institutionen vom Individuum oder von der Gesellschaft her denken. Sind die Institutionen eine Funktion der Zwecke der Individuen, oder transzendieren die Institutionen die Zwecke des Einzelnen und bestimmen, was und wer er ist? Für Hegel sind es jene „sittlichen Mächte, [...] welche das Leben der Individuen regieren und in diesen *als ihren Akzidenzen* ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.“⁷ Was wir als Subjekt sind, sind wir in ent-

5 Vgl. Honneth 2011. Einen guten Überblick über die Wiederaufnahme des Sittlichkeitsbegriffs, allerdings vornehmlich aus soziologischer Perspektive, liefert Schmidt 2010.

6 Taylor 1989, S. 105.

7 Hegel, 1821, §145, S. 294 (Herv. A.B.). Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, kurz, die Rechtsphilosophie, wird im Folgenden als RPh zitiert. Siehe auch RPh §156Z, S. 305 für eine recht explizite Gegenüberstellung von ontologischem Atomismus und Holismus. Der obige Begriff ‚sittliche Mächte‘ meint alle Institutionen des ‚objektiven Geistes‘, das heißt jene sozialen Institutio-

scheidender Weise dadurch, dass wir an konkreten, historisch entstandenen, kulturell imprägnierten sozialen Institutionen teilhaben. Sie bilden die ‚Substanz‘ oder das ‚Substrat‘ unsere subjektiven Identität. Ein so gefasster ontologischer Holismus „besagt, daß die Individuen nur durch ihr Eingebundensein in die Gemeinschaft sind, was sie sind.“⁸ Was hier noch als reine Hegel-Interpretation zum Ausdruck kommt, wird nicht nur in den *Quellen des Selbst*, sondern auch im kommunitaristischen politischen Denken Taylors zu einer der zentralen Prämissen.

Diese „ontologischen Fragen beziehen sich auf die Faktoren, die man als bestimmend ansieht, um das soziale Leben zu *erklären*.“⁹ Während sich Taylor auf der Seite des ontologischen Holismus positioniert, unterstellt er dem methodologischen Individualismus bzw. ontologischen Atomismus eine reduktionistische Wirklichkeitswahrnehmung.¹⁰ Sein zentrales Argument lautet, dass wir durch die holistische Perspektive die soziale und politische Wirklichkeit zutreffender erklären und verstehen können. Wir bewegen uns hier demnach noch auf einer rein deskriptiven Ebene, die Taylor explizit von „Fragen der Parteinahme“¹¹ abgegrenzt wissen möchte. Diese *beschreiben* nicht, sondern *bewerten*, nämlich hinsichtlich der Frage, ob den Rechten und Freiheiten des Einzelnen der Vorrang zu geben sei, oder „dem Gemeinschaftsleben oder dem kollektiven Gut Priorität“¹² zukommt. Taylor stellt hier nicht mehr die Begriffe Atomismus und Holismus, sondern normativen Individualismus und Kollektivismus gegenüber. Diese Unterscheidung zwischen einer ontologischen und einer normativen Fragedimension ist essentiell, weil ein klassischer Vorwurf gegen einen *ontologischen* Holismus lautet, dass mit ihm auch ein *normativer* Holismus (Kollektivismus) einhergehe.¹³ Wenn das Ganze dem Einzelnen ontologisch vorausgehe, gehe es ihm auch normativ voraus: Das Wohl des Ganzen geht dann vor das Wohl des Einzelnen. Taylor weist diesen Automatismus zurück und betont, „daß das Einnehmen einer Position in einer Frage nicht dazu zwingt, dies auch in der

nen, die Ausdruck der Vergegenständlichung des Geistes, der Vernunft und des Begriffs der Freiheit sind. Dazu gehören das Privateigentum, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, die Stände und Korporationen und schlussendlich der Staat. Als ‚Akzidenzen‘ entnehmen die Individuen ihre besonderen Eigenschaften dieser Substanz in etwa so, wie eine abhängige Variable durch eine unabhängige Variable bestimmt wird. Taylor 1975, S. 501 merkt jedoch korrekterweise an, dass die Institutionen nur bestehen, weil und solange die Individuen in ihnen und ihrem Geist entsprechend handeln. Trotzdem „existieren sie gewissermaßen vor dieser Tätigkeit“ und sind „das Bleibende und die Macht, durch welche das Leben der Individuen regiert wird.“ (RPh § 145Z, S. 294).

8 Taylor 1975, S. 496.

9 Taylor 1989, S. 103 (Herv. A.B.).

10 Vgl. ebd., S. 108f.

11 Ebd., S. 104.

12 Ebd.

13 Vgl. etwa Popper 1945.

anderen zu tun.“¹⁴ Vielmehr sei ein ontologischer Holismus ohne weiteres mit einem normativen Individualismus kombinierbar, ja könne man sogar so weit gehen, dass die Forderungen eines normativen Individualismus es gebieten, einen ontologischen Holismus einzunehmen, weil die Ansichten und Konsequenzen eines ontologischen Atomismus die Freiheits- und Autonomieaussichten des Einzelnen auf lange Sicht vereiteln. Taylor stellt sich damit selbst auf die Position eines „holistische[n] Individualiste[n]“.“¹⁵ Als Vertreter eines solchen ‚holistischen Individualismus‘ nennt Taylor Wilhelm von Humboldt und John Stuart Mill. „Sie repräsentieren einen Strang des Denkens, der sich der (ontologischen) sozialen Einbettung menschlichen Handelns voll bewußt ist, zugleich jedoch Freiheit und individuelle Unterschiede sehr hoch schätzt.“¹⁶ Eine solche Auffassung des Liberalismus möchte Taylor gegen einen abstrakt-juridischen, utilitaristischen, rein vertragstheoretischen, normativ entleerten (Taylor: prozeduralistischen) Liberalismus in Stellung bringen.

Auch wenn Taylor hier Humboldt und Mill als Referenzen nennt, übernimmt er diese Kombination aus ontologischem Holismus und normativem Individualismus eigentlich von Hegel. Diese Einschätzung mag zunächst befremden. Haben nicht bei Hegel die sozialen Institutionen, allen voran der Staat als „absoluter unbewegter Selbstzweck“,“¹⁷ als der „Gang Gottes in der Welt“,“¹⁸ eine „unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur?“¹⁹ Bleibt gegen sie „das eitle Treiben der Individuen“ nicht nur „ein anwogendes Spiel?“²⁰ Hat nicht der Staat einen Anspruch auf deren „Aufopferung ihres Eigentums und Lebens?“²¹ Auf Grundlage dieser und anderer Passagen Hegels wurde ihm – im Sinne des oben angesprochenen Totalitarismusvorwurfs – lange nicht nur ein ontologischer, sondern auch ein normativer Holismus nachgesagt. Diese Einschätzung erkennt jedoch, dass das zentrale Anliegen der praktischen Philosophie Hegels darin bestand, das Problem zu lösen, „wie die Freiheit des Individuums [...] mit einer wiederhergestellten Sittlichkeit versöhnt werden kann.“²² Hegel verwirft die Freiheit des Einzelnen nicht, stellt sie nicht zur Disposition eines despotischen Staates oder opfert sie auf dem Altar der Weltgeschichte, sondern fragt nach ihren Verwirklichungsbedingungen in der modernen

14 Taylor 1989, S. 104.

15 Ebd., S. 108.

16 Ebd.

17 RPh §258, S. 399.

18 RPh §258Z, S. 403. Zur Interpretation dieses Satzes siehe auch Avineri 1972, S. 211f.

19 RPh §146, S. 295.

20 RPh §145Z, S. 294.

21 RPh §324, S. 491.

22 Taylor 1975, S. 515.

Welt. Auf normativer Ebene bejaht Hegel nur einen Staat, der den Begriff der Freiheit verkörpert.

Denn die Freiheit des Einzelnen, „die freie unendliche Persönlichkeit,“²³ macht für Hegel *das* Moment der Moderne aus. Sie meint jedoch nicht allein die bloße äußere Handlungsfreiheit, also die Freiheit, das zu tun, was man will. Hier ist „die Freiheit nur negativ gefaßt,“ weil man sie sich so „vorstellt, als ob das Subjekt neben den anderen Subjekten seine Freiheit so beschränke, daß diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander, jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne.“²⁴ Auf diese Weise schlägt ein ontologischer Atomismus in einen sozialen um. In Taylors Augen geraten mit dieser Fokussierung auf den rein negativen Freiheitsbegriff drei zentrale Momente des Freiheitsbegriffs aus dem Blick,²⁵ von denen wenigstens die ersten beiden auch für Hegels Verständnis der ‚subjektiven Freiheit‘ zentral sind.

Es handelt sich dabei erstens um die ‚innere Freiheit‘ des Subjekts. Sie taucht bei Kant in Form der moralischen Autonomie auf und wird in Hegels Rechtsphilosophie im Kapitel der ‚Moralität‘ behandelt. Sie besagt, dass *ich* es bin, der mein Handeln nach ethischen Maximen prüft und dass *ich* die Autorität bin, die die Rechtfertigung der an mich gestellten Anforderungen prüft. Diese innere Freiheit kam zuerst mit Sokrates auf, bedeutet zunächst jedoch „das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben“²⁶ darstellte. Weder Platons Verständnis eines „substantiellen Staat[es]“ noch die antike Polis vermochten „mit dem Prinzip der selbständigen Besonderheit [...] fertig zu werden“²⁷ und mussten unwiederbringlich untergehen (Polis) oder sich zu einem protototalitären Ideal (Platon) fortentwickeln. Das Christentum, vor allem aber der Protestantismus verallgemeinerten in Hegels Augen das Prinzip der inneren Freiheit, so dass es in der Moderne zu einem universellen Prinzip werden konnte. Die innere Freiheit ist dabei nicht nur eine Daseinsform der Freiheit, sondern auch der Vernunft. Denn nicht mein Glauben, Fühlen oder Meinen, keine äußere Autorität oder zufällige Tradition soll mein Handeln anleiten, sondern die in mir wohnende Vernunft. „Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.“²⁸ So essentiell dieser Aspekt der abstrakten, auf der Vernunft gegründeten inneren Freiheit für das moderne Freiheitsverständnis ist, so gefährlich

23 RPh, Vorrede, S. 24.

24 So Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, zit. nach: Taylor 1975, S. 510.

25 Vgl. ausführlich hierzu: Taylor 1979b.

26 RPh §185, S. 341.

27 Ebd., S. 342.

28 RPh §316Z, S. 483.

ist er in Hegels Augen, sofern er wie im Falle des französischen Revolutionsterrors verabsolutiert wird. Denn „es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben“ zur „Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und [zur] Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen“²⁹ führt.

Taylor wirft in *Der Irrtum der negativen Freiheit* den Vertretern eines auf äußere Handlungsfreiheit reduzierten Freiheitsbegriffes vor, dass sie in einem anti-totalitären Reflex den Aspekt der ‚inneren Freiheit‘ schlichtweg ignorieren. Taylor selbst schätzt ihn als Kern der modernen Freiheit sehr hoch ein, erkennt aber auch, dass diese ‚innere Freiheit‘ verfehlt werden kann, weil sie bestimmte kognitive Fähigkeiten, etwa die rationale Bezugnahme auf das eigene Wollen, voraussetzt. „Die für die Freiheit relevanten Fähigkeiten schließen ein gewisses Selbstbewusstsein, ein Selbstverständnis, eine gewisse Urteilsfähigkeit und Selbstkontrolle ein.“ Wir können daher „die Freiheit verfehlen, weil diese inneren Bedingungen nicht realisiert sind.“³⁰ Hier folgt Taylor den Einwänden der Kritischen Theorie, weil für ihn auch „falsches Bewußtsein“³¹ und Konsumismus diese inneren Bedingungen vereiteln und damit „unsere Unfreiheit verfestigen“³² können.

Zweitens vernachlässigt die Fokussierung auf negative Handlungsfreiheit „die nachromantische Idee, daß jede Person ihre eigene, originäre Form der Selbstverwirklichung besitzt.“³³ Dieser Freiheitsaspekt der Entfaltung eines in jedem Individuum angelegten Persönlichkeitskerns war gerade für die eben genannten Humboldt und Mill der Dreh- und Angelpunkt des Freiheits- und Staatsverständnisses. Bei Hegel bezeichnen die Begriffe ‚subjektive Besonderheit‘ oder ‚Partikularität‘ diesen Teil des Freiheitsbegriffs. Es kommt dabei darauf an, dass der Einzelne jemand ist, und zwar ein besonderer, ja einzigartiger Jemand, und dass er sich selbst zu dem bestimmt und macht. Er hat hier keine Willkürfreiheit, weil er an das sittliche ‚Substrat‘ und seine kulturelle Imprägnierung gebunden bleibt, aber er muss in diesem Rahmen einen Freiraum haben, der es erlaubt, „das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen.“³⁴ Der moderne Staat hat im Gegensatz zur antiken Polis die „ungeheure Stärke und Tiefe,“ diesen Freiraum und das Freilassen der subjektiven Besonderheit zuzulassen und sie doch „zugleich [...] in die substantielle Einheit zurückzuführen.“³⁵ Damit ist

29 RPh §5, S. 50. Siehe auch §258, S. 400f.

30 Taylor 1979b, S. 124.

31 Ebd., S. 119, S. 125.

32 Ebd., S. 124.

33 Ebd., S. 120.

34 RPh §260, S. 407.

35 Ebd.

zugleich das *Hauptanliegen des politischen Denkens* Taylors umrissen, nämlich eine Lösung für die Frage zu finden, wie es unter modernen Bedingungen möglich ist, die Sittlichkeit als die Identifikation des Bürgers mit einem ‚umfassenderen Leben‘ wiederherzustellen, ohne aber in die Rousseau-Falle zu geraten, welche der gesellschaftlichen Pluralität und subjektiven Besonderheit den Boden zu entziehen droht.³⁶ „Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden.“³⁷

Weil sich das konkrete Allgemeine im Staat nur dadurch konstituiert, dass die besonderen Individuen an ihm teilhaben, ist schließlich der dritte Freiheitsaspekt genannt, der in den Augen Taylors durch die Vertreter des negativen Freiheitsbegriffes vernachlässigt wird. Es handelt sich dabei um die Vorstellung von Freiheit, die Benjamin Constant noch mit der Freiheit der ‚Alten‘ identifizierte³⁸ und die Taylor auf „eine alte republikanische Tradition“ zurückführt. Es handelt sich um die Freiheitsvorstellung, „derzufolge die Selbstregierung der Menschen als solche, und nicht nur aus instrumentellen Gründen, als ein positiver Wert betrachtet wird.“³⁹ Es handelt sich dabei zugleich um die aristotelische Idee eines *genuinen Eigenwertes des politischen Gemeinwesens*, des politischen Handelns und der Teilhabe an der Souveränität dieses Gemeinwesens. Wir betreten damit also endlich den Kernbereich des politischen Denkens und des Staatsverständnisses Charles Taylors. Mit Blick auf den Aufsatz über den *Irrtum der negativen Freiheit* bleibt man dann jedoch etwas ratlos zurück. Er nennt diesen Freiheitsaspekt zwar zu Beginn des Aufsatzes, diskutiert ihn dann jedoch im Grunde nicht, sondern konzentriert sich auf das Verhältnis der ersten beiden Freiheitsaspekte. Nur an einer Stelle wirft er die These der Vertreter der positiven Freiheit auf, „daß wir außerhalb einer Gesellschaft eines bestimmten, kanonischen, die wahre Selbstregierung verkörpernden Typus nicht das tun können, was wir wirklich tun wollen, oder nicht unserem wahren Willen folgen können.“ Dies ist die These des Kommunismus, die in der Konstellation des Kalten Krieges von den Vertretern der negativen Freiheit angegriffen wurde. Aus ihr folgt, „daß wir nur in einer solchen Gesellschaft frei sein können, und daß Freiheit darin besteht, uns selbst gemäß diesem kanonischen Typus zu regieren.“⁴⁰ Erst am Ende des Aufsatzes kommt Taylor noch einmal auf sie zu sprechen, vertagt aber ihre Diskussion.⁴¹ Was jedoch in Taylors politischen Schriften jenseits des Aufsatzes über die

36 Vgl. Taylor 1992, S. 16-19. Siehe hierzu auch den Beitrag von Martin Oppelt in diesem Band.

37 RPh §260Z, S. 407.

38 Vgl. Constant 1819.

39 Taylor 1979b, S. 119.

40 Beide Zitate: Ebd., S. 127.

41 Vgl. ebd., S. 144.

negative Freiheit klar wird, ist, dass er diese These vom kommunistisch-totalitären Lager reklamieren und wieder zu einem Bestandteil eines umfassenden politischen Liberalismus machen möchte. Es ist zugleich eine Reaktivierung der Hegelschen These, dass die sozialen Institutionen inklusive des Staates Ausdruck des objektiven Geistes sein müssen, damit die Individuen in ihnen den bloßen „Möglichkeitsbegriff“ der Freiheit in einen „Wirklichkeitsbegriff“⁴² verwandeln, Freiheit tatsächlich realisieren können.

Die Forderungen der Vernunft beinhalten, daß die Menschen in einem Staat leben, der entsprechend dem Begriff gegliedert ist und daß sie sich auf ihn nicht nur als Individuen beziehen, deren Interessen von dieser kollektiv errichteten Maschinerie Genüge geleistet wird, sondern im Wesentlichen so, daß sie sich als Teilhaber an einem umfassenderen Leben begreifen. Und dieses umfassendere Leben verdient ihre äußerste Ergebenheit.⁴³

3. Die Notwendigkeit, ‚ein allgemeines Leben zu führen‘: Hegels und Taylors aristotelisches Staatsverständnis

Taylor übernimmt also die in seinen Augen von den Kommunisten missbrauchte Denkfigur Hegels, dass nur eine bestimmte Gesellschaftsstruktur geeignet ist, Freiheit zu garantieren. Axel Honneth wählt in seiner Reaktualisierung des Sittlichkeitskonzepts hierfür die schöne Bezeichnung, dass die sozialen Institutionen „freiheitsverbürgend“⁴⁴ sein müssen. Dass Taylor „die Exzesse totalitärer Unterdrückung im Namen der Freiheit“⁴⁵ verwirft, bedarf keiner Diskussion. Es steht aber die Frage im Raum, wie weit er in seinem politischen Denken und in seinem Staatsverständnis der Konzeption Hegels folgt.

Beginnen wir mit der grundlegenden *Konzeption des Politischen*, die oben bereits als aristotelische These angedeutet wurde. Dem Politischen und dem politischen Gemeinwesen wird in dieser Tradition, für die etwa auch Hannah Arendt steht,⁴⁶ eine spezifische Qualität zugeschrieben, die ‚mehr‘ ist als die Befriedigung der Bedürfnisse und Zwecke der Individuen. Dieses ‚mehr‘ kommt in Taylors politischen Denken immer dann zum Ausdruck, wenn er von einem ‚umfassenderen‘ Leben spricht, das sich im politischen Gemeinwesen konstituiert. Hegel selbst hält auch an der aristotelischen These fest, selbst wenn er die Vorstellung einer ‚substantiellen

42 Taylor 1979b, S. 121.

43 Taylor 1975, S. 490.

44 Honneth 2011, S. 111, siehe auch S. 86 und passim.

45 Taylor 1979b, S. 144.

46 Siehe den Beitrag von *Maike Weißpflug* in diesem Band.

Sittlichkeit‘ des antiken Staates verwirft und die Sittlichkeit der Polis für unrettbar verloren betrachtet.

In Hegels politischer Theorie und seinem Staatsverständnis findet die aristotelische These in der Gegenüberstellung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat ihren Ausdruck. Der „eigentlich politische Staat und seine Verfassung“⁴⁷ erhebt sich über die bürgerliche Gesellschaft, er ist ‚mehr‘ als sie. Was meint Hegel aber mit der Formulierung eines ‚*eigentlich* politischen Staates‘? Gibt es einen ‚uneigentlichen‘, einen nicht-politischen Staat? Die Antwort lautet ja: Hegel nennt ihn den „Not- und Verstandesstaat“⁴⁸ und situiert ihn nicht über oder jenseits der bürgerlichen Gesellschaft, sondern *in* ihr. ‚Polizei‘ und ‚Rechtspflege‘ werden von Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nicht im Kapitel ‚Staat‘, sondern im Abschnitt der bürgerlichen Gesellschaft abgehandelt.⁴⁹ Sie sind Aufgaben des Not- und Verstandesstaates und haben die Regulierung der Marktökonomie, die Sicherung der individuellen Zwecke, die Sicherheit von Leben und Eigentum und die Wohlfahrt der (Wirtschafts-)Bürger zum Gegenstand. Es sind polizeiliche und Verwaltungs- und damit *unpolitische* Aufgaben.⁵⁰ „Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben.“⁵¹ In kritischer Auseinandersetzung mit der Vertragstheorie in der Tradition von Hobbes und Locke betonte Hegel jedoch: Wenn der ‚eigentlich politische Staat‘ mit dem ‚Not- und Verstandesstaat‘ der bürgerlichen Gesellschaft

verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.⁵²

47 RPh §267, S. 413.

48 RPh §183, S. 340.

49 Ausführlich hierzu: Braune 2011. Siehe auch Göhler 1994, S. 112 und S. 130.

50 Die Unterscheidung zwischen Verwaltung und dem Politischen ist ein typisch neoaristotelischer Topos, der die Vorstellung des qualitativen Eigenwertes des Politischen an die Bedingungen einer von der instrumentellen Vernunft beherrschten Moderne anpasst. Er findet sich auch bei Taylor, etwa wenn er davor warnt, „die Republik als überdimensionierte Stadtverwaltung“ zu betrachten (Taylor 1989, S. 116). Auch folgt er in seiner Kritik der Bürokratie anderen Denkern wie Weber, Arendt oder Marcuse.

51 RPh §187, S. 343.

52 RPh §258, S. 399. Im Original heißt es, dass vermieden werden soll, den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft zu verwechseln. Siehe auch §182Z.

Der Bürger mag als *bourgeois* seine individuellen und partikularen Zwecke unter dem Schutz des Not- und Verstandesstaates verfolgen, zum *citoyen* wird er jedoch nur als Teil des *politischen* Staates.

Taylor teilt diese Ansicht Hegels aufs entschiedenste und lehnt wie Hegel „den aufklärerisch-utilitaristischen Gedanken ab, daß der Staat nur eine instrumentelle Funktion besitzt.“⁵³ Wie Hegel leugnet er nicht, dass er diese Funktion haben kann, ja sogar haben muss, unterstreicht aber, dass der Staat nicht auf diese ‚Dienstleistungsfunktion‘ reduziert werden darf:

A modern state is, among other things, a collective instrument of promoting individual ends. On this score, liberal theory is right to a certain extent. The point is to prevent the state from being only that, because the instant it becomes reduced to a merely instrumental role, our state will no longer be the site of a national life that is still active; it will have lost its function of self-definition completely.⁵⁴

Hinter diesen und vielen ähnlichen Formulierungen Taylors steht die Befürchtung, dass ein rein kontraktualistisches, funktionalistisches oder instrumentelles Staatsverständnis oder ein bloß ‚prozeduralistischer‘ Liberalismus⁵⁵ nicht genügend Identifikationskraft entwickeln, die Taylor für das Funktionieren eines demokratischen Gemeinwesens als notwendig erachtet. Das Staatsverständnis des ontologischen Atomismus birgt für Taylor eine akute Desintegrationsgefahr.

Taylors Kritik an einem bloß prozeduralistischen Liberalismus (etwa bei Rawls und Dworkin) und sein Plädoyer für eine konkrete Konzeption des Guten bzw. des guten Lebens reflektieren Hegels Kritik an der Unbestimmtheit des abstrakten Rechts und der Moralität. Erst im Bereich der Sittlichkeit realisiert sich für Hegel das „lebendige Gute“⁵⁶ und gibt den formellen Rechtsprinzipien und der unbestimmten, maximenorientierten Moralität Inhalte. In beiderlei Vorstellung findet erneut eine aristotelische Ansicht Ausdruck, nämlich jene, dass das konkrete Gute den Individuen vorgängig ist. Bei Hegel ist die Sittlichkeit (am Ende der Geschichte) durch die Vernunft und den Geist der Freiheit durchwirkt. Diesen Gedanken kann Taylor (wie jüngst auch Honneth) aufgrund seiner Distanzierung von Hegels Metaphysik freilich nur implizit aufrechterhalten.⁵⁷

53 Taylor 1975, S. 497, siehe auch S. 489.

54 Taylor 1990, S. 133.

55 Zum prozeduralistischen Liberalismus, vgl. Taylor 1989, S. 104 und S. 109f. sowie Taylor 1990, S. 125.

56 RPh §142, S. 292, siehe auch §141.

57 Vgl. etwa Taylor 1979a, S. 191.

Hinsichtlich der Unterscheidung eines utilitaristisch-kontraktualistischen und eines aristotelisch-republikanischen Staatsverständnisses bedarf es vielleicht noch einer weiteren Klarstellung, die sich vor dem Hintergrund einer populären (vor allem sozialdemokratischen) Lesart des Neoliberalismus aufdrängt. Wenn die aristotelische These formuliert, dass der Staat ‚mehr‘ sein muss als ein Instrument individueller Zweckerfüllung, dann ist damit *nicht* die Frage nach den ‚Grenzen der Wirksamkeit des Staates‘ (Humboldt), also die Frage nach dem Mehr oder Weniger an *Staatsintervention* gemeint. Es geht Taylor und den ‚Kommunitaristen‘ nicht darum, mehr Wohlfahrtsstaat oder mehr Daseinsvorsorge zu fordern, als es die ‚Liberalen‘ tun (selbst wenn sie tatsächlich so argumentieren). Denn gerade diese Bereiche, die von Sozialdemokraten stets als essentielle Staatsaufgaben aufgefasst werden, sind in Hegels Staatsverständnis auch dem Not- und Verstandesstaat (als ‚Polizei‘) zugeordnet, denn sie dienen letztlich den Zwecken und Bedürfnissen der Individuen als Wirtschaftssubjekten. Die Aufgaben des libertären Minimalstaates (Sicherung von Leben, Eigentum und Verträgen) und des Wohlfahrtsstaates fallen in *eine* Kategorie des Staatsverständnisses, nämlich die instrumentelle. Staatliche Gesundheits-, Renten- und Arbeitslosenvorsorge, staatlich finanzierte Bildungspolitik, Infrastrukturmaßnahmen und Daseinsvorsorge (Wohnraum, Elektrizität, Wasser, Bahn etc.) mögen wünschenswert sein, aber indem der Staat sie bereitstellt, ist und bleibt er eine ‚Dienstleistungsinstitution‘ (Taylor) und tritt nicht als *politisches* Gemeinwesen auf.⁵⁸ Das ‚mehr‘ der aristotelischen These signalisiert einen qualitativen, keinen quantitativen Unterschied.

Das ‚mehr‘ muss also etwas genuin anderes bedeuten als individuelle Zweckerfüllung und wir kommen damit zum wesentlichen Zweck, den das politische Gemeinwesen für Taylor hat, nämlich die *Identifikation* des Einzelnen mit diesem Gemeinwesen. In dem Aufsatz *Institutions in National Life* unterscheidet Taylor idealtypisch zwei Arten von Institutionen: „institutions that serve versus institutions that identify.“⁵⁹ Die Hegelsche Unterscheidung zwischen Not- und Verstandesstaat und eigentlich politischem Staat entspricht dieser Gegenüberstellung weitgehend. Während instrumentelle Institutionen „devoid of any dimension pertaining to identification“⁶⁰ seien, verkörpern andere Institutionen bestimmte Werte, kulturelle Deutungen oder dergleichen und seien daher für die Identitätsbildung relevant. Im Falle des modernen Staates bezeichnet das Phänomen des Patriotismus diesen Sachverhalt

58 Dies wird etwa auch daran ersichtlich, dass diese Aufgaben ebenso gut in einer Despotie (z.B. einer expertokratischen Wohlfahrtsdiktatur) durch den Staat wahrgenommen werden können, während der Bereich des Politischen gänzlich brachliegt.

59 Taylor 1990, S. 123.

60 Ebd., S. 124.

und es ist Taylors zentrale These, dass dieser nur gegenüber einem politischen Staat, nicht gegenüber dem Staat als einer *service institution* aufgebracht werden kann.

Zwei verschiedene Arten der Identifikation des Einzelnen mit ‚seinem‘ politischen Gemeinwesen lassen sich bei Taylor identifizieren, nämlich ein Verfassungspatriotismus und ein kultureller oder nationaler Patriotismus. Ersterer bezieht sich auf die Institutionen, Gesetze und Verfassung des Staates und zielt auf

die freiwillige Identifizierung der Bürger mit der Polis [...], die Überzeugung, daß die politischen Institutionen, unter denen sie leben, ein Ausdruck ihrer selbst sind. Die ‚Gesetze‘ müssen als etwas angesehen werden, das ihre Würde als Bürger spiegelt und verfestigt, und so in gewisser Weise eine Erweiterung ihrer selbst ist.“⁶¹

Hegel argumentiert ähnlich. Für ihn kann „die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, [...] nur [das] Resultat der im Staate bestehenden Institutionen“ sein, „als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist.“⁶² Ich identifiziere mich mit den Institutionen des vernünftigen Staates, weil ich weiß, dass sie vernünftig und die Grundlage meiner subjektiven ebenso wie der „öffentlichen Freiheit“⁶³ sind. Taylor schließt sich diesem „grundlegenden Vorschlag, Patriotismus und Freiheit zu verbinden,“⁶⁴ an. Zugleich vertritt er jedoch auch einen kulturellen Patriotismus, der insofern von dieser Sichtweise abweicht, als dass Patriotismus nun nicht mehr die affirmative Bezugnahme auf ‚freiheitsverbürgende‘ politische Institutionen meint, sondern „die gemeinsame Treue zu einer bestimmten historischen Gemeinschaft.“⁶⁵ Ein solcher Patriotismus betont das historisch Gewachsene, Partikulare und bringt damit eine „Liebe des Besonderen,“⁶⁶ das in einer jeden kulturellen Gemeinschaft liegt, zum Ausdruck.

Taylor unterscheidet jedoch nicht immer klar zwischen diesen beiden doch sehr unterschiedlichen Formen des Patriotismus und es ist augenscheinlich, dass die Zunahme der Elemente eines kulturellen Patriotismus, etwa die Rolle von Sprache, Geschichte, Narrativen, zunehmen, je stärker sich Taylor geografisch oder thematisch an Quebec annähert. Man kann diesen kulturellen Patriotismus in Ansätzen auf Hegels Verständnis partikularer Volksgeister zurückführen, sollte diese Analogien jedoch nicht überstrapazieren. Was aus Hegelscher Perspektive jedoch klar ist, ist eine Entscheidung darüber, welcher der beiden Arten des Patriotismus der Vorzug

61 Taylor 1989, S. 110. Siehe auch Taylor 1992, S. 19-21.

62 RPh §268, S. 413.

63 RPh §265, S. 412.

64 Taylor 1989, S. 118.

65 Ebd., S. 123.

66 Ebd.

zu geben ist. Weil das historisch Partikulare ‚nur‘ das ist, was Taylor in seiner Hegel-Interpretation das „bloß ‚Positive“⁶⁷ im Sinne eines zufällig Gegebenen nennt, kann es nicht die Basis eines *vernünftigen* Patriotismus sein.⁶⁸ Dieser setzt wie gesagt vernünftige Institutionen voraus, in die die Bürger zunächst ein „Zutrauen“⁶⁹ entwickeln, deren Vernünftigkeit sie aber idealerweise erkennen und wissen. Ein solcher Patriotismus basiert im Gegensatz zur ‚Liebe des Besonderen‘ im kulturellen Patriotismus nicht auf Gefühlen, sondern auf rationaler Einsicht.

In seinen demokratietheoretischen Reflexionen teilt Taylor diese Auffassung und sieht den „Identifikationspol“ des Patriotismus „im ‚Gesetz‘ als dem Inbegriff der zentralen Institutionen und Verfahren des politischen Systems.“⁷⁰ Trotzdem will er weiter das die Bürger verbindende „Solidaritätsgefühl [...] zu einem großen Teil“ auf nationale Gefühle und „narrative Formen“⁷¹ zurückführen, fällt also doch wieder in einen kulturell-emotionalen Patriotismus zurück. Es ist eigentümlich, dass Taylor hier eine gangbare Brücke nicht sieht oder wenigstens nicht explizit ausformuliert. Wenn das Politische einen eigenen Wert hat und dieser eigene Wert in diskurstheoretischer Hinsicht und im Sinne Arendts darin besteht, dass politisches Handeln das *gemeinsame Sprechen* (und Entscheiden) über die öffentlichen Angelegenheiten ist, dann drängt sich der Schluss auf, dass politische Gemeinschaften Sprachgemeinschaften sein müssen. Auf diese Weise ließen sich unter dem Dach eines diskursiven Demokratiemodells die wichtigsten Ansprüche eines Verfassungs- und eines kulturellen Patriotismus durchaus miteinander kombinieren, ohne über die Unterschiede zwischen beiden Konzepten hinwegzugehen, wie es Taylor weitgehend tut.⁷²

Die Identifikation der Bürger mit einem ‚umfassenderen Leben‘ und ‚ihrem‘ politischen Gemeinwesen macht für Taylor also den entscheidenden qualitativen Unterschied zum instrumentellen Staatsverständnis aus. Doch warum ist diese Identifikation so wichtig, dass sie bei Taylor beinahe zum *einzigsten* Zweck des politischen Staates wird? Zwei Gründe sind dafür anzuführen. Sie ist es in seinen Augen erstens deshalb, weil nur auf diese Weise das moderne Autonomieversprechen eingelöst werden kann. Wie ist das zu verstehen? Taylor unterscheidet zwei Modi der Erzeugung sozialkonformen Verhaltens, nämlich *äußeren Zwang* und *Freiwilligkeit*. Bür-

67 Taylor 1975, S. 530, siehe auch S. 556, S. 580.

68 Vgl. hierzu auch Gordon 2000, S. 299.

69 RPh §268, S. 413.

70 Taylor 1992, S. 19.

71 Ebd., S. 22.

72 In *Institutions in National Life* deutet Taylor diese Brücke immerhin an. Er plädiert hier im Gegensatz zu einem unitarisch-monolithischen Nationalverständnis für ein „national life founded on diversity, in which the political process takes on a crucial significance, not only as an instrument of self-definition but as a major component of a national identity, which is largely constituted by debate, without definitive closure, between a plurality of legitimate options.“ (Taylor 1990, S. 132).

ger müssen „Steuern zahlen, sich an die Gesetze halten und sich engagieren, wenn ihre Gemeinschaft von innen oder von außen bedroht ist. Wenn sie dies nicht unter Zwang tun sollen (was sich für eine freie politische Gemeinschaft verbietet), dann müssen sie es selbst wollen.“⁷³ Auf der Stufe des Not- und Verstandesstaates erscheint der Staat nun als eine dem Individuum äußerliche Kraft,⁷⁴ die zur allgemeinen Sicherung der partikularen Zwecke befugt ist, notfalls Zwang anzuwenden. In Übereinstimmung mit dem vertragstheoretischen Staatsverständnis und in Kants Worten sorgt der Rechtszwang dafür, dass „die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen“⁷⁵ kann. Die dem Not- und Verstandesstaat zugeordnete ‚Rechtspflege‘ sichert so das ‚Genießen aller gegeneinander‘, also die wechselseitig garantierte äußere Handlungsfreiheit. Das Recht bedeutet hier die „Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen.“⁷⁶ Dieser Zwang hat den großen Vorzug, allen Gesellschaftsmitgliedern in gleicher Weise die Verfolgung ihrer Zwecke in einem durch ihn reduzierten Umfang zu gestatten. Er bleibt aber aus Perspektive des Subjekts des ontologischen Atomismus ein Zwang, der seine Willkür und Zwecke beschneidet. Der Staat ist in dieser Sichtweise eine Zwangsordnung und ein Übel, aber immerhin ein zur wechselseitigen Freiheitssicherung notwendiges Übel.⁷⁷ Dies reicht in Taylors Augen jedoch nicht aus: „Um eine freie Gesellschaft zu haben, muß man diesen Zwang durch etwas anderes ersetzen. Dies kann nur die freiwillige Identifizierung der Bürger mit der Polis sein, die Überzeugung, daß die politischen Institutionen, unter denen sie leben, ein Ausdruck ihrer selbst sind.“⁷⁸ Damit der Staat aufhört, eine äußere Zwangsordnung zu sein, reicht es jedoch nicht aus, dass er sich hin zu einem identifikationsfähigen Gemeinwesen transformiert. Auch das Subjekt muss aufhören, ausschließlich auf seinen partikularen Standpunkt zu beharren und zusätzlich ein ‚allgemeines Leben‘ führen. Es muss vom *bourgeois* zum *citoyen* werden. Der Einzelne soll nicht einer Zwangsordnung folgen, weil sie seine Zweckerfüllung garantiert, sondern an einem politischen Gemeinwesen teilhaben, das Ausdruck seiner selbst ist. Nur so erlangt das Verhalten in Hegels wie in Taylors Augen einen Grad der Freiwilligkeit, der dem Menschen als einem vernünftigen Wesen angemessen ist.

Die Identifikation der Bürger mit ihrem politischen Gemeinwesen ist für Taylor zweitens deshalb essentiell, weil sie in seinen Augen die Basis eines lebendigen

73 Taylor 1992, S. 15f.

74 Hegel nennt ihn daher auch den „äußeren Staat.“ (RPh §183, S. 340).

75 Kant 1797, S. 337 (= AA VI, S. 230).

76 Ebd., S. 339, siehe auch S. 340 (= AA VI, S. 231f.).

77 Siehe hierzu ausführlich meine Dissertation *Zwang und Heteronomie in der politischen Theorie der Moderne*, deren Publikation in Vorbereitung ist.

78 Taylor 1989, S. 110.

demokratischen Gemeinwesens bildet. In diesem Bereich ist nun Taylors weiteres Gesellschafts-, Staats- und Politikverständnis angesiedelt, das zwar gewisse Hegelsche Topoi aufgreift, insgesamt aber deutlicher von Hegels Konzept der Wechselwirkung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat abweicht. Hegel umreißt die bürgerliche Gesellschaft wie gesagt als eine durch den Not- und Verstandesstaat gesicherte und regulierte Marktgesellschaft. Weil sie der genuine Ort der Herausbildung der subjektiven Besonderheit ist, stellt sie sich auch als „das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit“⁷⁹ dar. Sie liefert allerdings nicht das Bild einer atomistischen Marktteilnehmergesellschaft, wie man sie sich als Äquivalent eines libertären Minimalstaates vorstellt. Sie ist vielmehr durch Stände und Korporationen gegliedert. Hegel unterscheidet in der Rechtsphilosophie zwischen dem ackerbauenden, dem Gewerbe treibenden und dem allgemeinen Stand. Diese „besonderen Systeme der Bedürfnisse“⁸⁰ bilden so etwas wie sozialmoralische Milieus, die sich „in Lebensstilen und Wertvorstellungen voneinander unterscheiden.“⁸¹ Hegel verwirft jedoch die vormoderne Standeslehre, weil in ihr der Einzelne durch Geburt einem Stand zugewiesen wird und das moderne Moment der subjektiven Freiheit nicht zu seinem Recht kommt.⁸² Freie Berufswahl und die Entstehung sozialmoralischer Milieus aus der Art und Weise der Beschäftigung sind demnach für Hegel kein Widerspruch. Sie waren für Hegel wie auch heute noch zentral für die Art und Weise der legislativen Repräsentation. Weil er jedoch den heute grundlegenden Repräsentationsmodus der allgemeinen freien Wahl als Äquivalent einer ungegliederten, atomistischen Gesellschaft (einem „Haufen“⁸³) betrachtete und moderne Strukturierungsmodi der Repräsentation durch politische Parteien nicht kannte, plädierte Hegel klar für eine ständische Repräsentation. Taylor verwirft dieses Konstrukt aus verständlichen Gründen, teilt jedoch Hegels Ansicht, dass die bürgerliche Gesellschaft kein ‚Haufen‘ atomistischer Individuen sein darf (sei es als Konsequenz eines minimalstaatlichen Libertarismus oder des Rousseauschen Identitätsprinzips), sondern pluralistisch gegliedert sein muss.

79 RPh §184, S. 340.

80 RPh §201, S. 354.

81 *Taylor* 1975, S. 568.

82 Vgl. RPh §206, S. 358f. Hier auch noch einmal verbunden mit einer Kritik des Platonischen Staates. Siehe auch *Taylor* 1975, S. 570.

83 RPh §290Z, S. 460, §302, S. 472 und andernorts. Stets ist ‚Haufen‘ eine Formel für eine atomistische Gesellschaft. Siehe auch *Taylor* 1975, S. 576, S. 583, S. 590. An dieser Stelle artikuliert sich auch einer der wichtigsten Unterschiede zwischen Hegel und Rousseau: Dieser „hält die Schaffung einer Gliederung für die politische Todsünde, wohingegen nach Hegels Meinung die Abschaffung der Gliederung den Staat zerstört. Auch wird diese Zerstörung nicht als bloß metaphorisch gedacht. Ein derart in Atome aufgelöster Staat muß die Treue seiner Bürger verlieren.“ (ebd., S. 591). Vgl. auch *Taylor* 1991, S. 78-81.

Neben den Ständen kennt Hegel die Korporationen als Gliederungsmomente der bürgerlichen Gesellschaft. Als Orte, an denen das „Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz“⁸⁴ kommt, erfüllen die Korporationen die wichtige Funktion, das auf seine partikularen Zwecke fokussierte Individuum der bürgerlichen Gesellschaft in ein ‚kleines Allgemeines‘ zu überführen.

In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation.⁸⁵

In der berufsgenossenschaftlichen oder kommunalen Selbstverwaltung findet der *bourgeois* demnach eine Möglichkeit, an einer *allgemeinen*, nämlich der Angelegenheit jener Selbstverwaltungseinheit teilzuhaben. Wenn Taylor in *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* und andernorts eine Dezentralisierung und eine Ausrichtung des Politischen am Subsidiaritätsprinzip fordert, um den Bürgern neue Möglichkeiten „positive[r] Partizipation“⁸⁶ zu ermöglichen, dann schwingt darin genau diese Überlegung Hegels mit. Der Bürger als *citoyen* muss an allgemeinen Angelegenheiten teilhaben können. Weil aber im modernen Staat und „in einer weitgehend schweigenden, bürokratisierten Gesellschaft [...] Partizipation auf die alle vier Jahre erfolgende Stimmabgabe beschränkt“ sei, bedarf es dezentraler „Identifikationsgemeinschaften“, die es gestatten, auf lokaler oder regionaler Ebene an einem „gemeinsamen Vorhaben beteiligt“⁸⁷ zu sein. Hegel nennt die Korporationen, die bei ihm übrigens auch die kommunale Selbstverwaltung umfassen,⁸⁸ etwas pathetisch eine der „sittlichen Wurzel[n]“⁸⁹ des Staates, meint aber wie Taylor den Umstand, dass ein politisch florierendes Gemeinwesen nicht nur aus einer Marktge-

84 RPh §251, S. 394. Um diese etwas komplizierte Formulierung etwas verständlicher zu machen: Alle Bäcker teilen den *besonderen* Beruf, Bäcker zu sein. Wenn sie sich in einer Berufsgenossenschaft organisieren, kommen sie auf Basis dieses ‚Gemeinsamen‘ zusammen und regeln ihre gemeinsamen Angelegenheiten.

85 RPh §255Z, S. 397.

86 Taylor 1992, S. 25, siehe insgesamt S. 23-26. Siehe etwa auch: Taylor 1993, S. 125-128.

87 Alle Zitate: Taylor 1992, S. 25f.

88 Vgl. RPh §290Z, S. 460. Hegel betont dort, „daß in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt. [...] Man hat seit einiger Zeit immer von oben her organisiert, und dies Organisieren ist die Hauptbemühung gewesen, aber das Untere, das Massenhafte des Ganzen ist leicht mehr oder weniger unorganisch gelassen; und doch ist es höchst wichtig, daß es organisch werde, denn [...] sonst ist es nur ein Haufen, eine Menge von zersplitterten Atomen.“

89 RPh §255, S. 396. Daneben gilt ihm die Familie als zweite sittliche Wurzel des Staates. §289, S. 458 formuliert noch einmal – freilich in einem etwas despektierlichen Ton – das Subsidiaritätsprinzip und knüpft den Patriotismus gegenüber dem politischen Staat an den Korporationsgeist, also die Identifizierung mit jenem ‚kleinen Allgemeinen‘.

sellschaft und einem Zentralstaat bestehen kann, sondern eines vielgestaltigen sozialen und politischen Pluralismus ‚dazwischen‘ bedarf.⁹⁰ Dieser bietet eine Alternative zur postdemokratischen Krise zentralstaatlicher Repräsentationssysteme.⁹¹

Wenn man nun auf die *Gliederung* des politischen Staates selbst schaut, offenbart sich einer der *wesentlichen Unterschiede* zwischen Hegel und Taylor nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in konzeptioneller Hinsicht. Hegel verwirft bekanntlich die klassische Gewaltenteilungslehre Montesquieus und setzt an deren Stelle die fürstliche, die regierende und die gesetzgebende Gewalt. Dass jemandem wie Taylor eine konstitutionelle Erbmonarchie mit ständischer Repräsentation und einer vor allem auf einer rationalen Bürokratie ruhenden Regierung wenig schmeckt, überrascht wenig.⁹² All dies wiederum zu verwerfen, fällt Taylor leicht, und er setzt damit dort an, wo Hegel den festen Grund seines gesamten Systems sah: in seiner Logik und Metaphysik des Geistes. Wir hatten oben gesehen, dass der ‚vollkommen rationale Staat‘ dem Begriff nach, d.h. vernünftig gegliedert sein muss. Hegel beansprucht also, dass seine Gewaltenteilungslehre und damit die Institutionenlehre des politischen Staates aus seiner Logik abgeleitet werden können. Indem Taylor wie die meisten Hegel-Interpreten des ‚nachmetaphysischen Zeitalters‘ diesen Ansatz verwirft, kann er mit ihm ohne weiteres Hegels politische Institutionenlehre entsorgen. Dies wäre an sich nicht problematisch, entstünde auf diese Weise nicht eine Spannung zu der These, dass nur ein auf eine bestimmte Art und Weise eingerichteter Staat in der Lage ist, als Substanz einer ‚freiheitsverbürgenden‘ Sittlichkeit und damit als Identifikationspol eines vernünftigen Patriotismus zu wirken. Wenn er diese These aufrechterhalten will, stünde Taylor in der Pflicht, eine Institutionenlehre zu präsentieren, die dies gewährleistet.⁹³ Er umreißt zwar in vielerlei Hinsicht, wie er sich Staat und Gesellschaft vorstellt, die dies leisten, kommt dabei zu einer weitgehenden Affirmation einer dezentral-föderalistisch organisierten, parlamentarischen Demokratie mit hohem Wohlfahrtsstaatsanteil, ist mit diesen verstreuten An-

90 Dieser muss für Taylor in der Tat unbedingt auch ein politischer (d.h. föderalistischer) Pluralismus sein. Denn allein ein privater Pluralismus würde einem zeitgenössischen Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft entsprechen, den Taylor als „Sammelsurium privater Enklaven“ kritisiert, siehe *Taylor* 1991, S. 84, siehe auch S. 64 und *Taylor* 1992, S. 25.

91 Vgl. *Taylor* 1978. Siehe auch den Beitrag von *Jörke/Müller* in diesem Band.

92 Vgl. etwa *Taylor* 1975, S. 585f.

93 Er tut dies umso mehr, als dass ansonsten ein Vorwurf schnell gemacht ist, der Kommunitaristen oft gemacht wurde, nämlich der des Relativismus. Hegels Vernunft-Metaphysik war gewissermaßen ein hermetischer Feuerwall gegen diesen Vorwurf, weil allein die *vernünftige* Staat, besser gesagt der *Begriff des Staates* den Maßstab für alle bestehenden, zufällig in der Welt seienden Staaten bildete. Wenn dieser Begriff wegfällt, fällt auch der Bewertungsmaßstab weg und es ist unklar, woran sich ein ‚freiheitsverbürgender‘ Staat messen lassen muss. Hiermit soll nicht einer Rückkehr zur Metaphysik das Wort geredet, sondern auf ein argumentatives Problem der Metaphysikkritiker hingewiesen werden.

deutungen aber doch weit davon entfernt, über eine explizite politische Theorie des Staates, seiner Institutionen und seiner Funktions- und Arbeitsweise zu verfügen. Er wischt Hegels engere Staatlehre – in weiten Teilen sicherlich zu Recht – beiseite, ohne eine ausformulierte Alternative zu präsentieren.

4. Fazit: Moderne Sittlichkeit als Rekonstruktion autonomieermöglichender Institutionen

Wir können das vorangegangene nun dahingehend zusammenfassen, dass Taylors politisches Denken abgesehen von der Ablehnung der Gewaltenteilungslehre und frühmodernen Demokratieskepsis Hegels zu großen Teilen in Hegelschen Überlegungen wurzelt. Dies beginnt in der grundlegenden Konzeption des politischen Denkens, die einen ontologischen Holismus mit einem normativen Individualismus kombiniert. Die Freiheit des Einzelnen und damit die Pluralität der Moderne müssen zu ihrer vollen Entfaltung kommen, aber das politische Gemeinwesen als identifikationsfähige Gemeinschaft fortbestehen. Beide Denker sind eindeutig der aristotelischen Tradition zuzuordnen, die dem Politischen einen qualitativen Eigenwert beimisst. In beiden Fällen bleibt dieser Eigenwert jenseits der Versöhnung bzw. Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem jedoch auf eigentümliche Weise leer. Taylor scheint sich so sehr auf den Identifikationsaspekt zu konzentrieren, dass das, was die Identifikation gewährleisten soll, nämlich ein demokratisches Leben, nur verstreut skizziert wird. Taylor folgt hier weitgehend Arendt, die im Politischen das gemeinsame Besprechen und Gestalten der öffentlichen Angelegenheiten (der *res publica*) sieht.⁹⁴ Auch wenn auf Taylors Konzept der Öffentlichkeit nicht genauer eingegangen werden konnte, deuten sich hier Konturen eines deliberativen Demokratiemodells an.⁹⁵ Darüber hinaus knüpfen zentrale Elemente des politischen Denkens Taylors an Hegelsche Topoi an und passen sie der modernen Theorieentwicklung an, so etwa die Unterscheidung zwischen einem instrumentellen und einem politischen Staatsverständnis, die auf einer Kritik des utilitaristischen Kontraktualismus wurzelt. Mit dieser Unterscheidung unterzieht Taylor alles einer Kritik, was in Hegelscher Tradition nicht nur mit einem methodologischen, sondern auch mit

94 Vgl. etwa Taylor 1979a, S. 208: „If realizing our freedom partly depends on the society and culture in which we live, then we exercise a fuller freedom if we can help determine the shape of this society and culture. And this we can only do through instruments of common decision. This means that the political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings. [...] Men's deliberating together about what will be binding on all of them is an essential part of the exercise of freedom.”

95 Vgl. Taylor 1991 und Taylor 1993.

einem sozialen Atomismus verbunden ist. Auch Taylors Forderung nach politischer Dezentralisierung und Subsidiarität, die Ausdruck einer gelebten Pluralität sind, lassen sich auf Überlegungen Hegels zur Rolle der Stände und Korporationen als Bindeglied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat zurückführen. Er verwirft sie im Detail aus den genannten Gründen, aber auch, weil mit politischen Parteien heute Organisationen existieren, die manche ihrer Funktionen übernehmen. Man kann Taylors Hegel-Rezeption daher auch so zusammenfassen: Wenn Hegels praktische Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfasst“⁹⁶ ist und aus der nachrevolutionären Periode jene Gedanken in ein System zu integrieren versucht, die dem Geist der Freiheit Wirklichkeit verleihen, dann macht Taylor etwas ähnliches. Er entnimmt der sozialen und politischen Realität der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Elemente, die er für eine ‚freiheitsverbürgende‘ soziale und politische Ordnung für essentiell hält und fügt sie zu einem recht spezifischen neoaristotelischen politischen Denken zusammen.⁹⁷ Er lässt sich dabei von einem Hegelschen Kompass leiten (der nicht sein einziger ist), aber nicht zu dem Versuch verleiten, sie zu einem auf einer Vernunft-Metaphysik fußenden Gebäude zusammenzusetzen. Im Vergleich zu Hegel muss sein politisches Denken und Staatsverständnis daher eklektisch wirken. Dies muss kein Nachteil, sondern kann ein Vorteil sein.

Literatur

- Avineri, Shlomo*, 1976: Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt a.M. [engl. Orig. 1972].
- Braune, Andreas*, 2011: Positive Freiheit und politische Bildung im Anschluss an Hegel. In: Zeitschrift für Politische Theorie 2, H.2, S. 151–170.
- Cassirer, Ernst*, 1949: Vom Mythos des Staates, Nachdruck, Hamburg 2002.
- Constant, Benjamin*, 1819: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. In: Ders., 1972: Werke in vier Bänden, Bd. IV: Politische Schriften, Berlin, S. 363–396.
- Franco, Paul*, 1999: Hegel's Philosophy of Freedom, New Haven/London.
- Göhler, Gerhard*, 1994: Hegel und das Problem der gesellschaftlichen Einheit – Die Staatslehre neu gelesen. In: Greven, Michael Th./Kühler, Peter/Schmitz Manfred (Hrsg.): Politikwissenschaft als kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk, Baden-Baden, S. 109–132.
- Gordon, Rupert H.*, 2000: Modernity, Freedom, and the State. Hegel's Concept of Patriotism. In: The Review of Politics 62, S. 295–325.
- Guggisberg, Hans R.*, 1972: Holborn, Hajo. In: Neue Deutsche Biographie, Bd. 9, S. 522, abrufbar unter: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116959991.html>, letzter Zugriff am 22. Juli 2014.

96 RPh, Vorrede, S. 26.

97 Nichts anderes tut auch Axel Honneth, nur tut er es expliziter und nennt dies die Methode der „normativen Rekonstruktion“, vgl. *Honneth* 2011, S. 23, S. 117 und S. 123.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, 1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, (= Werke in 20 Bänden, Bd. 7, 1986), Frankfurt a.M. (= RPh).
- Honneth, Axel*, 2011: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin.
- Kant, Immanuel*, 1797: Metaphysik der Sitten. In: Ders., 1977: Die Metaphysik der Sitten (= Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a.M., S. 303–634.
- Marcuse, Herbert*, 1962: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Darmstadt.
- Neuhouser, Frederick*, 2000: Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom, Cambridge.
- Popper, Karl R.*, 1945: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, 7. Aufl. mit weitg. Verbesserungen. u. neuen Anhängen, Tübingen 1992.
- Schmidt, Steffen*, 2010: Moderne Sittlichkeit? Vorschlag zur Neuaufnahme des Sittlichkeitskonzepts im Anschluss an Hegel. In: Eichenhofer, Eberhard/Vieweg, Klaus (Hrsg.): Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluss an Hegel, Würzburg, S. 47–62.
- Talmon, Jacob L.*, 1952: Die Geschichte der totalitären Demokratie. Bd. 1: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, hrsg. u. eingeleitet von Uwe Backes, Göttingen u.a. 2013.
- Taylor, Charles*, 1978: Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions. In: Yovel, Yirmiahu (Hrsg.): Philosophy of History and Action, Dordrecht, S. 133–154.
- Taylor, Charles*, 1979a: Atomism. In: Ders., 1999: Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers Vol. 2, Cambridge, S. 187–210.
- Taylor, Charles*, 1979b: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: Ders., 1992: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 118–144.
- Taylor, Charles*, 1983: Hegel, Frankfurt a.M. [engl. Orig. 1975].
- Taylor, Charles*, 1989: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.), 1995: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, 3. Aufl., Frankfurt a.M., S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1990: Institutions in National Life. In: Ders., 1993: Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism, hrsg. von Guy Laforest, Montreal u.a.
- Taylor, Charles*, 1991: Die Beschwörung der Civil Society. In: Ders., 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 64–92.
- Taylor, Charles*, 1992: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? In: Ders., 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 11–29.
- Taylor, Charles*, 1993: Liberale Politik und Öffentlichkeit. In: Ders., 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 93–139.

Die katholische Ethik und der Geist des Sozialismus Charles Taylors frühe Marx-Rezeption

Der Titel dieses Beitrags ist bewusst ein Stück zu hoch gehängt: Man kann bei Taylor nicht wirklich von einer Marx-Rezeption sprechen. Zwar erwähnt er den Namen Marx in seinen frühen Texten häufiger – zumeist austauschbar mit „Marxism“ –, aber konkrete Bezugnahmen oder gar wörtliche Zitate sind dünn gesät. Überwiegend bleibt es bei summarischen Einordnungen und Abgrenzungen. Daher ist entgegen der Ansichten einiger Forscher nicht leicht zu sehen, inwiefern „Marxist ideas“ Taylor „in a most fascinating fashion in both his metaphysical and social views“¹ beeinflusst haben, worin seine „long history of sympathy, albeit critical, with the more humanist side of Marx’s and Marxist writings“² bestehen mag und ob man ihm überhaupt ein (ambivalentes) „Verhältnis zu Marx“³ zuschreiben kann. Methodisch dürfte das darauf hinauslaufen, dass man Taylors textfernen Vermutungen, Unterstellungen und Extrapolationen zu Marx weitere (zu seiner Marx-Verarbeitung) hinzufügt.

Dennoch gibt es gute Gründe, das fragliche Verhältnis näher zu betrachten. Erstens kann man so einem verbreiteten Schweigen begegnen; in den ausgedehnten Diskussionen zu Taylor ist seine intellektuelle Frühgeschichte in der britischen Neuen Linken kaum präsent.⁴ Zweitens ist der Stil seiner (Nicht-)Befassung mit Marx oder dem Marxismus exemplarisch für ein ideengeschichtliches Vorgehen, das sich seine Themen von oben herab zurechtlegt – eine Analyse kann sowohl andere Marx-Einordnungen als auch Taylors spätere Geistesgeschichten kritisch zu lesen helfen. Trotzdem setzt er sich in den angesprochenen Texten drittens ernsthaft mit einer sachlichen Frage auseinander: den Aussichten eines nicht-sowjetischen, nicht-staatsautoritären Sozialismus. Im Lauf dieser Reflexion, die man recht genau von 1957 (Taylors ersten Reaktionen auf Edward Thompsons humanistischen Sozialismus) bis 1975 (der Publikation seines Hegelbuchs, mit einem längeren Abschnitt zu

1 Berlin 1994, S. 2.

2 Fraser 2007, S. 2.

3 Rosa 1998, S. 38.

4 Die im ersten Absatz genannten Beiträge sind fast schon das ganze Feld; als weitere wichtige Ausnahme vgl. die saubere Argumentation von *Nicholas Smith* 2002, S. 172-183, und den unten erwähnten (allerdings wenig an Taylor interessierten) Beitrag von *Wendy Brown* 2010.

Marx) datieren kann, polt er seine Kapitalismuskritik erkennbar von diesseitiger Wohlfahrt auf protoreligiöse Sinnerwartungen um. Da beides zudem unter dem Titel ‚Gemeinschaft‘ geschieht,⁵ kann man hier Argumente entstehen sehen, die bis in Taylors *A Secular Age* und die vielleicht postsäkulare Gegenwart wichtig bleiben.

Die Gliederung meines Beitrags orientiert sich locker an diesen Punkten. Zum ersten Komplex, Taylors Anfängen in der Neuen Linken, werde ich nur einige Rahmenangaben zusammenstellen und Themen einkreisen. Der zweite Punkt, sein methodischer Umgang mit Marx bzw. dem Marxismus, wird textnäher (allerdings exemplarisch) auszuführen sein. Die Analyse lässt schließlich nach den Gründen für festgestellte Auslassungen und Verzerrungen fragen, die dann im dritten Block zu erörtern sind. Was beide Teile verbindet, kann vielleicht eine Frage verdeutlichen, die meinen Obertitel präzisiert: Welche marxischen und marxistischen Gedanken muss man aktiv ausblenden, um einen Sozialismus zu erhalten, der gleitend in eine katholische Gemeinschaftsethik übergehen kann?

1. Etwa neun der zwölf ersten, zwischen 1957 und Anfang 1960 publizierten Texte von Taylor haben Marxismus, Sozialismus und Staatssozialismus zum Thema. Zieht man Besprechungen und semitheoretische Texte (darunter die thematischen Randfälle einer Popper-Rezension und eines Berichts über 1956 aus Ungarn geflüchtete Studenten) ab, bleiben fünf bis sechs von acht Aufsätzen (mit dem Grenzfall *Can Political Philosophy Be Neutral?* von 1957, in dem der Marxismus nur ein zentrales Beispiel darstellt). Die Aufsätze sind teilweise nicht lang und schließen Debattenbeiträge ein – aber sie lassen sich gut als Bemühung lesen, eine eigene theoretisch-politische Position zu gewinnen. Dazu passt der von Taylor mit gestaltete Kontext, die Zeitschrift *Universities and Left Review*, die zusammen mit dem *New Reasoner* (in dem ebenfalls einer der einschlägigen Aufsätze erscheint) 1960 in der *New Left Review* aufgeht. Bei *Universities and Left Review* war Taylor Gründungsmitglied, und in der *New Left Review* arbeitete er mit, bis er 1961 nach Kanada zurückkehrte;⁶ in der ursprünglich aktivierenden Bewegung, der *Campaign for Nuclear Disarmament*, war er seit 1954 engagiert.⁷ Ein Hauptthema dieser Phase ist die doppelte Frontstellung zu Stalinismus und Sozialdemokratie. An der einen Front will Taylor über die Abgrenzungsbemühungen E. P. Thompsons hinausgehen, da sie nicht in

5 Nicht alle einschlägigen Texte Taylors verbinden alle drei Motive. Ein Aufsatz zu den komplementären Mängeln von Kapitalismus und Sozialismus stellt den Marxismus zwar als Gemeinschaftslehre in die Tradition Rousseaus (Taylor 2002, S. 17), bietet aber keine religiöse Interpretation an.

6 Das Editorial der Ausgabe I/12 (November/Dezember 1961) verabschiedet ihn aus der Redaktion und hält fest, dass er korrespondierendes Mitglied bleibt.

7 Smith 2002, S. 12ff.

Betracht ziehen, inwiefern marxistische Lehren selbst autoritär nutzbar sind. Neben dem erwähnten „Humanismus“⁸ bietet dafür auch die Rolle der Intellektuellen Anlass.⁹ An der anderen Front argumentiert Taylor selbst sozialistisch: Er bestreitet entschieden die Ansicht der *Labour Party*, dass der Wohlfahrtsstaat den Kapitalismus gezähmt hat; für ihn wird er im Westen nur optimiert und bleibt untragbar, solange Profitmotive statt gemeinsamer Zwecke bestimmen, wie der gesellschaftliche Reichtum verwendet wird.¹⁰ Ein direkt angrenzendes Themenfeld bilden Sinnverlust, privatisierte Lebensaussichten, Konformismus und „Entfremdung“ in der kapitalistischen, aber auch allgemein in der industriellen Moderne.¹¹

Hier setzt eine Folge eigenständigerer, allerdings weiter verstreuter Aufsätze Taylors zu Marxismus und Sozialismus an. Zentral sind drei Texte: erstens ein Sammelband-Beitrag mit dem Titel *Marxism and Empiricism*¹², der erläutert, weshalb der Marxismus (in Taylors Wahrnehmung) in der britischen Philosophie sowie Wissenschaft insgesamt randständig ist; zweitens der Essay *From Marxism to Dialogue Society*¹³, in dem Taylor das weiterhin bejahte Bedürfnis nach Gemeinschaft auf inzwischen angenommene spirituelle Bedürfnisse jenseits des Marxismus bezieht; schließlich der Text *Socialism and Weltanschauung*¹⁴, der an der gleichen Stelle ansetzt, aber die Bemühung um eine genuin sozialistische Weltdeutung verteidigt. In diesen Aufsätzen werden die Weichen gestellt. Taylor begreift den Marxismus als sozialtheoretische Geschichtsphilosophie, er schreibt ihm das Ziel eines gänzlich konfliktfreien Zusammenlebens zu, er ordnet ihn der „expressivistischen“ Strömung in der Moderne zu, die rationaler Naturbeherrschung ausgleichend die Selbstdarstellungen und -konstruktionen der Menschen entgegengesetzt – und er blendet zunehmend das Gebiet ökonomischer Analyse aus.¹⁵ Die schließlich in Taylors Hegelbuch zusammengestellten Marx-Zitate¹⁶ unterstützen diese Tendenzen. Sie stammen wesentlich aus Marx’ Frühschriften, sollen darin eine Fortsetzung Hegelscher und romantisch-,expressivistischer Ansätze belegen und helfen eine direkte Linie von diesen Befreiungsideen in die „Marxist societies“¹⁷ des Ostblocks zu ziehen. Damit

8 Taylor 1957b.

9 Taylor 1957a.

10 Taylor 1960.

11 Taylor 1958, 1960.

12 Taylor 1966.

13 Taylor 1968.

14 Taylor 1974.

15 Vgl. Smith 2002, S. 182.

16 Taylor 1975, S. 547-558.

17 Ebd., S. 558.

ist die Arbeit getan, auf die Taylor in späteren Darstellungen des Marxismus und seiner wachsenden Differenzen zu ihm nur noch zurückgreifen muss.¹⁸

2. Der gegebene Überblick legt es nahe, genauer nach Taylors Textgrundlage zu fragen. Welche Formulierungen und Argumente von Marx hat er im Blick, wie liest er sie, welche marxistischen Autoren zieht er ergänzend heran? Die Antwort fällt wie gesagt nicht ganz leicht, weil Taylor in der gesamten interessierenden Phase, vor 1975, kaum mit nachvollziehbaren Textbezügen arbeitet. *What's Wrong With Capitalism?* etwa nimmt kein einziges Mal explizit auf Marx Bezug. Das Grundargument erinnert stark an *Das Kapital*: „In a capitalist society [...] conditions of survival are such that a firm must either make profit or go under; and, more important, the motivation for growth, for better or more production, is the prospect of greater profit and hence the accumulation of capital.“¹⁹ Statt Marx oder einer anderen ökonomischen Theorie kommen im Kontext aber nur politische Programme zu Wort. Unschärfen dieser Art werden bedenklicher, wenn es um schwierige Deutungen, etwa von Marx' Position zu Demokratie, Menschen- und Bürgerrechten geht. Um sie zu rekonstruieren, bietet sich ein Verfahren an, das vorhandene auf fehlende Textbezüge bezieht. Wo Taylor doch einmal sagt, welche Formulierung, welcher Text oder Autor gemeint ist, lässt sich am besten sehen, was fehlt. Mit diesem Verfahren will ich den frühen Beitrag *Marxism and Humanism*, die sympathisierende Darstellung *Marxism and Empiricism* sowie den Abstoßungsaufsatz *From Marxism to Dialogue Society* genauer betrachten.

Der erste Text ist der philologisch dichteste; er enthält auf sechs Seiten drei Marx-Zitate aus drei verschiedenen Schriften. Taylor belegt damit seine Zweifel an Thompsons These, dass der Stalinismus Marx' ursprüngliche Hochschätzung handelnder, Zwecke setzender, schöpferischer Individuen zugunsten eines ökonomischen Automatismus durchgestrichen habe. Das Gegenargument hat zwei Aspekte. Einerseits zeigt Taylor treffsicher, dass der Stalinismus durchaus schöpferische, zielgerichtete menschliche Aktivität kannte, aber nur von Seiten der Partei und ihrer Führer, sodass sich eine Kopplung von „extreme economic determinism and [...] unbridled voluntarism“ ergebe.²⁰ Diese Figur wird unmittelbar als Marx sehr fern (bzw. „foreign to Marxism“) beurteilt: „Marx [...] saw man as both limited and able to transcend limits, as both conditioned and creative, as inseparably one and the other.“²¹ Im zweiten Teil seines Arguments will Taylor jedoch zeigen, dass die de-

18 Taylor 1978 und 1989.

19 Taylor 1960, S. 8.

20 Taylor 1957b, S. 93.

21 Ebd.

terministisch-voluntaristische Kippfigur bei Marx zumindest angelegt ist – in der „conception of the proletariat, as the class, that is the suppression of all classes, the locus of Communism as a living force, and not simply as a system of ideas“.²² Dafür zieht er eine Stelle aus der *Deutschen Ideologie* und einen Halbsatz aus dem *Kommunistischen Manifest* heran. Der erste, bekannte Beleg lautet im deutschen Original: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“²³ Taylor merkt zu Recht an, dass diese Bewegung trotzdem politische Akteure benötigt, etwa eine die Arbeiterklasse organisierende und anführende Partei. Und er ergänzt, dass Marx Gruppen, die der erwünschten Entwicklung im Weg stehen, zuweilen mit harten Worten beschreibt, so – im zweiten angeführten Zitat – das „Lumpenproletariat“ als „passive Verfaulung der untersten Schichten der alten Gesellschaft“.²⁴ Die mögliche (explizit als nicht zwingend dargestellte) Schlussfolgerung lautet, dass solche Gruppen im Dienst der historischen Befreiung gewaltsam aus dem Weg geräumt werden müssen: „„Mankind’ is still mankind, even shortened by several heads.“²⁵

Es fällt unmittelbar auf, dass die Belege ihren Zweck nicht ganz erfüllen. Sie reden weder von der Arbeiterklasse noch von der Rolle der Partei, ganz zu schweigen vom Umgang mit politischen Gegnern. Marx’ Frühschriften hätten mehr und deutlicheres Material geboten.²⁶ Vor allem fehlen jedoch Äußerungen, die einen theoretischen Kontext bilden könnten: über die Rolle von Ideologen in hierarchischen Verhältnissen (das Hauptthema der *Deutschen Ideologie*), über die Gewaltstruktur jedes Staates (die Marx später etwa in seinen *Randglossen zum Gothaer Programm der deutschen Arbeiterpartei* diskutiert), über das schwierige Unterfangen, aus zersplitterten Klassenlagen politische Bündnisse zu bilden (das Problem des *Achtzehnten Brumaire*, dem zufolge die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber nicht unter selbst gewählten Bedingungen). Wenn es Taylor nur darum ging, zu zeigen, welche ungefähr passenden Formeln stalinistische Ideologen bei Marx finden konn-

22 Ebd., S. 95.

23 MEW 3, S. 35 (Herv. im Orig.); Taylor 1957b, S. 95.

24 MEW 4, S. 28; Taylor 1957b, S. 97.

25 Ebd.

26 Zu denken wäre vor allem an die sehr frühe Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, an deren Ende Marx bekanntlich eine Gruppe entdeckt, „welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ (MEW 1, S. 390; Herv. im Orig.) Das ist allerdings die erste Formulierung einer Idee, nicht ihre Entwicklung.

ten, sind seine Assoziationen wohl ausreichend – nicht aber, wenn er ernsthaft prüfen wollte, was Marx zu Voluntarismus, Determinismus und unvermeidlichen Opfern zu sagen hat.

Die Rekonstruktion *Marxism and Empiricism* stellt diese Fragen eindeutig nicht und kann daher gut mit nur einem Marx-Satz auskommen, der sechsten Feuerbach-These²⁷ – immerhin dem einzigen Zitat im ganzen Text. Angestrebt ist ein Theorienvergleich; die angenommene „relative absence of Marxism from the British intellectual scene“²⁸ wird tastend dadurch erklärt, dass er nicht zum dominanten Empirismus passt: „Marxist historicism is [...] incomprehensible to the empiricist mind.“²⁹ Im Einzelnen zeichnet Taylor (der Poppers Begriff ‚historicism‘ in seiner Rezension des Buchs noch abgelehnt hatte)³⁰ eine marxistische Geschichtsauffassung nach, die für Anhänger von Individuen und Sinnesdaten zu kollektivistisch, zu teleologisch und zu holistisch ist. Auf der ‚marxistischen‘ Seite des Vergleichs finden sich entsprechend Aussagen, die nicht jede Marxistin teilen würde: „the goal to which history is moving is a society in which men have at last achieved control over nature [...] and their own destiny, that is, history. [...] The different collective goals which societies have set themselves in history are therefore represented by Marxists as approximations to one final goal, as groping attempts to define it which have come as near as is possible in the conditions.“³¹ Louis Althusser hat zur gleichen Zeit das Gegenteil alles dessen (nämlich die Ablehnung jeder Teleologie) als marxistische Lehre dargestellt. Taylor musste das nicht sofort wissen, doch es fällt auf, dass er nicht einmal mögliche marxistische Gegenmeinungen diskutiert – auch Thompson hätte sich im gezeichneten Bild wohl nicht erkannt. Eine Ambivalenz wird allein in der marxistischen Stellung zur Moral erahnbar, die laut Taylor sowohl als Moralisierung der Geschichte wie auch als Ablehnung aller Ethik erscheinen könnte; auch hier bietet er aber eine Vereindeutigung, die das verbreitete „misunderstanding concerning Marxian morality“ zu vermeiden hilft: „Marxist morality can be said to be founded on one fact or alleged fact, viz. that the human essence is as Marx defines it“.³² Das reibt sich zwar mit der zitierten Feuerbachthese, die gerade kein Wesen des Menschen definieren will, sondern offen auf die gesellschaftlichen Ver-

27 „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (MEW 3, S. 534)

28 Taylor 1966, S. 245.

29 Ebd., S. 241.

30 Schon die (Poppers Titel erweiternde) Überschrift der Besprechung ist klar: „The Poverty of the Poverty of Historicism“ (Taylor 1957c); inhaltlich kritisiert Taylor liberale Kampfrhetorik und einen unbrauchbaren Hauptbegriff.

31 Taylor 1966, S. 239.

32 Ebd., S. 245.

hältnisse verweist – doch eine vom geschichtlichen Endziel gedachte „teleological notion of human nature itself“³³ passt besser in Taylors Gesamtdeutung.

Das Hauptproblem des Textes liegt an anderer Stelle. Man fragt sich fast durchgängig, über welche Marxisten Taylor eigentlich spricht. Bereits seine Eingangsdiagnose hat gespenstische Züge. Der Marxismus, so liest man, sei in England während der 1930er kurz wichtig gewesen, inzwischen aber nur noch bei einer Gruppe von Historikern relevant (Taylor nennt bloß Christopher Hill, ergänzen kann man etwa Eric Hobsbawm, Thompson und für die Wirtschaftsgeschichte Maurice Dobb). Mit keinem Wort erwähnt er dagegen seinen eigenen Herkunftskontext, die *New Left Review*. Dort schreiben, während Taylor das marxistische Geschichtsbild rekonstruiert, etwa Perry Anderson, Stuart Hall, Hobsbawm, Crawford B. Macpherson, Ralph Miliband und Raymond Williams – namhafte Intellektuelle, deren Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart reicht. Nimmt man hinzu, dass für die behauptete Inkompatibilität zum britischen Denken auch keine kontinentalen Autoren herangezogen werden, ergibt sich ein Marxismus ohne Marxisten. Einem solchen Gebilde kann man klarer Weise alles Mögliche zuschreiben.

Taylor nutzt die gewonnenen Konstruktionsfreiheiten, indem er sein Marxismusbild in eine größere, begrifflich zunehmend verselbstständigte Erzählung der Moderne und ihrer Probleme einträgt. Die Grundfrage lautet hier, wie man an den Errungenschaften der Aufklärung festhalten kann, ohne bei einer bloß technischen Rationalität zu landen, der viel vorzuwerfen ist: „that it cuts man off from his living relation to nature, that it cuts him off from his relations of meaningful solidarity with other men, that it cuts him off from his own nature, crushes his individuality, blunts his creativity, kills his spontaneity“.³⁴ Die wichtigste Lösungsaussicht bzw. die Aussicht auf Ausgleich behandelt Taylor wie erwähnt unter dem (Isaiah Berlin entliehenen) Titel ‚Expressivismus‘ oder einfach ‚expression‘: „a concept of human activity as being the expression through change of self or surroundings of an inner nature“³⁵, kürzer: „action seen as expressing an essence“.³⁶ Genauer (bzw. überhaupt nachvollziehbar, weil nicht ständig das definiendum im definiens auftaucht)³⁷ wird die Begriffsbestimmung erst, als Taylor auch den Marxismus unter die Theorien menschlichen Selbstaushdrucks einordnet: „Marxism follows Hegel in casting this notion in a

33 Ebd.

34 *Taylor* 1968, S. 150.

35 Ebd., S. 151.

36 Ebd.

37 Auch in anderen Texten bestimmt Taylor den Expressivismus dadurch, dass er etwas ausdrückt: „Human life is seen as the external expression of man’s potential.“ (*Taylor* 1974, S. 49) Statt wechselnder Substantive (*nature, essence, potential*) könnten vielleicht Äquivalente für das Verb ‚to express‘ die Begrifflichkeit klarer machen.

rigorously non-dualist form, such that the essence cannot properly said to *be* until expressed in an external reality. Thus, for Marx, man can be said to construct his own nature by transforming his environment and thus himself.³⁸ Die Spaltungen der Moderne sind damit eine kollektive Selbstentfremdung und können geschichtlich-sozial überwunden werden. Genau hier setzt jedoch Taylors Widerspruch ein. Für ihn enthält der Ausdrucksmarxismus nicht bloß das unerfüllbare Versprechen „of complete reconciliation of man to other men, his creation and himself, all in one act“³⁹ – er vernachlässige auch völlig die außermenschlichen Realitäten, von denen uns der Prozess der technologischen Aufklärung ebenfalls abkoppelt: „less-than-human nature“, etwa Pflanzen und Tiere, sowie „more-than-human reality“⁴⁰, das Letzte, Heilige, Göttliche. Da der Marxismus diese Instanzen nicht anerkennt, hat er zwar einiges gegen private ökonomische Verfügungsmacht zu sagen, nicht jedoch gegen die Privatisierung von Lebenssinn in einer „technological society [...] which tends to be void of public meanings“.⁴¹

Die sachliche Differenz dürfte dieses Mal auf einer zutreffenden Deutung beruhen: Marx und die allermeisten Marxisten sind tatsächlich der Auffassung, dass einigermaßen frei zusammen lebende Menschen kein Bedürfnis nach Religion haben werden – und sehen sich und andere in der Lage, bereits gegenwärtig die religiöse Ideologie abzustreifen. Ansonsten stellt sich aber nicht nur die übliche Frage nach Textbezügen, sondern auch die, wozu die gewählte Theorie dienen soll. Taylor macht ‚den Marxismus‘ für ein Problem zuständig, für das er ihm anschließend die Kompetenz und sogar das Interesse abspricht. Selbstverständlich gibt es Marxisten, die modernisierungs-, aufklärungs- und sogar vernunftkritisch argumentieren – vielleicht schon William Morris und einige *Guild Socialists*, sicher Vorläufer und Vertreter der Frankfurter Schule wie Lukács, Kracauer, Horkheimer, Adorno und Marcuse. Doch ihre Werke und Argumente kommen in Taylors Text wieder einmal nicht vor, teils weil sie ihm noch nicht zugänglich sind (die *Dialektik der Aufklärung* erscheint erst 1969 im offiziellen Neudruck und erst 1972 in englischer Übersetzung), teils weil er sie offenbar noch nicht als relevant wahrnimmt (wie Lukács’ *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Horkheimers *Eclipse of Reason* oder Marcuses *One Dimensional Man*).⁴² Im komfortablen historischen Rückblick kann man feststellen, dass sie sein Problem auf beiden Seiten gelöst hätten: Sie äußern ein ähnli-

38 Taylor 1968, S. 152.

39 Ebd., S. 153.

40 Ebd., S. 175.

41 Ebd., S. 173.

42 Zu Marcuse äußert sich Taylor später kritisch (Taylor 1970), Adorno diskutiert er in den *Sources of the Self* als Ästhetiker (vgl. Fraser 2007, S. 95-110)

ches Unbehagen an der Zivilisation wie Taylor, und sie suchen in ähnlichen Feldern nach Lösungen – im menschlichen Naturverhältnis, nicht selten auch in den abgewerteten Beständen von Religion und Metaphysik. Die so gewonnenen Konzeptionen ließen sich sinnvoll auf die Kernfragen des Aufsatzes beziehen. In dem ‚Marxismus‘, den Taylor selbst anbietet, korrespondiert diesen Fragen dagegen kaum mehr als das Thema ‚Privatisierung‘ und der fragwürdige Einordnungsbegriff des ‚Ausdrucks‘.

In dem späteren Aufsatz über *Weltanschauung*⁴³ und den Marx-Passagen von *Hegel*⁴⁴ bringt Taylor die gewonnene Position in eine elegantere Sprache und reichert sie mit einigen weiteren Belegen an. Sie sollen hier nicht mehr durchgegangen werden. Es ist jedoch anzumerken, dass Taylor im Hegelbuch die Selektivität seiner Lektüre offenlegt. Bevor er dort vom frühen Marx zum Marxismus-Leninismus kommt, hält er fest: „The position I outlined above is drawn from the Paris Manuscripts of 1844, complemented with a few details from the Manifesto.“⁴⁵ Er hält dieses Vorgehen, mit dem er nahezu alle politischen und ökonomischen Analysen von Marx ausklammert, für unproblematisch: „The conflict between the ‘scientific’ stance of mature Marx and his expressivist transposition of Hegel is in the mind of later commentators, and in this they are probably more clairvoyant than Marx. But it is an unjustified projection to attribute this sense of incompatibility to Marx himself. The fact is that from the beginning, his position was a synthesis between the radical Enlightenment, which sees man as capable of objectifying nature and society in science in order to master it, and the expressivist aspiration to wholeness.“⁴⁶ Das lädt einen letzten methodischen und einen sachlichen Kommentar ein. Zum einen äußert sich hier offen Deutungswillkür: Die bestätigten Erkenntnisfortschritte eines Autors beiseite zu schieben, weil sie seinem unterstellten Selbstbild nicht entsprechen, ist grob fahrlässig, und als Ziel erweist sich unmittelbar Taylors eigene, inzwischen als ‚fact‘ auftretende Ausdrucksbegrifflichkeit. Inhaltlich kommt er damit jedoch auf eine Art ursprüngliche Einsicht zurück: Gerade der junge, utopische, philosophische Marx eignet sich schlecht als Alternative zu einem totalitären Staatssozialismus – denn er geht in der Tat aufs Ganze. Eine entsprechende Kritik des ‚marxistischen Humanismus‘ hätte eine saubere Ausführung verdient gehabt.

3. Es bleibt zu sehen, inwiefern Taylors nichtmarxistischer Sozialismus eine Position eigenen Rechts darstellt. Da ich es anders als Taylor nicht für die Aufgabe aka-

43 Taylor 1974.

44 Taylor 1975.

45 Ebd., S. 551.

46 Ebd.

demischer Texte halte, ethisch-politische Orientierungen zu geben, werde ich mich dabei auf eine Explikation seiner Neuerungen beschränken und ihre Konsequenzen herausstellen. Sie fallen, wie werksgeschichtlich bekannt ist, katholisch aus.

Ein Rahmen ergibt sich, wenn man Taylors frühe Beantwortung der Frage *What's Wrong With Capitalism?* mit den Texten zur *Dialogue Society* und sozialistischen *Weltanschauung* vergleicht. Taylors erster Ansatz ist klar: Die Menschen in einer auf Profit ausgerichteten Gesellschaft sind nicht in der Lage, gemeinsam gewählte Zwecke zu verfolgen. Ob es um Mittel für Wohnungen, Krankenhäuser oder Erziehung geht, „the really vital choices we are discussing here are forever excluded from the realm of ‘free’ choices. The notion that we could go about setting our basic social priorities via the market as consumers is nothing short of absurd.“⁴⁷ Eine Stärkung des Sozialstaats wird diese Situation allenfalls sehr begrenzt ändern, denn sie stößt auf die Gegenwehr der Unternehmen, deren Steuern der Staat benötigt und die ihrerseits auf Akkumulation festgelegt sind: „The brute fact about the profit system is that it resists any planning which would take the real decisions about the allocations of resources away from it.“⁴⁸ Die einzige echte Alternative liegt daher in einem „system primarily based on common ownership“.⁴⁹ Diese Position vertritt Taylor auch noch 1968, selbst wenn er der liberalen Gesellschaft nun mehr vernünftige Reaktionen auf Probleme wie Umweltzerstörung zutraut. Er stellt den gemeinsamen Handlungszielen jedoch wie gesehen eine andere Problematik zur Seite, zu der die marxistische Linie für ihn wenig sagen kann: „The privatisation of life. This, of course, is the liberal dream, so we are in the heart of the ideological debate in western society. The privatisation of life is the open society, where individuals choose, from a counter stocked with an ever larger variety of life-styles, their private pattern.“⁵⁰ In diesem Traum sieht Taylor eine Reihe von Schwierigkeiten, für die Entfremdung von den anderen, nicht- und übermenschlicher Realität nur die allgemeine Formel bildet. Im Horizont privatisierter Sinngebung verlieren wir unter anderem die Ressourcen für Solidarität, den Bezug zu einer gemeinsamen Vergangenheit, Muster zur Bewältigung von Übergängen und Lebenskrisen, Grundlagen unserer Identität und den Sinn für die „broader world“ insgesamt.⁵¹ Helfen könnte für Taylor nur das gebende und nehmende Verhältnis zu einer Gemeinschaft, die sich bis auf Bezüge zu letzten Dingen erstreckt: „the exigencies of creating a really socialist society, one where a technological civilisation can express authentic public me-

47 Taylor 1960, S. 9.

48 Ebd., S. 10.

49 Ebd., S. 11.

50 Taylor 1968, S. 168.

51 Ebd., S. 169.

anings, go further than just abolishing private ownership of the means of production. It means the creation of a community with which men can identify, with which they can maintain a recipient/donor relation constitutive (in part) of their identity. But a community of this kind must help to link men to what they consider to be the ultimate realities, otherwise it will appear to them as being of secondary importance, of largely instrumental value, and not a community which can call forth a recipient/donor response.“⁵²

Damit ist offenkundig der Schritt vom Kommunismus zum Kommunitarismus vollzogen. Aus liberaler und marxistischer Perspektive scheint er freilich in einen Gemeinschafts-Alptraum zu führen. Es fällt zunächst schwer, Taylors Vision von der dichten Integration in traditionellen Gesellschaften oder totalitären Staaten zu unterscheiden. Sein einfacher, aber effektvoller Ausweg besteht darin, dass er grundsätzlich mehrere, konkurrierende und bündnisfähige kollektive Sinnhorizonte vorsieht. Bereits im Aufsatz zur *Dialogue Society* empfiehlt er beiläufig „the ultimate under any description, whether theistic or purely humanistic“.⁵³ Seine Verteidigung der sozialistischen *Weltanschauung* hat dann die Pointe, dass es viele davon gibt. Gegen die frei drehende Dynamik kapitalistischer Akkumulation – als deren Hauptproblem nun zerstörerisches Wachstum identifiziert wird⁵⁴ – müssen sich nur Gruppen verbünden, die überhaupt substanzielle Kollektivziele haben: „Marxists, Christians, neo-Romantics and others might come to some agreement on the kind of shift in aspiration and ideal we need today. But without being linked to some such view of man and the ends of life, I doubt that a socialist movement can generate the power to make the changes it aims to encompass.“⁵⁵ Die pluralistische Öffnung geht sogar so weit, dass die „original preoccupation of socialism“ Taylor heute als „everybody’s problem“ erscheint: „how to create a [...] society [...] in which men are maximally free agents, capable of choosing their own ends and acting effectively towards them, while preserving what are more and more seen to be man’s essential relations to other men, to the past, and to nature“.⁵⁶ Das klingt nach guten Nachrichten für die Sozialisten. Doch wenn man für einen Moment ausklammert, dass im Kontext weiter „common ownership and control of the means of production“ gefordert wird,⁵⁷ kann man Taylors Entwurf ebenso gut als frühe Kombination von Libe-

52 Ebd., S. 174.

53 Ebd., S. 169.

54 Taylor hat sich früh für Umweltfragen interessiert und auch weiter an der Debatte um Grenzen des Wachstums beteiligt (vgl. Taylor 1976). Das macht seine Fortschrittskritik sachlich relevant.

55 Taylor 1974, S. 55.

56 Ebd., S. 53.

57 Ebd., S. 47.

ralismus und Kommunitarismus lesen. In der umrissenen Weltanschauung ist nichts ‚Sozialistisches‘ mehr zu erkennen.

Zu diesem Befund passt, dass Taylor zwanzig Jahre später die am Marxismus und Sozialismus erprobte Struktur ohne wesentliche Änderungen auf den Katholizismus übertragen kann. Auch in seinem Vortrag *A Catholic Modernity?* begreift er es als entscheidend, dass Menschen überhaupt eine substanzielle Verbindung zu einer auf letzte Dinge orientierten Gemeinschaft pflegen – und auch dort entschärft er den Anspruch dadurch, dass keine einzelne dieser Gemeinschaften das Geschehen bestimmt. Hinzu kommt, dass der Katholizismus nun in gewisser Weise Teil und Ganzes ist, nicht nur eine von vielen Glaubensgemeinschaften, sondern auch das Angebot von „unity-across-difference“: „Human diversity is part of the way in which we are made in the image of God.“⁵⁸

Die realen Glaubensgemeinschaften der Gegenwart, inklusive Katholizismus, verhalten sich weniger großzügig zueinander und zu den Nichtgläubigen, als Taylor dies vorsieht. Sie setzen oft weiterhin auf „unity-through-identity“⁵⁹ und streben ihre Lebensweisen gewaltsam als allgemeine zu etablieren. Man kann darin einen Beleg für Taylors häufig gegen Marx und den Marxismus gerichtete These sehen, dass Konflikte unabwendbar zum menschlichen Leben gehören. Man kann aber auch, wie Wendy Brown gegen Taylor vorgeschlagen hat,⁶⁰ an die These des jungen Marx denken, dass es Religion geben wird, solange die Menschen in ihrer Lebensführung zwischen Privategoismus und sachlich vermittelter Fremdbestimmtheit lavieren. Sie wäre dann bloß zu erweitern: Unter den Bedingungen kapitalistischer Konkurrenz und Abhängigkeit lebt Religion nicht nur als „Privatschrulle“ fort,⁶¹ sondern auch als reaktives Bedürfnis nach starker gemeinschaftlicher Einbindung. Taylor hat den ersten, sozusagen protestantischen Komplex unter dem Titel „Privatisierung“ analysiert – für den zweiten, gleichsam katholischen Fall sind seine Schriften Symptome.

Literatur

Berlin, Isaiah, 1994: Introduction. In: J. Tully (Hrsg.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge u.a., S. 1–3.

Brown, Wendy, 2010: *The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx*. In: M. Warner/J. VanAntwerpen/C. Calhoun (Hrsg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, Mass./London, S. 83–104.

58 Taylor 1999, S. 14f.

59 Ebd.

60 Brown 2010.

61 MEW I, S. 356.

- Fraser, Ian*, 2007: *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*, Exeter/Charlottesville.
- Marx, Karl*, 1843: Zur Judenfrage. In: Ders./Friedrich Engels, *Marx Engels Werke (=MEW)*, Bd. 1, Berlin/DDR 1956, S. 347–377.
- Marx, Karl*, 1844: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW 1, Berlin/DDR 1956, S. 378–391.
- Marx, Karl*, 1852: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW 8, Berlin/DDR 1960, S. 111–207.
- Marx, Karl*, 1875: Kritik des Gothaer Programms. In: MEW 19, Berlin/DDR 1962, S. 13–32.
- Marx, Karl*, 1888: Thesen über Feuerbach. In: MEW 3, Berlin/DDR 1958, S. 533–535.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich*, 1845/46: Die deutsche Ideologie. In: MEW 3, Berlin/DDR 1958, S. 9–530.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich*, 1848: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, Berlin/DDR 1959, S. 459–493.
- Rosa, Hartmut* 1998: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M./New York.
- Smith, Nicholas H.*, 2002: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1957a: Socialism and the Intellectuals. In: *Universities and Left Review* 2 (Sommer), S. 18–19.
- Taylor, Charles*, 1957b: Marxism and Humanism. In: *New Reasoner* 2 (Herbst), S. 92–98.
- Taylor, Charles*, 1957c: Can Political Philosophy be Neutral? In: *Universities and Left Review* 1 (Frühjahr), S. 68–70.
- Taylor, Charles*, 1958a: The Poverty of the Poverty of Historicism. In: *Universities and Left Review* 4 (Sommer), S. 77–78.
- Taylor, Charles*, 1958b: Alienation and Community. In: *Universities and Left Review* 5 (Herbst), S. 11–18.
- Taylor, Charles*, 1960: What's Wrong with Capitalism? In: *New Left Review* 2 (März/April), S. 5–11.
- Taylor, Charles*, 1966: Marxism and Empiricism. In: B. Williams/A. Montefiore (Hrsg.), *British Analytic Philosophy*, London, S. 227–246.
- Taylor, Charles*, 1968: From Marxism to the Dialogue Society. In: T. Eagleton/B. Wicker (Hrsg.), *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, London, S. 148–181.
- Taylor, Charles*, 1970: Marcuse's Authoritarian Utopia. In: *Canadian Dimension* 7, H.3 (August/September), S. 49–53.
- Taylor, Charles*, 1974: Socialism and Weltanschauung. In: L. Kolakowski/S. Hampshire (Hrsg.), *The Socialist Idea: A Reappraisal*, London, S. 45–58.
- Taylor, Charles*, 1975: *Hegel*, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1976: The Politics of the Steady State. In: A. Rotstein (Hrsg.), *Beyond Industrial Growth*, Toronto, S. 47–70.
- Taylor, Charles*, 1989: Marxism and Socialist Humanism. In: R. Archer (Hrsg.), *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years on*, London, S. 59–78.
- Taylor, Charles*, 1999: A Catholic Modernity? In: *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, hrsg. v. J. L. Heft, New York, S. 13–37.
- Taylor, Charles*, 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M., S. 11–29.

Zwei Wege der Versöhnung mit der Welt.
Charles Taylor und Hannah Arendt

Es ist beinahe verwunderlich, dass Charles Taylor und Hannah Arendt nicht häufiger im selben Atemzug genannt werden.¹ Beide beschäftigen sich intensiv mit der Genese der Moderne und der ihr inhärenten Probleme, beide arbeiten wesentlich historisch und interpretierend – sie fragen sich, wie die soziale und politische Welt, in der wir heute leben, entstanden ist, wie die Entstehung und Beschaffenheit ihrer normativen Ausstattung verstanden und kritisiert werden kann. Für beide erfüllt das Erzählen eine zentrale Rolle in der gesellschaftlichen Erzeugung von Wirklichkeit – und als eigene Arbeitsweise. Beide scheinen dabei Vertreter einer Theoriegattung zu sein, die man mit Michael Walzer als den „Pfad der Interpretation“² bezeichnen kann: Sie konstruieren keinen idealen Maßstab zur Bewertung gesellschaftlichen Handelns, sondern versuchen die vorhandenen Ideen, Werte oder Mentalitäten zu verstehen und zu interpretieren. Diese Gemeinsamkeit beschreibt James Tully sehr treffend, wenn er Taylor und Arendt – neben einer ganzen Reihe anderer Theoretiker – zu Angehörigen einer „eklektischen“ Theriefamilie macht, die sich durch eine praktische, kritische und historische Vorgehensweise auszeichne.³

Sucht man im Werk Charles Taylors nach sichtbaren Einflüssen Hannah Arendts oder konkreten Bezugnahmen auf ihr Werk, sind die Funde zwar rar, aber auch aussagekräftig. An einer für sein eigenes Politikverständnis zentralen Stelle beruft sich Taylor ausdrücklich auf Arendt und die von ihr und Tocqueville geprägte republikanische Demokratietheorie⁴. Das ist insofern bemerkenswert, da Arendt gemeinhin nicht als Statthalterin einer bestimmten Denktradition, sondern als isolierte

1 Ausnahmen sind etwa: *Flügel-Martinsen* 2008 und *Redhead* 2002. Beide vergleichen Arendt und Taylor direkt und punktuell miteinander, Flügel-Martinsen im Hinblick auf den gemeinsamen Bezug auf Aristoteles, Redhead hinsichtlich der Haltung zur Geschichte.

2 Walzer 1990, vgl. dazu auch *Flügel-Martinsen* 2008, S. 70.

3 Tully 2009, S. 20.

4 Im Hinblick auf Arendt ist dieser Ausdruck etwas ungenau, unterscheidet sie doch, vor allem im *Revolutionsbuch*, recht scharf zwischen einer republikanischen und einer demokratischen Regierungsform (vgl. *Arendt* 1974, S. 212f.). Dass Taylor dieser Unterscheidung nicht folgt, deutet bereits auf eine geringe, aber interessante Differenz in den beiden Denkhaltungen hin, auf die ich im Folgenden ausführlich eingehen werde.

„Denkerin ohne Geländer“⁵ gilt. Von dieser konkreten demokratietheoretischen und politischen Bezugnahme möchte ich ausgehen, um Nähen und Distanzen zwischen beiden Denkern auszuloten. Ich beginne mit dem Modell eines differenzorientierten Republikanismus, für das der Name Arendt in Taylors Augen steht und mit dem er sich selbst identifiziert (1.). Davon ausgehend werde ich die Arbeits- und Herangehensweise beider vergleichen. Sowohl Arendt als auch Taylor stellen *das Verstehen und die Interpretation der sozialen Welt* in den Mittelpunkt ihrer theoretischen Bemühungen (2.) und verfahren dabei historisch, jedoch auf recht unterschiedliche Weise. Taylors Umgang mit der Geschichte lässt sich als „affirmative Genealogie“ beschreiben, während Arendt eher eine Form fragmentarischer Geschichtsschreibung betreibt. Die beiden historischen Arbeitsweisen können als unterschiedliche Form bzw. Haltung der Kritik beschrieben werden (3.). Lässt sich zwischen den Ansätzen von Arendt und Taylor zunächst Familienähnlichkeit feststellen, unterscheiden sich beide letztlich sowohl in ihrer politischen als auch theoretischen Haltung stärker voneinander als zunächst angenommen. Während Taylor die Frage danach, was die gemeinsame Welt zusammenhält, aus dem Feld der Kultur und der Bedeutung geteilter Identität entwickelt und eine neue „große Erzählung“ für die Moderne herausarbeitet, hält Arendts solch eine vopolitische, kollektive Identität für freiheitsgefährdend; in ihrem Denken steht das politische Handeln und die Frage nach der „institutionellen Verfassung der Freiheit“⁶ im Mittelpunkt, deren Elemente sie „perlentauchend“, d.h. fragmentarisch aus der Geschichte zu bergen hofft. Ein starkes und für politische Theoretiker mit kritischem Anspruch ungewöhnliches Motiv teilen beide jedoch: Es sind zwei Versuche, sich mit der Welt zu versöhnen.

1. Republikanische Politik jenseits von Kant und Rousseau

Die Stelle, an der Taylor sich klar und deutlich auf Hannah Arendt bezieht, findet sich in seinem Aufsatz *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*.⁷ Es ist ein nahezu programmatischer Text, in dem Taylor seine eigene Auffassung einer demokratischen Ordnung in kurzer und prägnanter Form darlegt und begründet. Er wen-

5 So beschreibt sich Arendt auch selbst. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* schreibt sie etwa über ihre Arbeitsweise: „Zwischen den platt gewordenen Regeln des gesunden Menschenverstandes, die keinem modernen Ereignis mehr adäquat sind, und der Verstiegtheit der Ideologien muß der Geschichtsschreiber seinen Weg zu finden versuchen, und das heißt auf viele liebgewonnene Gewohnheiten und Methoden verzichten. Er muß lernen, gleichsam ohne Geländer zu denken.“ (Arendt 2005, S. 42).

6 Förster 2009.

7 Taylor 2002, S. 11-29.

det sich dabei gegen die zwei dominant erscheinenden Demokratiemodelle, die er die auf Schumpeter zurückgehende „ökonomische Theorie“ und die auf Rousseau zurückgehende „Theorie des Gemeinwillens“ nennt. Beide Ansätze spiegelten Taylor zufolge zwar gewisse politische Erfahrungen in heutigen Gesellschaften wider, bildeten die demokratische Praxis und die sozialen Beziehungen der Bürger in einem demokratischen Gemeinwesen jedoch in keinem zufriedenstellenden Sinne ab. Die ökonomische Theorie gehe davon aus, dass die Demokratie ihre Basis in der Verwaltung und prozeduralen Verarbeitung individueller Interessen habe. Sie übersehe dabei etwas, das von alters her als zentrales Moment der Demokratie gegolten habe: dass sie diejenige politische Ordnung sei, in der sich die Bürger durch aktive Partizipation selbst regieren. Taylor betont, dass sein Argument an dieser Stelle nicht normativ oder moralisch in dem Sinne zu verstehen sei, dass die ökonomische Theorie ein wichtiges demokratisches Gut missachte, sondern dass sie vielmehr den Kern der Demokratie nicht richtig erfasse, nicht angemessen *interpretiere* – ein demokratisches Gemeinwesen, das einzig auf dem Management von Einzelinteressen beruhe, würde schlicht nicht funktionieren, sondern recht bald erodieren. Der Sinn für das Gemeinsame sei die Kraft, ohne die eine stabile demokratische Ordnung nicht bestehen könne.⁸ Doch auch die Traditionslinie demokratischen Denkens, die im Anschluss an Rousseau genau dies ins Zentrum stellt, kritisiert Taylor. Eine Theorie, die davon ausgehe, dass die Demokratie im Kern der Ausdruck des Gemeinwillens sei, lasse nicht genug Raum für Differenz und Pluralität. Somit verfehle auch dieses Modell die Demokratie, die ohne Pluralität nicht gedacht werden könne.⁹ Taylor präferiert ein drittes Modell, das seiner Auffassung nach „dem Wesen einer lebendigen demokratischen Gesellschaft besser gerecht wird“¹⁰. Und an dieser Stelle kommt Hannah Arendt als Gewährsfrau ins Spiel. Bei ihr findet Taylor eine Theorie, die Differenz und Pluralität achte, ohne die Sphäre des Gemeinsamen durchzustreichen und die eine Auffassung des Gemeinsamen und der Politik habe, die den Einzelnen nicht notwendig dem Terror der Gemeinschaft unterwerfe. Die gemeinsame Identität gewinne die Gemeinschaft nicht, wie in der Rousseau'schen Demokratie, aus dem einheitlichen Willen ihrer Mitglieder, sondern in gemeinsamen Institutionen und Verfahren, in einer geteilten Öffentlichkeit, die durch den politischen Streit und die Differenzen überhaupt erst erzeugt wird. Taylor findet bei Arendt also eine alternative Beschreibung des Gemeinsamen der Demokratie; es entspringt dem gemeinsamen Engagement für die Welt; „nur die gemeinsame Anstrengung zählt und nicht die Einheitlichkeit von Motiven, Vergangenheit und Ab-

8 Vgl. *Taylor* 2002, S. 16.

9 Vgl. *Taylor* 2002, S. 19.

10 Ebd.

stammung, den entscheidenden Prärequisiten des Nationalstaats.“¹¹ An vielen Stellen in Taylors Text klingt sehr deutlich die Sprache und Begrifflichkeit Arendts an, wenn er die Sphäre des Gemeinschaftlichen beschreibt: „Der volle Reichtum entsteht erst, wenn all die verschiedenen Stimmen zusammengeführt werden und etwas schaffen, das in dem Raum *zwischen ihnen* existiert.“¹² Der zweite Referenzautor, den Taylor neben Arendt nennt, ist Alexis de Tocqueville – was nicht verwundert, denn schließlich ist Arendts Denken Tocqueville in vielerlei Hinsicht verpflichtet. Sowohl Arendt als auch Tocqueville formulieren eine Kritik am liberalen Individualismus, am modernen „Atomismus“¹³ und der damit verbundenen Geringschätzung des Politischen.¹⁴

Trotz dieser starken demokratiethoretischen Annäherung zweigt der Pfad, den Taylor in seinem Werk beschreitet, stärker von der Tradition Arendts (und Tocquevilles) ab, als der Vergleich auf den ersten Blick vermuten lässt. Dies lässt sich an den Antworten und Konsequenzen ablesen, die Taylor aus der Kritik des liberalen Atomismus zieht. Taylor sieht – im Gegensatz zu Arendt – die größte Gefahr in der politischen Fragmentierung und dem Verlust der Einheit eines Gemeinwesens: „Langfristig stabil sind vor allem jene Demokratien, in welchen die nationale Identität mit den Institutionen und Verfahren der Selbstregierung eng verwoben sind.“¹⁵ Sein politisches Werk kann darum auch als Versuch verstanden werden, die Grundlage für eine gemeinsame, Einheit stiftende politische Kultur zu etablieren – eine Kultur, die Differenz achtet und wertschätzt.

Erkennbar wird die Differenz vor allem in den *ideengeschichtlichen Bezugnahmen* und Interpretationen, die beide vorlegen. In seinem Aufsatz über *Die Beschwörung der Civil Society* unterscheidet Taylor zwei Auffassungen von Zivilgesellschaft, die „L-“ (wie Locke) und die „M-Variante“ (wie Montesquieu).¹⁶ Mit Locke ist die Auffassung verbunden, dass „die Gesellschaft ihre eigene vor-politische Existenz und Einheit hat, der die politische Struktur dienen muss“¹⁷. Montesquieu hingegen verankert das Recht – und damit den Ursprung der politischen Gemeinschaft – nicht in einem der Politik vorgängigen gesellschaftlichen Bereich, sondern in den politischen Verfahren und Institutionen, die die Macht der Regierung beschränken. Taylor interpretiert die Amerikanische Revolution als Lockesches Moment: Die Revolutionäre hätten aus Lockes Theorie des Gesellschaftsvertrags den politisch

11 Arendt 1974, S. 225.

12 Taylor 2002, S. 43, Hervorhebung M.W.

13 Vgl. Taylor 1985a.

14 Vgl. hierzu Villa 2003, S. 201ff.

15 Taylor 2002, S. 23.

16 Vgl. ebd., S. 64-92.

17 Ebd., S. 85.

radikalen Schluss gezogen, dass das Volk als vorpolitische Einheit einen Willen und damit auch das Recht habe, „politische Strukturen zu schaffen“¹⁸.

Während Taylor die M-Variante als notwendige Ergänzung der L-Variante begreift, die jene jedoch nicht ersetzen kann, schlägt sich Arendt eher auf die Seite Montesquieus. Das lässt sich in ihrer Version der Verflechtung beider Varianten in dem Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* recht gut beobachten. In ihrer Beschreibung des Amerikanischen Gesellschaftsmodells greift auch sie auf Lockes Vorstellung eines ursprünglichen Vertrages zwischen den Gesellschaftsmitgliedern zurück, interpretiert ihn jedoch als Versprechen und macht ihn damit interpretativ anschlussfähig für die „M-Variante“. Die horizontale Vertragsvariante in Form des Versprechens sei die „einzige Regierungsform [...], in der die Menschen nicht durch historische Erinnerungen oder durch ethnische Bande miteinander verknüpft sind.“¹⁹ Der Grund für diese Umdeutung des ursprünglichen Vertrags liegt darin, dass der stillschweigende Konsens, der am Grunde der Locke'schen Gesellschaftskonstitution liegt, gesellschaftliche Differenz und Heterogenität in der Praxis häufig nur schwer anerkennen kann. Schwarze und Indianer etwa waren im ursprünglichen amerikanischen Gesellschaftsvertrag nicht eingeschlossen, was für Arendt ein schwerwiegendes Problem darstellt.²⁰ Nach Arendt liegt die Lösung jedoch nicht in Richtung Herders – also dem Versuch, durch verstehendes Anerkennen von Differenz zu einer gesellschaftlichen Einheit zu gelangen –, sondern in der Praxis der „freien Assoziation“ und damit in einer Pluralisierung der Gesellschaft. Das Versprechen dieses Modells liegt darin, Konsens und politische Stabilität gewissermaßen huckepack auf dem Rücken des handelnd vollzogenen Dissenses zu etablieren. Erst die Freiheit jedes einzelnen Bürgers, im Zweifelsfalle tatsächlich Nein sagen zu können, garantiert die stillschweigende Zustimmung. Mit anderen Worten: die Zustimmung beruht nicht auf dem hypothetischen Vertrag, sondern erneuert sich in der Praxis der freien Assoziation, des zivilen Ungehorsams, in den Ausdrucksformen des politischen Nein, die den Bürgern in einer freiheitlichen Ordnung zur Verfügung stehen. Den Locke'schen Konsens integriert Arendt also hier in die Vorstellung, dass die politische Praxis der Assoziation, nicht die vorpolitische gesellschaftliche Einheit den Grundstock eines Gemeinwesens bildet. Die stillschweigende Zustimmung geht damit der Politik nicht voraus, sondern wird, insofern der „Geist der Gesetze“ und damit das Recht auf Widerspruch als lebendig vorausgesetzt werden kann, von Arendt als die zentrale handlungsanleitende und orientierende Kraft des Amerikanischen Gemeinwesens verstanden:

18 Ebd.

19 Arendt 2012, S. 308.

20 Vgl. ebd., S. 312f.

Aber entscheidend ist, daß in einer Republik sich dieses Leben [der Nation; M.W.] mit seinen wechselnden Beschlüssen im Rahmen und im Einvernehmen mit einer Verfassung abspielt, die ihrerseits von dem Nationalwillen und den wechselnden Majoritäten so wenig abhängt, wie etwa ein fertiges Gebäude von dem Willen des Architekten oder dem seiner Bewohner abhängig ist.²¹

Die Betonung des „Lebens“, mit anderen Worten: der gelebten Praxis im Gegensatz zu einer theoretisch rekonstruierten Einheitsstiftung ist eine kleine, jedoch folgenreiche Bedeutungsverschiebung, die Taylor in dieser Form nicht vollzieht. Dass Taylors Sorge um die demokratische Einheit zentralen Stellenwert hat, lässt sich deutlich auch an seiner Kritik des Liberalismus erkennen. Dieser könne sein Ziel, durch das Absehen von individuellen Eigenheiten einen weltanschaulich neutralen, unumstrittenen Bereich zu etablieren, in dem Konflikte vernünftig geregelt werden können, nämlich nicht erreichen. Der Liberalismus habe (auch in seiner prozeduralen Fassung²²) nicht nur keine angemessene Vorstellung des gesellschaftlichen Kitts, sondern werde auch seinen eigenen normativen Prinzipien nicht gerecht. Auf den ersten Blick sei es ein Vorzug der ökonomischen Theorie des Liberalismus, sich neutral gegenüber den Werten und Präferenzen der Einzelnen zu verhalten und sich auf ein gemeinsames Terrain zurückzuziehen: die Gewährung und Wahrung von als universell verstandenen Bürger- und Menschenrechten. Der Liberalismus sei aber, argumentiert Taylor, gerade darum in politischer Hinsicht konfliktträchtig. Er verlange eine Abstraktion von den individuellen Besonderheiten und Eigenarten der Einzelnen und eine Hinwendung zu dem, was allen Menschen gleich ist: die Fähigkeit zur Autonomie. Dadurch verhindere das liberale Verständnis von politischer Gemeinschaft geradezu, dass sich die Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Besonderheit wechselseitig verstehen und anerkennen können. Taylor glaubt jedoch nicht an das liberale Versprechen, durch die Abstraktion von den Eigenarten und Besonderheiten der Einzelnen Konflikte über (aus liberaler Perspektive: grundsätzlich unlösbare) ethische Konflikte über Lebensweisen zu vermeiden. Taylor betreibt hier beinahe eine Form immanenter Kritik, indem er – wenn auch vorsichtig – darauf hinweist, dass der Liberalismus sein höchstes Ziel, neutral gegenüber individuellen Differenzen zu sein, möglicherweise gar nicht erreichen könne: „Vielleicht

21 *Arendt* 1974, S. 213. Hier wird deutlich, dass sich Arendts Terminologie stark von der Taylors unterscheidet. Arendt grenzt die Republik begrifflich recht strikt von der Demokratie ab, meint damit aber in der Regel das Rousseau'sche Modell. Taylor trifft diese Unterscheidung anders – er hat den weiteren Demokratiebegriff –, jedoch in der Sache ähnlich. Dennoch lassen sich schon an der Wahl der Begriffe gewisse Nuancen in der Haltung erkennen: Arendts Distanz zu Rousseau scheint etwas größer zu sein als Taylors.

22 Taylor meint an dieser Stelle auch erst einmal nur das prozedurale Modell des Liberalismus im Anschluss an Kant, vgl. *Taylor* 2002, S. 34.

ist es sogar so, dass das gegen Differenzen neutrale Modell am Ende eher eine Quelle von Zwietracht ist.²³ Bis heute habe „niemand eine Prozedur entwickelt, die von allen Betroffenen als neutral angesehen wird.“²⁴ Der Liberalismus benötigt nach Taylor also eine Ergänzung, ein alternatives Verständnis menschlicher Gemeinschaft, um die Einheit der Demokratie nicht zu gefährden. Interessanterweise kommen in diesem Aufsatz an dieser Stelle nicht Arendt und Tocqueville ins Spiel, sondern Gadamer und Herder. Und die Lösung, die diese Denker für die Lösung der Spannung zwischen Individuum und Kollektiv anzubieten haben, ist eine *ganz andere* als die von Montesquieu, Arendt und Tocqueville. Die Versöhnung mit der Differenz ist in diesem humanistisch-hermeneutischen Modell ein Bewusstseinsakt, der eine veränderte Einstellung gegenüber anderen Lebensformen ermöglicht: „Das heißt, sie [die Menschen; M.W.] empfinden die Eigenarten des oder der anderen als Bereicherung, weil sich ihr Lebenshorizont durch die Gemeinschaft mit ihnen öffnet und weitet.“²⁵ Hier geht es also vielmehr um die Herausbildung einer Kultur der Anerkennung und des Respekts, nicht um die Schaffung von Institutionen, die dies gewährleisten.

Interessanterweise findet sich auch bei Arendt eine ähnliche Bezugnahme auf Herder, wenn auch in dem sehr frühen Text *Aufklärung und Judenfrage* von 1932. Die Position, die Arendt hier vertritt, fügt sich vielleicht nicht nahtlos in ihre späteren Texte ein, doch zeigt sie eines ganz deutlich: dass sich Arendt in der Frühphase ihres politischen Denkens mit ganz ähnlichen Fragestellungen auseinandersetzte wie Taylor. Es geht ihr um die Frage, wie Juden als Juden in einer aufgeklärten Gesellschaft existieren können und dabei sowohl als Bürger als auch als Juden anerkannt sein können. In ihrem Aufsatz klopft sie die Ideengeschichte nach Denkmodellen dieses Verhältnisses ab. Die klassische Position der Aufklärung, für Arendt in der Gestalt Lessings verkörpert, ging davon aus, dass die jüdische Emanzipation durch die Betonung des gemeinsamen Menschlichen und Toleranz und der geschichtslosen Wahrheit der Vernunft verwirklicht werden könne. Dadurch werden die Juden jedoch zu eigentümlich geschichtslosen Wesen oder zu Kämpfern gegen die eigene Geschichte: „Die Gegenwart von der Last und den Folgen dieser Geschichte zu befreien wird zum Werk der Einbürgerung und Befreiung der Juden.“²⁶ Im Denken Herders nun scheint das Versprechen zu liegen, die Besonderheit der Juden und ihrer Geschichte anzuerkennen. „Herder versteht die Juden so, wie sie selbst diese

23 Ebd., S. 43.

24 Ebd., S. 45.

25 Ebd., S. 42.

26 Arendt 2000, S. 124.

Geschichte deuteten, als die Geschichte des auserwählten Volkes Gottes.²⁷ Die Einbeziehung der Juden im Staat, als gleichberechtigte Bürger, wird jedoch für Herder nur durch Erziehung und Bildung möglich. Doch diese Bildung, stellt Arendt fest, sei für die Juden „notwendig all das, was nicht jüdische Welt ist.“²⁸ Damit entreiße Herders Weg den Juden, wenn auch anders begründet, ihre eigene Geschichte genauso wie die geschichtsvergessene Aufklärung. „Bildung“, schreibt Arendt, ist für Juden „die einzige Möglichkeit, diese Gegenwart zu überstehen.“²⁹ Herders reflexive Distanz in der Bewegung des Verstehens, schließt der Aufsatz, brächten die Juden aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung und der notwendigen Überlebensstrategie, die Geschichte der Mehrheitsgesellschaft zu erforschen, ja bereits mit. Hier schwingt die Skepsis gegenüber dem romantischen Geschichtsmodell mit, doch offeriert Arendt an dieser Stelle kein Geschichtsmodell, das das Versprechen, Pluralität anzuerkennen, tatsächlich zu halten vermag.

Für Arendt, das zeigt ihr Text aus dem Kontext der jüdischen Assimilationsdebatte vor dem Aufstieg der Nazis, steht von Anfang an die Schattenseite von Einheitsstiftung und Konsens im Mittelpunkt ihres Interesses. Taylor hingegen sieht das Problem der „Einheit im Dissens“ eher in den Hürden der Einheitsstiftung. Er reagiert damit auf die Situation in den modernen Einwanderungsgesellschaften, die von kultureller und damit auch immer politischer Fragmentierung bedroht sind. Beide antworten auf diese Probleme mit der Formulierung eines differenzsensiblen Republikanismus, doch bleiben die ganz unterschiedlichen Erfahrungen, aus denen sich das Denken von Taylor und Arendt speist, in den unterschiedlichen Problembeschreibungen und der daraus resultierenden Differenz ihrer Denkhaltungen immer sichtbar.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen soll es hier nicht darum gehen, aus dem jeweiligen Gesamtwerk beider Autoren zwei abstrakte Modelle zu destillieren, auf ihre begrifflich-logische Kohärenz hin zu untersuchen und gegenüberzustellen. Ich möchte die unterschiedlichen Ausprägungen ihrer theoretischen Ansätze auf ihren *unterschiedlichen Erfahrungshintergrund* zurückführen. Dies wird entspricht auch der Art und Weise, wie Taylor und Arendt politische Theorie verstehen und betreiben, betonen doch beide, dass politische Theorie – oder Gesellschaftstheorie – immer eine Reflexion von Erfahrung sein solle. Im Werk von Taylor und Arendt nach universalistischen, vom Kontext völlig abgehobenen Begriffen, Prinzipien oder deren Begründung zu suchen, würde dem, was ihre Theorien erfassen sollen, nicht gerecht. Ich kann an dieser Stelle nur thesenhaft und in groben Strichen andeuten,

27 Ebd., S. 129.

28 Ebd., S. 134.

29 Ebd.

welche spezifischen politischen Erfahrungen das Denken der beiden Autoren entscheidend geprägt haben und welchen grundlegenden politischen Problemen sie in ihrem Denken jeweils gestellt haben.

Charles Taylor machte seine prägenden politischen Erfahrungen in seiner Heimat Québec. Er beschreibt, wie er bereits seit der frühen Kindheit die kulturelle Spaltung und politische Fragmentierung der kanadischen Gesellschaft als Problem erfuhr:

I have experienced the Quebec-Canada problem from early childhood. I have lived astride these two worlds which do not understand each other. And it was clear to me that there were not only very concrete inequalities and injustices, such as the different wage levels between English and French speakers, or the prohibition to speak French in certain enterprises, but that the very understandable grievances of French Canadians were made more acute and complex by the perception they were not acknowledged by the English speaking world. They wanted to be recognized as a community and not as a collection of French speaking individuals.³⁰

Später engagierte er sich als Politiker, er war Vizepräsident der *New Democratic Party* und deren Präsident auf bundesstaatlicher Ebene in Québec, zwischen 1962 und 1968 kandidierte er viermal für das kanadische Parlament. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Taylor erstens die Herstellung von politischer Einheit als vorrangiges Ziel der Demokratie begreift und warum für ihn zweitens der Bereich der Kultur das Terrain ist, auf dem über den Verlauf gesellschaftlicher Konflikte entschieden wird. Er hat erlebt, wie der Mangel an Anerkennung unterschiedlicher Kulturen zur tiefen, beinahe nicht mehr zu überbrückenden politischen Spaltung einer Nation führen kann. Dieser Mangel an Anerkennung der politischen Bedeutung der Kultur führt ihn dazu, ein umfassenderes Verständnis der modernen Kultur zu entwickeln, das Pluralität und Differenz einbezieht. Die Einheit eines Gemeinwesens kann ihm zufolge nur erhalten werden, wenn wir den Versuch machen, uns selbst und die anderen zu verstehen und eine politische Kultur der Offenheit und Akzeptanz für Unterschiede zu entwickeln.

Bei Arendt verhält sich gewissermaßen genau andersherum: Für sie ist der Bereich der Politik das Terrain, auf dem die entscheidenden Fragen geklärt werden müssen. Ihr Problem ist nicht die unversehrte Identität eines gelingenden Lebens, sondern die Rechtlosigkeit von Individuen aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zu einem ethnischen Kollektiv. Sie beginnt ihr politisches Denken vor dem Hintergrund der Entrechtung, Vertreibung und Ermordung der europäischen Juden durch die Nazis. Sie setzt sich intensiv mit der Frage auseinander, wie die Menschenrechte politisch garantiert werden können und macht die kulturelle Aufladung der politi-

30 De Lara 1998, S. 107.

schen Gemeinschaft durch den Nationalstaat als zentrales Problem aus. Zugleich wird sie angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen zu einer Denkerin des Bruchs, die den überkommenen Begriffen und Denktraditionen der politischen Philosophie nicht zutraut, die Erfahrungen angemessen reflektieren zu helfen.

Der erste Unterschied besteht somit darin, dass Taylor die Spannung von kultureller Differenz und politischer Einheit als *politisches* Problem begreift, während Arendt gerade die Politisierung der Kultur – zumindest im Hinblick auf den Nationalstaat – kritisiert und problematisiert. Sie stellen in gewissem Sinne unterschiedliche Fragen und sehen unterschiedliche Gefahren. Taylors Perspektive eröffnet eher den Blick auf die politischen Probleme innerhalb bestehender Demokratien, die von Einwanderung und kultureller Vielfalt geprägt sind. Er erweist sich dabei jedoch nicht als begrenzter, nationalistischer Denker, sondern hat stets vor Augen, dass es in Zeiten „multipler Modernen“, der Migration und globalisierter Vergesellschaftung viele alternative Vorstellungen des Guten gibt. Arendts Nachdenken bewegt sich sowohl historisch als auch von der Problembeschreibung her auf einer ganz anderen Ebene, es ist stark geprägt von der Perspektive und den Erfahrungen der Staatenlosigkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und öffnet damit den Blick auf die Grenzen und Probleme nationalstaatlicher Politik.

Der zweite Unterschied zeigt sich im unterschiedlichen Umgang beider mit der *Ideen- bzw. Mentalitätsgeschichte*. Während Taylor an die Denktradition der Moderne anknüpft und versucht, sie für uns noch einmal neu zu artikulieren und zurückzugewinnen, sieht Arendt den Weg der Tradition als versperrt an. In ihren Augen können aus der Geschichte nur noch Denkbruchstücke geborgen werden, im Versuch, heutige politische Erfahrungen zu erhellen. Bevor ich diesen doch sehr fundamentalen Unterschied näher beleuchte, skizziere ich eine weitere gemeinsame Grundlage – die von beiden geteilte Auffassung, politische Theorie könne nur interpretierend verfahren –, um von dort aus die Unterschiede in ihrer Denkhaltung kontrastreicher herausarbeiten zu können.

2. Handeln, Politik, Interpretation

Taylor und Arendt teilen das grundsätzliche Verständnis, dass die soziale Welt anders betrachtet werden müsse als die Natur. Beide lehnen zudem die Vorstellung ab, dass menschliches Handeln vollständig empirisch beschrieben werden könne. Taylor hält, wie er bereits in seinem frühen Aufsatz *Interpretation und die Wissenschaft vom Menschen* begründet, die in der Sozialforschung verbreitete methodische Reduktion auf messbares Verhalten für falsch. Diesem Ansatz entging gerade das, was der Stoff der sozialen Welt sei. Soziale Tatsachen seien keine rohen Fakten („brute data“), sondern konstituierten sich aus Handlungen und intersubjektiven Bedeutungen, die nur interpretativ erschlossen werden könnten: „But what it in fact

cannot allow for intersubjective meanings, that is, it cannot allow for the validity of descriptions of social reality in terms of meaning, hence not as brute data, which are not in quotation marks and attributed as opinion, attitude, etc. to individual(s).³¹ Die empirische Reduktion auf messbare Daten sei falsch, da sie nicht erfassen könne, was die Grundlage von sozialen Gemeinschaften ausmache: die Sprache und die ihr zugrunde liegenden Bedeutungen, die in die sozialen Praktiken und Institutionen eingelassen seien und diese konstituierten.³²

Common meanings are the basis of a community. Intersubjective meaning gives a people a common language to talk about social reality and a common understanding of certain norms, but only with common meanings does this common reference world contain significant common actions, celebrations, and feelings. These are objects in the world that everybody shares. This is what makes a community.³³

Diese geteilten, intersubjektiven Bedeutungen interessieren Taylor, und genau diese fallen durch die zu engen Maschen der empirischen Sozialwissenschaft. Schon hier wird Taylors – tatsächlich recht „monomanisches“ – Erkenntnisinteresse, das auch seine späteren Arbeiten anleitet, sehr deutlich sichtbar, das Rosa als „die Frage nach der Weltbeziehung des Menschen, nach der Art und Weise seines *In-die-Welt-gestellt-Seins*“³⁴ beschreibt.

Zugleich bleibt die Sprache, mit der die Sozialwissenschaftler die soziale Welt beschreiben, mit den sozialen Praktiken verbunden, ihnen verschrieben. Sie ist damit reflexiv – aus der Annahme, dass der untersuchte Gegenstand nur mit den Mitteln beschrieben werden kann, die ihm selbst zu eigen sind. Einfacher gesagt: Sozialwissenschaftler müssen sich einer Sprache bedienen, die der sozialen Welt selbst entstammt, sie darf zwar artikulierter sein und komplexe Zusammenhänge darstellen, doch sie darf sich nicht kategorial von der Alltagssprache unterscheiden. Darin drückt sich eine ganz bestimmte Haltung aus, die Arendt und Taylor grundsätzlich teilen. Für Arendt und Taylor besteht die politische bzw. soziale Welt aus geteilten Bedeutungen, aus Handlungen und Interpretationen von Handlungen. Da diese nicht im strengen Sinne empirisch erfasst, d.h. objektiv gemessen werden können, ist in ihren Augen der einzige Weg, eine dem Handeln angemessene Politik- bzw. Sozialwissenschaft zu betreiben, die Interpretation. Damit verwischt jedoch auch die Grenze zwischen der Tätigkeit der Akteure und die Tätigkeit der Theoretiker. Politische Theorie kann so als eine kritisch reflektierende Praxis verstanden werden, die,

31 Taylor 1971, S. 22.

32 Ebd., S. 29.

33 Ebd., S. 30.

34 Rosa 2011, S. 15 (Herv. i. Orig.).

um erneut eine Beschreibung Michael Walzers aufzugreifen, nur Zentimeter³⁵ von den alltäglichen Handlungen der anderen Bürger trennt. Was den Theoretiker vom gewöhnlichen Volk trennt, ist nicht die Überlegenheit seiner Methode (den Pfad der Interpretation beschreiten wir alle ständig in unseren Handlungen), sondern seine *Haltung*: es ist der Mut, frei zu urteilen. Zum freien Urteilen gehört es, sich nicht nach den Befindlichkeiten einer bestimmten Gruppe zu richten, sondern der konkreten Situation ins Auge zu blicken und eine eigene Sprache zu finden, um den Phänomenen der Gegenwart näher zu kommen, sich in Beziehung zu den Personen, Dingen und Ereignissen zu setzen, mit denen man es zu tun hat.

Für Arendt ist die sprachliche Form, die diesem Anspruch gerecht wird und diese Haltung zur Welt ausdrückt, die Erzählung. Aus diesem Grunde beschreibt Arendt ihre eigene Vorgehensweise als *storytelling*, als Geschichtenerzählen: „[Ü]ber jedes Ereignis, das überhaupt erinnert wird, wird nachgedacht. Das Erzählen einer Geschichte ist der geeignete Weg, darüber nachzudenken. Daraus entsteht Theorie.“³⁶ Taylor beschreibt seine eigene Vorgehensweise ganz ähnlich. In *A Secular Age* etwa wird er, wie Ulf Bohmann schreibt, „kaum müde zu betonen, dass es ihm nicht um (den Inhalt von) Theorien geht, sondern um das, was er tatsächliche, ‚gelebte Erfahrung‘ nennt.“³⁷ Auch hier kann man, wenn auch „nur“, von einer Familienähnlichkeit zwischen Arendt und Taylor sprechen, denn auf den zweiten Blick lässt sich der unterschiedliche Charakter beider Erzählungs- und Erfahrungsbegriffe erkennen. Taylors Geschichten und die Art und Weise des Erzählens weisen einen ganz anderen Charakter auf als Arendts Versuch, erzählend „gegenwärtig zu sein“.³⁸ Taylors entwirft eine „große Erzählung“, die das Selbstverständnis, die Mentalität, den kulturellen Geist moderner Gesellschaften beleuchtet (und verändern will). Arendt sucht in ihren Erzählungen eher nach dem Besonderen, nach dem „widerständigen Detail“,³⁹ das sich gerade nicht in den Hauptstrom der Geschichte einfügt. Augenscheinlich schreiben Taylor und Arendt dem Erzählen dabei recht unterschiedliche Kräfte zu: Während Arendt dem Erzählen zutraut, dem Einzelfall, dem Ephemerem, Besonderen, der individuellen Erfahrung gerecht zu werden und diese auf die Ebene der Kommunizierbarkeit zu heben, glaubt Taylor an die Identität und Gemeinschaft stiftende Bindungskraft der Erzählung. Der Unterschied offenbart einen jeweils anderen Begriff sozialer Kollektive bzw. des Kitts, der diese zusammenhält. Nach

35 „Kritische Distanz ist eine Frage von Zentimetern.“ (Walzer 1990, S. 31).

36 Arendt, zit. nach Heuer 2007, S. 210.

37 Bohmann 2013, S. 199.

38 Arendt stellt ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* dieses Zitat Karl Jaspers' voran: „Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“ (Arendt 2011, S. 5)

39 Koschorke 2012, S. 53.

Arendt ist es die Macht des gemeinsamen Handelns, die hinter jeder Gemeinschaft und jeder Institution steckt und sie zusammenhält. Dieses Handeln bringt Geschichten hervor, die jedoch so zahlreich sind wie ihre Protagonisten. Nach Taylor ist es das Einheit stiftende Band eines gemeinsamen Bewusstseins, einer gemeinsamen Erzählung, einer geteilten (politischen) Kultur: „Nationales Bewusstsein hängt in hohem Maße von den narrativen Formen ab, die ein Gefühl dafür hervorbringen, woher wir kommen und wohin wir gehen.“⁴⁰ Der Kulturwissenschaftler Albrecht Koschorke hat in seiner *Allgemeinen Erzähltheorie* herausgearbeitet, dass beide Aspekte – die Identität und Einheit stiftende (Taylor) und die auf das Besondere verweisende Kraft (Arendt) – zu den Grundoperationen des Erzählens gehören.⁴¹

Mit diesen unterschiedlichen Erzählhaltungen sind auch zwei unterschiedliche Haltungen der Kritik verbunden. Direkt sichtbar wird dieses andersartige Verhältnis zur Überlieferung in der Art und Weise, wie Taylor und Arendt in ihrem Werk mit der Geschichte umgehen: Während Taylors Arbeitsweise als affirmative oder „weiße Genealogie“ (Rosa) bezeichnet werden kann, verfährt Arendt fragmentarischer, vielleicht auch widersprüchlicher.

3. „Weiße Genealogie“ oder „Perlentauchen“? Zwei Möglichkeiten historischer Kritik

Charles Taylor beschreibt seine Arbeitsweise selbst an verschiedenen Stellen als „monomanisch“⁴². Das trifft in gewissem Sinne auch auf seine Haltung zur Geschichte zu: „Taylor erzählt [...] große Geschichten“⁴³, er verfasst eine „große Erzählung von einem Rahmenwerk in der westlichen Moderne“⁴⁴ und er hat dabei die großen Entwicklungslinien und Deutungshorizonte der Moderne im Blick. Taylor formuliert dabei „keine Radikalkritik der vorhandenen politischen Institutionen oder umfassende Konzeptualisierung einer neuen Institutionenordnung“⁴⁵, sondern zielt auf einen Bewusstseinswandel, auf eine Veränderung der Selbstwahrnehmung der Modernen und versucht, „das Bestehende bei aller Unzulänglichkeit und Unversöhnlichkeit als Ausdruck eines sinnvollen Kerns zu verstehen“.⁴⁶ Die Veränderungs-

40 Taylor 2002, S. 22. Sehr deutlich wird diese Position auch in Taylors Text *Interculturalism or Multiculturalism?*, in dem er den Unterschied beider Konzepte auf die unterschiedlichen Erzählungen, die diesen zugrunde liegen, zurückführt. Vgl. Taylor 2012.

41 Vgl. Weißpflug 2014.

42 Taylor 1985b, S. 1; Bohmann/Montero 2014, S. 14; vgl. auch Rosa 2012, S. 15.

43 Bohmann 2013, S. 201.

44 Krüger 2012, S. 763.

45 Haus 2011, S. 199.

46 Ebd., S. 201f.

chancen liegen, macht man sich Taylors Sichtweise zu eigen, nur in einer langsamen und tiefgreifenden Veränderung der kulturellen Landschaft, die einen Bewusstseinswandel voraussetzt.⁴⁷ Was ist daran Genealogie? Der Begriff ist mit den Namen Nietzsche und Foucault verbunden. Foucault hält – ganz ähnlich wie Nietzsche – die Geschichte für ein sich nur scheinbar fortschreibendes Verhängnis, das durch die Arbeit der genealogischen Kritik in seiner ganzen Willkür, Zufälligkeit und Gewaltförmigkeit dargestellt und dadurch delegitimiert werden soll.⁴⁸ Es erscheint verwunderlich, Taylors Verfahren damit gleichzusetzen, ist seine Haltung doch grundverschieden⁴⁹: sie lässt sich eher als affirmativ und legitimierend beschreiben. In seinen Werken sucht Taylor nach einer neuen, bestärkenden Selbstbeschreibung der Moderne, wobei er deren „verschüttete Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdecken“⁵⁰ hofft. Sein Ziel ist es, letztlich den – wenn auch neu artikulierten – normativen Gehalt der Moderne als Quelle der Moral, der Kultur und des politischen Handelns neu zu erschließen. Er wendet sich gegen eine bestimmte, einseitige Deutung, wie er sie im Utilitarismus und im instrumentellen Aufklärungsdenken am Werke sieht. Bohmann spricht hier von einer „Rückgewinnungsarbeit“⁵¹. Foucault und Nietzsche sind hier viel unversöhnlicher, sie lassen an den Grundlagen der modernen Lebensform letztlich kein gutes Haar und unterwerfen sie einer destruktiven Kritik, die von Taylor in seiner Auseinandersetzung mit Foucault harsch kritisiert und zurückgewiesen wird.⁵² Zwar ist auch in Taylors Werk an vielen Stellen eine Kritik an der Moderne finden, doch nur, um sie im nächsten Schritt als einseitig zu verwerfen bzw. in einer neuen Erzählung im Hegelschen Sinne „aufzuheben“. So thematisiert Taylor in den *Quellen des Selbst* den modernen Weltverlust als „Substanzverlust unserer heutigen, vom Menschen verfertigten Welt“⁵³ am Beispiel von Rilkes siebter Duineser Elegie:

Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser
Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer
schwindet das Außen. Wo einmal ein dauerndes Haus war,
schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem
völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. Rosa 2012, S. 26.

49 Vgl. Bohmann 2013, S. 187.

50 Taylor 1994, S. 899.

51 Bohmann 2013, S. 189.

52 Wenn die modernen Lebensformen aus einer kontingenten Geschichte der Zurichtung und der Gewalt entstanden sind, eröffnet dies natürlich auch den Raum für andere Identitäten und Lebensformen und neuer, affirmativer Selbstbeschreibungen. Auf diesem Pfad bewegen sich etwa die Arbeiten von Judith Butler.

53 Taylor 1994, S. 865.

Auch wenn Taylor dieser Kritik im Kern zuzustimmen scheint, hält er sie für zu einseitig und sieht sie als Symptom einer der Moderne inhärenten Spannung. Eine solche Kritik speise sich gerade aus derselben Fülle, derselben Quelle, die das moderne Selbstgefühl erst hervorbringe. Dies kann man auch daran erkennen, dass Rilkes *Duineser Elegien* selbst als höchster Ausdruck des modernen Selbstgefühls verstanden werden, sie stehen nicht außerhalb der Moderne: „Es ist nicht nur so, daß viele dieser einseitigen Anschauungen nicht Stich halten, sondern vielfach ist es weder der Fall noch überhaupt möglich, daß sie rückhaltlos, ernsthaft und eindeutig von ihren Befürwortern vertreten werden.“⁵⁴ Taylor setzt nun genau dort an und schlägt eine deutlich andere, affirmative Haltung vor. Mit seiner Darstellung der neuzeitlichen Identität versucht er das Ausmaß zu zeigen,

in dem sie alles durchdringt, uns einhüllt, und uns in sie verstrickt, nämlich in ein Gefühl des Selbst, das sowohl durch die Kräfte der desengagierten Vernunft als auch durch die der schöpferischen Phantasie bestimmt wird, in die typisch neuzeitlichen Auffassungen von Freiheit, Würde und Rechten, in die Ideale der Selbsterfüllung und der Selbstäußerung sowie in die Forderungen des allgemeinen Wohlwollens und der universellen Gerechtigkeit.⁵⁵

Es sei darum für einen Menschen, der der modernen Kultur entstamme, eigentlich gar nicht möglich, die Moderne selbst grundsätzlich abzulehnen – er entkomme ihr nicht und es ist besser, sich das einzugestehen. Andererseits wird eine Kritik der Moderne dadurch nicht unmöglich gemacht. Taylor plädiert als Konsequenz daraus für eine andere Haltung der Moderne gegenüber, für eine Anerkennung des eigenen Hintergrundes und der Quellen der Kritik. Er schlägt vor – und dies ist zugleich eine sehr treffende Beschreibung seines eigenen Programms – „unterdrückte Güter“⁵⁶ innerhalb des modernen Selbstverständnisses und der modernen Identität wiederzuentdecken, um die Möglichkeit zu erschließen, „diese Identität rückhaltloser auszukosten“. Hierin spiegelt sich ein durchaus tiefreichendes Vertrauen in die ungebrochene moralische Kraft der modernen Tradition.

Mit Hartmut Rosa lässt sich Taylors genealogisches Verfahren an drei Punkten verdeutlichen, die sich darüber hinaus sehr gut eignen, seine Arbeitsweise mit Arendts zu vergleichen:

(1) *Die Geschichte anders erzählen.* Eine Kritik der Gegenwart zu entwickeln, gelingt nur durch eine genealogische Durchdringung der Geschichte, indem wir fragen, wie wir – und damit die Welt – zu dem geworden sind, was wir heute sind:

54 Ebd., S. 868.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 870.

Für Foucault wie für Taylor erfordert ein adäquates Verständnis der sozialen und politischen Realität eine Explikation oder ein Sichtbarmachen der verborgenen Wirkungsweisen und oft auch der Widersprüche der dominanten Selbstinterpretation einer Gesellschaft, und vor allem der sie leitenden Normvorstellungen, starken Wertungen und Güterkonzeptionen.⁵⁷

(2) *Selbstdeutung und Weltdeutung*. Diese Selbstinterpretationen sind nicht einfach bloße Ideen, sondern Teil gesellschaftlicher Institutionen und Praktiken. Mit anderen Worten: Selbst- und Weltdeutungen sind immer miteinander verquickt. Sie bilden gemeinsam ein Set an Hintergrundannahmen, die unsere kulturelle Selbstwahrnehmung und Deutungspraktiken entscheidend prägt.

(3) *Der Begriff der Geschichte*. Auch wenn Taylor die Kontinuitäten und Traditionszusammenhänge in den Mittelpunkt seines Umgangs mit der Geschichte stellt, bedeutet dies nicht, dass die Geschichte sich als durchsichtig und von heute aus betrachtet verstehbar erweist. Im Gegenteil. Die Hintergrundannahmen als eine Form impliziten kulturellen Wissens und ändern sich unmerklich über ziemlich lange Zeiträume, so dass wir heute nicht mehr ohne weiteres verstehen können, was es etwa bedeutete, im Jahre 1500 an Gott zu glauben: „To put the point in different terms, belief in god isn't the same thing in 1500 and 2000.“⁵⁸ Die Schwierigkeit des Verstehens liegt vor allem daran, dass der Hintergrund sich in den 500 Jahren zwar langsam, jedoch vollständig gewandelt hat. Unbemerkt bleiben diese großskaligen kulturellen Veränderungen vor allem deswegen, weil sie zwar die Interpretationsfolie aller expliziten Wertungen bilden, dabei selbst jedoch immer unausgesprochen bleiben. Taylors Arbeit lässt sich so auch als Form der Sichtbarmachung und Übersetzung verstehen. In *A Secular Age* macht er die Veränderung der Hintergrundannahmen im Prozess der Säkularisierung sichtbar, in *Quellen des Selbst* eine alternative Deutung unserer geteilten modernen Selbstbeschreibung.

Der erste Punkt trifft auf Arendts Haltung der Kritik durchaus ebenfalls zu. Sie zeichnet nach, wie es in der Moderne – und eigentlich schon seit Platon – zu einem Vergessen des Politischen kommt. Sie beobachtet ein Verschwinden eines adäquaten Verständnisses dessen, was Freiheit im gemeinsamen Handeln bedeutet und zeichnet diesen Verlust in der Geschichte (sowohl ideen- als auch ereignisgeschichtlich) nach. Doch bereits in dem frühen Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bereitet ihr diese Form der Erzählung Bauchschmerzen. „Thus my first problem was how to write historically about something – totalitarianism – which I did not want to

57 Rosa 2011, S. 24.

58 Taylor 2007, S. 13.

conserve but on the contrary felt engaged to destroy.“⁵⁹ Sowohl die traditionelle, geschlossene Form der Erzählung, als auch die Methode der Historiographie, die die Ereignisse in eine chronologische Abfolge reiht, verleihe der Geschichte eine innere Kohärenz und führe schnell zur Illusion einer unvermeidlichen Geschehensfolge, einer Unvermeidlichkeit der Abläufe, die das Geschehene rechtfertige. Als Konsequenz daraus bemüht sich Arendt um eine Methode der Geschichtsschreibung, die geeignet ist, der Vergangenheit zu begegnen, ohne sich dem Schein einer geschichtlichen Notwendigkeit beugen zu müssen – ihre Problembeschreibung klingt also durchaus genealogisch. Doch die Antwort fällt ein wenig anders aus: Während „schwarze“ Genealogien Geschichten der Macht sind, die die Genese eines bestimmten Selbstverständnisses hinterfragen⁶⁰ und Taylor „Geschichten des ‚Guten‘“⁶¹ erzählt, nennt Arendt ihre Vorgehensweise „Perlentauchen“⁶². In ihrem Werk rekonstruiert Arendt immer wieder Momente in der Geschichte, in denen politische Freiheit spürbar und begreifbar wurde. Vielfach sind dies Neubeschreibungen, die beinahe genealogische Züge tragen, da Arendt an diesen Stellen gerne die dominante Erzählung in Frage stellt und ein ganz neues Licht auf die Ereignisse wirft. Ich denke hier etwa an Ihre Neuinterpretation der beiden großen Revolutionen. Was Arendts Verfahren wesentlich von einer genealogischen Verfahrensweise wie sie Taylor praktiziert unterscheidet, ist also das Fragmentarische und die Weigerung, eine neue „große Erzählung“ zu etablieren.

Auch dem zweiten Punkt folgt Arendt nicht, denn sie trennt Selbst- und Weltdeutung voneinander. Politik ist für sie „die Sorge um die Welt“, nicht die „Sorge um das Selbst“, in der Politik geht es ihr zufolge stets um das, was „zwischen den Menschen“ liegt, was sie teilen, worüber sie sich streiten. Die „Perlen“ sind gerade keine Geschichten der (kollektiven) Selbstdeutung, sondern neue Interpretationen von Handlungen, die manches Mal die Akteure selbst überraschen und überfordern, wie sich etwa in der Résistance-Geschichte von René Char zeigt und in dem Aphorismus „Unserer Erbschaft ist kein Testament vorausgegangen“⁶³ ausdrückt. Die Verwandtschaft zur Genealogie zeigt sich im Anspruch, die Frage an die Geschichte anders zu stellen, doch setzt Arendt an ihre Stelle keinen neuen Deutungszusammenhang, sondern stellt diesen durch die fragmentarischen Erzählungen in Frage. Es sind häufig „Wundergeschichten“, die von der Kraft des politischen Handelns berichten –

59 Arendt 1953, S. 77.

60 Vgl. Saar 2007, S. 128.

61 Bohmann 2013, S. 196.

62 Eigentlich wählt sie den Begriff, um das Denken Walter Benjamins zu beschreiben. In dem Text macht sie das Nähen jedoch so stark, dass es auch als eine Selbstbeschreibung verstanden werden kann. Vgl. Arendt 2006, S. 96.

63 Vgl. Arendt 1994, S. 7.

und von den Schwierigkeiten, diese partikularen Erfahrungen der Freiheit in dauerhafte Institutionen zu überführen.

4. Zwei Wege der Versöhnung

Das, was bei aller Ähnlichkeit und Verwandtschaft Taylor und Arendt am meisten trennt und sich sowohl in ihrem Verständnis republikanischer Politik, ihrer Handlungstheorie, als auch in ihrer kritischen Haltung zeigt, scheint ihr Verhältnis zur Tradition und zur Überlieferung zu sein. Während Taylor an die moralische Kraft unserer Zivilisation glaubt, die – bei aller Kritik an den Fehlentwicklungen der Moderne – zurückgewonnen werden kann, stellt sie für Arendt diesen Bezugsrahmen nicht mehr dar. Ihre Haltung zur Moderne ist also etwas „zögerlicher“ oder „zurückhaltender“⁶⁴ als die Taylors; gleichwohl ist es keine hoffnungslose. Im Gespräch mit Günther Gaus gibt sie zu Protokoll, der Traditionsbruch eröffne ihr die Möglichkeit, die Politik „mit [...] ungetrübten Augen“⁶⁵ zu sehen. In dieser Haltung liegt auch Arendts Hoffnung auf Versöhnung, die sie so beschreibt: „Wenn wir auf der Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen.“⁶⁶

Taylors Versuch der Versöhnung mit der Moderne besteht darin, ein alternatives Verständnis moderner Selbst- und Weltdeutung zu entwickeln, das den liberalen Verzerrungen und ihren Folgen widersteht. Er glaubt an die Möglichkeit und die einheitsstiftende Kraft einer neuen großen Erzählung, die uns hilft, eine positive Vorstellung von uns selbst und unserer Kultur zu entwickeln. Arendts Versöhnungsversuch geht von der Einsicht aus, dass die Möglichkeit einer solchen Einheit unweigerlich dahin ist und verortet die Hoffnung in der menschlichen Fähigkeit, zu handeln und etwas Neues zu beginnen. Taylor steht für die Rückgewinnung einer politischen Kultur der Moderne; Hannah Arendt für die Erneuerung einer Kultur des Politischen in modernen Zeiten.

64 So formuliert es auch Seyla Benhabib im Titel ihres Arendt-Buchs *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Benhabib 1996). Im Deutschen ist der Titel mit „Die melancholische Denkerin der Moderne“ übersetzt, was die Haltung Arendts in diesem Punkt weniger klar zum Ausdruck bringt.

65 Arendt 1964, S. 31.

66 Arendt 1994, S. 127.

Literatur

- Arendt, Hannah*, 1953: [The Origins of Totalitarianism]: A Reply. In: *The Review of Politics* 15, H.1, S. 76–84.
- Arendt, Hannah*, 1964: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus. In: Adalbert Reif (Hrsg.): *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, S. 9–35.
- Arendt, Hannah*, 1974: *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah*, 1994: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im Politischen Denken I*, München.
- Arendt, Hannah*, 2000: Aufklärung und Judenfrage. In: Dies., *Die verborgene Tradition. Essays*, Frankfurt a.M., S. 117–137.
- Arendt, Hannah*, 2006: Walter Benjamin. In: Detlev Schöttker/Erdmut Wizisla (Hrsg.): *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, Frankfurt a.M., S. 45–97.
- Arendt, Hannah*, 2011: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 14. Aufl., München.
- Arendt, Hannah*, 2012: Ziviler Ungehorsam, in: Dies., *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München, S. 283–321.
- Benhabib, Seyla*, 1996: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, California.
- Bohmann, Ulf*, 2013: Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie. In: Andreas Busen/Alexander Weiß (Hrsg.): *Ansätze und Methoden zur Erforschung des politischen Denkens*, Baden-Baden, S. 185–214.
- Bohmann, Ulf/Montero, Dario*, 2014: History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor. In: *Constellations* 21, H.1, S. 3–15.
- De Lara, Philippe*, 1998: From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Charles Taylor, *Thesis Eleven* 52, S. 103–112.
- Flügel-Martinsen, Oliver*, 2008: *Grundfragen politischer Philosophie: Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*, Baden-Baden.
- Förster, Jürgen*, 2009: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts, Würzburg.
- Haus, Michael*, 2011: Charles Taylor und Michael Walzer. Flüchtige Begegnungen, tiefe Verbundenheit?, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): *Unerfüllte Modern? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Frankfurt a.M., S. 185–214.
- Heuer, Wolfgang*, 2007: Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. In: Heuer, Wolfgang/von der Lüh, Irmela (Hrsg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*, Göttingen, S. 213–223.
- Koschorke, Albrecht*, 2012: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a.M.
- Krüger, Hans Peter*, 2012: Glaube und Vernunft. Ironie in der *conditio humana*? Interview mit Charles Taylor. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, H.5, S. 763–784.
- Redhead, Mark*, 2002: Making the Past Useful for a Pluralistic Present: Taylor, Arendt, and a Problem for Historical Reasoning. In: *American Journal of Political Science* 46, H.4, S. 803–818.
- Rorty, Richard*, 2000: Vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte. In: Ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M., S. 355–394.
- Rosa, Hartmut*, 2012: „Weiße“ und „schwarze“ Genealogie. Affirmative und pejorative Wertgeschichten bei Taylor und Foucault. In: Wetzel, Dietmar (Hrsg.): *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*, Paderborn, S. 23–34.
- Saar, Martin*, 2007: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M./New York.

- Taylor, Charles*, 1971: Interpretation and the Sciences of Man. In: *The Review of Metaphysics* 25, H.1, S. 3–51.
- Taylor, Charles*, 1985a: Atomism. In: Ders., *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge/New York, S. 187–210.
- Taylor, Charles*, 1985b: *Philosophical Papers I*, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1994: *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2002: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2007: *A Secular Age*, Cambridge, Mass./London.
- Taylor, Charles*, 2012: Interculturalism or Multiculturalism? In: *Philosophy & Social Criticism* 38, H.4-5, S. 413–423.
- Tully, James*, 2009: *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt a.M./New York.
- Villa, Dana*, 2003: Arendt und Tocqueville. Öffentliche Freiheit, Pluralität und die Voraussetzung der Freiheit. In: Thaa, Winfried/Probst, Lothar (Hrsg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*, Berlin, S. 201–236.
- Walzer, Michael*, 1990: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin.
- Weißpflug, Maike*, 2014: Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt. In: Wilhelm Hofmann/Judith Renner/Katja Teich (Hrsg.): *Narrative Formen der Politik*, Wiesbaden, S. 209–226.

II. Positionen und Begriffe

Die flüchtige Gemeinschaft. Zur politischen Theorie Charles Taylors

In der Einleitung zu seinen zweibändigen *Philosophical Papers* beschreibt sich Charles Taylor ziemlich einnehmend als einen „Monomaniac“.¹ Nur jemand mit solch einem breiten Wissens- und Interessensspektrum wie dem seinigen wird wohl den Drang verspüren, gegenüber dem Anschein der Vielfältigkeit auf der zugrunde liegenden Einheit zu bestehen.² Beide Akzente haben gleichwohl mit Sicherheit ihre Stärke. So wie er anzumerken, dass sich die Zusammenstellung von Aufsätzen mit einer eher eng umschriebenen Agenda befasst,³ sagt erheblich mehr aus, als schlicht darauf zu verweisen, dass sie allesamt die Gedankenwelt einer einzigen, sich energisch selbst interpretierenden Person widerspiegeln. Die Vielfältigkeit der behandelten Gegenstände einzuräumen, ist hingegen kaum mehr, als das Offensichtliche anzuerkennen.

Die Heterogenität ist seit der frühesten Werkphase Taylors hinlänglich offenkundig. Sie hat ihm über die Jahre mindestens vier relativ scharf voneinander abgrenzbare Reputationen eingebracht, ganz abgesehen von seinem Ansehen als Mitwirkender in der kanadischen Politik. Die erste dieser vier ist die Reputation als philosophischer Kritiker der modernen empirischen Psychologie (sowohl auf Menschen wie auf Tiere bezogen) als einer Möchtegernnaturwissenschaft, beginnend mit seiner bissigen Taxierung der behaviouristischen Bewegung der 1950er und frühen 1960er Jahre in *The Explanation of Behaviour*,⁴ und fortgeführt als ausgedehnter Partisanenkampf gegen ein Gemisch aus etwas weniger drastisch abwertenden Darstellungen rein menschlicher Fähigkeiten, bis hin zur zeitgenössischen Kognitiven Psychologie (mit ebenjenen Themen beschäftigt sich der erste Band der gesammelten Aufsätze, *Human Agency and Language*, hauptsächlich). Die zweite Reputation, im Wesentlichen von einem einzigen, zuerst 1967 erschienenen Aufsatz herrührend, namentlich von *Neutralität in der politischen Wissenschaft*,⁵ erlangte Taylor als philosophischer Kritiker der damaligen unerschütterlichen Anmaßung nordamerikanischer Politikwissenschaftler, Wertfragen aus ihrem Verständnis des Wesens der

1 Taylor 1985a, S. 1.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Taylor 1964.

5 Taylor 1975a.

Politik eliminiert zu haben. Es war eine besonders raffinierte Taktik, da Taylor sich darauf verlegte, bei deren Schriften auf dem Ausmaß an Durchtränktheit mit Wertverpflichtungen zu beharren, aber nicht deshalb, um sie für ihre erkenntnistheoretische Unreinheit zu tadeln, sondern um sie zu ihrer Geistesgesundheit zu beglückwünschen. Die dritte Reputation, die erneut von einem einzigen Aufsatz – *Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen* von 1971⁶ – herrührt, ist die eines Verteidigers eines hermeneutischen Verständnisses gegenüber einem szientistischen Modell der Geistes- und Sozialwissenschaften, sowie einer Reihe damit verbundener Schlussfolgerungen bezüglich der Richtungen, in die sich diese Wissenschaften wünschenswerterweise entwickeln sollten oder eben nicht. Diese waren ein Plädoyer für die „Wissenschaft der Interpretation“,⁷ im Gegensatz zu einer Verhaltenswissenschaft. Die vierte Reputation, die auf einem deutlich voluminöseren Beitrag als die beiden vorangegangenen beruht, ist die eines unermüdlichen Übersetzers der kontinentaleuropäischen Philosophie und des sozialen wie auch politischen Denkens, insbesondere des deutschen, für die angelsächsische Welt: nicht nur in Bezug auf Hegel (mit einem beachtlichen Band⁸), sondern auch auf Herder, Humboldt und Heidegger, um nur drei zu nennen.

Keine dieser vier Reputationen ist wirklich eine Reputation als genuiner Politiktheoretiker, obwohl etwa weite Teile des Hegelbuches sicherlich als Beiträge zu einer zeitgenössischen politischen Theorie durchgehen würden, würden sie als solche offeriert. Ich meine jedoch dass es gerechtfertigt ist zu sagen (und dies zweifellos teilweise aufgrund Taylors eher praktischen Beiträge zur kanadischen Politik),⁹ dass diese vier allzu auffälligen und klar umrissenen Reputationen durchgängig auf Schritt und Tritt von einer fünften und gewissermaßen eher heimlichen Reputation begleitet worden sind (die sich teilweise aus seinem Einfluss als Lehrer in Montreal und Oxford und als intellektuellem Freund und Gefährten in weit größeren Zusammenhängen herleitet): die eines originellen, ideenreichen, und wirklich genuinen politischen Denker.

Gerade in den beiden Bänden der *Philosophical Papers* schiebt sich etwas von den Fundamenten dieser fünften und heimlicheren Reputation beharrlicher ans Tageslicht. Ich möchte mich hier im Wesentlichen auf das Resultat dieses Bestrebens – die Monomanie, oder den wahrhaft heroischen Versuch, die Eigenart moderner Politik neu zu durchdenken – konzentrieren. Was ist aus diesem bemerkenswert beharrlichen, einfallsreichen und originellen Zugriff auf die Probleme des modernen

6 Taylor 1975b.

7 Ebd., S. 156.

8 Taylor 1978.

9 Siehe dazu auch Taylor 1970.

Politikverständnisses an konstruktiver politischer Theorie hervorgegangen? Welche Aspekte moderner Politik hilft er uns wirksamer anzugehen? (Das Kriterium der Unterstützung effektiver Praxis ist eines, das Taylor selbst als einer politischen Theorie angemessen verteidigt).¹⁰ In Anbetracht welcher – falls überhaupt irgendwelcher – Aspekte gerät er hingegen sichtlich ins Stocken? Was sind seine Stärken und Schwächen?

Taylors Beitrag zum Verständnis der Politik, wie auch allgemeiner sein Beitrag zum Verständnis der menschlichen Lage, beruht auf einem sturen (und meines Erachtens in mancherlei Hinsicht oftmals wohlbegründeten) Bekenntnis zur Gültigkeit einer Reihe persönlicher Einsichten – oder, um es etwas hochtrabender auszudrücken, zu einer Reihe aus eigener Erfahrung stammender Wahrheiten. Für die nachmetaphysische Wissenschaftlichkeit der ‚westlichen Welt‘ ist dies sicherlich nicht das Fundament, auf dem systematische Überzeugungen über was auch immer aufgebaut sein sollten; und es ist naturgemäß recht einfach, das Ausmaß zu überschätzen, zu dem es sich bestimmte Überzeugungen erlauben können, lediglich auf einem derartigen Fundament zu fußen.

Was von den im Zuge der wissenschaftlichen Revolution hervorgebrachten Erkenntnistheorien auf längere Sicht besonders gebrandmarkt wurde, ist die menschliche Subjektivität und Wertgebundenheit. Für Taylor ist die Auffassung, der zufolge sich ein menschliches Verständnis der menschlichen Angelegenheiten letzten Endes verächtlich gegenüber Subjektivität oder Wertgebundenheit zeigen könnte, schlichtweg geistig umnachtet. Was es überhaupt ausmacht ein Mensch zu sein, ist die eigene Erfahrung eines Selbst von innen heraus, ist die aktive Selbstinterpretation des eigenen Wesens, und ist das Streben, sich gemäß einer wertgebundenen Interpretation (was Taylor als „distinctions of worth“¹¹ bezeichnet) selbst zu formen oder umzuformen; deren Werte sind wiederum außerhalb des Individuums in der sozialen und natürlichen Umwelt, der das Individuum angehört, zu verorten.

In einer der anregendsten modernen Debatten über den Ort der Subjektivität in einer faktenbasierten Welt stellte Thomas Nagel die Frage: ‚Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?‘,¹² wobei er im Wesentlichen darauf bestanden hatte, dass es, wie notwendig unzugänglich es uns auch immer erscheinen mag, für Fledermäuse ein Erlebnis dessen gibt, wie es sich eben *anfühlt*, eine Fledermaus zu sein. Was Taylors Werk in seiner Gesamtheit zusammenhält, ist die hartnäckig verteidigte Verpflichtung auf sein eigenes Verständnis der Frage: ‚Wie ist es, ein menschliches Wesen zu

10 Taylor 1985b, S. 111-113. Für eine geringfügig andere Feststellung in die gleiche Richtung zur gleichen Zeit siehe Taylor 1983, insb. S. 85.

11 Taylor 1985a, S. 3.

12 Nagel 1981.

sein?'. Natürlich wissen wir heute dass es ein überwältigendes Spektrum an Antworten auf die Frage gibt, wie es früher gewesen ist und wie es gegenwärtig ist, ein menschliches Wesen zu sein; und es gibt keine besonders zuverlässige moderne Analysetechnik, um selbst für die letzten paar tausend Jahre eindeutig herauszufinden, ob es tatsächlich oder notwendigerweise einen klar umrissenen gemeinsamen Kern dessen gegeben hat, was es heißt, ein menschliches Wesen zu sein.¹³ Taylors Überzeugung¹⁴ ist schlichtweg, dass es, wie weit weg und in der fernen Vergangenheit auch immer es gewesen sein mag, zumindest in der nachromantischen, modernen, wissenschaftlichen, industrialisierten Zivilisation des ‚Westens‘ nunmehr definitiv so gekommen ist (und tatsächlich, soweit jegliche unserer instruktiven Belege hierzu zurückreichen mögen, auch schon so gewesen ist), dass die Frage, was es bedeutet ein menschliches Wesen zu sein, im Kern Subjektivität, Selbstinterpretation und die aktive Verortung und Verbesserung des Selbst in Bezug auf eine Welt externer Werte – was er ‚starke Wertung‘ nennt – beinhaltet. (Natürlich hat sich die Wahrnehmung der Bedeutung dieses Prozesses der Selbstinterpretation und Selbstregulierung im Laufe der letzten dreihundert Jahre in der ‚westlichen Welt‘ dramatisch geändert, was Taylor so ausgiebig und eloquent wie nur irgendein moderner Denker beschrieben hat). Es ist jedoch wesentlich für Taylors Verständnisstrategie, im Gegensatz etwa zu derjenigen von Alasdair MacIntyre,¹⁵ dass die Praktik der starken Wertung in den Versen der *Ilias* ebenso parat liegt wie in den Romanen des 20. Jahrhunderts.

Keine Darstellung des menschlichen Handelns oder der menschlichen Lage im weiteren Sinne, die dem erkenntnistheoretischen Kanon einer absoluten Realitätsvorstellung entsprechend justiert wurde, konnte diesen zentralen Eigenschaften der Frage, was es heißt ein menschliches Wesen zu sein, Rechnung tragen, da diese Eigenschaft selbst von wesentlich anthropozentrischer oder subjektbezogener Beschaffenheit sind.¹⁶ Eine absolute Realitätsvorstellung ist eine, die keinen Platz für die Kontingenz der wahrnehmungsbezogenen und kognitiven Eigenheiten der Gattung Mensch lässt,¹⁷ mithin eine Vorstellung des Universums wie mit dem stetigen Blick des allwissenden Schöpfers betrachtet.¹⁸ Anthropozentrische Eigenschaften – sekundäre Merkmale wie Farbigkeit oder ähnliches – sind qua Hypothese von der

13 Siehe etwa die Werke von Michel Foucault, Richard Rorty, Clifford Geertz und Alasdair MacIntyre; siehe auch *Hollis/Lukes* 1982, *Geras* 1983.

14 Vgl. *Taylor* 1985a, S. 3 mit *Geertz* 1983, insb. S. 36-54.

15 *MacIntyre* 1987.

16 *Taylor* 1985a, S. 54-76, siehe insb. S. 57: „Aber subjektbezogen bedeutet nicht notwendigerweise selbstbezogen“ [Übersetzung U.B.].

17 *Williams* 1981.

18 *Dunn* 1984a, insb. Kap. 3.

absoluten Realitätsvorstellung auszuschließen. Doch genau das, was sie nicht für eine Miteinbeziehung in eine solche Vorstellung infrage kommen lässt, macht sie laut Taylor unverzichtbar für eine menschliche Vorstellung der menschlichen Realität. Wie Strawson¹⁹ bezweifelt Taylor die Möglichkeit, dass wir je an den Punkt gelangen werden, an dem wir uns gegenseitig als mehr oder weniger harmlose oder bedrohliche physische Gegenstände betrachten, deren weiterer Weg kausal von einem vorherigen Zustand des Universums vorgezeichnet wird. (Soweit ich erkennen kann, hegt er keine Ambition zu leugnen, dass dies ein zulässiges metaphysisches Urteil über ihre tatsächliche Beschaffenheit sein kann). Interessanter ist jedoch, dass er die Versuchung, menschliche Wesen so zu betrachten, als eine Art langwierige Selbsthypnose erachtet, die mindestens bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht und im Laufe der Zeit zunehmend durch eine in erster Linie moralische und ästhetische Antwort, die wiederum selbst ein Teil der von ihm so betonten stark wertenden Reformulierung des erfahrenen Selbst ist, weiteren Antrieb erhalten hat.²⁰

Der hermeneutische Ansatz bietet an diesem Punkt mit milde herablassender Nachsicht bereitwillig seine Hilfe an, um uns besser zu erklären, warum wir so über uns denken und fühlen, wie wir es tun, und wie dies auf die klarste und beständigste Weise zu verstehen ist – um im Zuge dessen die Gesinnungen abzuschwächen und die Lasten der Vision selbst außer Kraft zu setzen.²¹ Das ist ein ausgeklügelter Gedankengang; er legt jedoch eher ein etwas aussichtsloses Rückzugsgefecht nahe, denn ein Aufhalten oder Umkehren der wirkmächtigen und einfallsreichen Strömungen der letzten dreihundert Jahre. Die Hauptlast von Taylors Kritik weiter Teile der empirischen Psychologie ist die Beanstandung gewesen, diese würden die Intelligenz und den Einfallsreichtum drastisch unterschätzen, obgleich sie ebendiese zu erklären vorgaben: Im Falle von *The Explanation of Behaviour* wurde diese Beanstandung ebenso energisch in Bezug auf Ratten vorgebracht wie später in Bezug auf menschliche Wesen. Das Resultat dieses erkenntnistheoretisch pedantischen Zerrbildes der faktischen Fähigkeiten der untersuchten Subjekte war, Taylor zufolge, ein Gewebe aus Tatsachenverdrehungen und Verwirrungen: schlichtweg ganz schwache Wissenschaft.²² Das Gleiche gilt seiner Ansicht nach – und hier ist er um einiges streitsüchtiger – auch für weite Teile der zeitgenössischen Kognitiven Psychologie und der computergestützten Modellierung geistiger Vorgänge im Menschen.

19 Strawson 1978.

20 Den gleichen Punkt macht er auf sehr erhellende Weise bezüglich der einfallsreichen Appelle einer utilitaristischen Ethik (Taylor 1985b, S. 244, 266, 269 etc.; vgl. hierzu Parfit 1984).

21 Putnam 1986 diskutiert diese Eigenschaft von Taylors Hoffnungen in einer Besprechung von Taylor 1984a.

22 Taylor 1985a, S. 1 und passim.

Bezogen auf die politische Theorie ist es glücklicherweise weniger wichtig, über die Triftigkeit von Taylors Kritik der empirischen Psychologie zu urteilen, als abzuschätzen, wie klar und wie massiv genau die Implikationen auf das Politikverständnis sind, die seine Argumente mit sich führen. Nur äußerst törichte Studierende der Politik nehmen noch an, dass ihr Gegenstand tatsächlich präzise und wirkungsvoll ohne eine eingehende Berücksichtigung – oder zumindest eine wachsame Abwägung – menschlicher Wertfragen auskommen kann. (*Neutralität in der politischen Wissenschaft* ist jahrzehntealt). Jedoch besteht naturgemäß eine relativ erhebliche Uneinigkeit darüber, auf welche Weise diese Wertfragen genau eingeschätzt und in Betracht gezogen werden sollen. Insgesamt gesehen ist die Auseinandersetzung zwischen hermeneutischen Politikverständnissen und den etwas verfälschten Überbleibseln der scientistischen Ansatzes in gleichem Maße selbst ein politischer Konflikt, wie auch eine Unstimmigkeit zwischen zwei analytischen Urteilen über einen gemeinsamen Untersuchungsgegenstand.²³ Der hermeneutische Ansatz ist dafür zu bewundern (insbesondere wenn in den Händen derjenigen, die über eine gewisse literarische Begabung verfügen), dass er nacherlebbare Darstellungen von mehr oder weniger beklagenswerten politischen Zuständen bereitstellt. Er ist merklich weniger dafür geeignet, diejenigen mit einer anderen Ansicht davon zu überzeugen, dass es in der Tat so ist wie beschrieben. Der Umstand, dass es dem hermeneutischen Ansatz so gut wie immer gelingt, weitere (und eigentlich ausnahmslos abschätzige) Erklärungen für das Vorhandensein ebendieser Kluft aufzubieten, streut aus der Sicht der Gegenspieler nur Salz in die zugefügten Wunden.²⁴ Womöglich wichtiger ist aber, dass das hermeneutische Ideal der ‚Horizontverschmelzung‘, also die Verknüpfung unterschiedlicher Weltbetrachtungsweisen durch gegenseitige Anpassung von Wahrnehmungen und Werten, dazu geeignet ist, vom bedrängten liberalen Skeptiker eher als Bedrohung aufgezwungener Uniformität denn als Versprechen der Entdeckung von Wertungsharmonie gesehen zu werden.²⁵

An dieser Stelle ist Taylors Begriffswahl meines Erachtens ein klein wenig unvorsichtig. Von einer „gültige[n] Wissenschaft vom Menschen“ oder schlicht von der „Wissenschaft der Interpretation“²⁶ zu sprechen, heißt ein Maß an Integration (und damit an erkenntnistheoretischer Reglementierung) im Verständnis der menschlichen Angelegenheiten zu versprechen (oder anzudrohen), wohingegen an keiner anderen Stelle in Taylors äußerst umfangreichem Werk nahegelegt wird, dass er dies erwarten oder gutheißen würde. Vor die Wahl gestellt (und das ist tatsächlich

23 Vgl. Shklar 1986.

24 Taylor 1975b, insb. S. 213f. und 219.

25 Vgl. Shklar 1986.

26 Taylor 1975b, S. 215f.

nie die Wahl, vor die man gestellt wird), ob man es mit dem hermeneutischen Ansatz hält oder mit dem was man um der Kürze willen noch immer einen positivistischen Ansatz nennen könnte (welcher relativ unbekümmert in Bezug auf die Selbstverständnisse von handelnden Subjekten ist), würde ich persönlich bei den meisten Gelegenheiten zur hermeneutischen Seite neigen. Doch selbstverständlich würde ich dies grundsätzlich als eine Heuristik sehen: auf gar keinen Fall als selbstbestätigendes kognitives Verfahren. Zudem würde ich mich darauf vorbereiten, den Einwänden zu meinen ‚Forschungsergebnissen‘ gerecht zu werden, und zwar einem nach dem anderen, wie sie erhoben werden: nicht durch den Versuch irgendeinen umfassenden pseudo-erkenntnistheoretischen Apparat zu entwerfen, der alle von vornherein disqualifiziert. Welche Bedeutung der Begriff ‚Wissenschaft‘ auch sonst noch haben mag – die meisten Menschen, die in den letzten Jahrzehnten überhaupt darüber nachgedacht haben, verstehen darunter zumindest hochgradig institutionalisierte und (mit allen Vor- und Nachteilen) effektiv selbstdisziplinierende menschliche Praktiken. Geht man von diesem Begriffsverständnis aus, erscheint es äußerst unwahrscheinlich, dass wir in Kürze (und ziemlich unwahrscheinlich dass wir *jemals*) guten Grund haben, der soliden Institutionalisierung und Selbstdisziplinierung einer einzigen Wissenschaft vom Menschen oder Wissenschaft der Interpretation freudig entgegenzusehen. Nach menschlichem Ermessen ist das Bekenntnis zur Interpretation als Absichtserklärung²⁷ um einiges verlockender als die Beanspruchung einer Errungenschaft, ganz zu schweigen von einer wirksam routinisierten Errungenschaft.

In der Tat scheint ebendiese Konfrontation mit positivistischen Verständnissen der Geistes- und Sozialwissenschaften auf dem Felde der Methode letztlich unklug zu sein – jedenfalls unklug, wenn sie die Form der Gegenüberstellung einer hypothetisch stichhaltigen Methode mit einer vermeintlich unzuverlässigen annimmt. Die Auffassung, dass es im Wesentlichen die Methode ist, die Ansprüche auf gültige Verständnisse gewährleistet, war (und bleibt in gewisser Hinsicht zweifellos) der ideologische Kern positivistischer Sozialwissenschaft. Es ist eine Auffassung, die keinen Funken intellektueller Achtbarkeit mehr zurückbehalten hat.²⁸ Die Rolle von unkodifizierbarem Ermessen wie auch spekulativer Theoriwahl und Erfindungsgabe bei der Einrichtung der Wissenschaften der nicht-menschlichen Natur schließt schlichtweg die Möglichkeit jeglicher Konzeption von sich selbst verfahrenstechnisch sicherstellendem Wissen aus. Was die Geistes- und Sozialwissenschaften

²⁷ Vgl. Dunn 1980, S. 81-111.

²⁸ Siehe hierzu das völlige Fehlen jeglicher solcher Anmaßungen in elaborierten modernen Besprechungen der Möglichkeit, Erklärungs- von Bewertungsfragen abzuschirmen, wie bei Runciman 1983.

brauchen ist keine Methode, die ihren Erfolg verbürgt (was sie schlicht nicht haben können, ob sie es nun begrüßen würden oder auch nicht), sondern lediglich eine Vielfalt an Ansätzen, die ernsthaft zur Heterogenität ihrer Gegenstände passen, die ihnen zumindest *gestattet*, dies klar und deutlich zu beleuchten, und zwar gleichzeitig für ihre eigenen Fachleute, wie auch etwas kürzer gefasst für die breite Öffentlichkeit im Allgemeinen.

Ich bin keineswegs überzeugt, dass Taylor dieses Urteil tatsächlich bestreitet. Jedoch hat er sicherlich einige seiner Leser überzeugt, dass er ebendies tut; und, falls der Eindruck falsch sein sollte, wäre das Missverständnis von beträchtlicher Bedeutung.

Dies ist von besonderer Bedeutung in Bezug auf zwei von Taylors ehrgeizigsten und ertragreichsten Themen: die Konzeption, dass das selbstinterpretierende Individuum nicht metaphysisch unabhängig, sondern vielmehr abhängig von der Gesellschaft ist,²⁹ und wiederum die Abhängigkeit der Selbstinterpretation dieses Individuums von den sprachlichen Mitteln einer bestimmten Sprachgemeinschaft³⁰ zur Erfassung und Offenlegung einer Bandbreite an menschlichen Werten besteht, die dieser Selbstinterpretation echte Tiefe und die Würde der Einsicht verleihen. (‚Verleihen‘ ist hier besser als ‚geben‘, da es zentral für Taylors Sicht ist, dass die Vorstellung des Individuums als eines möglichen Behälters oder Standorts der vollen Bedeutsamkeit seiner Selbstinterpretation völlig inkohärent ist, obwohl sie die grundlegende Prämisse der atomistischen Sozial- und Politiktheorien und die Theoriestrategie der radikalen Objektivierung bereitstellt.) Die Behauptung, dass das Individuum als Sprecher „in Wirklichkeit mit zwei Arten umfassenderer Ordnung verwoben ist, die es niemals gänzlich überblicken und nur punktuell und geringfügig umgestalten kann“,³¹ ist Taylors stärkste Widerlegung der „atomistischen“ Sicht auf die Gesellschaft³² und der objektivierten Konzeption des Individuums. (Es scheint gerechtfertigt, ‚Sicht‘ von ‚Konzeption‘ auf diese Art zu unterscheiden, da ‚Atomismus‘ in Taylors Vokabular im Wesentlichen die Anmaßung darstellt, dass faktisch nichts Wirkliches der ‚Gesellschaft‘ entspricht – dass ‚Gesellschaft‘ nur einen aggregierten Verweis darstellt –, während sein Zweifel bezüglich der ‚Objektivierung des Individuums‘ keine Zweifel sind, ob solch eine Entität existiert, sondern lediglich Zweifel, ob das was existiert ausschließlich in diesen Begriffen angemessen beschrieben wird.) Was Taylor letztlich zu tun hofft (wie er im Resümee der Einleitung zu den *Philosophical Papers* bekennt, und wie es zumindest zeitwillig in

29 Taylor 1985a, S. 8.

30 Ebd., S. 10f.

31 Ebd., S. 11 [Übersetzung U.B.].

32 Siehe insb. Taylor 1995.

seinen ganzen früheren Schriften zu erkennen ist), ist die Verteidigung des Rufes dieser zwei Arten umfassenderer Ordnung (oder zumindest eines integrierten Bestandteils dieser beiden) als wahrer Ort der Wertgebundenheit für menschliche Wesen: nicht Wertgebundenheit gegen individuelles Bewusstsein, sondern Wertgebundenheit im und für und durch das individuelle Bewusstsein. Er hofft, dass sich am Ende herausstellt, dass es im Vermögen der praktischen Vernunft liegt, diese Verteidigung bereitzustellen.³³ Das ist natürlich eine alte Hoffnung, die in unterschiedlicher Form bei den großen griechischen politischen Philosophen vorzufinden ist, wie auch bei Aquinas, bei Hegel, und nach meiner Ansicht, zumindest für den Großteil seines Lebens, auch beim vermeintlich ‚atomistischen‘ Locke (obgleich Letzterer seine umfassendere Ordnung natürlich teilweise außerhalb des Rahmens der irdischen Natur ansiedelte).³⁴ Es ist zugleich eine intellektuell spektakulär unzeitgemäße Sichtweise.³⁵

Was sie so unzeitgemäß hat werden lassen ist hinlänglich offensichtlich, nämlich genau die Objektivierung des Individuums, gegen die Taylor sich so unerbittlich verwehrt. Es lohnt sich in aller Kürze danach zu fragen, was – falls überhaupt etwas – sich als hinreichend erweisen könnte, um deren intellektuelle Gefälligkeit wiederherzustellen. Eine logische Antwort wäre die kompensierende Objektivierung der besagten umfassenderen Ordnungen: Gesellschaft, Wirtschaft, Sprache, vielleicht sogar das politische Gemeinwesen und die Staatsorganisation. Diese Antwortstrategie ist tatsächlich vom modernen strukturalistischen Denken der letzten Jahrzehnte sehr rege verfolgt worden, wie auch über einen ausgedehnteren Zeitraum von der marxistischen Tradition. Taylor verwirft diese Strategie jedoch letzten Endes, selbst in ihrer schillerndsten und verführerisch erfindungsreichen jüngsten Inkarnation im *oeuvre* von Michel Foucault, aufgrund ihrer unnachgiebigen Verachtung von Handlungsfähigkeit und Individualität als solcher. Alles in allem hat er wie ich meine recht damit, sie abzulehnen³⁶ (wenn auch nicht notwendigerweise mit all den Vorwürfen die er gegen Foucault selbst vorbringt).³⁷ Was er jedoch an ihre Stelle setzt, als notwendige Verknüpfung zwischen dem Mikrokosmos des Individuums und den zwei umfassenderen Ordnungen, mit denen das Individuum stets verwoben ist, ist die etwas prekäre Substanz der Intersubjektivität und eine öffentliche Sphäre, die von den komplizierten rekursiven Mustern wechselseitiger Anerkennung der Bestrebungen individueller menschlicher Wesen gebildet wird. Prekär sind an dieser Sub-

33 *Taylor* 1985a, S. 12.

34 *Dunn* 1984a.

35 Vgl. *Williams* 1984, 1999; *Rawls* 1996.

36 *Dunn* 1985, S. 119-138.

37 *Taylor* 1988a.

stanz sowohl praktische als auch erkenntnistheoretische Aspekte. Erkenntnistheoretisch ist sie durch die objektivierende atomistische Tendenz des modernen Denkens verwundbar. In der objektivierten Repräsentation einer partikularen Gemeinschaft wird nichts Intersubjektives als wirklich vorhanden gerechtfertigt, außer es ist in den Individuen vorhanden. Ihre Geltung kann auf dem von modernen Erkenntnistheorien auserkorenen Schlachtfeld nicht durch den Einsatz überlegener kognitiver Fähigkeit etabliert werden. Um das Abfallen von einer objektivierenden Repräsentation zugunsten einer stärker subjektresponsiven Repräsentation herbeizuführen, ist keine externe Kraft („Eroberung“) vonnöten, sondern interner Anreiz („Verführung“). Intersubjektivität ist jedoch ebenso verwundbar durch die kulturellen Tendenzen (oder vielleicht schlicht durch die unverhüllt augenscheinlicheren kulturellen Realitäten) gegenwärtiger Gesellschaften auf der ganzen Welt.

Intersubjektivität ist entweder vorhanden, oder sie ist es nicht. Falls sie vorhanden ist, kann der hermeneutische Theoretiker sie vielleicht etwas fesselnder erhellen und sie dadurch etwas bestärken (ein wenig wie der Pfarrer, der einer gerade spirituell empfänglichen Kirchengemeinde gegenübersteht). Falls sie fehlt, kann der hermeneutische Theoretiker ihr Fehlen aufzeigen und vielleicht, wenn er besonders eloquent ist, ein gewisses Maß an Schmerz, Bedauern oder Nostalgie bezüglich der festgestellten Abwesenheit hervorlocken, die zuvor enthüllt wurde. Kein hermeneutischer Theoretiker kann jedoch vernünftigerweise erwarten, allein mit den eigenen theatralischen Mitteln Intersubjektivität zum Leben zu erwecken. Im Angesicht einer echten Leerstelle an Intersubjektivität – einer radikalen Kluft in den Wertintuitionen – geht es nicht darum dies zu interpretieren, als vielmehr es zu ändern. Natürlich bleibt fraglich wie weit und wie genau (falls überhaupt) dies geändert werden kann. Wie Marx dargelegt hat ist Geschichte ein überaus widerständiges Medium.

Aufgrund seiner Responsivität gegenüber diesen Dilemmata ist Taylor solch ein faszinierender politischer Theoretiker. Im Angesicht betrüblicher Auswahlmöglichkeiten ist er geschickt darin, das Dilemma hartnäckig an beiden Hörnern zu packen, und weigert sich aus meist menschlich hervorragenden Beweggründen, eines von beiden loszulassen. Was ihn vermutlich verleitet, dies zu tun, ist letzten Endes seine eigene Sensibilität: der Satz an Wahrheiten, den seine eigene Erfahrung bereitstellt. Es ist ausschlaggebend – und höchst ungewöhnlich unter modernen Autoren – dass ihn diese Erfahrung nicht nur tiefgreifend und eindrucksvoll auf das moderne nachromantische Vorhaben der Selbstergründung verpflichtet, und zwar sowohl als spirituelle Odyssee wie auch als analytische Sezierung; sie verpflichtet ihn ebenso tiefgreifend auf ein ausgeprägt vormodernes Vorhaben der Verortung von sich selbst und von anderen menschlichen Wesen innerhalb der unabhängigen und objektiven Ordnung natürlicher und sozialer Werte.

Die meisten modernen Philosophen sehen dieses letztere Vorhaben nicht bloß als vormodern in seiner historischen Herkunft an, sondern als erkenntnistheoretisch eklatant unzulässig innerhalb jeglicher moderner Weltanschauung – und mithin als

offenkundig abwegig für jedwede denkende Person, geschweige denn für ernstzunehmende Intellektuelle nach heutiger Zuschreibung. Abgesehen vom Unterlauf religiösen Unternehmertums (Hare Krishna und so weiter) und von den institutionellen Relikten der bedeutenderen vormodernen Lesarten dieser Ordnung (die Heilige Katholische Kirche) ist der einzige Rahmen, in dem eine solche Perspektive in der heutigen Welt voraussichtlich anziehend erscheint, die mehr oder weniger erzwungene faktische Errichtung von vermeintlich sozialistischen (oder vielleicht zu gegebener Zeit von wahrhaft islamischen) politischen Gemeinschaften im Angesicht einer abweisenden Welt. Und ihre Anziehungskraft in diesem Rahmen ist einleuchtenderweise eher instrumentell denn intrinsisch: eher die Anziehungskraft einer drangsalierenden Ausdrucksweise öffentlicher Moralisierung denn einer authentischen Erfahrungsweise wie die menschliche Welt wirklich ist.

Hier gerät Taylors *oeuvre* meines Erachtens ins Straucheln; und es strauchelt nicht weil es falsch ist, sondern weil die eingesetzten Mittel für die implizit (und bisweilen explizit) selbst gesetzten Aufgaben unangemessen sind. Letztlich scheint es mir übermäßig in den Kontingenzen individueller Empfindsamkeit verankert und unzureichend auf eine faktische Welt ausgerichtet zu sein. Es ist weniger die erkenntnistheoretische Selbstbestätigung von Taylors eigenem Bewusstsein, die hier die Schuld trägt. Ich denke Taylor hat ganz recht mit der Annahme, dass es im Verständnis der menschlichen Wertgebundenheit nur das alleinige Mittel der Erkundung der eigenen Subjektivität und der reflektierten Verständigung mit anderen Subjektivitäten über die Ergebnisse ebendieser Erkundung gibt. (Die Verständigung wird offensichtlicherweise in beide Richtungen gehen müssen; und je ausgedehnter die Bandbreite an Gesprächspartnern, desto vielversprechender die erkenntnistheoretischen Erfolgsaussichten des Austausches.) In einer solchen Verständigung ist intersubjektivität das, was man, wenn man Glück hat, zu entdecken hoffen darf. Es ist jedoch keine Sache, deren Verfügbarkeit man jemals mit Zuversicht unterstellen darf. Die skeptische Strenge des modernen Verständnisses der Beschaffenheit menschlicher Werte könnte durch reflektierte Erkundung ein bisschen weniger schmerzhaft gemacht werden. Doch sie wird nicht schlicht hinfort gedacht werden können. (Es ist von Bedeutung, dass es sogar in der antiken griechischen Philosophie – und lange bevor Descartes und Hume und Kant und Wittgenstein und Quine den erkenntnistheoretischen Skeptizismus über unsere Kenntnis der Naturwelt vertieft hatten – starke Strömungen des Wertskeptizismus gab.) Wo die Schwachstelle seines Denkens als Ganzes und als *politisches Denken* wirklich liegt, ist im Ausmaß der Beschäftigung mit Selbstverständnis und Selbstinterpretation, sowie in der vergleichsweise dünnen Wiedergabe, die es von der wirklichen Einrichtung des modernen politischen Lebens und den faktischen Problemen anbietet, mit denen dieses Leben auf so beunruhigende Weise zu kämpfen hat.

Das hält ihn nicht davon ab, ein wirkmächtiger Kritiker vieler weiterer moderner politischer Theorien zu sein. Etwa sein Angriff auf die moralische Schrofheit und

analytische Inkohärenz des nach wie vor (insbesondere in Nordamerika) dominanten atomistischen Stranges der Politik- und Gesellschaftsverständnisse³⁸ ist die wirkungsvollste Widerlegung eines gesamten Wahrnehmungsmodells, die man nur finden kann.³⁹ Das Insistieren, dass die Erhebung von Autonomie zu einem Leitwert (und tatsächlich bisweilen zum einzigen Wert) in modernen liberalen Theorien überhaupt nur dann eine gewisse Stichhaltigkeit bewahren kann, wenn sie sich in einem menschlichen Rahmen bewegt, der ein echtes Wertespektrum gestattet, aus dem man auswählen kann,⁴⁰ ist eine außerordentlich wichtige strategische Stellungnahme zur modischsten Welle gegenwärtiger politischer Theorie. Und es gibt reichlich andere Beispiele.

Doch sogar seine Kritik des Atomismus wird ein wenig durch den Mangel an Aufmerksamkeit geschwächt, die er der politischen Motivation der großen intellektuellen Wegbereiter der atomistischen politischen Theorie erweist. Selbst etwa im Falle der politischen Theorie von Hobbes ist es sicherlich nicht der Mangel an Feingefühl für die Dynamik intersubjektiver starker Wertung, der die Theorie motiviert. Es ist vielmehr ein politisches Urteil über die Schwierigkeiten der Verknüpfung von individueller Eingebildetheit in Bezug auf die Vorzüge des eigenen Urteils (kaum ein Zustand, bei dem der stark wertende Selbstinterpret wirklich zuversichtlich sein kann ihn zu vermeiden) mit einer Pluralität an Gruppierungen, die in aller ideologischen Authentizität vorgeben, ein Anrecht auf die Monopolisierung politischer Macht und der Hoheitsgewalt über die Glaubensbekenntnisse zu haben. Sowohl in *De Cive* wie auch im *Leviathan* wird Hobbes' politisches Argument, das ein Argument über die Verschmelzung von klassischen demokratischen oder republikanischen Anforderungen an politische Entscheidungen mit sektiererischen Anmaßungen über das Religionsmonopol in der Nachreformationszeit ist, nicht richtig erfasst durch die herkömmliche Darstellung des notwendigen Konfliktes zwischen individuellem Begehren knapper Güter und dem daraus resultierenden Gebot, diese Begehrlichkeiten einem einzigen maßgeblichen Ort der Hoheitsgewalt unterzuordnen. Natürlich bleiben beide Anforderungen offenkundig bedeutsam für die gegenwärtige Politik derjenigen Gesellschaften, in denen das ‚angenehme Leben‘ (Hobbes) nicht als Absurdität, sondern als ein historisches Bürgerrecht erachtet worden ist. Doch das Erstere liegt, im Gegensatz zum Letzteren, genau im Bereich der problemati-

38 Taylor 1995 passim.

39 Für ein unmittelbarer politisches Beispiel siehe Dunn 1988.

40 Taylor 1995, S. 97f., und – für die kantianische Herkunft dieser Denkrichtung – Taylor 1984b.

schen Politik der Intersubjektivität, auf die uns Taylor so plastisch aufmerksam gemacht hat.⁴¹

Die zuletzt schärfsten liberalen Kritiker Taylors greifen ihn im Wesentlichen dafür an, eine Form der Gemeinschaft zu beschwören oder zu verheißen, die er in Wirklichkeit nicht liefern kann, und von der sie stark vermuten, sie ziemlich abschaulich zu finden, falls er es doch bewerkstelligen könnte.⁴² (Ich meine dass sie mit jener Vermutung das Ausmaß seiner Hingabe an die Andeutungen des standhaft selbstinterpretierenden Selbst unterschätzen, die so liberal ist wie solche Hingaben nur sein können.) Es ist wohl wahr, dass einige von Taylors stärksten Einsichten kommunitaristischer Natur sind, und dass sie, wie er ziemlich deutlich macht, der republikanischen Tradition des Vorranges des Öffentlichen vor dem Privaten angehören: sowohl als Anspruch auf Teilhabe am öffentlichen Bereich als auch als Pflicht, individuelle Energien und Mittel zur Aufrechterhaltung und Verteidigung ebendieses Bereiches einzusetzen.⁴³ Er ist sicherlich ein scharfzüngiger Kritiker der Privatisierung des individuellen Lebens in modernen kapitalistischen Gesellschaften, was er faktisch eher als spirituelle Entstellung denn als Möglichkeit zur Kultivierung einer umfassenderen und reichhaltigeren Individualität erachtet. (Tatsächlich tendiert er bisweilen dazu, ein gewisses Maß an realem spirituellem Unbehagen aufseiten der Bürger dieser Gesellschaften über ihr eigenes Gefühl der zentralen Bedeutung des materiellen Konsums für ihr Leben zu behaupten⁴⁴ – eine Einschätzung, die ich für ziemlich unüberzeugend halte.) Doch die Kombination aus seiner persönlichen Empfindsamkeit und seiner Übernahme eines hermeneutischen Ansatzes gewährleistet, dass er die Heterogenität von bewertenden Auffassungen und die Vielfalt an Praktiken, die darauf hinauslaufen, die heutigen hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften auszumachen, recht klar erkennt. In der Tat ist er besonders feinfühlig was die unregelmäßigen und disharmonischen Beziehungen anbelangt, die häufig zwischen diesen Praktiken herrschen, und argumentiert beispielsweise, dass sie eine erhebliche Bedrohung der Legitimität dieser Gesellschaften in den Augen ihrer eigenen Bürger darstellen, und die Akzeptanz eines einheitlichen Maßstabes der Verteilungsgerechtigkeit verhindern.⁴⁵ Taylor macht insbesondere geltend (wohl hauptsächlich mit der Erfahrung von Quebec im Kopf), dass der Sinn für das politische Gemeinwesen heutzutage häufig nicht auf der Ebene des Nationalstaates

41 Gleichartige Schwachstellen sind in vielen von Taylors Beurteilungen von Locke zu finden, siehe *Taylor* 1995, S. 74 oder *Taylor* 1988b, S. 149.

42 Vgl. *Shklar* 1986, *Gutmann* 1993.

43 Zu dieser Tradition siehe *Pocock* 1975, *Skinner* 1978 und 2009.

44 *Taylor* 1988c, S. 270, 277f., 289f.; siehe hierzu auch die Arbeiten von C.B. Macpherson in den zwei Jahrzehnten zuvor, zuletzt *Macpherson* 1985.

45 *Taylor* 1988b; vgl. auch *Walzer* 1992, *Sandel* 1982.

am ausgeprägtesten ist, und dass die fernen bürokratischen Strukturen, die heute die Wirtschaftstätigkeit – ob nominell unter privater oder öffentlicher Kontrolle – regulieren, daran scheitern, einen überzeugenden Sinn für die Produktionsgemeinschaft zum Ausdruck zu bringen.⁴⁶ Als Abhilfe für beiderlei Unbehagen schlägt Taylor, nicht zum ersten Mal,⁴⁷ und natürlich nebst zahlreichen anderen zeitgenössischen Autoren,⁴⁸ die Dezentralisierung politischer Entscheidungen und die Ausweitung der Kontrolle von Produzenten über ihre eigene Produktion vor.⁴⁹ Diese Vorschläge haben zweifellos ihren Reiz. Es gibt jedoch eine Fülle von potentiellen Haken; und es kann nicht behauptet werden, dass einer von beiden sehr nach dem Modell der Zukunft – oder ‚der wirklichen Bewegung der Geschichte‘ (Marx) – irgendwo auf der Welt aussieht.

Ebenso wenig leisten sie allzu wirksam Abhilfe für die besonderen Probleme, die Taylor herausstellt, noch für die Melange aus anderen mehr oder weniger drängenden Schwierigkeiten, mit denen die Bevölkerungen aller hochentwickelten kapitalistischen Länder konfrontiert sind. (Mit vielen der gleichen Probleme sind tatsächlich auch die Bevölkerungen derjenigen sozialistischen Staaten konfrontiert, die sich erfolgreich industrialisiert haben, was damit einhergeht, dass sie mit einer erheblichen Zahl zusätzlicher Probleme ausgestattet werden, wie es dem letzteren Prozess eigen ist.)⁵⁰ Ein Gemeinschaftssinn, der sich im Bewusstsein handelender menschlicher Individuen widerspiegelt, ist vielleicht spirituell wünschenswert, da es ein geistig gesünderes und reflektierteres Verständnis des Rahmens individuellen Lebens erlaubt (und zu einem gewissen Grade erzwingt), da es missgünstige Gesinnungen hemmt und großzügigere Gesinnungen fördert, um quer durch den gemeinschaftlichen Raum zu kooperieren, auf dessen Funktionsfähigkeit ebendieses Leben angewiesen ist. Der Gemeinschaftssinn ist selbst eine Form der Wahrnehmungs- und Motivationsbildung. Doch der Gemeinschaftssinn, ob er nun zu einer bestimmten Gelegenheit vorhanden ist oder nicht, muss selbst stets das Resultat eines kausalen Vorgangs sein, eine Folge der Art und Weise der Weltsicht, zu der bestimmte menschliche Wesen veranlasst wurden. Denjenigen einen Gemeinschaftssinn vorzuschreiben, die keinen aufweisen (ein geläufiges Charakteristikum der Politik von Staaten, die seit Kurzem nachrevolutionär sind), bedeutet faktisch ihnen den Willen aufzuzwingen, andere Personen zu sein (oder zu werden). In dieser Hinsicht kann

46 Taylor 1975b, 1988c.

47 Taylor 1970.

48 Barber 1994, Dahl 1985, Green 1985.

49 Taylor 1988b, S. 186.

50 Dieser Umstand an sich ist von beträchtlicher Bedeutung für die Politik hochentwickelter kapitalistischer Gesellschaften; siehe Dunn 1984b.

Gemeinschaftlichkeit keine wirkliche Abhilfe für das gegenwärtige politische Unbehagen bieten, da ihr Fehlen zu großen Teilen ebendieses Unbehagen ausmacht. Den Gemeinschaftssinn konkret erodieren ließ, wie Taylor sehr wohl bewusst ist, die Ausweitung des Größenmaßstabes, nach dem menschliches Leben gerade organisiert wird – von Dörfern zu Großstädten, von lokalen Marktregionen zu einem globalen Gewebe des Börsenhandels. Selbst jene modernen Gesellschaften, die einen starken Gemeinschaftssinn bewahrt haben⁵¹ (und damit eine weitaus größere Fähigkeit zur großflächigen Kooperation), waren dem gleichen Prozess gemeinschaftlicher Auszehrung ausgesetzt, welche die instrumentelle Verpflichtung auf relativ kurzzeitige materielle Genüsse in drastisch geschrumpften menschlichen Gruppierungen vertieft hat.⁵²

Falls das Fehlen oder die Dünnhheit der Gemeinschaftlichkeit eines der zentralen politischen Probleme sein sollte (wie bereits, wenn auch ein wenig verschwommen, von Benjamin Constant durch sein Beharren signalisiert wurde, dass die ‚alte‘ durch die ‚moderne‘ Freiheit verdrängt worden ist),⁵³ dann kann die bloße Verordnung jener Gemeinschaftlichkeit an sich keine Abhilfe schaffen. Falls das Problem überhaupt behoben werden kann, dann nur dort, wo es angesiedelt ist, namentlich in den Wahrnehmungen, Urteilen und Gefühlen der Bewohner der modernen Welt. Dieser Punkt wurde bereits ziemlich klar gesehen in den ersten wirklich schlagkräftigen Bemühungen, die Bedeutung der modernen Wirtschaftskultur zu verstehen, und zwar sowohl in den Betrachtungen von Adam Smith und Dugald Stewart über die politischen und kulturellen Folgewirkungen drastisch gesteigerter Arbeitsteilung,⁵⁴ als auch in Constants Befürchtungen über die grundsätzlich politische Funktionsfähigkeit einer modernen Freiheitsordnung.⁵⁵ Die Abhilfe, die Smith, Stewart und Constant allesamt beschwörten, war ein System der öffentlichen Bürgererziehung. Welche Dienste auch immer ein solches System im 19. und frühen 20. Jahrhundert vollbracht haben mag um aus Bauern Franzosen oder aus vielsprachigen Einwanderern Amerikaner zu machen, lassen die jüngeren Erfahrungen mit solchen System in hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften diese Abhilfe für sich allein genommen wie einen Ratschlag aus Verzweiflung erscheinen. Ebenso wenig gewinnt

51 Vgl. *Smith* 1983.

52 *Dore* 1978, insb. S. 283.

53 *Constant* 1972.

54 *Smith* 1974, insb. S. 661-670 (siehe dazu *Winch* 1978, insb. S. 113, 116, 119); *Stewart* 1854-1860, Bd. 9, insb. S. 327-349. Für Stewards Auffassung der politischen Probleme der Lernfähigkeit von Eliten und Bevölkerung siehe auch Bd. 1, S. 503-523; siehe auch das Vorwort von John Veitch über die Wirkung von Stewards Vorlesungen zur politischen Ökonomie: ebd., Bd. 10, S. XLVI-LV. Siehe auch *Collini/Winch/Burrow* 1983, Kap. 1 und *Fontana* 1985, insb. S. 106-111.

55 *Constant* 1972, S. 392ff.

sie stark an unmittelbarer Anziehungskraft, wenn sie nur als bloße Ergänzung zur anderen Hauptzutat des staatsbürgerlich-republikanischen Rezeptes für das Schmieden einer politischen Gemeinschaft aufgefasst wird, namentlich die Gestaltungstätigkeit eines Gesetzgebers oder einer dauerhaft institutionalisierten politischen Führung. In der Tat neigen die politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts dazu, zwei durchaus verschiedene Erscheinungsformen dieses Vorschlags nahezulegen, eine davon auf skurrile Weise wirkungslos, und die andere zwar letztlich wohl gleichermaßen wirkungslos, dafür indessen zumindest spektakulär abstoßend. Angesichts der pluralistischen und instrumentellen politischen und kulturellen Dynamiken gegenwärtiger kapitalistischer Demokratien grenzt die bloße Idee der moralisch erziehenden politischen Führung an eine Farce, während ihr Widerhall in der bewegten Geschichte der autoritären sozialistischen Staaten des 20. Jahrhunderts nahezu zweifelsfrei finster ist.

Es ist möglich, in diesen in vielerlei Hinsicht einzigartig beklemmenden Erfahrungen eine Offenlegung der unvermeidlichen systemischen Eigenschaften aller bekannten Organisationsformen moderner Gesellschaften zu sehen, vielleicht werden sogar, zumindest in groben Zügen, alle nur denkbaren Organisationsformen ausgeschöpft. Ich hege den Verdacht, dass Taylor heute, ungeachtet seiner Beschwörung der Vorzüge von Dezentralisierung und Selbstverwaltung, ein gutes Stück näher an diesen beiden Vorstellungen ist, als er nur im Entferntesten sein möchte. Ich persönlich denke nicht dass es irgendwelche triftigen Gründe gibt, sie in dieser Form zu akzeptieren. Dies würde im Besonderen der dynamischen ökonomischen, sozialen wie auch politischen Instabilität der modernen Welt sowie der vergleichsweise trägen Geschichte der Intellektuellen und Vorstellungen der vorangegangenen Jahrzehnte viel zu wenig Bedeutung beimessen. Es würde zudem misslingen, das Ausmaß zu erfassen, zu dem diese Geschichte selbst ein massives politisches und kulturelles Scheitern darstellt, ein schlichtes Verwelken menschlicher Intelligenz, Vorstellungskraft und Fertigkeit angesichts der Herausforderungen, mit denen die Generationen, zu denen wir alle gehören, durch die Ausübung dieser menschlichen Eigenschaften durch andere in der Vergangenheit konfrontiert wurden.

Es gibt überhaupt keinen Zweifel, dass dieses Scheitern außerordentlich tief reicht; dass es ein Scheitern des reflektierten Verständnisses unserer Umwelt in der wir heute leben darstellt, ein Scheitern in der Interpretation und Weitergabe menschlich überzeugender Werte (doch wer wird die Erziehenden erziehen: zuhause, an Schulen, an Universitäten?), und ein sogar noch spektakuläreres Scheitern auf der Ebene der Ausübung der Staatsgewalt bei der Einschätzung der Gefahren moderner globaler Politik. Doch innerhalb der Institutionen der Erziehung und Politik in kapitalistischen Demokratien gibt es zumindest wenig Ungewissheit darüber, wer gescheitert ist. Zumindest *das* muss der Demokratie, selbst in ihrer bürokratisiertesten, entfremdetsten und entferntesten Form, zugutegehalten werden.

Letzten Endes können es nur wir sein, die gescheitert sind, gescheitert mit dem, was für Fragen wir unserer politischen Führung gestellt haben, was wir von ihnen zu akzeptieren bereit waren, und ebenfalls zweifellos gescheitert mit dem, was wir selbst in der einen oder anderen Situation bereit waren zu geben. Letzten Endes kann man nur uns die Schuld dafür geben. Natürlich ist das besagte ‚wir‘ hier ein ziemlich ausgeweitetes und vielgestaltiges Gebilde, und es gibt viele Gelegenheiten und Hinsichten, in denen es lächerlich für uns ist, uns als eine Einheit vorzustellen – als eine Gemeinschaft. (Ich identifiziere mich beispielsweise nicht allzu oft spontan mit Frau Thatcher, von Präsident Reagan oder Herrn Gorbatschow ganz zu schweigen, und schon gar nicht mit Herrn Le Pen oder Oberst Gaddafi.) Es gibt jedoch eine Vielzahl anderer außerordentlich bedeutsamer, eminent pragmatischer wie auch moralischer Hinsichten, denen zufolge alle heute auf der Welt lebenden menschlichen Wesen schlicht eine Gemeinschaft *sind*, und in gewisser Weise zurück in den Zustand der „großen und natürlichen Gemeinschaft“⁵⁶ gezwungen wurden, die Locke als Opfer der menschlichen Sünde erachtete, und deren Zerbrechlichkeit er für den Anlass hielt, warum politische Macht überhaupt existiert. Es gibt zudem weitere, kompliziertere und nachdrücklich relevante Hinsichten, denen zufolge alle Bürger jeglicher modernen Demokratie einer einzigen Gemeinschaft angehören. Und somit, *mutatis mutandis*, quer durch eine institutionelle Arena des Raumes, in dem wir heute leben, nach der anderen.

Falls eine moderne politische Gemeinschaft überhaupt hervorgehoben werden kann, falls sie wiederhergestellt und ausgebaut werden soll statt sie zu einer Ruine zusammenfallen zu lassen, muss sie dort hervorgehoben werden, wo sie eigentlich bereits in Kraft ist, hervorgehoben, indem die Tatsache ins Bewusstsein gerufen wird, dass sie dort eigentlich bereits in Kraft ist. Dies ist eine Herausforderung für unsere Fähigkeiten der Verständigung und des Austausches über die Ergebnisse dieser Verständigung: eine Herausforderung für Berufspolitiker und Unternehmer und Arbeiter, für Lehrer in Schulen und Universitäten, für Eltern und Kinder, für Bankiers und Gewerkschaftsführer und Landwirte und Polizisten und Soldaten. Es ist mit Sicherheit ein Appell zu den Mitteln der Sprache, der Rede, gar der Rhetorik zu greifen. Doch es ist ganz ausdrücklich keine Totenklage über die ideale Sprechsituation. Vielmehr ist es eine Herausforderung für unser Vermögen, verständnisvoller gemeinsam zu *denken*. Und es beruht letztlich auf dem Urteil, dass, wie vernünftig auch immer die meisten Taten, welche die Verhältnisse der heutigen Welt ausgemacht haben, den unzähligen sie ausführenden Handelnden zu der Zeit erschienen

56 Locke 1977, Buch II, § 128.

haben mögen, zusammengenommen viele Aspekte davon heute außerordentlich törricht und kurzsichtig aussehen: schlicht atemberaubend unklug.

Was eine Gemeinschaft über die Zeit zusammenhält, ist ein Gefühl des geteilten Schicksals. Menschliche Wesen teilen heute die Schicksale sehr vieler anderer in verschiedenen Umständen und in verschiedenen Hinsichten, ebenso sehr wie sie es zu allen Zeiten zuvor getan haben. Sie laufen sehr Gefahr, ein einziges und endgültiges kollektives Schicksal zu teilen, wie sie natürlich letzten Endes in gewisser Hinsicht seit jeher ein einziges Schicksal individuell geteilt haben. Doch ihr faktisches Vermögen, dieses gemeinsame Verhängnis zu begreifen und sich im Lichte des selbigen einzurichten, ist heute äußerst unscheinbar. Ich glaube es ist an der Zeit, dass sie aufhören, nachtragend und finster auf die Vergangenheit blicken, die sie in diese missliche Lage gebracht hat, und vielmehr damit anfangen, einen kühneren und reiferen Versuch zu machen ihr entgegenzutreten.

Das ist der Grund warum ich glaube, dass Charles Taylors Werk, obwohl es in vielerlei Hinsicht außerordentlich reichhaltig und ergiebig ist, und obwohl ich es in hohem Maße bewundere und die Begabung und Tatkraft beneide, die es ermöglicht haben, genau an der falschen Stelle endet: ausgerechnet an der Stelle, wo sein größter Beitrag tatsächlich anfangen könnte geleistet zu werden.

Übersetzung von Ulf Bohmann⁵⁷

Literatur

Barber, Benjamin, 1994: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg [engl. Orig. 1984].

Collini, Stefan/Winch, Donald/Burrow, John, 1983: *That Noble Science of Politics*, Cambridge.

Constant, Benjamin, 1972: *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen*. In: Ders., *Politische Schriften, Werke Band IV*, hrsg. von Axel Blaesche und Lothar Gall, Berlin, S. 365–396 [frz. Orig. 1819].

Dahl, Robert A., 1985: *A Preface to Economic Democracy*, Berkeley.

Dore, Ronald P., 1978: *Shinohata. A Portrait of a Japanese Village*, New York.

Dunn, John, 1980: *Political Obligation in its Historical Context. Essays in Political Theory*, Cambridge.

Dunn, John, 1984a: *Locke*, Oxford.

Dunn, John, 1984b: *The Politics of Socialism*, Cambridge.

Dunn, John, 1985: *Rethinking Modern Political Theory*, Cambridge.

57 Mit freundlicher Genehmigung von Polity Press. Zuerst erschienen als: *Dunn, John*, 1990: *Elusive Community. The Political Theory of Charles Taylor*. In: Ders., *Interpreting Political Responsibility. Essays 1981–1989*, Cambridge, S. 179–192.

- Dunn, John*, 1988: Rights and Political Conflict. In: Gostin, Larry (Hrsg.): *Civil Liberties in Conflict*, London, S. 21–38.
- Fontana, Biancamaria*, 1985: *Rethinking the Politics of Commercial Society*, Cambridge.
- Geertz, Clifford*, 1983: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York.
- Geras, Norman*, 1983: *Marx and Human Nature*, London.
- Green, Philip*, 1985: *Retrieving Democracy. In Search of Civil Equality*, Totowa.
- Gutmann, Amy*, 1993: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M., S. 68–83 [engl. Orig. 1984].
- Hollis, Martin/Lukes, Steven* (Hrsg.), 1982: *Rationality and Relativism*, Oxford.
- Locke, John*, 1977: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. von Walter Euchner, Frankfurt a.M. [engl. Orig. 1689].
- MacIntyre, Alasdair*, 1987: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York [engl. Orig. 1981].
- Macpherson, Crawford B.*, 1985: *The Rise and Fall of Economic Justice*, Oxford.
- Nagel, Thomas*, 1981: Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Bieri, Peter (Hrsg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts., S. 261–275 [engl. Orig. 1974].
- Parfit, Derek*, 1984: *Reasons and Persons*, Oxford.
- Pocock, John G. A.*, 1975: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton.
- Putnam, Hilary*, 1986: [Besprechung von *Taylor* 1984a]. In: *London Review of Books* 8, H.5 (20. März), S. 3–4.
- Rawls, John*, 1996: Gerechtigkeit als Fairneß. Politisch und nicht metaphysisch. In: Ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M., S. 255–292 [engl. Orig. 1985].
- Runciman, Walter G.*, 1983: *A Treatise on Social Theory, Band I: The Methodology of Social Theory*, Cambridge.
- Sandel, Michael J.*, 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Shklar, Judith*, 1986: Squaring the Hermeneutic Circle. In: *Social Research* 53, S. 449–473.
- Skinner, Quentin*, 1978: *The Foundations of Modern Political Thought. Band I: The Renaissance, Band II: The Age of Reformation*, Cambridge.
- Skinner, Quentin*, 2009: Die Idee der negativen Freiheit. Machiavelli und die moderne Diskussion. In: Ders., *Visionen des Politischen*, Frankfurt a.M., S. 135–170 [engl. Orig. 1984].
- Smith, Robert J.*, 1983: *Japanese Society. Tradition, Self and the Social Order*, Cambridge.
- Strawson, Peter Frederick*, 1978: Freiheit und Übelnehmen. In: Pothast, Ulrich (Hrsg.): *Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a.M., S. 201–233 [engl. Orig. 1962].
- Smith, Adam*, 1974: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, hrsg. von Horst Claus Recktenwald, München [engl. Orig. 1776].
- Steward, Dugald*, 1854–1860: *Collected Works*, 10 Bände, hrsg. von William Hamilton, Edinburgh.
- Taylor, Charles*, 1964: *The Explanation of Behaviour*, London.
- Taylor, Charles*, 1970: *The Pattern of Politics*, Toronto.
- Taylor, Charles*, 1975a: Neutralität in der politischen Wissenschaft. In: Ders., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M., S. 14–64 [engl. Orig. 1967, Wiederabdruck in *Taylor* 1985b, S. 58–90].

- Taylor, Charles*, 1975b: Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen. In: Ders., Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M., S. 154–219 [engl. Orig. 1967, Wiederabdruck in *Taylor* 1985b, S. 15–57].
- Taylor, Charles*, 1978: Hegel, Frankfurt a.M. [engl. Orig. 1975].
- Taylor, Charles*, 1983: Political Theory and Practice. In: Lloyd, Christopher (Hrsg.) 1983: Social Theory and Political Practice, Oxford, S. 61–85.
- Taylor, Charles*, 1984a: Philosophy and its History. In: Rorty, Richard/Skinner, Quentin/Schneewind, Jerome (Hrsg.): Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, Cambridge, S. 17–30.
- Taylor, Charles*, 1984b: Kant's Theory of Freedom. In: *Taylor* 1985b, S. 318–337.
- Taylor, Charles*, 1985a: Philosophical Papers, Band I: Human Agency and Language, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1985b: Philosophical Papers, Band II: Philosophy and the Human Sciences, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1988a: Foucault über Freiheit und Wahrheit. In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 188–234 [engl. Orig. 1984, Wiederabdruck in *Taylor* 1985b, S. 152–184].
- Taylor, Charles*, 1988b: Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 145–187 [engl. Orig. 1976, Erstveröffentlichung in *Taylor* 1985b, S. 289–317].
- Taylor, Charles*, 1988c: Legitimationskrise? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 235–294 [engl. Orig. 1981, stark erweiterter Wiederabdruck in *Taylor* 1985b, S. 248–288].
- Taylor, Charles*, 1995: Atomismus. In: van den Brink, Bert/van Reijen, Wilhelm (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a.M., S. 73–106 [engl. Orig. 1979, Wiederabdruck in *Taylor* 1985b, S. 187–210].
- Walzer, Michael*, 1992: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York [engl. Orig. 1983].
- Williams, Bernard*, 1981: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Königstein/Ts. [engl. Orig. 1978].
- Williams, Bernard*, 1984: Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973–1980, Königstein/Ts. [engl. Orig. 1981].
- Williams, Bernard*, 1999: Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg [engl. Orig. 1985].

„Wenn die Kommandobrücken verstummen“.

Politiktheoretische und sozialphilosophische Perspektiven auf Entfremdung im Werk Charles Taylors

1. Status ungeklärt: Entfremdung im Werk Charles Taylors

Der Begrifflichkeit der Entfremdung kommt in Charles Taylors politischem Denken eine ambivalente Rolle zu. Zum einen besitzt der Ausdruck in seinen Schriften keine begrifflich-einheitliche und klar definierte Bestimmung. Nahm er in der frühen und mittleren Werkphase noch eine gewichtige Stellung ein, so distanzierte Taylor sich zwischenzeitlich ganz von dem Begriff und verwendet ihn nun in aller Regel nur noch beiläufig.¹ Ambivalent ist zum anderen die Einschätzung der Relevanz von Entfremdung in Taylors Werk in der einschlägigen Sekundärliteratur. Während die Begrifflichkeit dort in aller Regel kaum Beachtung findet, betont etwa Nicholas Smith, die Auseinandersetzung mit Entfremdung stelle ein Zentralthema in Taylors politischer Philosophie dar: „In fact, in Taylor’s view there is nothing more important for social and political theory to do than to explain the origins of modern alienation and to assess the resources for overcoming.“²

Wir verfolgen in diesem Aufsatz die These, dass die Auseinandersetzung mit Entfremdung ein *durchgängiges Motiv und Antriebsmoment* des Taylorschen Denkens ist und vielversprechende Anknüpfungspunkte für politikphilosophische Fragestellungen bietet. Im Folgenden soll daher eine systematische Verortung der Begrifflichkeit in seinem Werk vorgenommen werden. Es erscheint dabei ratsam, analytisch zwischen zwei Zugängen zu unterscheiden, die wir im Weiteren perspektivisch gesondert darstellen werden. Zum Ersten ist Taylors Denken durchzogen von der Sorge vor einem im Ganzen ‚entfremdeten‘ Weltverhältnis des modernen Menschen, das einseitig auf ‚instrumentelle‘ Beherrschung und effiziente Nutzung zielt und dabei in der ‚expressiven‘ Dimension verkümmert, weil ihm die Natur, die Mitmenschen und am Ende auch der eigene Körper zur ‚stummen‘ Ressource oder zum bloßen Gestaltungsobjekt werden. Wie ein Leitmotiv zieht sich dieser Gedanke von

1 Als exemplarisch für die Frühphase kann auf Taylor 1958 verwiesen werden, für die mittlere Phase auf Taylor 1993a (eine gekürzte deutsche Version ist Taylor 1994a). Die Distanzierung erfolgt in Taylor 2002a. Diese Distanzierung ist jedoch – wie noch gezeigt wird – nur begrifflicher, nicht sachlicher Natur. Eine beiläufige und nicht näher spezifizierte Verwendung findet der Begriff als Synonym für Politikverdrossenheit etwa in Taylor 2002b oder Taylor 1995a.

2 Smith 2002, S. 149

den sozialistisch und humanistisch inspirierten Frühschriften über die an Hegel und Merleau-Ponty orientierte mittlere Phase der philosophischen Anthropologie bis zu seinen aktuellen Diagnosen eines ‚säkularen Zeitalters‘, das für ihn immer auch die Gefahr einer entfremdeten Weltbeziehung als Folge radikaler, verdinglichender Entzauberung und distanzierender Entbettung mit sich bringt³ (2.). Zum Zweiten bietet Taylors Werk aber auch einen im engeren Sinne politikphilosophischen Zugang zum Phänomenbereich der Entfremdung, in dessen Zentrum institutionentheoretische Überlegungen stehen (3.). *Politische Entfremdung* bezeichnet dabei einen Zustand, in dem die staatlichen Organe und die öffentlichen Institutionen – die ‚Kommandobrücken‘ des Regierens – nur noch einen ‚äußerlichen‘, schlimmstenfalls zwangsförmigen Bezug zu den Bürgern zu haben scheinen, aber nicht mehr als deren lebendiger Ausdruck und als responsive, ihren Willen verkörpernde Organe des Gemeinwesens erscheinen.⁴ Sind also im ersten Fall, wie man mit Georg Lucáks sagen könnte, Fragen ‚transzendentaler Obdachlosigkeit‘ berührt, so geht es in zweitem um solche der ‚innerweltlichen Heimatlosigkeit‘. Die beiden Perspektiven sind dabei freilich nicht so strikt zu trennen, wie es diese analytische Einteilung nahelegt. Mögen sie sich in ihrer beanspruchten explanativen Reichweite auch unterscheiden, so verhalten sie sich in ihren jeweiligen Prämissen und Konsequenzen durchaus komplementär. Tatsächlich, so wollen wir deutlich machen, erscheinen politisches Handeln und die politische Aneignung von Institutionen als ein Weg, ja vielleicht sogar als der Königsweg, zur Überwindung der kultur- und weltbildbedingten Entfremdungstendenzen der Moderne insgesamt.

2. *Entfremdung als Grundangst und Fundamentalkategorie des modernen Weltverhältnisses*

Eine zentrale Einsicht der Taylorschen Philosophie besteht in der zunächst vielleicht kontraintuitiv anmutenden Erkenntnis, dass eine bestimmte Form der Entfremdung zwischen dem Subjekt und der (natürlichen, sozialen und subjektiven) Welt an der Wurzel nicht nur des modernen Selbst- und Weltverhältnisses, sondern auch seines

3 Vgl. zu Letzterem Taylor 2007 und Taylor 2011a.

4 Ein solches Entfremdungsmoment lässt sich ganz konkret etwa dort beobachten, wo das Steuern einfordernde Finanzamt nur noch als ‚Feind‘ und Bedrohung der Bürger, als verlängerter Arm einer ‚nicht-responsiven‘, raffgierigen und selbstsüchtigen Politikerkaste wahrgenommen wird. Tatsächlich lässt sich eine derartige Zunahme politischer Entfremdung empirisch überall dort beobachten, wo die politische Kulturforschung einen stetigen Anstieg der Auffassung konstatiert, ‚die Politiker‘ hätten den Bezug zur Alltagswirklichkeit der Bürger verloren und kümmerten sich nicht um deren Wünsche und Nöte; vgl. dazu etwa Gabriel/Kropp 2008.

spektakulären wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Erfolges liegt. Diese Entfremdung ist das Ergebnis eines radikalen naturalistischen ‚Desengagements‘ des Subjekts von der Welt, das es ihm ermöglicht, diese (beispielsweise in der Wissenschaft) aus ‚kalter Distanz‘ zu objektivieren und (etwa in der technischen Bearbeitung und der industriellen Produktion) verdinglichend zu beherrschen.⁵ Paradigmatisch bringt Taylor besagtes Welt- und Selbstverhältnis in folgender Passage aus *Quellen des Selbst*, neben *Ein säkulares Zeitalter*⁶ der zentrale Pfeiler seines Œuvres, zur Darstellung:

Das Subjekt, das in der Lage ist, sich selbst gegenüber eine [...] radikale und auf Umgestaltung abzielende Haltung des Desengagements einzunehmen, ist das, was ich [...] das ‚punktförmige‘ Selbst nennen möchte. Diese Haltung einzunehmen heißt: sich mit dem Vermögen der Objektivierung und Umgestaltung zu identifizieren und dadurch von allen Einzelmerkmalen abzurücken, die Gegenstände möglicher Veränderung sind. Was wir wesentlich sind, ist nicht von dieser letzteren Art, sondern wesentlich sind wir das, was sich imstande sieht, diese Merkmale festzusetzen und zu bearbeiten. Dies ist es, was durch das Bild des ‚Punkts‘ im geometrischen Sinne des Ausdrucks angedeutet werden soll: Das eigentliche Selbst ist ‚ausdehnungslos‘; es ist nirgends außer in diesem Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren.⁷

Taylor macht dabei zugleich deutlich, wie die rationalistisch-naturalistische Epistemologie, die liberal-individualistische Moralphilosophie und die politisch-ökonomische Umgestaltung der Welt zusammenwirken, um das atomisierte Selbst in einer beziehungslosen, nicht-resonanten Umwelt gleichsam zu einer überwältigenden ‚Erfahrungstatsache‘ werden zu lassen. Natur und Lebenswelt werden gleichermaßen als unabhängig, neutral und vor allem als technisch beherrschbar, offen für den manipulativen Zugriff, verstanden. Dies hat mithin seinen Preis: Weil die ‚Welt‘ – verstanden als die Welt der Menschen, aber auch die Welt der Dinge, der Natur und des eigenen Körpers – den Subjekten dabei nur als etwas ‚Stummes‘, zu Bearbeitendes, Äußerliches entgegentritt, das sie zwar gebrauchen und verändern können, zu dem sie aber keine innere Beziehung und Verbindung haben und in dem sie sich nicht wiedererkennen und zum Ausdruck bringen können, lässt sich dieses Weltverhältnis auch in einem ‚negativen‘ Sinne als ein pathologisch *entfremdetes* begreifen. Ist also die distanzierende Entfremdung von der ‚Welt‘ einerseits konsti-

5 Vgl. etwa Taylor 1985, S. 4, aber auch Taylor 1996. Ganz ähnliche Vorgänge beschreibt im Übrigen schon Hannah Arendt in ihrem zuerst 1958 veröffentlichten Werk *Vita activa* unter dem Stichwort der *Erdentfremdung*. Vgl. dazu Arendt 2008 und Sörensen i.V. sowie zu Charles Taylors Verhältnis zu Hannah Arendt im Allgemeinen den Beitrag von Maïke Weißpflug in diesem Band.

6 Vgl. Taylor 2007.

7 Taylor 1996, S. 309.

tativ für die ‚Erfolge‘ des modernen Menschen, so steht sie andererseits auch emblematisch für das Unbehagen und Leiden des modernen Menschen an und in der ‚Welt‘. In nahezu allen seinen Schriften setzt Taylor diesem Weltverhältnis den Gedanken einer ganz anders gearteten sozialen, epistemologischen und politischen Weltbeziehung entgegen, die sich als *Resonanzbeziehung* beschreiben lässt, wenngleich Taylor den Resonanzbegriff eher kursorisch und unsystematisch verwendet.⁸ Resonanz ist als gleichsam ‚positiver‘ Gegenbegriff zur Entfremdung dadurch gekennzeichnet, dass zwischen Subjekt und Welt eine Austausch- oder Antwortbeziehung entsteht, die eine innere Verbundenheit, eine wechselseitige Anteilnahme und ein Ausdrucksverhältnis impliziert. Die Differenz lässt sich an einem einfachen Beispiel ganz konkret verdeutlichen: Wenn ich an meinem Arbeitsplatz ‚funktioniere‘ und Geld verdiene, obwohl mir die Arbeit nichts sagt und mir die Kollegen gleichgültig (oder sogar zuwider) sind, bin ich von meiner Arbeit entfremdet; fühle ich mich dagegen mit meinen Arbeitskollegen freundschaftlich verbunden und von meiner Arbeit erfüllt, arbeite ich tendenziell in ‚Resonanzverhältnissen‘. Resonanzverhältnisse sind mithin solche, in denen sich Subjekte von ‚der Welt‘ (d.h. von anderen Menschen, aber beispielsweise auch von der Natur oder der Kunst) *berührt, gemeint, ergriffen* fühlen und umgekehrt auch davon ausgehen können, dass sie andere berühren und etwas bewirken können, während Entfremdung dort besteht, wo uns ‚die Welt‘ im Grunde nichts sagt und uns stumm, gleichgültig oder sogar feindlich gegenübersteht.

Ähnlich wie in Max Webers Diagnose der Preis der rationalen, instrumentellen, wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Weltbeherrschung deren radikale ‚Entzauberung‘ ist,⁹ so droht auch nach Taylors Verständnis ein Austrocknen oder ‚Verstummen der Resonanzachsen‘ als Ergebnis eines einseitig desengagierten und instrumentellen Weltverhältnisses. Entfremdung im negativen Sinne erscheint dabei also als ein Zustand, in dem die handelnden Subjekte sich als abgetrennt und isoliert von einer Welt erfahren, die ihnen als indifferent, schweigend oder ablehnend gegenübertritt und zu der sie nur *instrumentell oder kausal* in Beziehung stehen.¹⁰

Taylor bezeichnet die Weltsicht und Welterfahrung des ‚Atomismus‘, demzufolge es nichts jenseits einer ausschließlich individualistischen Perspektive gibt oder geben sollte, als eine der schlimmsten Konsequenzen des ‚Naturalismus‘; dies jedoch nicht deshalb, weil der Atomismus als Überzeugung oder Einstellung keine Beziehung oder sogar Abhängigkeit zwischen dem Subjekt und der sozialen Welt zulasse, sondern weil „diese Beziehung, ganz gleichgültig wie eng die Abhängigkeit

8 Vgl. dazu ausführlich Rosa 2011.

9 Vgl. Taylor 2011a, S. 287f.

10 Vgl. hierzu und zum Folgenden insgesamt: Rosa 2011.

auch gedacht werden mag, stets in Kausalbegriffen konzipiert ist und niemals so, dass sie unsere ureigene Identität zu berühren vermag“.¹¹ Demgegenüber betont Taylor immer wieder, ein *nicht-entfremdetes* Weltverhältnis – oder eine gelingende Identität – erfordere zumindest die konzeptuelle Möglichkeit, sich mit der sozialen Welt der Mitmenschen, aber auch mit Zeit und Ewigkeit, Welt und Kosmos, Natur und Kultur in Einklang zu setzen und damit in ein Resonanzverhältnis zu bringen. Taylor illustriert dies in seinem vielleicht wichtigsten Aufsatz, *Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen*, am Beispiel des naturalistisch geprägten Ideals einer dem Produktionsparadigma folgenden ‚instrumentalistischen‘ Arbeitsgesellschaft, die zunächst, auf dem Boden einer durch die alten Holismen geprägten Kultur gelingende, später jedoch entfremdete Identitäten erzeugt:

Das Gefühl, durch die Arbeitskultur die eigene Zukunft aufzubauen, kann Menschen so lange tragen, wie sie von sich glauben, sie hätten mit einer Jahrtausende währenden Vergangenheit der Ungerechtigkeit und Mühsal gebrochen, um qualitativ andere Bedingungen für ihre Kinder zu schaffen. Alle Voraussetzungen einer menschlich akzeptablen Identität werden in dieser Kategorie erfüllt: die Beziehung zur Vergangenheit (man erhebt sich über sie, bewahrt sie aber in folkloristischen Erinnerungen), zur sozialen Welt (die interdependente Welt freier, produktiver Menschen), zur Erde (der Rohstoff, der darauf wartet, geformt zu werden), zur Zukunft und zum eigenen Tode (das immer währende Denkmal in Gestalt des Lebens wohlhabender Kinder), zum Absoluten (die absoluten Werte der Freiheit, Integrität und Menschenwürde). Aber an einem gewissen Punkt sind die Kinder nicht mehr imstande, dieses Vorwärtsdrängen in die Zukunft weiterzuführen. Diese Anstrengung hat sie in einen privaten Himmel der Sicherheit versetzt, in dem es ihnen nicht mehr gelingt, den Bezug zu den großen Realitäten zu gewinnen und wiederzugewinnen: ihre Eltern hatten nur eine negierte Vergangenheit, ein Leben, das völlig an der Zukunft orientiert war; die soziale Welt ist entfernt und formlos; eher könnte man Zugang zu ihr gewinnen, indem man seinen Platz innerhalb des zukunftsorientierten Produktionsmolochs einnimmt. Aber dies erscheint heute sinnlos. Die Beziehung zur Erde als dem Rohstoff wird daher als leer und entfremdet erfahren, aber die Wiedergewinnung einer tragenden Beziehung zur Erde ist, einmal verloren, das Schwerste überhaupt; und wo wir in einem Netz von für uns abgestorbenen Bedeutungen gefangen sind, da gibt es keine Beziehung zum Absoluten. Vergangenheit, Zukunft, Erde, Welt und das Absolute sind uns daher so oder so verschlossen; und was daraus notwendig resultiert, ist eine Identitätskrise von beängstigenden Ausmaßen.¹²

Diese Form von Entfremdung ist für Taylor jedoch keine unweigerliche Folge des modernen (desengagierten) Weltverhältnisses. Denn die *Moderne* ist von Anfang an und konstitutiv gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis, bei dem der bereits beschriebene desengagierte, ‚naturalistische‘ und instrumentelle Weltbezug ergänzt

11 Taylor 1985, S. 8 (unsere Übersetzung, P.S./H.R.).

12 Taylor 1975, S. 207f.

wird durch eine etwa in den Denkszusammenhängen der Empfindsamkeit und vor allem der Romantik formulierte und praktizierte ‚Resonanzsensibilität‘. Diese ermöglicht es den Subjekten, sich als in organischen Austauschprozessen befindlich zu erfahren, so dass Selbst und Welt als wechselseitig konstitutiv und ‚responsiv‘ erscheinen und die Menschen einen für sie bedeutsamen ‚Widerhall‘ in ihren Weltbeziehungen finden. Die ambivalente Moderne hält mithin beide Erfahrungsmodi bereit: Entfremdung wie auch Resonanz. Die Potenziale beider Seiten haben sich unter modernen Voraussetzungen gesteigert, was auch darin begründet liegen könnte, dass sie sich in gewisser Hinsicht gegenseitig bedingen, mithin von einer ‚Dialektik von Entfremdung und Resonanz‘ auszugehen ist. Wie mit Taylor jedoch deutlich wird, droht die Resonanz in der Moderne zu kurz zu werden, weswegen es Ziel sein muss, ihre Möglichkeiten zu stärken. Wo aber könnten diese gefunden werden? Für Taylor sind das moderne Kunstverständnis, die Konzeption der romantischen Liebe, das ästhetisierte Konzept einer ‚Mutter Natur‘¹³ und die damit jeweils verknüpften Praktiken (und darüber hinaus auch wesentliche Elemente westlich-moderner Religiosität) Ausdruck eines gleichsam ‚alternativen‘ Weltverhältnisses, in dem Resonanzerfahrungen gesucht und gefunden werden (können). So formuliert er etwa mit Blick auf das ambivalente Naturverhältnis der Moderne, welches diese als zu verarbeitenden Rohstoff und Gestaltungsobjekt einerseits und als Resonanzsphäre andererseits zugleich konzipiert:

Zu den maßgeblichen Bestrebungen, die uns von der Romantik vermacht worden sind, gehören auch die mit dem Ziel einer Wiedervereinigung: Rückführung zur Verbindung mit der Natur, Versöhnung der Spaltungen zwischen Vernunft und Empfinden, Überwindung der Trennungen zwischen dem Menschen und der Schaffung von Gemeinschaftsbindungen. [...] Die romantischen Naturreligionen sind zwar ausgestorben, doch die Idee der Offenheit für die Natur in uns und außer uns ist nach wie vor überaus wirksam. Der Kampf zwischen instrumenteller Vernunft und dieser Naturauffassung tobt heute noch in den Kontroversen über die Umweltpolitik. [...] Die [romantische] Auffassung erblickt in [der naturalistisch-instrumentellen] Einstellung zur Natur eine kurzsichtige Verleugnung unserer Stellung unter den Dingen. Wir sollten einsehen, dass wir einer umspannenden Ordnung der Lebewesen angehören, insofern unser Leben aus ihr hervorgeht und von ihr erhalten wird. Diese Einsicht beinhaltet, dass man eine gewisse Bindung an diese umfassendere Ordnung anerkennt. [...] Wer mit dem Leben in Einklang steht, anerkennt diese Solidarität [...] Der im achtzehnten Jahrhundert beginnende Kampf zwischen diesen geistigen Einstellungen ist auch heute noch im Gang, obwohl die romantischen Theorien über den Strom des Lebens oder das All der Natur beinahe völlig von der Bildfläche verschwunden

13 Vgl. in diesem Kontext auch Taylors, im Anschluss an Heidegger gebildeten, Überlegungen zu einer anderen, tiefenökologischen Haltung gegenüber der Natur: *Taylor* 2013.

sind. [...] Die Forderung, wir sollten für die Natur in uns und außer uns offen sein oder mit ihr im Einklang stehen, ist ganz lebendig geblieben.¹⁴

Kunst, Natur und Religion eröffnen und ermöglichen den Subjekten somit zwar (überwiegend momenthafte) Resonanzerfahrungen in ihrem extra-humanen Weltverhältnis, jedoch sichern sie per se noch keine Überwindung der konstitutiven Entfremdung moderner Subjekte von der *sozialen* Welt. Denn gerade auch die *soziale und politische Ordnung*, in der sich menschliches Handeln vollzieht, bildet für den modernen Menschen zunächst keineswegs eine Resonanzsphäre, sondern weit eher einen äußeren, oft genug starren und limitierenden Rahmen. Anders als in der Antike oder im Mittelalter können sich moderne Akteure nicht als Teil einer sinnhaft integrierten großen (Resonanz-) Ordnung des Daseins (‘the great chain of being’) erfahren, in der sie sich spiegeln und von der her sie sich definieren können. Die kollektiven Bedingungen, unter denen sie handeln, gelten vielmehr als das zumindest teilweise kontingente Ergebnis historischer Konstruktions- und Aushandlungsprozesse, und insbesondere auch als das Ergebnis zahlloser Wert- und Interessenskonflikte. Insofern diese Bedingungen die Handlungs-, Artikulations- und Freiheitsspielräume der Individuen einengen, werden sie von diesen als etwas ‚Äußerliches‘, Vorgefundenes, Fremdbestimmtes erfahren. Indessen kennt die Kultur der Moderne ein mächtiges Instrument der kollektiven Aneignung und Anverwandlung dieser Strukturen: Im Modus (gelingender) demokratischer Politik vermögen sich die Akteure moderner Gesellschaften die kollektiven Strukturen ihrer Lebenswelt als *eigene, gewollte und selbstbestimmte* anzueignen.¹⁵ Politische Gestaltung ist dabei das entscheidende Instrument, mittels dessen die soziale Welt für sie zu einer Resonanzsphäre gemacht werden kann und die ‚Kommandobrücken‘ zum Antworten gebracht werden können. Das kulturell und verfassungsrechtlich verankerte ‚Primat der Politik‘ über die übrigen Wert- und Funktionssphären der Gesellschaft (wie die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst etc.) ist so nicht einfach ein semantisches Überbleibsel ‚Alteuropas‘, wie das Systemtheoretiker gerne behaupten, sondern eine gleichsam ‚funktional‘ unverzichtbare Voraussetzung dafür, eine konstitutive und unüberwindliche ‚Entfremdung‘ zwischen den Subjekten und den Strukturen, Institutionen und Bedingungen ihres Handelns, oder kurz: zwischen den Subjekten und der sozialen Welt, zu vermeiden. *Politische Gestaltung* wird damit zur ‚modernen Antwort der Moderne‘ auf die in ihrem Weltverhältnis konstitutiv angelegte Ent-

¹⁴ Taylor 1996, S. 668f.

¹⁵ Selbst das Finanzamt – um zum eingangs gewählten Beispiel zurückzukehren – erscheint dann nicht als der gleichsam ‚natürliche Feind‘ der hart arbeitenden Bürger, sondern als deren Ausdruck und Organ.

fremdungsproblematik. Diesen Gedanken wollen wir nun in den nächsten Abschnitten systematisch entwickeln, indem wir uns Taylors Verständnis des Zusammenhangs von Entfremdung und Politik zuwenden.

3. Eine politische Theorie der Entfremdung

3.1 Entfremdung: Ein Begriff zwischen den Ebenen

Zu Beginn dieses Vorhabens wollen wir jedoch einen Schritt zurücktreten und eine knappe Einordnung des ‚Gegenstandsbereichs‘ des Entfremdungskonzeptes als eines *politischen* Konzepts vornehmen. Wie Rahel Jaeggi zu Recht betont, missversteht man den Ausdrucksgehalt der Begrifflichkeit, wenn man sie nicht als sowohl subjekt- wie auch strukturbezogene Kategorie begreift.¹⁶ Stets werden damit individuelle (Leidens-)Erfahrungen zu beschreiben versucht, die in der einen oder anderen Art und Weise auf die überindividuellen Strukturen und Institutionen des Miteinanders verweisen. Die Begrifflichkeit der Entfremdung zielt somit nicht zuletzt auf die Charakterisierung der Beziehung, die zwischen diesen beiden Ebenen besteht: „[M]it dem Deutungsmuster der Entfremdung [ist] eine Perspektive gesetzt“, so heißt es bei Jaeggi an anderer Stelle, „in der Selbst- und Weltverhältnis, individueller Selbstbezug und überindividuelle Lebensform schon konzeptuell miteinander verschränkt sind.“¹⁷ Bezeichnet Entfremdung somit einerseits eine subjektive Empfindung, so ist diese andererseits nicht von den Strukturen und Institutionen losgelöst zu betrachten, in denen die Akteure ihr Leben führen. Gegen Hannah Arendts Diktum¹⁸ sind Welt- und Selbstentfremdung deshalb also nicht zwei verschiedene, sondern stets miteinander verknüpfte und aufeinander zu beziehende Seiten ein und derselben Medaille. Dies gilt auch für Taylors Verwendung der Begrifflichkeit, die ohne den Hintergrund zentraler Annahmen seiner philosophischen Anthropologie und damit einhergehender Vorstellungen gelingender individueller Lebensführung nicht zu verstehen ist, gleichwohl aber auch die Strukturebene systematisch einbezieht. Wie noch zu sehen sein wird, verwehrt sich Taylor einer Konzeptionalisierung von Entfremdung als rein ‚psychologischer‘ Kategorie, wie sie durch die behavioristisch orientierte, US-amerikanische Soziologie der 1960er-Jahre – insbesondere in

16 Jaeggi 2008, S. 270.

17 Jaeggi 2005, S. 15.

18 Arendts gegen Marx gerichteter Vorwurf findet sich u.a. in der *Vita activa*: Arendt 2008, S. 325. Vgl. dazu auch Jaeggi 2005, S. 14.

Person von Melvin Seeman¹⁹ – vorgenommen wurde, und verknüpft die Analyse von Entfremdungserfahrungen explizit mit einer der sozialen Strukturen und Institutionen. Dies ist auch der Grund dafür, dass im Phänomen der Entfremdung bei Taylor *Identitäts-* und *Legitimationskrisen* konvergieren und warum die Auseinandersetzung mit Entfremdung insbesondere auch für die politische Philosophie – im Sinne des weit verstandenen Gegenstandsbereichs der Frage nach der *guten Ordnung* und dem *guten Leben* – von herausragender Bedeutung ist.²⁰ Taylor entwirft, das ist die hier vertretene Kernthese, ein dezidiert *politisches* (bzw. *politiktheoretisches*) *Verständnis von Entfremdung* und versucht auf die damit beschriebene Problemstellung eine entsprechende politische (bzw. politiktheoretische) Antwort zu geben. Wenn im Folgenden nun – wie es aus politiktheoretischer Perspektive geboten erscheint – ein vornehmlich institutionenzentrierter Fokus gewählt wird, so steht dies der Auffassung von Entfremdung als Begriff im Rahmen des menschlichen Selbstverhältnisses nicht entgegen. Rückt Letzteres ins Zentrum der Betrachtung, indem Entfremdung als das ‚Andere‘ individueller authentisch-autonomer Lebensführung positioniert wird²¹, so ist dies lediglich einer unterschiedlichen Schwerpunktsetzung geschuldet. Geht es hier um die Qualität der Beziehung zur (sozialen) Welt, so geht es dort um die Qualität der Beziehung zu sich selbst – beides aber ist stets miteinander verknüpft.

Taylor legt seinen Untersuchungen dabei einen sehr weiten, *soziologischen* Institutionenbegriff zu Grunde, der mit seinem Verständnis sozialer Praktiken korrespondiert, als deren Verfestigung bzw. Gerinnung Institutionen erscheinen. Unter Praktiken versteht Taylor „etwas äußerst Vages und Allgemeines: Beinahe jede stabile Konfiguration gemeinsamer Tätigkeiten, deren Gestalt durch ein bestimmtes Muster von Geboten und Verboten bestimmt ist, kann eine Praktik in meinem Sinne darstellen. [...] Praktiken gibt es auf allen Ebenen des menschlichen Lebens: auf der Ebene der Familie, des Dorfes, der nationalen Politik, der Rituale von Religionsgemeinschaften usw.“²². Kommt es nun im Laufe der Zeit zu einer fortschreitenden

19 Vgl. Seeman 1959. Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser psychologisierenden und entnormativierenden Entwicklung findet sich bei Fischer 1970. Für Taylors grundlegende „attack on [...] behaviourist psychology“ (Taylor 1994b, S. 236) ist auf sein erstes großes Werk, *The Explanation of Behaviour* (Taylor 1964), zu verweisen.

20 Die Adaption der Begrifflichkeit in der politischen Philosophie und Theorie erfolgt nach wie vor zögerlich. Ausnahmen stellen etwa Christman 2009, Medearis 2010 und Sörensen (i.V.) dar. Taylor (1992a, S. 278) weist derartige Entfremdungskrisen explizit als *politische Krisen* aus.

21 Die anthropologischen Annahmen Taylors, die auch seine Entfremddiagnostik und -kritik speisen, können und sollen hier nicht ausführlich thematisiert werden. Wir werden in diesem Aufsatz nur soweit nötig darauf rekurrieren. Eine ausführliche und nach wie vor aktuelle Darstellung findet sich in Rosa 1998a; vgl. dort vor allem S. 195-211.

22 Taylor 1996, S. 364.

Routinisierung und Verstetigung sozialer Handlungspraktiken, so bilden sich Institutionen heraus, die im Vergleich zu bloßen Praktiken von größerer Dauerhaftigkeit und Wirkmächtigkeit sind. In aller Regel sagen sie, *was in einer Gesellschaft der Fall ist*, sie weisen Statuspositionen zu und befördern die Übernahme dieser Rollen durch die in ihnen lebenden Subjekte. Taylor bestimmt Institutionen wie folgt: „We may speak of an institution every time the practice of a given population stabilizes around certain forms. Certain ways of acting become ‚normal‘ and often normative as well. These more or less regularized forms define different roles, and the members of a society begin to recognize themselves in these roles and consequently to assign obligations to themselves”.²³ Wie Taylor bereits mit dem weiten Feld sozialer Praktiken andeutet, so ist auch sein Institutionenbegriff umfassend angelegt: Darunter werden sowohl politische Institutionen im engeren Sinne, also etwa der (National-)Staat oder die Institution der repräsentativen Demokratie, als auch sämtliche sozialen Strukturen wie etwa die „Produktionsverhältnisse, die großformatige Anwendung von Technologie innerhalb des Produktionsprozesses, [...] unsere sexuellen Beziehungen und Familienstrukturen“²⁴ subsumiert. Auf Taylors weitere institutionentheoretische Bestimmungen wird sogleich zurückzukommen sein.

3.2 Von Marx zu Hegel, von Hegel zu Tocqueville: Charles Taylors politiktheoretisches Entfremungskonzept

Publizistisch setzt sich Charles Taylor erstmals während seiner Promotionszeit in Oxford in den Jahren zwischen 1957 und 1961 mit Entfremdung auseinander, explizit etwa in seinem Artikel *Alienation and Community*²⁵. Taylor ist in dieser Periode einem unorthodoxen Marxismus²⁶ zuzurechnen und bewegt sich wie auch Stuart Hall, Edward P. Thompson oder Alasdair MacIntyre zu diesem Zeitpunkt im Milieu der Neuen Britischen Linken. Er veröffentlicht zahlreiche Artikel in deren Organen,

23 Taylor 1993b, S. 121.

24 Taylor 1992a, S. 272f.

25 Vgl. Taylor 1958.

26 Vgl. zu Taylors Auseinandersetzung mit Marx den Beitrag von Reitz in diesem Band sowie Fraser 2003. Ian Fraser vertritt an anderer Stelle die These, Taylor habe zwar erkannt, dass die menschliche Selbstentfremdung inhärent mit dem Kapitalismus als Lebensform verknüpft sei, es jedoch verpasse, daraus die logische Konsequenz zu ziehen, dass Entfremdung nur durch die Überwindung des Kapitalismus zu bewältigen sei (vgl. Fraser 2007, S. 7 und 24ff.). Berücksichtigt man etwa Taylors demokratietheoretisch motivierte Auseinandersetzungen mit kapitalistischen Wirtschaftsformen (z.B. Taylor 2002b, S. 26ff.; Taylor 1992a, S. 282ff.), so kann diese Einschätzung nicht vollends überzeugen. Richtig ist jedoch, dass Taylor an wohl keiner Stelle – außer vielleicht in seiner in Vergessenheit geratenen Frühschrift ‚The Patterns of Politics‘ (Taylor 1970) – eine revolutionäre Umwälzung der Verhältnisse einfordert.

wie etwa dem *New Reasoner* oder *Universities and Left Review*, aus denen wenig später die nach wie vor einflussreiche Zeitschrift *New Left Review* hervorging. In besagtem Artikel dient die Entfremdungsterminologie der Beschreibung von Macht- und Sinnlosigkeitserfahrungen in den westlichen Industriegesellschaften. Wenn gleich Taylor an dieser Stelle auf die für ihn prägende Verwendung beim frühen Marx verweist sowie mögliche Überlappungen mit Émile Durkheims Anomie-Begriff auszuloten versucht, dominiert gleichwohl eine eher zeitdiagnostisch-unscharfe Verwendung, ohne dass eine begrifflich-systematische Erörterung vorgenommen wird. Verschiedentlich kommt Taylor auf ein im engeren Sinne Marxsches Verständnis von Entfremdung in der Arbeitswelt auch in späteren Schriften zurück.²⁷

Eine schärfere Konturierung – und gewissermaßen sozialtheoretische Generalisierung – erfolgt erst im Zuge von Taylors Auseinandersetzung mit Hegel, der „in überraschendem Ausmaß die Entfremdungstheorie des jungen Marx“²⁸ antizipiert habe. Im Zuge seiner frühen Beschäftigung mit Hegel – im Rahmen derer schon viele zentrale Stützpfeiler seines eigenen Großprojektes einer philosophischen Anthropologie zu Tage treten²⁹ – artikuliert Taylor explizit das Ansinnen, die Hegelschen Begriffe der Sittlichkeit und Entfremdung für eine hermeneutisch orientierte kritische Zeitdiagnose fruchtbar zu machen.³⁰ Das heißt nun nicht, dass Taylor Hegels Projekt unreflektiert zu übernehmen trachtet oder gar dessen unverbrüchliche Richtigkeit postulieren will. Er bedient sich vielmehr einzelner Elemente und zeigt deren Relevanz für zeitgemäße Konzepte des Politischen und des Sozialen auf. Es sind dabei insbesondere zwei sozialtheoretische Grundannahmen Hegels, die Taylor aufgreift und die auch den Kern seiner entfremdungstheoretischen Überlegungen darstellen. Zum einen handelt es sich um eine – zu den oben bereits angeführten Merkmalen hinzutretende – institutionentheoretische, zum anderen um eine identitätstheoretische Prämisse.³¹

(a) Zunächst zu den Institutionen oder dem, was man als *Verkörperungsthese* bezeichnen könnte: Taylor lässt sich zunächst von Hegels Begriff des *objektiven Geistes* inspirieren³² und geht davon aus, dass Institutionen stets als Verkörperungen von gesellschaftlich geteilten Ideen, Vorstellungen und Weltdeutungen fungieren.

27 Siehe z.B. Taylor 1992a, S. 280f. oder Taylor 1994a, S. 93ff.

28 Taylor 1983, S. 572f.

29 Vgl. dazu den Beitrag von Braune in diesem Band.

30 Vgl. für den Anspruch einer Zeitdiagnose im Ausgang von Hegels Terminologie Taylor 1978, S. 145ff. Dort erfolgt auch der Brückenschlag zu den genuin Taylorschen Konzepten der starken Wertungen und des Menschen als selbstinterpretierendes Tier.

31 Vgl. Taylor 1978, S. 145.

32 Vgl. zu Taylors Adaption der Figur des objektiven Geistes Descombes 1994.

Gewohnheiten und Institutionen drücken gewisse Vorstellungen aus. Tatsächlich können sie der einzige oder angemessenste Ausdruck dieser Vorstellungen sein, wenn die Gesellschaft keine hinlänglich artikuliert oder exakte Theorie über sich selbst entwickelt hat. [...] In diesem Sinne sind die Institutionen und Bräuche einer Gesellschaft eine Art Sprache, in der ihre fundamentalen Ideen zum Ausdruck kommen. Was in dieser Sprache ‚gesagt‘ wird, sind nicht Gedanken, die nur in gewissen Individuen entstehen könnten, sondern vielmehr die gemeinsamen Gedanken einer Gesellschaft, denn sie sind in ihrem kollektiven Leben eingeschlossen, in den Gewohnheiten und Institutionen, die untrennbar zur Gesellschaft gehören. In ihnen ist der Geist der Gesellschaft gewissermaßen vergegenständlicht. Sie sind nach Hegel ‚objektiver Geist‘.³³

Wenngleich der Materialisierungsvorgang nicht näher thematisiert wird, so ist es wichtig zu betonen, dass diese Materialisierungen aus menschlicher Praxis hervorgehen und durch diese auch performativ stabilisiert und reproduziert werden.³⁴ Sie sind „keine naturgegebenen Tatsachen“³⁵, sondern werden durch (wiederholende) Praxis – ganz im Verständnis Hegels – zur *zweiten Natur*.³⁶

(b) Die zweite von Hegel übernommene Prämisse ist identitätstheoretischer Art und hängt mit der institutionentheoretischen unmittelbar zusammen, insofern für Taylor die gelingende Identität bzw. das umfassende Person-Sein eines Menschen in einem konstitutiven Bezug auf die ihn umgebenden Institutionen und Strukturen besteht. Wir können sie hier als *Einbettungsthese* bezeichnen. Die Frage danach, wer man ist, so Taylor, lässt sich immer nur in bestimmten Kontexten und vor dem Hintergrund spezifischer, gesellschaftlich-geschichtlicher Strukturen beantworten.³⁷ Entsprechend folgert er: „Die Kultur, die in unserer Gesellschaft lebt, formt folglich unser privates Erleben und konstituiert unsere öffentliche Erfahrung, die wiederum mit der privaten Erfahrung in profunder Wechselbeziehung steht. Es ist folglich nicht extravagant zu behaupten, daß wir sind, was wir sind, indem wir am umfas-

33 Taylor 1983, S. 500. Diese Prämisse behält Taylor – wenn auch ohne expliziten Rekurs auf Hegel – auch in seinen folgenden Schriften stets bei. Verschiedentlich wird auch eine ‚pragmatistische‘ Deutung nahegelegt, nach der Institutionen als *Problemlösungen* verstanden werden können. Diese Ansicht findet sich auch beim Taylor-Schüler Michael Sandel (1993, S. 18), der betont, dass Institutionen stets als *Antworten* auf soziale Problemstellungen zu verstehen sind. In neueren Schriften verwendet Taylor (1993d, 2004, 2007) zur Bezeichnung der „gemeinsamen Gedanken einer Gesellschaft“ den Terminus des *sozialen Imaginären*. Wenngleich der Name des Begriffsurhebers in den Schriften bisher nicht auftaucht, so verwies Taylor 2012 in seiner Inauguralvorlesung als Schillerprofessor der Friedrich-Schiller-Universität Jena explizit auf die Patenschaft von Cornelius Castoriadis. Berücksichtigt man diese Verbindung, so stechen umgehend auch die frappierenden Parallelen zu Castoriadis’ Entfremdungstheorem ins Auge, die an dieser Stelle jedoch nicht erläutert werden können. Vgl. dazu Castoriadis 1984 und Sörensen i.V.

34 Vgl. Taylor 1983, S. 501.

35 Taylor 1983, S. 499.

36 Vgl. Hegel 1970, S. 184.

37 Vgl. dazu Taylor 1978, S. 146 und 1992b, S. 37f sowie Rosa 1998.

senderen Leben unserer Gesellschaft teilnehmen – oder wenigstens in es eingebunden sind, denn oft ist das Verhältnis Individuum/Gesellschaft unbewußt und passiv.“³⁸ Taylor ist sich der Gefahren eines solcherart ‚kulturalistischen‘ Ansatzes sehr wohl bewusst und weiß natürlich auch um die Kritiken an Hegels vorgeblich konservativen, status-quo-apologetischen Sittlichkeitskonzept.³⁹ Ein Beharren auf der ontologischen Unhintergebarkeit sozialer Einbettung impliziere jedoch mitnichten eine unkritische Haltung oder leugne daraus resultierende Verwerfungen und Identitätskrisen auf Seiten der Individuen⁴⁰: „Das unvermeidbare Verhältnis zur Kultur meiner Gesellschaft schließt extremste Entfremdung nicht aus, die entsteht, wenn die öffentliche Praxis meiner Gesellschaft ihre Bedeutung für mich verliert. Hegel leugnet diese Möglichkeit nicht, sondern war einer der ersten, die eine Entfremdungstheorie entwickelten.“⁴¹

Mit dem Aufweis möglicher Inkongruenzen zwischen den in Institutionen verkörperten Weltdeutungen einer Gesellschaft und den Selbstdeutungen eines Individuums hat man das Herzstück der Entfremdungstheorie Taylors erreicht. Programatisch fasst Taylor den Sachverhalt folgendermaßen:

Das glücklichste, nicht-entfremdete Leben [...] ist dann gegeben, wenn die im öffentlichen Leben der Gesellschaft zum Ausdruck gebrachten Normen und Zwecke zugleich auch die wichtigsten Normen und Zwecke sind, durch welche die Mitglieder der Gesellschaft ihre Identität als menschliche Wesen definieren. Die institutionelle Matrix, in deren Rahmen sie leben müssen, wird in diesem Fall nicht als fremd empfunden. Sie ist vielmehr das Wesen, die ‚Substanz‘ des Selbst. [...] Und weil diese Substanz durch die Tätigkeit der Bürger erhalten wird, betrachten sie sie als ihr Werk. [...] Die Entfremdung entsteht, wenn die Ziele, Normen oder Zwecke, die die gemeinsamen Bräuche oder Institutionen definieren, irrelevant oder gar monströs zu werden scheinen.⁴²

Für seine Entfremdungstheorie erweitert Taylor die Hegelsche Verkörperungsthese hierbei um Motive Marx’ und Max Webers, „jenen beiden großen Analytikern der Moderne“.⁴³ Wie Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* am Beispiel der kapitalistischen Warenproduktion zu zeigen versucht, ist der Zustand der

38 Taylor 1983, S. 499.

39 Eine äußerst lesenswerte Auseinandersetzung mit dieser bekannten Kritik an Hegel sowie ein vehementes Plädoyer für eine Wiederaufnahme des Sittlichkeitskonzeptes findet sich bei Schmidt 2010.

40 Vgl. für eine Verteidigung der sozialontologischen These bei gleichzeitiger Parteinahme für ein gehaltvolles Verständnis individueller Freiheit Taylor 1993c.

41 Taylor 1983, S. 499.

42 Taylor 1983, S. 502. Wir haben an dieser Stelle die Übersetzung Gerhard Fehns geringfügig modifiziert. Fehn übersetzt Taylors ‚monstrous‘ (siehe Taylor 1977, S. 384) mit ‚absurd‘. Das trifft unseres Erachtens jedoch nicht den von Taylor intendierten Gehalt.

43 Taylor 1995a, S. 109.

Entfremdung unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass das Produkt menschlichen Tätigseins den Akteuren als „fremdes Wesen“, „unabhängige Macht“ und als „über [sie] mächtige[r] Gegenstand“ erscheint.⁴⁴ Die von Marx an anderer Stelle⁴⁵ vorgenommene Übertragung dieser entfremdungstheoretischen Figur auf soziale Institutionen im Allgemeinen entspricht dem Taylorschen Verständnis von Entfremdung angesichts von Institutionen, deren Leitideen und Weltdeutungen den in ihnen lebenden Menschen fremd geworden sind, die ihnen als etwas Äußerliches, Monströses und Bedrohliches erscheinen und die sie in ihrer freien Lebensführung behindern. Die Institutionen und Strukturen, unter denen die Menschen leben, sind dann gerade kein willentlicher „Ausdruck ihrer selbst“.⁴⁶ Entfremdung entspricht damit einer Selbstwahrnehmung als macht-, heimat- und beziehungslos, man ist „Spielball bewußtloser unpersönlicher Kräfte“.⁴⁷

Dieser von Marx inspirierte Gedanke der Verselbstständigung kommt freilich auch in Webers Rede vom *stahlharten Gehäuse* sinnbildlich zum Ausdruck, auf das Taylor im Rahmen seiner Modernediagnose immer wieder verweist.⁴⁸ Hinsichtlich der Modi der Verselbstständigung bleibt Taylor jedoch sehr oberflächlich und vage. Er spricht von einer über die reine Institutionalisierung hinausgehenden *Verhärtung* von Weltdeutungen und Leitideen, davon, dass es im zeitlichen Verlauf zu deren *Verzerrung* kommen könne und eine gewisse Veranlagung vorhanden sei, ihr menschliches ‚Gemachtsein‘ zu *vergessen*.⁴⁹ Darüber hinausgehende Bestimmungen finden sich jedoch nicht und es bleibt bei dem nicht näher spezifizierten Verweis auf „die Verfahren [...], die von Marx und Weber [...] erläutert worden sind“.⁵⁰ Ist für ihn klar, dass solch mehr oder weniger kontingente Setzungen im Rahmen ihrer institutionellen Materialisierung zu „hartnäckigen, unreflektierten Imperativ[en]“ werden können und „geradezu den Rang von Normen erlangen und allem Anschein nach von einer unanfechtbaren gesellschaftlichen Realität unterstützt werden“, so verweist Taylor damit implizit auf die von Marx im Fetischkapitel des *Kapital* unterbreitete Figur der *gesellschaftlichen Natureigenschaft*.⁵¹ Solchermaßen der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen, sind es die aus sozialer Praxis hervorge-

44 Marx 1968, S. 511 und 515.

45 Marx/Engels 1969, S. 33. Vgl. dazu ausführlich auch Sörensen (i. V., Kap. II.2).

46 Taylor 1993c, S. 110.

47 Taylor, 1994a, S. 97. Siehe auch Taylor 1992a, S. 284 und 290.

48 Vgl. Weber 1988, S. 203f. Taylor adaptiert Webers Überlegungen z.B. in Taylor 1995a, S. 105ff.

49 Vgl. Taylor 1995a, S. 108 und 113. Sozialtheoretisch ausbuchstabiert findet sich der damit beschriebene Vorgang unter dem Stichwort Verdinglichung bei Berger/Luckmann 1980, S. 94ff.

50 Taylor 1995a, S. 109.

51 Vgl. Marx 1977, S. 85. Flügel-Martinsen (2008, S. 211ff.) hat einen Erklärungsversuch derartiger Prozesse der Institutionenverdinglichung unternommen, der letztlich (und ebenfalls in Anlehnung an Hegel) auch auf die zeitlich vermittelte Gewohnheitsbildung zielt.

gangen, in der Folge aber invisibilisierten bzw. naturalisierten Strukturen, die den Menschen als von ihnen losgelöste und bedrohliche, sie beherrschende, fremde Macht entgegentreten. Taylor unterscheidet davon die *Identitätsinstitutionen*⁵². Diese zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie den in ihnen lebenden Individuen Identifikation ermöglichen und als Verkörperungen ihres eigenen Wollens in Erscheinung treten – oder wie Taylor an anderer Stelle schreibt: als „eine Erweiterung ihrer selbst“.⁵³ Spätestens hier wird unverkennbar, dass für Taylors Entfremungsdiagnose (und -kritik), der moderne Leitwert der Autonomie zentral ist und dass dieser, wie auch Bernd Ladwig in einer an Hegel orientierten Überlegung festhält, in direktem Zusammenhang mit den sozialen Institutionen steht: „Das wohl universelle Bedürfnis von Menschen, in ihrer sozialen Welt heimisch zu sein, findet seinen modernen Ausdruck in der Grundnorm der Autonomie. Moderne Menschen sind vom Gefühl ihrer Bestimmung zur Selbstgesetzgebung erfüllt. Sie wollen daher ihre Welt als von ihnen gemacht und für sie bestehend rational (re-)konstruieren können. Sie wollen die Strukturen, Institutionen und Prozesse der modernen Welt als Verkörperungen ihres reflektierten Wollens verstehen dürfen.“⁵⁴ Unter diesem (und *nur* diesem) Vorbehalt, so wäre Taylors Diktum aus dem Hegel-Buch zu ergänzen, verschwindet „[d]er Gegensatz von sozialer Notwendigkeit und individueller Freiheit“.⁵⁵ Aus der von Ladwig formulierten Perspektive wird auch ersichtlich, inwiefern es sich bei der Entfremungsproblematik für Taylor explizit um ein politisches Problem handelt, das politiktheoretisch zu analysieren ist und zu dessen Behebung oder zumindest Abmilderung er – wie noch zu sehen sein wird (3.3) – eine dezidiert politische Bewältigungsstrategie unterbreitet.

Die Politik, politisches Handeln bzw. die politische Auseinandersetzung zielt in einem recht verstandenen Sinne für Taylor auf die „Art und Weise der gesellschaft-

52 Vgl. Taylor 1993b.

53 Taylor 1993c, S. 110. Ein Ansatz mit insgesamt ähnlich gelagerten Annahmen und Intentionen findet sich jüngst bei Offe 2007. Offe versteht seinen Ansatz dabei als dezidiert post-tocquevillianisch, ein Etikett, das man mit einigem Recht auch für Taylors spätere Schriften beanspruchen könnte.

54 Ladwig 2006, S. 111. Ganz ähnlich heißt es auch bei Steven Lukes (1985, S. 85) in bestechender Prägnanz: „Alienation enters human history at the point where human beings can no longer successfully understand themselves as being in control of and at home in their social world.“

55 Taylor 1983, S. 502. Freilich ist damit stets auch eine Infragestellung des zweiten wesentlichen Ideals der Moderne, der Authentizität, berührt: Unter Umständen der Entfremung sähe man sich in aller Regel zu Handlungen veranlasst, die man nicht ausführen möchte oder die einem gar in ihrer Konsequenz als verheerend erscheinen. Vgl. Taylor 1995a, S. 14 sowie zur Entfremung als ‚ein Tun, das man nicht tun möchte‘: Rosa 2012a, S. 303f. Siehe ferner zum Zusammenhang der Ausdrucksarmut der Institutionen und der daraus resultierenden Einschränkung der authentisch-expressiven Identitätsentfaltung der in ihnen lebenden Menschen: Rosa 1998a, S. 195ff. und 372f.

lichen Organisation⁵⁶, in und mit ihr geht es stets um die ‚Einrichtung der Welt‘ (Adorno). Sie ist der dialogisch-konflikthafte Umgang mit der Frage, in einem welchmaßen eingerichteten Gemeinwesen wir leben wollen. Wenn Taylor insistiert, dass eine derartige Auseinandersetzung ihrem Wesen nach unabgeschlossen ist⁵⁷, so wird leicht ersichtlich, inwiefern die Entfremdungsproblematik eine durch und durch politische ist. Wenn es zur Verselbstständigung und Erstarrung der in den sozialen Institutionen verkörperten Zwecken, Normen und Weltdeutungen kommt, sie als scheinbare Naturtatsachen oder alternativlose Sachzwänge auf die in ihnen lebenden Menschen wirken und sich ihrer willentlichen Gestaltung entziehen, so handelt es sich um eine Stillstellung des just beschriebenen politischen Handelns, um eine *Schließung des Politischen*. Nichtentfremdetes Leben bedeutet aus dieser Perspektive also nicht unbedingt die vollständige Übereinstimmung mit den in einer Gesellschaft hegemonialen – und in ihren Institutionen verkörperten – Ideen und Weltdeutungen. Taylor zielt vielmehr in einem basalen Sinne auf die Bedingung der Möglichkeit nicht-entfremdeten Lebens, die sich ihrerseits in der Möglichkeit zur Infragestellung rahmender Strukturprinzipien manifestiert.

Ein zentrales Kriterium ‚guter‘ (d.h. auch: resonanter) Institutionen, die einem nichtentfremdeten Leben korrespondieren, ist für Taylor die Verhandelbarkeit der ihnen zugrundeliegenden Ideen und Vorstellungen. Das heißt nicht, dass per se alle Institutionen zu jedem Zeitpunkt schlechthin politisch oder politisch umkämpft sind, sehr wohl aber, dass sie jederzeit zum Gegenstand einer Politisierung werden können (müssen). Demzufolge ist Taylors Entfremdungstheorie und -diagnostik in einem sich zwischen den Polen des Konservatismus und der Emanzipation aufspannenden Verwendungsspektrums der Begrifflichkeit⁵⁸ eindeutig Letzterem zuzuschlagen. Entfremdung steht nicht für eine, etwa modernisierungsbedingte, Herauslösung aus traditionellen Kontexten und den resultierenden Verlusterfahrungen, sondern für die Enttäuschung des Anspruchs auf individuell wie kollektiv selbstbestimmte Lebensführung.⁵⁹ Als Gegenstück der Entfremdung rangiert für Taylor ‚authentische Autonomie‘, das heißt ein gehaltvolles Verständnis von Freiheit, welches er von negativen Konzepten abgrenzt, wie er sie hinter prozeduralistisch-liberalen und rechtslibertären Position identifiziert.

56 Taylor 1995a, S. 121.

57 Vgl. Taylor 1995a, S. 123f.

58 Vgl. dazu Jaeggi 2005, S. 41.

59 Taylor macht die Modernität seiner Entfremdungstheorie zu diesem Zeitpunkt unmissverständlich deutlich: „Für die Vormodernen [...] bin ich Element einer umfassenderen Ordnung. [...] Die Ordnung, in die ich hineingestellt bin, ist ein äußerer Horizont, der entscheidend ist für die Beantwortung der Frage, wer ich bin.“ (Taylor 1992a, S. 249) Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Entfremdung in einem strengen Sinne gar nicht.

Das Kernstück dieses republikanisch-positiven Freiheitsverständnisses ist die aktive (Mit-)Gestaltung der kulturellen, sozialen und politischen Strukturen und Institutionen des Miteinanders.⁶⁰ Es ergibt für Taylor daher auch wenig Sinn, angesichts von Entfremdungserfahrungen und -artikulationen psychologisierend auf eine Überwindung im Individuum zu zielen. Gerade weil Entfremdung immer auch ein institutionelles Problem ist, muss eine Überwindung von Entfremdung in aller Regel auch – und hierin artikuliert sich nochmals mit aller Deutlichkeit der politische Anspruch Taylors – auf eine Transformation der Institutionen und Strukturen zielen:

[E]s [kommt] nicht nur darauf an, die Einstellungen der einzelnen zu ändern. Der Kampf betrifft nicht nur ‚Herz und Gemüt‘, so wichtig diese Auseinandersetzung auch sein mag. Der Wandel wird in diesem Bereich auch die Institutionen tangieren müssen, obwohl er nicht so radikal und so umfassend sein kann, wie es die großen Revolutionstheoretiker vorgeschlagen haben.⁶¹

Angesichts dieser stark politisch konnotierten Aufladung der Begrifflichkeit bzw. des politisch verstandenen Sachverhalts, der damit zu erfassen versucht wird, nimmt es weniger Wunder, dass Taylor sich zu einem späteren Zeitpunkt seines Schaffens von dem Vokabular, das er in der Nachfolge Marx' für zu einseitig ökonomisch artikuliert erachtet, distanziert. Betrachtet man Taylors diesbezügliche Aussagen genau, so stellt man jedoch schnell fest, dass es sich um keine sachliche, sondern nur um eine begriffliche Verlagerung handelt:

Ich sehe den Begriff der Entfremdung vielleicht zu sehr in einem hegelianisch-marxistischen Theorierahmen verankert und denke, dass dieses Gefühl der Machtlosigkeit besser mit dem Vokabular Tocquevilles zu erfassen ist. [...] Auf der politischen Ebene sind die Begriffe Tocquevilles sicher am geeignetsten, um das Problem zu begreifen und zu erkennen, welche Instrumente des kollektiven empowerment – wie Assoziationen, soziale Bewegungen und Dezentralisierung – Teil der Lösung sein könnten.⁶²

Begreift man Politik wie Taylor als reflexiven Modus der Gestaltung der Institutionen und Strukturen des Miteinander, so ist die damit angedeutete Verschiebung nur konsequent. Mitnichten bedeutet sie aber, dass Taylor derartigen Phänomenen und Empfindungen in seinem Denken keinen Platz mehr einräume. Taylors im Folgenden umrisshaft dargestellte ‚Antwortversuche‘ auf die Entfremdungsproblematik lassen den tocquevilleschen Einschlag deutlich erkennen.

60 Vgl. *Taylor* 1995b, S. 101.

61 *Taylor* 1995a, 15.

62 *Taylor* 2002a, S. 135.

3.3 Demokratische Ermächtigung und der Beitrag einer kritischen politischen Theorie und Ideengeschichte

Verweist Taylor mit dem Rekurs auf Tocqueville nun nicht nur auf die von diesem so eindrücklich geschilderten Ohnmachts- und Entfremdungserfahrungen, sondern gleichermaßen auf dessen Analysen der Bedingungen und Möglichkeiten einer demokratischen Ermächtigung, so dürfte offensichtlich sein, dass er keinesfalls eine fatalistische Haltung angesichts eines unverbrüchlichen, stählernen Gehäuses entfremdeter Institutionen propagiert. Taylor ist kein Pessimist in dem Sinne, dass er den Subjekten angesichts verselbstständigter Wirkkräfte jegliche Handlungsmacht abspräche. Ganz im Gegenteil verweist er wiederholt und nachdrücklich auf die letztendliche Rückgebundenheit der sozialen Institutionen und der in ihnen materialisierten Deutungsmuster an das menschliche Handeln.⁶³ Eingedenk dessen sei stets zu beachten, dass diese als etwas Gemachtes auch wieder verändert werden können. Eine Überwindung von Entfremdungs- und Legitimationskrisen erfolgt in diesem Verständnis durch eine (Re-)Politisierung der Strukturen und Institutionen. Im Modus demokratischer Politik – so ist Taylors Credo zu verstehen – kann eine Anverwandlung entfremdeter Institutionen gelingen⁶⁴: Gefordert ist die Möglichkeit und Fähigkeit der Bürger, ihre Lebenswelt aktiv und partizipatorisch mitzugestalten und über ihre Lebensform selbst zu bestimmen. Auf diese Weise können sie die soziale Welt und ihre Institutionen und Praktiken als ‚antwortende Welt‘ und als Resonanzsphäre verstehen. Dies wiederum verlangt nach der Repolitisierung all jener Strukturen, welche die für die Individuen und ihre Konzeption des guten Lebens unhintergehbare soziale Wirklichkeit bilden. Dann können die relevanten Institutionen auch wieder als ‚die eigenen‘ (d.h. als nostrifizierte) erfahren werden.⁶⁵ Mit Blick auf die Hegemonialwerdung und Verselbstständigung der instrumentellen Vernunft, wie sie Taylor in der westlichen Moderne gegeben und etwa in einem für menschliche und ökologische Belange blinden kapitalistischen Wirtschaftssystem verkörpert sieht, hält er fest: „[D]ie demokratische Initiative ist die Kraft, der es gelingen kann, die galoppierende Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft zurückzuwerfen.“⁶⁶ Darauf aufbauend bekräftigt und generalisiert Taylor seine Einschätzung und fordert: „Die Politik der demokratischen Willensbildung ist die Politik des Widerstands. [...] [W]ir müssen erkennen, daß ein ernsthafter Versuch, sich an der kulturellen Ausei-

63 Vgl. *Taylor* 1995a, S. 111 und *Taylor* 1983, S. 501.

64 *Taylor* (1992a, S. 252) verweist als Beispiel für einen derartigen transformativen – und zumindest in Teilen erfolgreichen – Anverwandlungsakt auf die, gegen ein patriarchalisch organisiertes Gesellschaftssystem gerichtete, Frauenbewegung.

65 Vgl. *Rosa* 1998b, S. 222ff.

66 *Taylor* 1995a, S. 125.

nersetzung unserer Zeit zu beteiligen, die Förderung einer Politik der demokratischen Ermächtigung verlangt.⁶⁷

Wie aber könnte eine solche Förderung aussehen? Bei Taylor lassen sich grob zwei Stränge unterscheiden, die hier in aller Kürze aufgezeigt werden sollen. Zum einen zielen Taylors Vorschläge auf eine erweiterte und vertiefte Partizipation⁶⁸ der Bürger bzw. auf die dafür nötigen institutionellen Grundlagen, denen ein dynamisches, Schließungen verhinderndes, aufsprengendes Moment eingeschrieben sein sollte, um das „ständige Ausfindigmachen kreativer neuer Lösungen“⁶⁹ sozialer Problematiken zu befördern. Umrisshaft entwickelt finden sich Taylors diesbezügliche Überlegungen sowohl in seinem frühen Entwurf einer *Dialog-Gesellschaft*, in den an Tocqueville und Arendt orientierten bürgerlich-humanistischen Demokratiekonzeptionen der mittleren Phase, wie auch in den jüngsten demokratietheoretischen Schriften.⁷⁰ Neben dem Anspruch auf erweiterte Partizipationsmöglichkeiten – etwa im Bildungsbereich oder in Form von Arbeitsplatzdemokratie – finden sich hier Forderungen nach einer demokratischen Domestizierung der marktförmig organisierten Ökonomie ebenso wie nach der Brechung staatlich-bürokratischer Machtstrukturen durch Dezentralisierung, Föderalisierung und eine konsequente und couragierte Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.⁷¹

Neben diesen institutionell-praktischen Möglichkeiten der Beförderung demokratischer Ermächtigung und (Wieder-)Anverwandlung verselbstständigter Institutionen und Strukturen thematisiert Taylor zumindest implizit auch die Aufgaben und Chancen einer – wenn man so will – *kritischen politischen Ideengeschichte* mit praktischem Anliegen. Eine solche Ideengeschichte, wie sie Taylor selbst insbesondere in seinen Arbeiten zur Herausbildung der modernen Identität betreibt⁷², richtet sich auf eine Freilegung und Bewusstmachung – Taylor spricht von *Wiedergewinnung* – unsichtbar gewordener und unreflektiert wirkmächtiger Leitideen und Weltinterpretationen mit dem Ziel, „in unserer Kultur und Gesellschaft eine fruchtbare Auseinandersetzung in Gang zu bringen“.⁷³ Ideengeschichtlich-rekonstruktiv kann so zu Tage gefördert werden, welche Ideen und Vorstellungen, aber auch welche

67 Taylor 1995a, S. 132.

68 Dass dies im Zentrum seiner Überlegungen steht, daran lässt Taylor keinen Zweifel. Vgl. Taylor 1993a, S. 108.

69 Taylor 1995a, S. 124.

70 Vgl. dazu in der genannten Reihenfolge: Taylor 1970, Taylor 2002b und Taylor 2011b.

71 Siehe z.B. Taylor 2002b, S. 19ff.

72 Vgl. dazu Bohmann 2013 und Rosa 2012b. Smith (2002, S. 176f.) identifiziert diese Intention bereits in Taylors Frühschriften: „One of the main tasks of the socialist critic, Taylor suggests, is to point out the social and historical variability of what appears, through familiarity, natural and given“.

73 Taylor 1995a, S. 108. Siehe dort auch S. 113ff.

kontingenten Setzungen an den Grundlagen unserer Institutionen liegen, die sich unter Umständen unserem Bewusstsein entzogen haben oder im Laufe der Zeit intentionsverzerrenden Verschiebungen ausgesetzt waren. In diesem Sinne kann Taylors Ideengeschichte bzw. seine ‚ideen-logische‘ Analyse sozialer Institutionen also durchaus als eine *Public Philosophy* im Sinne James Tullys⁷⁴ gelesen werden, die ihrem eigenen Selbstverständnis nach wiederum auf die Beförderung der demokratischen Selbstorganisation der Gesellschaft zielt⁷⁵. Es geht ihr darum, die sedimentierten und sich verselbstständigenden Selbstbilder und starken Wertungen, die der Gesellschaftsordnung zugrundeliegen, zu artikulieren und zu thematisieren und damit der Diskussion und Kritik zugänglich zu machen und der demokratischen Kontrolle und Veränderung anheim zu stellen.⁷⁶

Taylor weiß freilich um die Probleme und Schwierigkeiten einer solchen (Re-) Politisierung unter republikanischer Flagge, die er unter anderem im vielfach beklagten Individualismus und Atomismus, in der weit verbreiteten Abkehr vom politischen Prozess sowie in dessen zunehmender Verrechtlichung und nicht zuletzt in der Unterordnung unter vermeintlich sachzwanggetriebene Wirkkräfte, wie sie etwa in der Rede von der *marktkonformen Demokratie* zum Ausdruck kommt, identifiziert.⁷⁷ Alle diese Phänomene lassen sich wiederum selbst als Ausdruck und Symptom tiefgreifender (politischer) Entfremdung im dargelegten Sinne begreifen. Selbst die besten und anverwandlungsermöglichenden Institutionen, so könnte man diese Einschätzung zusammenfassen, bedürfen immer noch der anverwandlungswilligen Subjekte. Diese aber haben sich, so scheint es, unter spätmodernen Bedingungen fast schon damit abgefunden, dass ihre politischen Kommandobrücken stumm und leer sind, dass die institutionelle Verfasstheit und die Logiken des menschlichen Miteinander in der kapitalistischen Moderne dem Gestaltungswillen gegenüber nicht mehr empfänglich und responsiv sind. Taylor aber bleibt auch in dieser Hinsicht – mit Antonio Gramsci gesprochen – ein *Optimist des Willens*. An Hölderlins Diktum der angesichts von Gefahr erwachsenden Rettung erinnernd vermerkt Taylor, dass es immer „viele Widerstandsnester gibt und das ständig neue erzeugt werden“.⁷⁸ Die vielfältigen sozialen Bewegungen der vergangenen Jahre, von ‚Stuttgart 21‘ über den *Arab Spring* und *Occupy Wallstreet* bis hin zur aufkeimenden indischen Frauenbewegung, mögen dies bestätigen.⁷⁹ Die in ihnen sich immer wieder Bahn bre-

74 Vgl. Tully 2008.

75 Eine solche Deutung legt auch Smith 2002, S. 241f. nahe.

76 Vgl. Rosa 1998, S. 433f.

77 Vgl. für diese Diagnose exemplarisch Taylor 1995a.

78 Taylor 1995a, S. 111.

79 Siehe für eine Einschätzung der *Occupy*-Bewegung das Interview mit Taylor von Bohmann/Montero 2013.

chende Idee einer politischen Weltaneignung stellt, so haben wir zu zeigen versucht, ein durch und durch modernes Ansinnen dar. Es birgt und bewahrt das Grundversprechen der Moderne darauf, dass Entfremdung gegenüber den Strukturen und Institutionen der sozialen Welt auch und gerade in einem säkularen Zeitalter kein unvermeidliches Schicksal ist, weil in der Idee und Praxis der Demokratie ein wirkmächtiges Instrument bereit steht, die öffentliche Sphäre in ein identitätssicherndes Antwortverhältnis zu den Subjekten zu bringen.

Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas*, 1980: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M.
- Bohmann, Ulf*, 2013: Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie. In: Busen, Andreas/Weiß, Alexander (Hrsg.): Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen, Baden-Baden, S. 185–214.
- Bohmann, Ulf/Montero, Dario* 2014: History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor. In: *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory* 21, H.1, S. 3–15.
- Castoriadis, Cornelius*, 1984: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.
- Christman, John*, 2009: The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves, Cambridge, Mass.
- Descombes, Vincent*, 1994: Is there an objective spirit? In: Tully, James (Hrsg.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, S. 96–118.
- Fischer, Arthur*, 1970: Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft. Materialien zur Adaption und Denunziation eines Begriffs, München.
- Flügel-Martinsen, Oliver*, 2008: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden.
- Fraser, Ian*, 2003: Charles Taylor, Marx and Marxism. In: *Political Studies* 51, H.4, S. 759–774.
- Fraser, Ian*, 2007: *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*, Exeter.
- Gabriel, Oscar W./Kropp, Sabine* (Hrsg.), 2008: Die EU-Staaten im Vergleich. Strukturen, Prozesse, Politikinhalt; 3. Aufl., Wiesbaden.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, 1970: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Band III, Frankfurt a.M.
- Jaeggi, Rahel*, 2005: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt a.M./New York.
- Jaeggi, Rahel*, 2008: Entfremdung. In: Gosepath, Stefan/Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin, S. 270–275.
- Ladwig, Bernd*, 2006: Moderne Sittlichkeit. Grundzüge einer ‚hegelianischen‘ Gesellschaftstheorie des Politischen, In: Buchstein, Hubertus/Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg.): *Politik der Integration. Festschrift für Gerhard Göhler*, Baden Baden, S. 111–136.
- Lukes, Steven*, 1985: *Marxism and Morality*, Oxford.
- Marx, Karl*, 1968: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Ders./Engels, Friedrich: *Werke. Ergänzungsband Erster Teil*, Berlin, S. 465–589.
- Marx, Karl*, 1977: Das Kapital. Erster Band, In: Ders./Engels, Friedrich: *Werke. Band 23*, Berlin.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich*, 1969: Die deutsche Ideologie. In: Dies., Werke. Band 3, Berlin, S. 5–530.
- Medearis, John*, 2010: (In)Justice, (Un)Freedom, and Alienation. Conference-Paper for the Annual Conference of the Political Philosophy Research Committee (IPSA), Jena, unveröff. Manuskript.
- Offe, Claus*, 2007: Political Disaffection as an Outcome of Institutional Practices? Some Post-Tocquevillean Speculations, In: Brodocz, André/Llanque, Marcus/Schaal, Gary S. (Hrsg.): Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden, S. 42–60.
- Rosa, Hartmut*, 1998a: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M./New York.
- Rosa, Hartmut*, 1998b: Integration, Konflikt und Entfremdung. Die Perspektive des Kommunitarismus, In: Giegel, Hans-Joachim (Hrsg.): Konflikt in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M., S. 202–244.
- Rosa, Hartmut*, 2011: Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen. Charles Taylors monomanischer Analysefokus, in: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 15–43.
- Rosa, Hartmut*, 2012a: Umriss einer Kritischen Theorie der Geschwindigkeit. In: Ders., Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin, S. 269–323.
- Rosa, Hartmut*, 2012b: ‚Weiße‘ und ‚schwarze‘ Genealogie. In: Wetzel, Dietmar (Hrsg.): Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität, München, S. 23–34.
- Sandel, Michael*, 1993: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York, S. 18–35.
- Schmidt, Steffen*, 2010: Moderne Sittlichkeit? Vorschlag zur Neuaufnahme des Sittlichkeitskonzepts im Anschluß an Hegel. In: Eichenhofer, Eberhard/Vieweg, Klaus (Hrsg.): Bildung zur Freiheit. Zeitdiagnose und Theorie im Anschluß an Hegel, Würzburg, S. 47–62.
- Seeman, Melvin*, 1959: On the meaning of alienation. In: American Sociological Review 24, H.6, S. 783–791.
- Smith, Nicholas H.*, 2002: Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity, Cambridge.
- Sörensen, Paul*, i.V.: Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Ein Systematisierungsversuch im Ausgang von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis. Dissertation, Universität Jena.
- Taylor, Charles*, 1958: Alienation and Community. In: Universities and Left Review 5, Autumn, S. 11–18.
- Taylor, Charles*, 1964: The Explanation of Behaviour, London.
- Taylor, Charles*, 1970: The Patterns of Politics, Toronto/Montreal.
- Taylor, Charles*, 1975: Interpretation und die Wissenschaft vom Menschen. In: Ders., Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M., S. 154–219.
- Taylor, Charles*, 1977: Hegel, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1978: Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions. In: Yovel, Yirmiahu (Hrsg.): Philosophy of History and Action, Dordrecht, S. 133–154.
- Taylor, Charles*, 1979: Hegel and Modern Society, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1983: Hegel, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1985: Philosophical Papers (2 Bde.), Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1992a: Legitimationskrise? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 235–294.
- Taylor, Charles*, 1992b: Was ist menschliches Handeln? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 9–51.

- Taylor, Charles*, 1993a: Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada. In: Ders., *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 59–119.
- Taylor, Charles*, 1993b: Institutions in National Life. In: Ders., *Reconciling the Solitudes. Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 120–134.
- Taylor, Charles*, 1993c: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York, S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1993d: Modernity and the Rise of the Public Sphere. In: *The Tanner Lectures on Human Values* 14, S. 203–260.
- Taylor, Charles*, 1994a: Die Unvollkommenheit der Moderne. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Pathologien des Sozialen: Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., S. 73–106.
- Taylor, Charles*, 1994b: Reply and Re-Articulation. In: Tully, James (Hrsg.): *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, S. 211–257.
- Taylor, Charles*, 1995a: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1995b: Atomismus. In: Brink, Bert van den /Reijen, Wilhelm van (Hrsg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M., S. 73–106.
- Taylor, Charles*, 1996: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2002a: Tocqueville statt Marx. Über Identität, Entfremdung und die Konsequenzen des 11. September, Interview mit Hartmut Rosa und Arto Laitinen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, H.1, S. 127–148.
- Taylor, Charles*, 2002b: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M, S. 11–29.
- Taylor, Charles*, 2004: *Modern Social Imaginaries*, Durham/London.
- Taylor, Charles*, 2007: *A Secular Age*, Cambridge, Mass.
- Taylor, Charles*, 2011a: Disenchantment-Reenchantment. In: Ders., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Mass./London, S. 287–302.
- Taylor, Charles*, 2011b: Democratic Exclusion (and Its Remedies?). In: Ders., *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge, Mass./London, S. 124–145.
- Taylor, Charles*, 2013: Heidegger, Sprache und Ökologie. In: Sörensen, Paul/Münch, Nikolai (Hrsg.): *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld, S. 191–224.
- Tully, James*, 2008: *Public Philosophy in a New Key. Democracy and Civic Freedom*, Cambridge.
- Weber, Max*, 1988: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I*, Tübingen, S. 17–206.

Wir, die Gesellschaft: Politik und Hermeneutik bei Charles Taylor

Schon zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn hat Charles Taylor sich kritisch mit sozial- und geisteswissenschaftlichen Theorien auseinandergesetzt, die naturalistische Ansätze in dem Sinne verfolgen, als sie naturwissenschaftliche Methoden auf die Erforschung des Menschen übertragen wollen.¹ Eine solche naturwissenschaftlich orientierte „Science of Man“ verfehle aber notwendigerweise eine essentielle Dimension der menschlichen Existenz: die Tatsache, dass „on an phenomenological level [...] a certain notion of meaning has an essential place in the characterization of human behaviour.“² Es ist diese Ebene der *Bedeutung*, die als ein Kernstück der Taylorschen Philosophie ausgemacht wurde, und die auch im Zentrum seiner philosophischen Anthropologie steht.³ Diese Bedeutungsdimension ist dabei einerseits die Wurzel der von Taylor eingeklagten notwendigen hermeneutischen Komponente der Wissenschaften vom Menschen,⁴ andererseits verweist ihre Verankerung in Taylors Anthropologie darauf, dass mit „Hermeneutik“ hier mehr als nur methodologische Fragen sozial- und geisteswissenschaftlicher Forschung aufgeworfen werden. Vielmehr zieht Taylor mit der Hermeneutik auf wissenschaftlich-methodischer Ebene die Konsequenz aus seiner anthropologischen Bestimmung des Menschen als „self-interpreting animal“.⁵ Dadurch, dass die menschliche Selbstinterpretation ins Zentrum rückt, und zumindest zu einem Teil mitkonstituiert, wer der Mensch ist, wird auch die Dimension der Bedeutung erstrangig, ist sie doch das „Medium“, in dem sich diese Selbstinterpretationsprozesse abspielen. Diese Zusammenhänge sollen im Folgenden beleuchtet werden. Dabei soll zunächst im ersten Kapitel einem Hinweis Taylors folgend, der sich selbst in die Tradition einer „post-Heideggerian hermeneutics“⁶ stellt, versucht werden, Taylors eigenen phänomenologisch-hermeneutischen Grundansatz von Heidegger her verständlich zu machen.

Mit diesem Grundansatz will Taylor nicht nur einen erkenntnistheoretischen Referenzrahmen für die empirischen Wissenschaften vom Menschen (die „sciences of

1 Vgl. Taylor 1964.

2 Taylor 1985a, S. 21.

3 Smith 2002, S. 18; vgl. auch Rosa 1998, S. 73f.

4 Taylor 1985a, S. 15.

5 Taylor 1985b. Taylor verweist von Anfang an darauf, dass die *prima facie* epistemologische Frage untrennbar mit der ontologischen Ebene verknüpft ist (Taylor 1985a, S. 17).

6 Taylor 1985c, S. 3.

man“) ganz allgemein, sondern vor allem auch für die Politikwissenschaft und ihr Gegenstandsverständnis bereitstellen. Zwar hat Taylor keine systematische hermeneutische Grundlegung der Politik ausgearbeitet. Aber dennoch finden sich in seinen Schriften zahlreiche entsprechende Überlegungen, in denen eine Reihe sehr interessanter Anregungen für ein hermeneutisches Verständnis des Politischen zu finden sind. In den Kapiteln zwei bis fünf unseres Beitrags wird es darum gehen, einige dieser politik-, staats- und demokratietheoretischen Anregungen von Taylors hermeneutischer Sozialontologie zu skizzieren. Besonders aufschlussreich sind dabei die hermeneutischen und zugleich politischen Implikationen von Taylors Begriff der „Identität“, sofern sich dieser auf das Problem der „Gesellschaft als Ganze“ bezieht. Denn in diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob und inwiefern sich Taylors hermeneutische Konzeption, nach der die Identität stiftenden Akte des „Verstehens“ von Individuen immer auch „starke Wertungen“ über das moralisch Richtige implizieren, in einer Weise auf das Problem kollektiver Identitäten angewandt werden kann, die der kulturellen und moralischen Pluralität moderner Gesellschaften gerecht wird. Auf das damit bei Taylor in den Fokus rückende Problem der politisch-hermeneutischen *Integration* von Gesellschaften werden sich die Abschnitte 2 bis 5 vor allem konzentrieren. Insofern damit ein konzeptionelles Problem in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, das in der hermeneutischen Tradition oft vernachlässigt wird,⁷ stellen Taylors „post-Heideggerian hermeneutics“ einen wichtigen Beitrag zur politisch-theoretischen Diskussion dar.

1. Der Mensch als self-interpreting animal

Taylor entfaltet seine hermeneutisch-phänomenologische Anthropologie im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit im weitesten Sinne naturalistischen Konzeptionen von Mensch und Gesellschaft, gegen deren verkürztes Verständnis sozialer Phänomene als gleichsam natürliche und objektiv gegebene „brute data“⁸ er mit Heidegger das primäre In-der-Welt-sein, das Primat des praktischen Umgangs mit einer immer schon bedeutungsvollen Welt betont.⁹ Seit der wissenschaftlichen Revolution im 17. Jahrhundert hätten vor allem erkenntnistheoretisch motivierte Ideen zu einer „desengagierten Anthropologie“¹⁰ geführt, welche tief in unserem kulturel-

7 Vgl. dazu die ausführlichere Diskussion dieser konzeptionellen Lücke in Sigwart 2012, S. 66ff.

8 Taylor 1985a, S. 19f.

9 Dass nicht nur Taylor, sondern auch andere Strömungen der angloamerikanischen Philosophie (z.B. Rorty) Heidegger vor allem in diesem „pragmatischen“ Sinne rezipiert haben, zeigt Guignon 2003.

10 Taylor 1996, S. 888.

len *common sense* verankert sei. Diese philosophischen Strömungen zeichnen das Bild eines desengagierten Menschen, der der Welt neutral in dem Sinne gegenübersteht, als er „Informationshäppchen“ wahrnimmt, diese dann in seinem Geist zu einem größeren Bild verarbeitet und dieses Bild als Basis dafür benutzt seine Zwecke und Ziele durch Kalkulation zu verfolgen.¹¹ Diese erkenntnistheoretische Konzeption, Wissen sei die korrekte innere Repräsentation einer unabhängigen Realität, wurde, so Taylor, in die Verfassung des Menschen selbst verlagert. Die naturalistische Erkenntnistheorie wurde ontologisiert und bestimmte somit das Bild vom Menschen und von der Gesellschaft in der Moderne. Der Mensch als sozialer Akteur erscheint in diesem Bild als desengagiert, insofern er als komplett getrennt von seiner Einbettung in die Um- und Mitwelt verstanden werden kann. Die „Identität“ von Menschen wird folgerichtig als von ihrer Umwelt unabhängig und daher gleichsam als punktförmig vorgestellt, weshalb das Selbst idealerweise die Welt und auch Teile seiner selbst als rational und frei, als instrumentell behandeln kann. Dies hat schließlich zur Folge, dass auch die Gesellschaft als atomistisches Konstrukt verstanden wird, als zusammengesetzt aus unabhängigen individuellen Zielen und Zwecken.¹²

Unter Berufung auf Heidegger wendet Taylor *das verstehende In-der-Welt-sein*¹³ gegen das Primat des (Erkenntnis-)Theoretischen und damit gegen Ansätze, die den Menschen als Objekt unter anderen Objekten auffassen, das objektiv beschreibbar wäre, unabhängig von seinem In-der-Welt-sein (und damit seiner Um- und Mitwelt) und seinem Selbstverständnis.¹⁴ Die Wissenschaft müsse hermeneutisch sein, weil der Mensch selbst ein hermeneutisches Wesen sei.¹⁵ Taylor will damit aber nicht das moderne Ideal eines freien, unabhängigen, selbstverantwortlichen Wesens *per se* verwerfen. Ihm geht es hier nicht um unsere wirklichen Haltungen, sondern um die transzendentalen Bedingungen der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Handelns.¹⁶ Worauf Taylor, wie Heidegger, in seiner phänomenologisch-hermeneutischen Untersuchung der menschlichen Erfahrung abzielt, sind die Bedingungen der Möglichkeit dieser Erfahrung und des menschlichen Handelns. Mit Be-

11 Taylor 1993a, S. 319.

12 Taylor 1995a, S. 7. Es sind genau diese Punkte, die Taylor als „anthropologische Defizite“ liberaler politischer Theorieentwürfe ausmacht. Insofern hat der erkenntnistheoretische Fokus, der zu einer verzerrten Konzeption des Menschen und seines Handelns führt, auch politisch-theoretische Konsequenzen.

13 Etwa Taylor 1993a; Taylor 1995a; Taylor 1995b.

14 Taylor 1996, S. 65ff. Auch Heidegger geht es darum, „die abwegige Einstellung auf das Ich als Objekt“ zu vermeiden (Heidegger 1993a, S. 159) und stattdessen von der „Grunderfahrung, in der ich mir selbst als Selbst begegne“ (Heidegger 2004, S. 29) ausgehen.

15 Taylor 1988b, S. 49.

16 Taylor 1996, S. 80.

zug auf Heidegger spricht Taylor von der transzendentalen Schicht der menschlichen Erfahrung, die offenzulegen sei.¹⁷

In gewisser Weise eint Taylor und Heidegger damit eine doppelte Stoßrichtung, der man insgesamt einen ethischen Sinn zuschreiben kann. Sie besteht aus zwei komplementären Aufgaben. Zum einen geht es beiden darum, gegen die theoretische Vergegenständlichung des Menschen anzugehen. Dieser negative oder „destruktive“ Aspekt wird aber ergänzt durch den positiven, der darin besteht, durch eine hermeneutische Analyse die transzendentalen Strukturen der menschlichen Subjektivität aufzudecken, die durch die naturalistische Betrachtung verdeckt werden.¹⁸

Was ist vor dem Hintergrund dieser kritischen Auseinandersetzung mit dem Naturalismus mit Taylors Hinweis auf eine Hermeneutik nach Heidegger im Einzelnen gemeint? Diese Selbstverortung Taylors ist insofern aufschlussreich, als mit Heidegger gemeinhin eine grundlegende *Neubestimmung der Hermeneutik* verbunden wird.¹⁹ Traditionell versteht man unter „Hermeneutik“ die allgemeine Lehre vom Verstehen und Auslegen von Texten. Eine solche Hermeneutik ist als Methodenlehre konzipiert, die, wie etwa Spezialhermeneutiken der Theologie und Jurisprudenz, Regeln für das Verstehen und Auslegen von Texten angeben. Sie haben so einen „handwerklichen“ oder instrumentellen Charakter.²⁰ Diese Anleitungsfunktion für die Interpretation von Texten kann auch zu einer Begründungsfunktion hinsichtlich der Geisteswissenschaften ausgeweitet werden, indem der Frage nachgegangen wird, wie das Interpretieren von Texten (oder auch menschlichem Verhalten) überhaupt möglich wird. Dilthey steht paradigmatisch für einen solchen Zugang, der meist als „philosophische Hermeneutik“ bezeichnet und so vom reinen Methodenbegriff von Hermeneutik abgegrenzt wird.²¹ Die mit Heidegger verbundene Neubestimmung, die auch für den Ansatz Taylors prägend ist, lässt sich durch eine noch

17 Taylor 1993a; Taylor 1995a; Taylor 1995b; Taylor 1995c. Taylor sieht eine strukturell parallel gelagerte Argumentation auch beim späten Wittgenstein und bei Merleau-Ponty.

18 „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein.“ (Heidegger 1995, S. 15; vgl. zu dieser ethischen Stoßrichtung Heideggers Grondin 1995, S. 75-78) Die ethische Dimension liegt hier in ihrer „befreiende[n] Dimension [...] sofern sie durch die Erweckung des Daseins dessen Eigentlichkeit beabsichtigt“. (Aurenque 2011, S. 58; vgl. auch S. 34-57) Taylor hält der romantischen Strömung im breiten Sinne zugute, dass sie eine „Wiedergewinnung der erlebten Erfahrung“ bewerkstelligt hätte, „die unserem Bewußtsein der Welt zugrunde liegt und von der vorherrschenden mechanistischen Deutung ausgeschlossen oder denaturiert worden war.“ (Taylor 1996, S. 796; vgl. zur doppelten Stoßrichtung bei Taylor Smith 2002, S. 6f.). Inwiefern diese doppelte Stoßrichtung bei Taylor einen ethischen Sinn gewinnt, soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

19 Jung 2012, S. 96; vgl. auch Vedder 2000, S. 93ff. und Grondin 2001, S. 133ff.

20 Jung 2012, S. 25; Scholtz 1993, S. 95-98.

21 Vedder 2000, S. 10f.; Scholz 1993, S. 99-107; Jung 2012, S. 25f.

weitergehende Ausweitung von „Verstehen“ charakterisieren.²² Die in erster Linie erkenntnistheoretisch ausgerichtete (und darum auch philosophische) Hermeneutik Diltheys erhält mit Heidegger eine Wendung ins Ontologisch-existenziale²³ und wird so zu einer „hermeneutischen Philosophie“.²⁴ „Ontologisch-Existenzial“ meint hierbei, dass Verstehen und Interpretation zum Seinsmodus des Menschen überhaupt werden.²⁵ Verstehen ist damit nicht mehr auf den Umgang mit Texten, auf Geisteswissenschaften oder Wissenschaft überhaupt beschränkt, sondern findet immer statt: im alltäglichen Umgang von Menschen mit den Dingen und Menschen ihrer Umwelt und ihrem eigenen Selbstverhältnis.

Zu dieser Position gelangt Heidegger über eine phänomenologische Analyse des menschlichen Wirklichkeitsbezugs:

In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. [...] Was sehe ich? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes: eine Kiste, und zwar eine größere mit einer kleineren daraufgebaut. Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll. [...] Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie eine Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch eingestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend [...], ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.²⁶

22 Fehér 2005, S. 91.

23 Fehér 2003, S. 20. Zur Absetzung Heideggers von Dilthey siehe Heidegger (1995, S. 14): „Dilthey übernahm den *Schleiermacherschen* Begriff der Hermeneutik als ‚Regelgebung des Verstehens‘ (‚Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälen‘) [...]. Allerdings zeigt sich gerade von da her eine verhängnisvolle Beschränkung seiner Position. [...] Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik *nicht* in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaßte Lehre von der Auslegung gebraucht.“ (Herv. i. O.). Hinzugefügt werden muss allerdings, dass Heidegger, trotz aller Abgrenzung, durchaus dem Werk Diltheys einiges zu verdanken hatte (vgl. dazu exemplarisch Vetter 2007, S. 99-107 und Guignon 1983, Kap. 2).

24 Jung 2012, S. 26; Vedder 2000, S. 11. Diese Wende ist vor allem mit Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen verbunden. Die hermeneutisch-phänomenologischen Grundeinsichten gingen später in *Sein und Zeit* ein, wo sie allerdings unterschwelliger wirksam sind, weil sie von der Schicht der Seinsfrage überformt wurden (vgl. Rentsch 2003, S. 54f.). Im Folgenden werden daher vor allem diese frühen Vorlesungen herangezogen. Obwohl es mit Blick auf die angloamerikanische Rezeption Heideggers durchaus richtig ist zu sagen, eine hermeneutische Wende der Philosophie sei ohne *Sein und Zeit* nicht denkbar (Hoy 1993, S. 170), findet sich die Substanz dieser Wende bereits in diesen frühen Vorlesungen. Da sie lange Zeit unpubliziert blieben, war ihre Wirkung aber zunächst vor allem auf Heideggers Schülerkreis (insbesondere Gadamer) begrenzt.

25 Heidegger 2006, S. 142ff.; vgl. Gadamer 1990, S. 264.

26 Heidegger 1987, S. 71, vgl. Jung 2003, S.15.

An dieser phänomenologischen Beschreibung sind verschiedene Momente hervorzuheben, die auch für Taylors Ansatz von grundlegender Bedeutung sind. Zunächst beginnt die phänomenologische Befragung bei der alltäglichen Lebenswelt, beim faktisch gelebten Leben, in diesem Fall der alltäglichen Situation vor Beginn der Vorlesung. Doch eine solche Betrachtung der alltäglichen Situation darf nicht einem „Theoretizismus des Erkennens“²⁷ verfallen, der die unmittelbare Erfahrung als pures Erkennen von Dinggegenständen konzipiert, so dass etwa das Katheder primär als aus geometrischen Flächen zusammengesetzt erscheint. Vermeidet man eine solche Betrachtungsweise, die von Konzepten der Erkenntnistheorie vorgeprägt ist und deswegen die eigentliche Erfahrungsweise verzerrt, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Das Katheder zeigt sich ohne theoretische Auffassung schlagartig im Ganzen und zwar als unmittelbar bedeutsam, indem es als das Katheder erscheint, an dem ich reden soll. „Ich lebe faktisch immer bedeutsamkeitsbefangen, und jede Bedeutsamkeit hat ihren Umring von neuen Bedeutsamkeiten [...]. Ich lebe im Faktischen als einem ganz besonderen Zusammenhang von Bedeutsamkeiten, die sich ständig durchdringen“.²⁸

Dieser Bedeutungszusammenhang muss als unmittelbar gegeben und keineswegs als nachträgliche Projektion bzw. „Etikettierung“ verstanden werden, „sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen“.²⁹ Es ist dieses vorgängige Bedeutungsnetz, das eine Welt konstituiert: „In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir immer und überall, es ist alles welthaft, *es weltet*“.³⁰ Das erfahrende „Ich“ ist dabei immer selbst *Teil dieser Struktur*: „Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weltet es, und wo und wenn es für mich weltet, bin ich irgendwie ganz dabei.“³¹ Damit wird die Trennung von Subjekt und Objekt unterlaufen und die Weltbeziehung radikal anders gedacht. Selbst und bedeutsame Welt bilden eine vorgängige Einheit.³² Das Subjekt steht nicht beobachtend einer neutralen Umgebung gegenüber, sondern ist immer schon in die bedeutsame Welt involviert, die Welt geht mich an, statt an mir vorbei.³³

Dieses Involviertsein in eine Lebenswelt aus holistisch verflochtenen Bedeutungszusammenhängen wurzelt in dem, was Heidegger „Sorge“ nennt.³⁴ „Sorge“ ist

27 Jung 2003, S. 15.

28 Heidegger 1993a, S. 104f.

29 Heidegger 1987, S. 73.

30 Ebd. (Herv. i O.).

31 Ebd.

32 Jung 2003, S. 15.

33 Vgl. Heidegger 1987, S. 73f.

34 Heidegger 1985, S. 90.

hier nicht im alltäglichen Sprachgebrauch zu verstehen, sondern in dem allgemeineren Sinn, dass es dem „Ich“ (ab 1923 spricht Heidegger dann von „Dasein“) um sich selbst geht.³⁵ Das Katheder erscheint als zu hoch eingestellt, weil die „Sorge“ sich darauf richtet, zu den Studenten lesen zu müssen. Damit wird die Bedeutsamkeit der Welt mit der Sorge, d.h. mit dem praktischen Handeln verknüpft. Bedeutungen sind dadurch konstituiert, dass „bestimmte Aspekte der erfahrbaren Wirklichkeit den Lebensvollzug des Selbst fördernd oder behindernd betreffen“.³⁶ Weil es dem Menschen in seiner Existenz um sich selbst geht, auf Grund seiner „Lebensbewegtheit“³⁷, nimmt er die Welt nie neutral wahr, sie „geht ihn an“, er ist immer in sie involviert. Dies bezeichnet Heidegger auch als „Unabgehobenheit des Ich“.³⁸

Das impliziert, dass die erfahrene Wirklichkeit eine immer schon vor jeder Reflexion bereits verstandene und ausgelegte ist. Die Lebenspraxis selbst ist hermeneutisch, nicht erst ihre nachträgliche Interpretation.³⁹ Andererseits wird nicht nur die erfahrene Wirklichkeit zu einer immer schon ausgelegten, sondern dies gilt auch für den Menschen selbst. Denn sofern das „Ich“ ursprünglich der Welt nicht gegenübersteht, sondern immer in sie verwoben ist, sich also ursprünglich immer in der bedeutsamen Welt selbst antrifft – eben „unabgehoben“ ist – hängen Welt- und Selbstverständnis eng zusammen.⁴⁰ Das zeigt der Begriff „Faktizität“ an, den Heidegger in seinen frühen Vorlesungen gebraucht.⁴¹ Der Mensch (oder das Dasein) steht nicht über den Dingen der Welt, sondern ist immer kontingenterweise in die Welt und in die jeweiligen Situationen verstrickt, in seine Herkunft, sein Milieu und Ähnliches „geworfen“, wie es später in *Sein und Zeit* heißt. Doch diese Geworfenheit konstituiert keine reinen nackten Fakten, weil diese Fakten nur über Bedeutsamkeit zugänglich sind und wirksam werden. Sie sind daher immer vorgängig interpretierte Fakten, „Korrelat teils sozial vorgegebener, teils individuell zu erbringender Versteheleistungen“.⁴² Weil diese Versteheleistungen in der Sorge wurzeln, sind sie Korrelat der im praktischen Umgang „leitenden Lebensinteressen“.⁴³ Deswegen sind die „Fakten“ des Lebens sowohl gefunden, weil Menschen unhintergebar in die Kontingenzen des Lebens verstrickt sind, als auch erfunden, weil die ursprüngliche

35 Vgl. auch Heidegger 2006, S. 12 und 57.

36 Jung 2003, S. 18.

37 Gander 2000, S. 154.

38 Heidegger 1987, S. 206.

39 Jung 2012, S. 100.

40 Heidegger 1995, S. 102.

41 Insb. Heidegger 1995.

42 Jung 2003, S. 20.

43 Ebd.

Bedeutsamkeit, durch die diese „Fakten“ überhaupt konstituiert sind, mit unseren Lebensinteressen zusammenhängen.

Insofern sind in jedem Akt des Verstehens Selbst- und Weltdeutung untrennbar miteinander verbunden. Das führt zu einer „Anthropologie“⁴⁴, die „den Menschen“ nicht mehr inhaltlich sondern als ein „*ens hermeneuticum*“⁴⁵ in dem Sinne bestimmt, dass er sich selbst und die Welt immer interpretiert, oder wie Heidegger formuliert: „daß es zu dessen Sein gehört, irgendwie in Ausgelegtheit zu sein“.⁴⁶

Auch für Charles Taylor ist die phänomenologisch-hermeneutische Anthropologie die Grundlage seines Werkes.⁴⁷ Auch er setzt bei der alltäglichen menschlichen Erfahrung an, an der Art und Weise, wie Menschen ihr Leben faktisch führen,⁴⁸ und gelangt von dort aus ebenfalls zum *ens hermeneuticum*, dem Menschen als „self-interpreting animal“, das charakterisiert wird durch die Struktur von Sorge, Bedeutsamkeit und Handeln.⁴⁹ Allerdings bringt Taylor in die eben beschriebene Struktur eine dezidiert *moralische* Dimension, die sich – in dieser Form zumindest – bei Heidegger nicht findet.⁵⁰

Auch für Taylor stehen Menschen immer in Situationen, die eine Bedeutung für sie haben.⁵¹ Diese Bedeutungsebene wird auch hier eng mit dem menschlichen Handeln und dem praktischen Lebensvollzug verknüpft: „What is crucial about agents is that things matter to them.“⁵² Taylor denkt mit Heidegger unser In-der-Welt-sein als immer bedeutungsvolles Involviertsein, als primär „engagiertes Handeln“ („engaged agency“).⁵³ Die erfahrene Wirklichkeit ist eine immer schon im praktischen Umgang mit ihr ausgelegte. „Already to be a living agent is to experience one’s situation in terms of certain meanings; and this in a sense can be thought of as a sort of proto-

44 Heidegger 1994, S. 279. Gander (2000, S. 153) verweist darauf, dass Heidegger in seinen frühen Vorlesungen seinen phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz noch als „Anthropologie“ bezeichnet, was er spätestens seit *Sein und Zeit* strikt ablehnt (Heidegger 2006, S. 49). Vgl. zur Distanzierung Heideggers von der Anthropologie z.B. Großheim (2003).

45 Grondin 2003, S. 48.

46 Heidegger 1995, S. 15.

47 Taylor in seiner Einleitung zu seinen *Philosophical Papers*: „Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac [...]. If not a single idea, then at least a single rather tightly related agenda underlines all of them. If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term ‚philosophical anthropology‘ would perhaps be best“. (Taylor 1985c, S. 1) Für eine systematische Rekonstruktion von Taylors Anthropologie siehe Rosa (1998), Schaupp (2003) betont vor allem die hermeneutisch-phänomenologische Dimension der Taylorschen Anthropologie.

48 Taylor 1996, S. 112-115, 606; vgl. Rosa 1998, S. 73.

49 Vgl. ebd.; Rosa 2011, S. 16.

50 Vgl. Smith 2004, S. 42f.

51 Taylor 1985b.

52 Taylor 1985d, S. 98.

53 Etwa Taylor 1993a; Taylor 1995a; Taylor 1995b.

„interpretation“.⁵⁴ Diese Bedeutungen treten auch bei Taylor nicht als isolierte auf, sondern sind Teil eines „whole web of meaning“.⁵⁵ Der Handelnde ist damit immer in ein ganzes Bedeutungsgeflecht eingelassen. Auch für Taylor ist dabei grundlegend, dass Selbst- und Weltdeutung über den Rahmen des In-der-Welt-seins miteinander verschlungen sind. Besonders deutlich werde das an jenen Bedeutungen, die typischerweise nur Menschen zugeschrieben werden: Scham, Stolz, Schuldgefühle etc. Diese Gefühle sind für Taylor auf das Engste mit einer Bedeutungserfahrung verknüpft, die irreduzibel sei. Er macht diese fest an den „subject-referring properties“, die jenen Bedeutungserfahrungen zukomme: „These are properties which can only exist in a world where there are subjects of experience, because they concern in some way the life of the subject *qua* subject.“⁵⁶ Die Einbettung in die Bedeutsamkeit der Welt und das Selbstverständnis werden als interdependent gedacht. Denn eine Veränderung des Selbstverständnisses kann die erfahrene Bedeutsamkeit einer bestimmten Situation ebenso wandeln, wie auch eine Veränderung in der empfundenen Bedeutsamkeit einer Situation auf das Selbstverständnis zurückschlagen kann.⁵⁷

Taylor folgt damit der Heideggerschen Beschreibung des Menschen als hermeneutischen Wesens, dessen primäre Weltbeziehung eine praktische und eine immer schon bedeutungsvolle ist, was auch bei Taylor letztlich in einer Art „Sorge“ wurzelt. „Man by his existence gives an answer to a question which thereby is posed“.⁵⁸ Dass der Mensch aber in einem Raum von Fragen steht, die er durch sein Leben beantworten muss, führt Taylor mit Hinweis auf Heidegger darauf zurück, dass es ihm „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“.⁵⁹ Im praktischen („besorgenden“) Umgang mit der Welt ist vor jedem reflexiven oder expliziten Urteil die Welt schon

54 Taylor 1985a, S. 27. Allerdings darf man diese „Proto-Interpretationen“ auch bei Taylor nicht als reflexiven Akt verstehen, mit dessen Hilfe eine neutrale Umwelt mit Bedeutung aufgeladen wird. Taylor 1985b, S. 74.

55 Taylor 1985e, S. 166.

56 Taylor 1985b, S. 54.

57 Ebd., S. 55. Taylors Betonung des Gefühls oder der Emotion, die an anderer Stelle auch als eine Art „affektiver Modus“ der Intentionalität angesprochen werden (Taylor 1975, S. 89), ist mit dem Blick von Heidegger her, wenig überraschend. Dass unser Selbst- und Weltverhältnis immer von Stimmungen und Emotionen begleitet werden, spricht Heidegger in *Sein und Zeit* unter dem Titel „Befindlichkeit“ an (Heidegger 2006, S. 134-140). Gefühle werden auch bei Heidegger nicht als private, innere Zustände gedacht, sondern sie erschließen Selbst und Welt, indem ihnen eine vorpositionale Intentionalität zukommt: Sie sind immer auf etwas in der Welt gerichtet (vgl. die Analyse der Furcht als eine exemplarischer Modus der Befindlichkeit; Heidegger 2006, S. 140-142; vgl. dazu auch Demmerling 2007, S. 98-101). Eine strukturell ähnliche Rolle scheinen die Gefühle bei Taylor zu spielen.

58 Taylor 1985b, S. 75.

59 Taylor 1996, S. 209 Anm. 2; so auch Taylor 1988a, S. 298. Taylor bezieht sich dabei auf Heidegger 2006, S. 12: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren ins Reine zu bringen.“

verstanden und vorinterpretiert. Dieses „engagement“, wie Taylor es nennt, führt dazu, dass „the world of the agent is shaped by one’s form of life, or history, or bodily existence“ bzw. dass die Form oder Art und Weise des Handelns als Kontext fungiert, der dem Inhalt unserer Erfahrung erst Verständlichkeit verleiht.⁶⁰

Insofern Taylor nicht nur im Hinblick auf das präreflexive Verstehen von Gefühlen, sondern auch hinsichtlich ihrer *Artikulation* die enge Verschränkung von Welt und Selbst betont, schließt er auch in seinem Verständnis der Sprache an heideggerianische Motive an.⁶¹ Taylor beharrt darauf, dass designative Sprachtheorien, die Sprache als instrumentell insofern verstehen, als Sprache ein Werkzeug zur Erreichung eines außersprachlichen bestimmten Zwecks ist (der damit im Prinzip auch nicht-sprachlich erreicht werden könnte) und ihr Hauptaugenmerk auf die Abbildungs- und Beschreibungsfunktion legen, nicht adäquat sind.⁶² Die Rolle der Sprache dürfe nicht auf eine Rolle verkürzt werden, die analog wäre zur allegorischen Beschreibung eines Kunstwerkes. Während die Allegorie einen Zugang zu etwas vermittelt, der auch auf anderem, direkterem Wege möglich wäre, müsse die konstitutiv-expressive Rolle der Sprache hier analog zum Kunstwerk als Symbol verstanden werden. Ein Symbol schafft Zugang zu Bedeutungsgehalten, die auf anderem Wege nicht erschließbar sind, weil dem Symbol etwas „Unübersetzbares“ anhaftet, was rein designative Aussagen nicht erfassen können.⁶³ Diese symbolische Manifestation berge aber immer auch ein Moment der Kreation, indem das Medium, in dem die Manifestation sich ereignen kann, allererst konstituiert wird. Nach diesem Modell sei auch die sprachliche Artikulation eines Gefühls zu denken; auch hier sei das Moment des Auffindens mit dem des Erschaffens verschlungen.⁶⁴ Die sprachliche Artikulation eines Gefühls stellt dieses also nicht einfach her (es gibt ja bereits eine vorsprachliche Bedeutungsebene), sondern manifestiert es. Dies beinhaltet zwei

60 Taylor 1995b, S. 62 bzw. 68.

61 Insb. Taylor 2013. Taylor knüpft dabei vor allem an den späten Heidegger an, obwohl er für ihn essentielle Punkte schon implizit in *Sein und Zeit* findet. Aber auch in den frühen Vorlesungen hat Heidegger sich bereits um ein Modell des sprachlichen Ausdrucks bemüht, das die von Taylor kritisierten designativen Sprachmodelle hinter sich lassen will (Heidegger 1993b; Heidegger 1993a, S. 257f.; vgl. dazu Jung 2012, S. 100-102).

62 Taylor 2013; Taylor 1985f; Taylor 1995d. Nach Ansicht Taylors hängen solche designativen Theorien eng mit der desengagierten Sicht des Menschen zusammen; beide stützen sich gegenseitig (Taylor 2013, S. 193).

63 Taylor spricht daher auch von der „semantischen Dimension“ der Sprache, die nur in konstitutiv-expressiven Sprachtheorien adäquat zum Tragen käme.

64 Taylor 2013, S. 205, 211, 216. Diese Verschlingung von Auffinden und Erschaffen, die nicht nur für Taylors Sprachtheorie prägend ist, sondern sich auf die gesamte Welt- und Selbstbeziehung des Menschen bezieht (wie nicht zuletzt die Konzeption der „starken Wertungen“ und die Rede von einer „moralischen Ontologie“ zeigen), geht letztlich auf Taylors Anschluss an die phänomenologisch-hermeneutische Anthropologie zurück. Hier zeigt sich das aus seiner Heidegger-Rezeption gewonnene Motto „Daseins-related yet not controlled“ (Taylor 2013, S. 211) als wegweisend.

Momente: Die Artikulation schafft erst adäquaten Zugang zum Gefühl bzw. impliziert eine klärende Erhellung und hat zugleich ein schöpferisches Element, insofern die Artikulation das Gefühl mitformt (bzw. re-interpretiert). Sprache konstituiert somit eine neue Dimension, in der wir uns in einer neuartigen Weise auf Dinge und uns selbst beziehen können. Das oben beschriebene In-der-Welt-sein erhält somit eine zusätzliche Facette: „Man könnte sagen, dass Sprache unsere Welt umformt, wobei der Terminus Welt in einem streng heideggerianischen Sinne zu verstehen ist.“⁶⁵ Mithin: „Damit begeben wir uns in einen hermeneutischen Zirkel zwischen Situation, Empfindung, Deutung und Sprache“.⁶⁶

Die Sprache führt auch explizit vor Augen – und das ist vor allem in *politischer* Hinsicht entscheidend –, dass alle monologisch ansetzenden Modelle des Subjekts bzw. des menschlichen Individuums (und dies trifft nach Taylor notwendigerweise auf die desengagierte Anthropologie zu⁶⁷) verkürzt sind. „Nur in einer Sprachgemeinschaft gibt es eine Sprache, und nur in einer solchen Gemeinschaft wird sie bewahrt. [...] 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.“⁶⁸ Bereits im inartikulierten praktischen Welt- und Selbstbezug ist das Subjekt nie isoliert von Anderen, sondern in einen vorgängigen sozialen Raum gestellt.⁶⁹ Bei Heidegger wird dies in *Sein und Zeit* etwa durch das Existenzial des „Mitseins“ eingefangen,⁷⁰ beim frühen Heidegger ist die Rede davon, dass sich die Selbstverständigung im Durchdringungszusammenhang von Um-, Mit-, und Selbstwelt her vollzieht.⁷¹ Das bedeutet, dass das In-der-Welt-sein ein notwendig geteiltes ist, aber in dem Sinne, dass diese Sozialität für die erlebte Bedeutsamkeit mit-konstitutiv ist.⁷² In diesem Sinne spricht auch Taylor davon, dass ein großer Teil unseres Verständnisses von uns selbst, von Gesellschaft und von Welt durch dialogischen Praktiken getragen und mitkonstituiert wird.⁷³ Es gibt also eine irreduzibel soziale Bedeutungsschicht des In-der-Welt-seins, die dafür verantwortlich ist, dass soziale

65 Taylor 2013, S. 200.

66 Rosa 1998, S. 89.

67 Vgl. Taylor 1991, S. 307.

68 Taylor 1996, S. 69.

69 Taylor 1991, S. 310f.

70 Heidegger 2006, S. 113ff.

71 Heidegger 1985, S. 94ff.

72 Vgl. Grosser 2013, S. 22. Es ist darauf hinzuweisen, dass Heidegger die Dimension der Sozialität als Existenzial zwar tief verankerte, sich dann aber vor allem auf ihre „uneigentliche“ Dimension bezog, etwa im Verfall an das Man. Diese einseitige Stoßrichtung, die auch zu einem negativ konnotierten Begriff von Öffentlichkeit und zu einer Polemik gegen die Demokratie führt, bringt natürlich immense politische Gefahren und Probleme mit sich. Vgl. dazu Grosser 2013; Meinefeld 2013; Wesche 2013.

73 Taylor 1991, S. 311.

Praktiken und Kultur unsere Identität notwendigerweise mitformen.⁷⁴ Diese Schicht ist ebenso eng verwoben mit dem Handeln, wie dies für den Zusammenhang von Bedeutsamkeit und Engagement insgesamt gilt. Insofern ist diese irreduzibel soziale Bedeutungsschicht, Taylor spricht von „intersubjective meanings“, Korrelat der sozialen Praktiken. „Hence they are not subjective meanings, the property of one or some individuals, but rather inter-subjective meanings, which are constitutive of the social matrix in which individuals find themselves and act.“⁷⁵

Taylor vollzieht in diesem Sinne die von Heidegger initiierte ontologisch-existenzielle Wende der Hermeneutik mit und gelangt so zur anthropologischen Basis seiner Philosophie: „We are coming once again to the point behind the claim that man is a self-interpreting animal. *Verstehen* is a *Seinsmodus*.“⁷⁶ Allerdings erfährt diese Wende bei Taylor eine dezidiert moralische bzw. auf Wertungen fokussierte Akzentuierung. Hieß es bei Heidegger „es *weltet*“, was nicht zusammenfällt mit dem ‚es *wertet*‘,⁷⁷ wird bei Taylor der Zusammenhang von In-der-Welt-sein und *Wertung* ein unaufhebbarer, da er das „in-seinem-Sein-um-sich-selbst-Gehen“ als dezidiert moralische Perspektive versteht.⁷⁸ Das heißt, dass das Selbst nicht nur in die bedeutungsvolle Welt eingelassen ist, sondern auch, dass ein wichtiger Teil dieses Eingelassenseins darin besteht, dass die Welt sich in qualitativen Kontrasten zeigt, die auf noch engere Art mit der Identität des Selbst verwoben sind.⁷⁹ Der holistisch verflochtene Bedeutungsraum, in dem sich das Selbst aufhält, erhält somit

74 Das ist zunächst nicht als substantialistischer Gemeinschaftsbegriff zu verstehen, sondern primär als transzendentales Argument: Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis ist sozial *strukturiert*, nicht inhaltlich determiniert.

75 Taylor 1985a, S. 36. Daher lässt sich der Ansatz Taylors auch dem ‚practice turn‘ zuordnen (vgl. dazu z.B. Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2001; Reckwitz 2003). Gegen klassische Handlungs- und Sozialtheorien geht es diesen praxistheoretischen Ansätzen, basierend auf einem modifizierten Verständnis dessen, was es heißt ein handelndes Subjekt zu sein, um ein neues Verständnis des ‚Sozialen‘, also um eine Sozialontologie (Reckwitz 2003, S. 282, 284). Mit anderen kulturtheoretischen Modellen teilen diese Praxistheorien den Ansatz bei symbolischen Ordnungen. Was die Praxistheorien besonders hervorheben ist zum einen, dass die sinnhafte Orientierung, also das Verstehen, nicht nur auf symbolischen Repräsentationen oder intentionalen Prozessen beruht, sondern zu einem Gutteil auch auf dem *Know-How*, das sozialen Praktiken implizit ist. Zum anderen wird sinnhaftes Verhalten nicht mehr als isolierte Einzelhandlung beschrieben, sondern in Zusammenhang mit einem Bündel zusammengehöriger Aktivitäten. Der Fokus verschiebt sich so von der individuellen Einzelhandlung auf die gemeinsame Praxis; erst vor dem nie vollständig formulierbaren Horizont der geteilten sozialen Praxis kann die einzelne Handlung beschrieben und verstanden werden (Schulz-Schaeffer 2010). Taylors oben skizziertes Verständnis der primären Weltbeziehung des Menschen als bedeutungsvoll und praktisch ist die anthropologische Basis dieser praxistheoretischen Bestimmung des Ortes des Sozialen.

76 Taylor 1985b, S. 73.

77 Heidegger 1987, S. 73.

78 Vgl. Gander 2000, S. 158.

79 Taylor 1988b; Taylor 1996, Teil I; Taylor 1988a.

eine evaluative Dimension.⁸⁰ Erst diese Einsicht, so Taylor, führe zu einem adäquaten Verständnis des Menschen:

that our self-understanding essentially incorporates our seeing ourselves against a background of what I have called ‚strong evaluations‘. I mean by that a background of distinctions between things which are recognized as of categoric or unconditioned or higher importance or worth, and things which lack this or are of lesser value.⁸¹

Das hermeneutische Wesen Mensch sei daher immer eingelassen in solche qualitativ charakterisierten Bedeutungszusammenhänge, die Taylor auch als „moralische Rahmen“ bezeichnet.⁸² Praktisch in die Welt verstrickt, so Taylor, können Menschen gar nicht anders, als sich innerhalb eines solchen qualitativen Horizonts zu orientieren.⁸³ Und insofern sie in diesem moralischen Raum eine Perspektive einnehmen beantworten sie auch die Frage, wer sie sind und sein wollen, so dass die Identität des handelnden Selbst eng mit diesem moralischen Rahmen verbunden ist; das Selbst ist gleichsam diese Perspektive.⁸⁴

Taylors damit in seinen Grundlinien skizziertes Verständnis des Verstehens als eines existential-ontologischen Grundbegriffs, mit dem er sich im Zusammenhang einer grundsätzlichen hermeneutischen Neuorientierung sozialphilosophischer Perspektiven verortet sieht, wie sie etwa auch von Gadamer und Habermas vertreten werde,⁸⁵ erhält seine charakteristischen Züge also aus einer in weiten Teilen konstruktiven, in einigen Punkten aber auch kritischen Auseinandersetzung mit Heideg-

80 Taylor macht dies in Anschluss an Harry Frankfurts Konzept der „Wünsche 2. Ordnung“ an den sog. „starken Wertungen“ fest (z.B. Taylor 1988b). Ein Charakteristikum des Menschseins sieht Frankfurt darin, dass sie nicht nur Wünsche und Bedürfnisse haben, sondern auch Wünsche hinsichtlich dieser Wünsche und Bedürfnisse ausbilden (Frankfurt 1971). Diese Wünsche zweiter Ordnung differenziert Taylor nochmals in schwache und starke Wertungen. Während erstere sich auf quantitative Überlegungen beziehen (Ordnen, Hierarchisieren der Wünsche erster Ordnung im Hinblick auf insgesamt zu erzielende Befriedigung), richten sich starke Wertungen auf die Wünschbarkeit der Wünsche erster Ordnung und stellen damit eine qualitative Bewertung dieser Wünsche dar, sind als solche Maßstäbe unabhängig von unseren Wünschen (Taylor 1996, S. 44f.). Auch in Heideggers frühen Vorlesungen lässt sich mit der Einführung des „Vollzugssinnes“ ein Konzept finden, das sich parallel zu Frankfurts Wünschen zweiter Ordnung lesen lässt (Jung 2012, S. 103-105). Aber auch hier fehlt die Differenzierung, mit der Taylor seine genuin evaluative Komponente ins Spiel bringt.

81 Taylor 1985c, S. 3.

82 Taylor 1996, S. 53ff. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass moralisch hier nicht in einem engen Sinn verstanden werden darf, sondern „all qualitative discriminations between motives or ends“ umfasst (Taylor 1985b, S. 68; vgl. dazu auch Rosa 1998, S. 102ff.).

83 „Ein Überschreiten dieser Grenzen wäre demnach gleichbedeutend mit dem Verlassen eines Daseins, das nach unseren Begriffen noch das einer integralen, also unversehrten Person ist.“ (Taylor 1996, S. 55)

84 Taylor 1988a, S. 289.

85 Taylor 1985b, S. 45.

ger. Neben der besonderen Betonung der Bedeutung starker Wertungen und der moralischen Implikationen gesellschaftlicher Interpretationshorizonte gibt es einen weiteren grundlegenden Aspekt, in dem sich Taylors Hermeneutik von Heidegger abhebt und in diesem Sinne in der Tat *post-heideggerianische* Akzente setzt, nämlich in der *wesentlich stärkeren Miteinbeziehung politiktheoretischer Probleme*. Anders als bei Heidegger sind Taylors Reflexionen zum Problem des Verstehens von vorne herein immer auch an politiktheoretischen Problemen orientiert. In den folgenden Kapiteln soll es darum gehen, einige der Verbindungen zwischen Hermeneutik und Politik, die sich vor diesem Hintergrund bei Taylor ziehen lassen, aus einer Reihe seiner Aufsätze zu politik-, staats- und demokratietheoretischen Fragestellungen zu rekonstruieren.

2. Die politische Wendung des hermeneutic turn

Bereits in seinem frühen programmatischen Aufsatz *Interpretation and the Sciences of Man* konzentriert sich Taylors Plädoyer für einen „hermeneutical standpoint“ der philosophischen, Kultur- und Sozialwissenschaften in erster Linie auf die Politikwissenschaft und eine entsprechende Kritik der „naturalistischen“ Grundannahmen der „mainstream political science“ der Zeit.⁸⁶ Das Programm einer hermeneutisch orientierten Politikwissenschaft, für das Taylor gegen diesen naturalistischen Mainstream argumentiert, versucht seinen allgemeinen Verstehensbegriff unmittelbar für eine theoretische Bestimmung politischer Wirklichkeit fruchtbar zu machen. Dieses Programm impliziert daher nicht nur die Frage nach den epistemologischen Grundlagen einer verstehenden politikwissenschaftlichen Methode, sondern – der existential-ontologischen Grundlegung seiner Hermeneutik entsprechend – auch die Frage nach der dezidiert hermeneutischen „Logik der Praxis“⁸⁷ *der Politik selbst*. Auch politisches Handeln lässt sich mit Taylor, was seine kognitiven Grundlagen betrifft, als eine bestimmte Praxis des Verstehens bzw. der Interpretation, insbesondere der „self-interpretation“ von gesellschaftlichen Akteuren begreifen. Auch die politische Wirklichkeit von Gesellschaften bestehe nicht in erster Linie, wie es die „mainstream political science“ fälschlicherweise annehme, aus gegebenen „Tatsachen“ („brute data“), sondern aus in intersubjektiven Interpretationsprozessen gene-

86 Taylor 1985a, S. 19f. Zum wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund dieser Kritik Taylors, die er im Zusammenhang einer Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre zunehmend lauter werdenden Kritik an der „behavioral revolution“ in der US-amerikanischen Politikwissenschaft seit den 1950er Jahren formuliert hat, vgl. Gibbons 2006, S. 564ff.

87 Mit einer Wendung Bourdieu (1993, S. 147ff.) ausgedrückt.

rierten Bedeutungen („meanings“). Der Begriff „meaning“ bezeichnet für Taylor auch im Bereich des Politischen nicht lediglich ein Attribut sozialer Phänomene, sondern buchstäblich die Phänomene selbst.⁸⁸

Solchermaßen ins Politische gewendet, äußert sich die allgemeine anti-naturalistische Stoßrichtung von Taylors hermeneutischer Sozialontologie unter anderem in der Kritik eines allzu einseitig instrumentell-funktional orientierten Verständnisses politischer Praxis und ihrer individuellen und institutionellen Rationalitätsgrundlagen. Zwar ist es für Taylor ein hervorstechendes Charakteristikum moderner Gesellschaften, dass solche primär funktionalen Handlungs- und Strukturierungslogiken in ihnen eine wesentliche Rolle spielen, wie sich etwa in der modernen Ökonomie,⁸⁹ vor allem aber auch im Phänomen moderner Staatlichkeit zeigt. Aber andererseits gehört es gerade zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten von hochgradig bürokratisierten und funktional integrierten modernen Staaten, dass sie aus sich selbst heraus bestimmte Erfordernisse gesamtgesellschaftlicher Integration generieren, die nicht ihrerseits ausschließlich in instrumentellen oder zweckrationalen Kategorien gefasst werden können. Diese Erfordernisse lassen sich Taylor zufolge geradezu als „funktionale Imperative“ moderner Ökonomie und Staatlichkeit selbst verstehen.⁹⁰ Moderne Ökonomie und Staatlichkeit weisen insofern in ihren eigenen kognitiven Grundlagen und Handlungslogiken von vorne herein über reine Funktionalität und instrumentelle Rationalität im engeren Sinn hinaus, als gerade ihr hoher Rationalisierungsgrad zugleich ein hohes kulturelles Niveau erfordert, das in den Rahmen einer „gesellschaftsübergreifende(n) Kultur“ eingebettet und durch die „soziale Imagination“ von neuen, modernen Formen der unmittelbaren „Zugehörigkeit“ zur Gesellschaft sozial integriert ist.⁹¹

Zugleich kann man die für moderne Gesellschaften charakteristischen funktionalen Handlungs- und Strukturierungslogiken selbst als soziale Imaginationen bzw. Vorstellungsschemata begreifen. In seiner Skizze der Transformation sozialer Vorstellungsschemata durch die „neuzeitliche Theorie der moralischen Ordnung“ weist Taylor der Ökonomie eine zentrale Rolle innerhalb der neuzeitlichen sozialen Selbstdeutung zu.⁹² „Die Ordnung, um die es hier geht, ist die eines guten techni-

88 Vgl. Taylor 1985a, S. 38. Zu Taylors Verständnis von „meaning“, insbesondere zu dessen phänomenologischen bzw. sozialontologischen Implikationen vgl. auch Smith 2004, S. 30ff. und Blakely 2013. Für eine aktuelle Anknüpfung an Taylors Kritik an naturalistischen Verständnissen politischer Theorie vgl. Gebhardt 2013.

89 Taylor 2012, S. 304ff.

90 Taylor 2002g, S. 142. Taylor übernimmt hier (und erweitert teilweise) die entsprechenden Argumente bei Ernest Gellner (1991) und Benedict Anderson (1988) zum modernen Nationalstaat. Vgl. zu Taylors Interpretation des letzteren in diesem Punkt auch Taylor 2004, S. 157ff.

91 Taylor 2002g, S. 142-146; Taylor 2004, S. 145ff.

92 Taylor 2012, S. 302, 304-313.

schen Entwurfs, bei dem die Wirkursachen die ausschlaggebende Rolle spielen.“⁹³ Diese in die sozialen Vorstellungsschemata einsickernden funktionalen Aspekte betreffen in der Folge nicht nur den Bereich der Ökonomie, sondern wirken sich auch „auf der politischen und spirituellen Ebene“ aus.⁹⁴ Funktionale Logiken wären damit nicht einer Sphäre der ‚verstehenden‘ sozialen Integration gegenübergestellt, sondern in modernen Gesellschaften ein Teil von ihr.

Insofern somit moderne Gesellschaften nicht nur durch einen hohen Grad an funktionaler Rationalisierung, sondern als dessen unmittelbare Begleiterscheinung auch durch einen ausgeprägten *Identitätsbedarf* charakterisiert sind, stehen sie in besonderem Maße „vor der schwierigen und niemals zu vollendenden Aufgabe, ihre kollektive Identität zu definieren.“⁹⁵ Auf diesen Punkt, der auf ein aus Taylors Sicht wesentliches Problem hinweist, wird gleich zurückzukommen sein. Jedenfalls argumentiert Taylor also gerade damit gegen einen ausschließlichen Primat des objektivierenden reinen Sachbezugs von instrumentellen bzw. funktionalen Rationalitäten, dass er aus den politischen Implikationen dieser Rationalitäten selbst die ebenfalls wesentliche Bedeutung von stärker subjektbezogenen, selbstreflexiven, Identitäten stiftenden, und das heißt: primär interpretativen Formen von Rationalität für die politische Praxis in modernen Gesellschaften herausarbeitet. Politisches Handeln impliziert selbst dann, wenn es zunächst rein auf den Staat als Funktionszusammenhang bezogen gedacht wird, notwendigerweise immer auch kognitive Akte des „Verstehens“ und der „Interpretation“. Sofern Politik einer solchen interpretativen Logik folgt, ist sie, statt an rein funktionalen Erfordernissen, auch am Zweck der Integration sowohl der jeweiligen sachlichen Inhalte als auch der beteiligten Akteure in ein praktisch-lebensweltlich, politisch und moralisch sinnvolles „social imaginary“ orientiert, „[which] enables, through making sense of, the practices of a society.“⁹⁶ In der Politik geht es daher nicht lediglich um die Gewinnung von Informationen zu einzelnen sachlichen Gegebenheiten zum Zweck ihrer instrumentellen Nutzung und auch nicht, wie Taylor kritisch gegen Foucault betont,⁹⁷ ausschließlich um einen Kampf um Macht und Gegenmacht. Sondern es geht in ihr darüber hinaus immer auch um die interpretative Einordnung solcher einzelnen sachlich-funktionalen bzw. Machtgegebenheiten in zusammenhängende Gesamtkonfigurationen und damit zugleich um praktische und normative Orientierung, um eine sinnvolle „Verortung“ des bzw. der Verstehenden selbst innerhalb dieser Gesamtkonfigura-

93 Ebd., S. 306.

94 Ebd., S. 309.

95 Taylor 2002c, S. 33.

96 Taylor 2004, S. 3.

97 Taylor 2002c, S. 47.

tionen. Als Bürger sind gesellschaftliche Akteure in diesem Sinne geradezu „dazu bestimmt, einander zu verstehen“.⁹⁸

Diese hermeneutische Akzentuierung des Verständnisses politischer Praxis lässt sich unmittelbar mit einigen für Taylors politische Theorie zentralen Problemstellungen in Verbindung bringen, besonders deutlich mit dem Begriff der „Identität“, der sowohl für Taylors Verständnis von Hermeneutik als auch für seine politik-, staats- und demokratietheoretische Perspektive von wesentlicher Bedeutung ist. Die politischen Implikationen dieses Begriffs berühren nicht nur die nahe liegende Frage nach den politisch-kulturellen Grundlagen individueller Bürger-Identitäten. Darüber hinaus werfen sie auch die Frage nach den eigentümlichen Phänomenen kollektiver Identität auf, die für Taylor einerseits – als partikulare Identitäten – modernen Gesellschaften besondere Anerkennungs- und Integrationsleistungen abverlangen, andererseits – als gesamtgesellschaftlich ausgreifende Identitäten – zugleich die notwendige Grundlage einer lebendigen demokratischen Bürgerkultur bilden und dabei sowohl exklusive als auch inklusive Effekte entfalten können.⁹⁹

Vor allem letzteres ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Denn damit werden, wie wir gleich sehen werden, die Schwerpunkte der grundlegenden Fragen von Taylors Hermeneutik, die hier bisher als eine zwar immer die soziale Einbettung von Individuen betonende, aber dennoch in erster Linie an *individuellen* Handlungslogiken ausgerichtete und in diesem Sinne subjektivistisch akzentuierte Sozialanthropologie beschrieben wurde, auf eine prinzipiell andere Ebene verschoben, nämlich auf die Ebene einer stärker strukturell orientierten politischen Sozialontologie. Auch auf dieser strukturellen bzw. politischen Ebene schreibt Taylor konstitutiven Akten der „Selbstinterpretation“ bzw. von „Institutionen und Praktiken, die ihre Selbstinterpretation in sich tragen“,¹⁰⁰ eine wesentliche Rolle zu. Zugleich aber hat der Topos auf dieser Ebene prinzipiell andere Implikationen und wirft andere Fragen auf. Die zentrale These, die in Taylors post-heideggerianischer Hermeneutik auf dieser strukturellen Ebene angedeutet ist, ließe sich analog zu seiner hermeneutisch-anthropologischen Grundthese wie folgt formulieren: So wie Menschen als individuelle Akteure in erster Linie als *self-interpreting animals* verstanden werden können, so lassen sich politische Gesellschaften in erster Linie als *self-interpreting structures* bestimmen. Diese nur implizite, aber zentrale Konsequenz von Taylors politischer Wendung des *hermeneutic turn* gilt es im folgenden Abschnitt genauer zu erläutern.

98 Ebd., S. 44.

99 Ebd., S. 49f.

100 Taylor 2002e, S. 73.

3. *Gesellschaften als self-interpreting structures*

Wie ist zunächst die allgemeine Verortung politisch-hermeneutischer Fragen bei Taylor auf einer eher strukturellen Ebene zu verstehen? Politisch gewendet lässt sich Taylors existential-ontologisches Verständnis der Praxis des Verstehens in erster Linie als die komplexe Gesamtheit derjenigen interpretativen, vor allem selbstinterpretativen Prozesse und Sprachspiele bestimmen, in denen die kognitiven Akte der Integration von Einzelerfahrungen in Gesamtzusammenhänge und der damit verbundenen „Selbstverortung“ von Subjekten mit einem Bezug auf und der Genese von „kollektiven“ Identitäten und Bedeutungen verknüpft sind. Wesentlich für den politischen Charakter von interpretativen Praktiken gesellschaftlicher Akteure ist also zunächst die Tatsache, dass es sich in ihnen nicht lediglich um intersubjektiv aufeinander bezogene, sondern bis zu einem gewissen Grad konstruktiv aufeinander bezogene intersubjektive Akte der Selbstinterpretation handelt, aus deren Zusammenwirken sich, bei aller Pluralität von verschiedenen Interessen, Lebensstilen und Konzeptionen des guten Lebens in modernen Gesellschaften, dennoch so etwas wie ein kollektiv verbindlicher interpretativer Minimalkonsens herauskristallisiert, auf dessen Grundlage sich die Integration einer Gesellschaft in einen politisch sinnvollen Gesamtzusammenhang vollziehen kann. Anders ausgedrückt: Politische Selbstinterpretationen sind in der einen oder anderen Weise, direkt oder vermittelt, mit der Idee der Integration der „Gesellschaft als Ganze“ verbunden.

Gegenüber dem, was Taylor unter dem umfassenden „sozialen Vorstellungsschema“ der allgemeinen Welterfahrung eines Individuums versteht, das die Grundlage für sein „implizite[s] Verständnis des sozialen Raums“ bildet, als solches jedoch „keine scharfen Grenzen“ hat,¹⁰¹ spielt die Vorstellung eines *integrierten Ganzen* in der Struktur *politischer* Selbstverständnisse offenbar eine besondere Rolle. Dass die „Gesellschaft als Ganze“ insofern integriert ist, als sie eine irgendwie geartete Deutung von ihrer politischen „Einheit“ ausbildet, ergibt sich für Taylor nicht nur aus den funktionalen Erfordernissen von Gesellschaften mit moderner Staatlichkeit (siehe oben), sondern auch aus den Legitimationserfordernissen moderner Demokratien. Die Vorstellung des gesellschaftlichen „Ganzen“ sei eine notwendige Voraussetzung jeder sinnvollen Vorstellung von „Volkssouveränität“:

Nach der Vorstellung, die der Volkssouveränität zugrunde liegt, bilden die Menschen, von denen die Souveränität ausgeht, eine irgendwie geartete Einheit. Sie sind kein von der Geschichte bunt zusammengewürfelter Haufen, der so wenig einen inneren Zusammenhang aufweist wie die Passagierliste eines internationalen Flugs. Und das kommt nicht von un-

101 Taylor 2012, S. 297f.

gefähr. Es dürfte schwerfallen, sich Menschen vorzustellen, die untereinander keine Bindungen haben und dennoch in ihrer überwiegenden Mehrzahl einverstanden sind, sich den Verfahren und Resultaten demokratischer Entscheidungen zu unterwerfen.¹⁰²

Der demokratische Anspruch der Legitimität staatlicher Politik auf Grundlage ihrer Verantwortlichkeit gegenüber dem Volk als Souverän, nach dem die staatlichen Institutionen der Kontrolle der Öffentlichkeit unterworfen sind und unmittelbar als die Instrumente der Selbstregierung einer freiheitlich verfassten Gesellschaft verstanden werden, setze die Vorstellung voraus, „dass die Gesellschaft ihre eigene vor-politische Existenz und Einheit hat, der die politische Struktur dienen muss.“¹⁰³ Und auch die Bildung einer politisch relevanten „öffentlichen Meinung“ vollzieht sich innerhalb eines Prozesses der gesamtgesellschaftlichen Integration einer politischen Öffentlichkeit als des Raums der „Selbstdarstellung“ der Gesellschaft „als eine freie, sich selbst regierende Gesellschaft“.¹⁰⁴ Die „Herstellung der öffentlichen Meinung“ setzt die fortlaufende Bildung und Erneuerung einer „Art Diskussionsraum“ voraus,¹⁰⁵ in dem die Vielzahl der konkreten „topischen Räume“ gesellschaftlicher Diskussionen in den „metatopischen Raum“ eines gesamtgesellschaftlichen Interpretationszusammenhangs integriert werden.¹⁰⁶ Eine Öffentlichkeit kann nur „existieren, wenn man sich eine entsprechende Vorstellung von ihr macht“¹⁰⁷:

[B]ei der Herstellung der öffentlichen Meinung [wird] jede [der] direkten oder durch ein Medium vermittelten Begegnungen von den Beteiligten so verstanden [...], dass diese Bestandteil eines einzigen Diskussionsprozesses sind, der auf eine gemeinsame Lösung ausgerichtet ist. [...] [O]hne dieses gemeinsame Verständnis der Gesprächsteilnehmer vom gesamtgesellschaftlichen Charakter ihrer Debatte wäre es selbst einem Außenstehenden nicht möglich, die Summe der einzelnen Gesprächssituationen als eine gemeinschaftliche Veranstaltung mit dem Ziel eines für alle verbindlichen Resultats aufzufassen. Ein allgemeines stillschweigendes Einverständnis darüber, wie dieser Prozess aufzufassen sei, gehört wesentlich zu jener Realität, die wir als Öffentlichkeit bezeichnen.¹⁰⁸

Das Problem der Integration der Gesellschaft als Ganze, ihr Charakter als politische Öffentlichkeit im Sinne einer „kollektive[n] Beratungseinheit“,¹⁰⁹ ist also gerade für die „Demokratie als System der kollektiven Selbstregierung“ von zentraler Bedeu-

102 Taylor 2002f, S. 121f.

103 Taylor 2002e, S. 85.

104 Taylor 2002f, S. 96.

105 Ebd., S. 99.

106 Ebd., S. 101; auch Taylor 2012, S. 323f.

107 Taylor 2012, S. 322.

108 Taylor 2002e, S. 100.

109 Taylor 2002g, S. 153.

tung.¹¹⁰ Es ist für Taylor offenbar diese „Einheit“ einer bestimmten Gesellschaft, die das stets durchlässige und keineswegs hermetisch abgeschlossene, sondern dynamisch sich verändernde und sich permanent in Bewegung befindliche, aber dennoch konstitutive gesamtgesellschaftliche Ganze sozialer Interpretationsprozesse bildet, sofern sie spezifisch politischen und demokratischen Charakters sind. Diese „Einheit“ einer bestimmten Gesellschaft als Bedeutungsfeld ist aber so wenig bloße „Tatsache“, sondern selbst eine auf gesellschaftliche Interpretationsprozesse zurückgehende „Bedeutung“, wie es alle anderen wesentlichen Aspekte gesellschaftlicher und politischer Wirklichkeit sind. Die Konstitution und permanente Reproduktion dieser „Einheit“ scheint sogar die grundsätzlichste soziogenetische Funktion der hermeneutischen Logik politischer Praxis zu sein. Das „Ganze“ ist nicht nur Voraussetzung, sondern zugleich immer wieder neu hervorzubringendes Ergebnis gesamtgesellschaftlicher Selbstinterpretation. Die „Wirklichkeit“ der Gesellschaft als Ganze besteht für Taylor offenbar aus nichts anderem als „aus Menschen, die sie dafür halten“.¹¹¹ Insofern es „schlechterdings keine Gemeinschaft geben kann, die sich nicht selbst als solche versteht“, ¹¹² sind demokratische Gesellschaften für ihre politische Integration darauf angewiesen, dass „sie eine soziale Imagination besonderer Art ausprägen, namentlich gesellschaftsübergreifende Vorstellungen von sozialen Räumen“, ¹¹³ auf deren Grundlage sie sich selbst sinnvoll als integrierte Gesamtzusammenhänge interpretieren können.

Die Frage allerdings, wie man sich diese politische Integration der Gesellschaft als Ganzer konkret vorstellen kann – insbesondere unter den Bedingungen eines „vernünftigen Pluralismus“ im Sinne Rawls‘, von dem auch Taylor als unhintergehbare Grundvoraussetzung moderner Gesellschaften ausgeht¹¹⁴ –, ist auf der Grundlage von Taylors entsprechenden Überlegungen nicht leicht zu beantworten. Welche inhaltlichen oder Formeigentümlichkeiten lassen sich derjenigen „sozialen Imagination besonderer Art“ (s. o.) zuschreiben, die die Grundlage gesamtgesellschaftlicher Integration bildet? Was ist der Inhalt jenes „stillschweigenden Einverständnisses“ (s. o.), das die „Einheit“ einer politischen Öffentlichkeit als „metatopische Handlungsinstanz“¹¹⁵ konstituiert? Taylor lässt keinen Zweifel daran, dass für die Beantwortung dieser Fragen ein einfacher Rekurs auf inhaltlich klar bestimmbare traditionale Überlieferungszusammenhänge so wenig überzeugen kann wie die klassische

110 Taylor 2002f, S. 117.

111 Ebd., S. 120.

112 Ebd., S. 122.

113 Taylor 2002g, S. 145.

114 Taylor 2002c, S. 41.

115 Taylor 2002f, S. 115.

Rousseausche Formel des Gemeinwillens. In modernen Gesellschaften ist davon auszugehen,

„dass Menschen und Gruppen die meiste Zeit Ziele verfolgen, die einander widersprechen, dass sie Gegner oder Rivalen sind, mit unterschiedlichen und unvereinbaren Interessen und mit verschiedenen Vorstellungen vom Gemeinwohl. [...] Die Momente, da eine ganze Gesellschaft die Euphorie eines gemeinsamen Willens teilt, sind selten, und oft genug sind es gerade die tragischen Augenblicke in ihrer Geschichte. Die Erfahrung des Gemeinwillens von Gruppen ist Teil des laufenden Kampfes um Zielsetzungen und kann nicht an seine Stelle treten.“¹¹⁶

Da zudem auch

kein Konsens über [...] Grundüberzeugungen besteht, muss es der Staat [...] vermeiden, diejenigen Weltbilder und Auffassungen des guten Lebens in eine Rangordnung zu bringen, die die Bürger dazu motivieren, sich zu den Grundprinzipien ihrer politischen Gemeinschaft zu bekennen. Um wirklich der Staat aller zu sein, muss er im Bereich der grundlegenden Überzeugungen und Verpflichtungen ‚neutral‘ bleiben.¹¹⁷

Moderne Gesellschaften sind daher darauf angewiesen, „die Ressourcen ihrer Einheit woanders als in einem philosophischen Konsens zu finden.“¹¹⁸ Die interpretative Integration der politischen Gesellschaft als Ganze kann sich also offenbar *nicht* einfach auf die Vorstellung eines *bestehenden inhaltlichen Konsenses* stützen. Hinsichtlich dieser Inhalte zerfällt jede moderne Gesellschaft in eine Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven.

Folglich darf die gesellschaftliche Praxis politischer Selbstinterpretationen aus der Perspektive der beteiligten Individuen auch nicht lediglich als rein rezeptiver, sondern sie muss immer auch als aktiv-kreativer kognitiver Akt verstanden werden. Die verschiedenen individuellen Interpretationen von „sinnvollen“ Gesamtkonfigurationen müssen, da in ihnen ganz verschiedene und sich stets wandelnde Vorstellungen eingebracht werden, faktisch immer auch als am Zweck der aktiven und kreativen praktischen Gestaltung interpretativer Prozesse orientiert gedacht werden. Solche aktiven Formen der interpretativen Partizipation von Individuen müssen daher gerade nicht notwendigerweise die affirmative Reproduktion bereits bestehender gesamtgesellschaftlicher Identitäten – etwa im Sinne eines lediglich rezeptiven „Einrückens“ in das tradierte Narrativ einer bestimmten politischen Gesellschaft – implizieren. Sie können auch an der aktiven Erweiterung solcher Narrative um neue

116 Taylor 2002b, S. 18f.

117 Maclure/Taylor 2011, S. 22.

118 Ebd., S. 28.

Aspekte bzw. an ihrer direkten Kritik oder Umdeutung orientiert sein. Das ist zumindest dann der Fall, wenn diese Narrative dem Prinzip moderner Demokratie im Sinne Taylors entsprechen. Gegen die problematischen Vorstellungen eines „rousseauistischen“¹¹⁹ bzw. „jakobinischen“ Demokratiemodells, nach dem es „im Namen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und einer gemeinsamen politischen Kultur“ notwendig sei, die „Bürger in eine bestimmte Form zu pressen“,¹²⁰ betont Taylor nämlich die prinzipielle Offenheit demokratischer Identitäten und Selbstinterpretationen.

Diese These einer prinzipiellen Offenheit von authentisch demokratischen Formen der gesellschaftlichen Selbstinterpretation im Sinne eines „fortlaufenden Prozess[es] der Selbst- und Neuerfindung“¹²¹ und im Gegensatz dazu die innere Widersprüchlichkeit des rousseauistisch-jakobinischen Modells zeigt sich für Taylor besonders deutlich in den Formen des integrationspolitischen Umgangs mit „Neuankömmlingen“ und „Fremden“, die diese beiden alternativen Modelle jeweils nahelegen. Demokratische Gesellschaften, die in einer „jakobinischen“ bzw. allzu einseitig national oder gar ethnisch-homogen konnotierten kollektiven Identität bzw. Selbstinterpretation verhaftet seien, seien im Umgang mit Pluralität und multikultureller Diversität und ebenso im Versuch der Integration von Neuankömmlingen aus prinzipiellen Gründen überfordert:

[D]ie Mehrheit ist es so sehr gewohnt, politisch unter sich zu bleiben, dass es ihr schwer fällt, sich den neuen Gegebenheiten anzupassen, und selbst wenn sie es will, weiß sie oft noch nicht, wie. So werden politische Fragen in der Öffentlichkeit, in Funk, Fernsehen und Presse, weiterhin auf eine Weise diskutiert, als gehörten die Immigranten nicht selbst zur Öffentlichkeit, als wären nicht auch sie Diskussionspartner. ‚Wir‘ sprechen nicht mit ihnen als unseresgleichen, sondern von ihnen als ‚sie‘.¹²²

Die konstruktive Alternative zu einer solchen problematischen, weil inhaltlich festgelegten und daher exklusiven Form kollektiver Identität kann für Taylor nun allerdings nicht der abstrahierende Rückzug aus der Problematik kollektiver Identitäten überhaupt sein, da diese ja unmittelbar mit dem unvermeidlichen politischen Fundamentalproblem der Integration der Gesellschaft als Ganze verbunden ist. Eine politische Gesellschaft ist ohne einen fortlaufenden Prozess der Selbstinterpretation, in dem immer auch die Frage nach ihrer *Identität* als *Ganze* mit verhandelt wird, für Taylor nicht denkbar. Der problematischen Exklusion von Neuankömmlingen und

119 Taylor 2004, S. 116ff.; 2002b, S. 16ff.; siehe auch den Beitrag von Martin Oppelt in diesem Band.

120 Taylor 2002c, S. 35.

121 Ebd., S. 39.

122 Ebd., S. 33.

Fremden, die übrigens Taylor zufolge ein der Logik moderner demokratischer Politik selbst inhärentes Problem darstellt,¹²³ kann daher nicht schlicht mit der unrealistischen Forderung nach einem Verzicht auf kollektive Identität überhaupt,¹²⁴ sondern nur durch eine Stärkung der offenen und inklusiven Potentiale authentisch demokratischer politischer Identitäten begegnet werden. Integrationspolitisch entsprechen einem solchen offenen Verständnis demokratischer kollektiver Identität für Taylor konkret solche Formen gesellschaftlicher Selbstinterpretation, in denen Migranten prinzipiell das Recht zukomme, „die Gesellschaft, an die sie sich anpassen, im Prozess der Assimilation ihrerseits zu ändern“ und etwa, wie Taylor mit Blick auf die hispano-amerikanische Immigration in den USA bemerkt, „die vorherrschende Bedeutung dessen, was es heute heißt, Amerikaner zu sein, ein wenig [zu] verschieben.“¹²⁵

Taylor verdeutlicht dieses hermeneutische Argument für die prinzipielle Offenheit der kollektiven Selbstinterpretation von authentisch demokratischen Gesellschaften im Sinne eines „Evolutionsprozess[es], an dem sich neue Gruppen kontinuierlich beteiligen“ können,¹²⁶ mithilfe einer politiktheoretischen Applikation des Gadamerischen Begriffs der „Horizontverschmelzung“:

Eines der zentralen Prinzipien dieser Lehre besagt, dass jeder gelungene Versuch, den anderen zu verstehen, unser eigenes Verständnis verändert. Denn was uns ursprünglich davon abhält, den anderen zu verstehen, ist ein undurchschauter Bann: unser allzu enger Horizont und die unhinterfragten Voraussetzungen, unter denen wir unser Leben buchstabieren. Die Anstrengung des Verstehens führt, im Falle des Erfolgs, zu einer ‚Horizontverschmelzung‘, zu einer Verbreiterung des Repertoires an Grundbegriffen, in dessen Rahmen die Lebensweise des anderen fortan leichter, d. h. ohne Verzerrungen, einen Platz findet – als eine Möglichkeit unter vielen. Natürlich heißt dies auch umgekehrt, dass unsere Lebensweise als eine unter vielen figuriert.¹²⁷

123 Ebd., S. 49f.

124 Einen solchen Mangel an politischem Realismus wirft Taylor einer Reihe zeitgenössischer philosophischer Ansätze vor, in denen „ein allzu rosiges Bild von uns selbst“ gezeichnet werde (*Taylor* 2002c, S. 49). Die Diskussion politischer Probleme werde dabei auf „eine Suche nach abstrakten moralischen Prinzipien“ reduziert, „von denen man erwartet, dass sie uns sagen, welchen Weg es einzuschlagen gilt. Diese Art von Diskussion geht oft unmerklich in eine hehre Belanglosigkeit über, ohne irgendein Verständnis für die Erfordernisse von modernen Formen der Demokratie, für Notwendigkeiten, die erfüllt sein müssen, damit diese Demokratie funktionieren kann.“ (*Taylor* 2002a, S. 8f.)

125 Ebd., S. 37f.

126 Ebd., S. 38.

127 Ebd., S. 44. Vgl. auch das ähnliche Argument für eine politiktheoretische Applikation von Gadamer's Begriff der Horizontverschmelzung in *Taylor* 1993b, S. 63ff.

Also nicht nur deshalb, weil jede politische Selbstinterpretation stets umstritten und immer auch Ausdruck von politischen Macht- im Sinne von Deutungskämpfen ist, sondern auch deshalb, weil der Sinn von Demokratie in einer modernen säkularen Gesellschaft per se die Offenheit für „den anderen“ und die Bereitschaft zur permanenten Erweiterung bzw. Veränderung des „eigenen“ Horizonts und daher prinzipiell die inhaltliche Unbestimmtheit demokratischer kollektiver Identitäten impliziert, lässt sich das Problem der gleichwohl notwendigen interpretativen Integration politischer Gesellschaften letztlich nicht im Sinne eines festgelegten inhaltlichen Konsenses beantworten.

Aber wenn sich das Problem politischer Integration weder in dieser Weise inhaltlich noch voluntaristisch, also als primär im Medium eines gemeinsamen „Willens“ konstituiert bestimmen lässt, es aber auch nicht einfach in prozeduralen Kategorien aufgelöst werden kann, wie lässt es sich dann überhaupt konzeptionell fassen? Wie kommt eine moderne, pluralistisch verfasste Gesellschaft, in der selbst von einem minimalen inhaltlichen Konsens in kollektiven Identitätsfragen und den in ihnen involvierten starken Wertungen nicht ohne weiteres auszugehen ist, dennoch zu einer gesamtgesellschaftlich integrativen Interpretation ihrer selbst? Wie genau muss Taylors Vorschlag einer politischen Applikation des Begriffs der Horizontverschmelzung verstanden werden, um geeignet zu sein „ein ethisches und politisches Wissen [zu] entwickeln, das es [modernen Gesellschaften] erlaubt, die für sie wesentliche moralische, spirituelle und kulturelle Vielfalt auf gerechte und stabile Weise zu gestalten“?¹²⁸ In Taylors demokratiethoretischen Überlegungen finden sich eine Reihe verschiedener Vorschläge zur Beantwortung dieser Fragen, die sich allerdings nicht ohne weiteres miteinander in Einklang bringen lassen. Zudem scheint Taylor mit einigen dieser Vorschläge entgegen seiner eben skizzierten kritischen Überlegungen selbst teils in eine prozedurale, teils doch wieder in eine inhaltliche Bestimmung des politischen Integrationsproblems einzuschwenken, etwa wenn er auf die integrative Funktion des „Gesetzes“¹²⁹ rekurriert oder das Problem durch den unmittelbaren Verweis auf die identitätsstiftende Funktion von starken Wertungen auch auf der Ebene kollektiver Identitäten zu lösen versucht.¹³⁰

Während diese Vorschläge der empirisch und normativ begründeten Forderung eines weitgehenden Verzichts auf ein unmittelbar inhaltlich-konsensuales Verständnis der politischen Integration pluralistischer demokratischer Gesellschaften also nicht voll gerecht werden, ist in Taylors Überlegungen aber eine weitere Lösung des Problems angedeutet, die dieser Forderung eher zu entsprechen scheint. Die zentrale

128 *MacLure/Taylor* 2011, S. 145f.

129 *Taylor* 2002b, S. 19f.

130 Vgl. die entsprechende Kritik von Taylors Position z.B. bei *Redhead* 2002, S. 809-811.

Idee dieser Lösung besteht darin, die identitätsstiftende Funktion von selbstinterpretativen Verstehensprozessen im Wortsinne, d.h. mit einem Fokus weniger auf ihre inhaltliche als vielmehr auf ihre subjektkonstitutive Dimension,¹³¹ auf die *strukturelle Ebene kollektiver Identitäten* zu übertragen. Dieses bei Taylor nur angedeutete Verständnis des politischen Integrationsproblems auf der Grundlage einer Verlagerung der subjektkonstitutiven Funktion von Selbstinterpretationen auf die strukturelle Ebene gilt es im folgenden Abschnitt zu skizzieren.¹³²

4. Die Gesellschaft als plurales Subjekt

Im Zusammenhang seiner frühen hermeneutischen Epistemologie versucht Taylor dieses Problem mithilfe des Begriffs der „common meanings“ konzeptionell zu fassen, die er als eine besondere Form von „inter-subjective meanings“ versteht: „By these I mean notions of what is significant, which are not shared in the sense that everybody has them, but are also common in the sense of being in the common reference world.“¹³³ Hier scheint Taylor auf der politischen Ebene zunächst den gleichen Schritt zu vollziehen, wie er hier im ersten Kapitel im grundlegenden Zusammenhang von Bedeutung und starker Wertung beschrieben wurde. Die intersubjektive Bedeutungsschicht ist Ausdruck der Tatsache, dass In-der-Welt-sein eine irreduzibel soziale Dimension aufweist. Die „common meanings“, die für Taylor die „basis of community“ ausmachen und sich auf die „significant common actions, celebrations, and feelings“ beziehen,¹³⁴ scheinen die starken Wertungen der politischen Dimension zu sein, die die Identität und damit die Basis von Gemeinschaften ausmachen. Sie sind daher innerhalb der interdependenten sozialen Matrix von „inter-subjective meanings“ in besonderer Weise mit dem Problem der „cohesion of modern societies“,¹³⁵ also mit dem skizzierten Grundproblem der politischen Integration verbunden. Die Kategorie der „common meanings“ zielt also unmittelbar auf die hermeneutisch-genetische Grundlage der besonderen „Bedeutung“ der „Einheit“ bzw. des „Ganzen“ einer Gesellschaft ab.

Sprache, die selbst eine irreduzibel soziale Praktik ist, spielt auf dieser politischen Ebene offenbar eine ebenso tragende Rolle, wie dies oben bei der Artikulation von Gefühlen herausgestellt wurde, da sie in der gleichen Weise in einer interdependen-

131 Vgl. dazu allgemein Taylor 1996, S. 58ff.

132 Für den Versuch einer konstruktiven Anknüpfung an diese bei Taylor angedeutete Argumentation vgl. auch Sigwart 2013.

133 Taylor 1985a, S. 38.

134 Ebd., S. 39.

135 Ebd., S. 45.

ten Beziehung zu den sozialen Praktiken steht. Bestimmte soziale Praktiken werden so abhängig von einem bestimmten zur Verfügung stehenden Vokabular; sie blieben bedeutungslos ohne die entsprechende Sprache, andererseits ist die Sprache auch abhängig von den sozialen Realitäten, die Begriffe blieben ohne die entsprechende soziale Realität leer und bedeutungslos.¹³⁶ Auch die „common meanings“ beziehen sich somit auf das Handeln in und mit der sozialen Welt, sie sind „gelebt“¹³⁷ und daher immer in der sozialen Praxis verankert. Und auch sie drängen, wie starke Wertungen auf der individuellen Ebene, nach Artikulation. Da aber einerseits das politische für Taylor gerade dasjenige gesellschaftliche Terrain ist, „auf dem Argumente mehr als irgendwo anders von Interpretationen abhängen, wo sie in hohem Maße umstritten sind und daher kaum Aussicht auf allgemeine Zustimmung haben“,¹³⁸ andererseits auf diesem Terrain in jeder Deutung von Identität immer schon bestimmte kollektive Geltungsansprüche mit artikuliert sind, muss es hier unvermeidlich zu gesellschaftlichen Konflikten kommen, etwa wie „Freiheit“ verstanden und gelebt wird (beides ist ja nicht strikt zu trennen).¹³⁹ Alle gesellschaftlichen Deutungen, vor allem aber alle politischen Interpretationen gesamtgesellschaftlicher Identität sind potentiell immer umkämpft, nie endgültig, immer Gegenstand von Macht- im Sinne von Deutungskämpfen zwischen einander in ihren wesentlichen inhaltlichen Festlegungen widersprechenden oder zumindest sich unterscheidenden Positionen. Ist die Selbstinterpretation schon auf der individuellen Ebene ein unab-schließbarer Prozess der Artikulation und Re-Artikulation, so scheint dies in erheblich gesteigerter Weise auch auf politischer Ebene zu gelten.

Folgerichtig betont Taylor auch hier, dass das „Gemeinsame“ intersubjektiver Bedeutungen in diesem Zusammenhang nicht im Sinne eines festgelegten inhaltlichen Konsenses missverstanden werden dürfe. Auf der inhaltlichen Ebene sind gesellschaftliche Interpretationsprozesse weder kohärent noch notwendigerweise konsensual orientiert, sondern immer auch durch Heterogenität, Konflikte, Deutungskämpfe, Macht- und Hegemonialstreben geprägt. Das „Gemeinsame“ scheint daher für Taylor eher in einer bestimmten Formeigentümlichkeit des gesamtgesellschaftlichen Hintergrundverständnisses zu liegen.¹⁴⁰

Der Begriff der „common meanings“ bezeichnet offenbar einen besonderen Referenzrahmen politischer Formen sozialer Imagination, der, anstatt aus unmittelbar intersubjektiv geteilten („shared“) im Sinne von inhaltlich konsensualen, aus in einer

136 Taylor 1985a, S. 33f.

137 Ebd., S. 39.

138 Taylor 2002c, S. 40.

139 Taylor 1985a, S. 39.

140 Taylor 1985a, S. 36f. und 39.

anderen Weise als „kollektiv“ zu verstehenden Bedeutungen besteht. Dabei ist es vor allem Taylors eigentümliche Verwendung der Metapher der ersten Person Plural in diesem Zusammenhang, die einen entscheidenden Ansatzpunkt zu einem genaueren Verständnis seines nicht sehr klar erläuterten Begriffs der „common meanings“ liefert:

We can speak of a shared belief, aspiration, etc. when there is convergence between the subjective beliefs, aspirations, of many individuals. But it is part of the meaning of a common aspiration, belief, celebration, etc. that it be not just shared but part of the common reference world. Or to put it another way, its being shared is a collective act, it is a consciousness which is communally sustained, whereas sharing is something we do each on his own, as it were, even if each of us is influenced by the others. Common meanings are the basis of community. [...] [They] are not simply a converging set of subjective reactions, but part of the common world. What the ontology of mainstream social science lacks is the notion of meaning as not simply for an individual subject; of a subject who can be a 'we' as well as an 'I'.¹⁴¹

Wenn man davon ausgeht, dass der *Metapher des „Wir“* an dieser Stelle nicht lediglich eine rhetorische, sondern eine konzeptionelle Bedeutung zukommt, dann ließe sie sich so deuten, dass mit ihr die Bestimmung des besonderen Vorstellungsschemas, das „common meanings“ zugrunde liegt, auf die Subjektseite dieses Vorstellungsschemas verschoben wird. „Common meanings“ unterscheiden sich demnach nicht aufgrund bestimmter Inhalte, sondern aufgrund ihrer besonderen Subjektstruktur. Der Begriff bezöge sich demnach auf dasselbe Problem wie etwa Jürgen Habermas' Vorschlag, die Grundlage der „immer noch rätselhaften Phylogenese des Menschen“ in der sich bereits in basalen Zeigegeesten konstituierenden „triadischen Beziehung“ zu sehen, in der aus der Erfahrung eines „gemeinsam identifizierten und wahrgenommenen Gegenstand[s] ein intersubjektiv geteiltes Wissen“ entstehe.¹⁴² So verstanden, impliziert die Metapher „Wir“ dieselbe Verschiebung des Schwerpunkts in der Bestimmung der integrativen Effekte von bestimmten Interpretations- und Kommunikationslogiken von der Objekt- auf die Subjektseite, betont aber in noch stärkerem Maße, dass deren besondere Bedeutungsstruktur weder in einer intersubjektiv geteilten Intention von Subjekten auf einen Gegenstand noch in geteilten inhaltlichen Vorstellungen von dessen Bedeutung begründet sei.

Die integrative Wirkung der politischen „Selbst“-Interpretation von Gesellschaften realisiert sich so gesehen nicht primär über deren „geteilte“ Inhalte im Sinne

141 Ebd., S. 39f.

142 Habermas 2009. Habermas bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die evolutionspsychologischen Forschungen von Michael Tomasselo, bei dem allerdings ebenfalls die pronominale Metapher der Ersten Person Plural eine wesentliche Rolle spielt. Vgl. Tomasselo 2009.

eines Konsenses, sondern über ein bestimmtes Bild „of ourselves as speaking to others to whom we are related in a certain way“, ¹⁴³ das diesen Inhalten eingeschrieben ist und über das sich letztlich ein besonderes Vorstellungsschema des interpretierenden Subjekts bildet, nämlich die Vorstellung von der „Gesellschaft als Ganze“ als einer Ersten Person Plural, die „sich selbst“ interpretiert. ¹⁴⁴ Politische Integration realisiert sich nach diesem Bild also über ein bestimmtes Charakteristikum weniger der „inhaltlichen“ als vielmehr der „formalen“ Einbettung individueller in kollektive Identitäten, ¹⁴⁵ insofern sie sich in erster Linie über die interpretative Genese einer bestimmten Subjektform als des „gemeinsamen“ Deutungsrahmens einer Gesellschaft vollzieht, innerhalb dessen über die verschiedensten, unter Umständen unmittelbar miteinander in Konflikt stehenden Vorstellungen und Wertungen gestritten und zugleich dennoch in einem politisch integrierten kommunikativen Gesamtzusammenhang diskutiert werden kann. Starke Wertungen etwa entsprächen diesem Deutungsrahmen und trügen zu seiner politischen Aktualisierung und Artikulation dann (und weitgehend unabhängig von der Pluralität der in ihnen vertretenen Inhalte und moralischen Standpunkte) bei, wenn sie als einer unter vielen Beiträgen zu der Perspektive eines sich permanent in Konstitution und Veränderung begriffenen gesamtgesellschaftlichen pluralen Subjekts formuliert würden, gleichsam als Vorschlag einer Facette dessen, wie „wir“ als Gesellschaft uns selbst verstehen wollen. Individuelle oder partikular-kollektive starke Wertungen fänden somit nicht unmittelbar, sondern in einer bestimmten, einer genuin politischen Form Eingang in den Prozess gesamtgesellschaftlicher Selbstinterpretation. Die verschiedenen Positionen innerhalb öffentlicher Diskurse, die realistischerweise (und demokratietheoretisch aus guten Gründen) mit jeweils sich voneinander unterscheidenden starken Wertungen und partikularen kollektiven Identitäten verbunden sind, erhöhen *als politische Positionen* keinen Anspruch auf unmittelbare absolute Geltung, wohl aber den An-

143 Taylor 2004, S. 26.

144 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die ähnlichen Überlegungen bei Brandom 1994 zu einem bestimmten Typus diskursiver „communities“, deren konstitutive Logik insofern unmittelbar eine Subjektlogik ist, als sie sich primär aus dem „explicit discursive stance“ der Beteiligten „toward one another“ ergebe: „Such a community not only *is* a *we*, its members can in the fullest sense *say* ‚we‘“ (ebd., S. 643, Herv. i. Orig.).

145 Zur allgemeinen Unterscheidung einer inhaltlichen von einer eher formalen Einbettung individueller Identitäten vgl. Taylor 2012, S. 271. Obgleich man – analog zum zunächst formalen Konzept der starken Wertungen – von einer formalen Unumgänglichkeit sozialer Vorstellungsschemata und von ‚common meanings‘ sprechen kann, scheint ihre substantiell-inhaltliche Ausgestaltung insofern von Belang zu sein, als diese nicht selbst-destruktiv diese formale Notwendigkeit verdecken darf. So wie rein aufs Funktionale beschränkte soziale Vorstellungsschemata die formale Notwendigkeit einer ‚verstehenden‘ Integration verfehlen, so scheinen aus diesem Grund auch ins rein Prozedurale aufgelöste politische Prozesse – trotz der prinzipiellen Offenheit der kollektiven Selbstinterpretation – auf ähnliche Weise an den formalen Erfordernisse sozialer Integration vorbei zu gehen.

spruch, als die Position von Teilnehmern am Prozess gesamtgesellschaftlicher Selbstinterpretation anerkannt zu werden. Die Position von „Neuankömmlingen“ etwa ist als politische Position erst dann anerkannt, wenn „Wir“ nicht „über“ sie, sondern „mit“ ihnen „als unseresgleichen“ sprechen (siehe oben), d. h. wenn einer bestimmten diskursiven Position (und ihren Belangen) nicht lediglich der Status eines legitimen „Gegenstands“, sondern wenn ihr darüber hinaus ein Status als *Teil des pluralen Subjekts* des öffentlichen Diskurses in einer Gesellschaft zukommt.

So verstanden, also im Sinne eines sich permanent neu erfindenden, prinzipiell offenen, aber zugleich zu jedem Zeitpunkt mit seiner aktuell geltenden Selbstinterpretation beschäftigten pluralen Subjekts, impliziert das formale Vorstellungsschema „Wir“ eine offene und inklusive Logik gesamtgesellschaftlicher Integration, die sich prinzipiell vom Konformitätsdruck und der Exklusivität „nationalistischer“ Formen der kollektiven Identität unterscheiden lässt. Ihre inklusive Logik entspricht demgegenüber vielleicht in der Tat eher jener Form von offener, pluraler „Einheit“, wie sie etwa auch Zygmunt Bauman – gerade unter den Bedingungen einer „flüchtigen“ Moderne – für die unverzichtbare Grundlage einer zur demokratischen Selbstregierung fähigen Gesellschaft hält und die er besonders prägnant von dem exklusiven „Wir des patriotischen/nationalistischen Glaubensbekenntnisses“¹⁴⁶ abgrenzt:

Es ist die Idee einer Einheit, die davon ausgeht, dass eine zivilisierte Gesellschaft durch und durch pluralistisch ist, dass das Leben in einer solchen Gesellschaft auf Aushandlung und Anerkennung der ‚von Natur aus unterschiedlichen‘ Interessen beruht [...]. Das heißt, dass der Pluralismus der modernen zivilisierten Gesellschaft nicht einfach eine ‚nackte Tatsache‘ ist, die man zwar ablehnen, aber nicht abschaffen kann, sondern dass er als glücklicher Umstand angesehen werden sollte, der den menschlichen Horizont erweitert [...]. Im Gegensatz zum nationalistischen und patriotischen Glauben kann man sagen, dass eine in der täglichen Auseinandersetzung über Werte, Vorlieben und Lebenschancen zwischen den Mitgliedern einer Polis geschaffene Einheit die vielversprechendere Alternative ist.¹⁴⁷

Die politische Integration von Gesellschaften ließe sich so gesehen also gleichsam als die interpretative Verkopplung solcher offenen Prozesse der *inhaltlichen Horizonterweiterung* mit Prozessen der *formalen Horizontverschmelzung* verstehen, in der sich letztere gerade nicht über inhaltliche Konsense, sondern über die Deutung des „Subjekts“ realisieren, dessen „Horizont“ (und personelle Zusammensetzung) in permanenter Erweiterung, Veränderung und Transformation begriffen und dabei in

146 Baumann 2003, S. 207.

147 Ebd., S. 209.

sich zutiefst pluralistisch verfasst sein kann, ohne den Charakter eines gemeinsamen Deutungsrahmens zu verlieren.

Um sich „eine Gestalt zu geben“, die der unaufhebbaren Pluralität individueller Identitäten gerecht zu werden und diese Pluralität dennoch in ein zur kollektiven Selbstregierung fähiges „Ganzes“ zu integrieren in der Lage ist, muss eine Gesellschaft (bzw. ein „Volk“) im Rahmen ihres öffentlichen Diskurses also solchermaßen gleichsam „Personalität annehmen“.¹⁴⁸ Die „entscheidende Fiktion“ bzw. die „besondere Art“ derjenigen „sozialen Imagination“, in deren Medium eine Gesellschaft sich politisch integriert, liegt also in der Tatsache, dass sie in ihr eine kollektive Selbst-Interpretation im buchstäblichen Sinn des Wortes entwickelt. Sie bezieht sich nicht primär auf das „Was“ kollektiver Selbstinterpretationen, sondern auf ihr „Wer“, und damit auf die allgemein geteilte Fiktion von der Subjektförmigkeit der Öffentlichkeit, auf die Idee „Wir, das Volk“.¹⁴⁹

Das besondere Vorstellungsschema, das eine „Gruppe von Menschen im Lauf der Zeit zu einem gemeinschaftlich handelnden Subjekt“ macht,¹⁵⁰ ist also das allen inhaltlichen Bestimmungen politischer Identität voraus liegende, ihnen gleichsam eingeschriebene Vorstellungsschema der Gesellschaft als plurales Subjekt selbst. Jenes „stillschweigende Einverständnis“, das hier oben als zentrale Voraussetzung von Taylors Begriff der Öffentlichkeit beschrieben wurde, ließe sich demnach bestimmen als das sich durch alle Pluralität kontroverser öffentlicher Debatten hindurch interpretativ reproduzierende Einverständnis darüber, dass „Wir“ es sind, die miteinander über das sich inhaltlich permanent verändernde Selbstverständnis der Gesellschaft streiten. In diesem Sinne lässt sich auch Taylors Vorstellung von der säkularen Grundlage moderner Selbstverständnisse reformulieren. Im Unterschied zu traditionellen Gesellschaften, in denen „sich die Menschen die Stiftung eines [...] Zusammenschlusses nur durch eine Instanz jenseits ihres eigenen Handelns vorstellen [konnten]“, stellt die politische Öffentlichkeit einer säkularen modernen Gesellschaft „einen metatopischen gemeinsamen Raum und ein Subjekt gemeinschaftlichen Handelns ohne transzendierende Konstituierung“ dar.¹⁵¹ Der Gesamtzusammenhang einer politischen Öffentlichkeit wird „durch nichts außerhalb des gemeinsamen Handelns ihrer Mitglieder konstituiert“.¹⁵² Sie ist im Wortsinne in sich „selbst“ begründet.

148 Taylor 2002c, S. 30.

149 Taylor 2002g, S. 148.

150 Taylor 2002f, S. 111.

151 Ebd.; vgl. auch Taylor 2012, S. 333ff.

152 Taylor 2002f, S. 109.

Die damit skizzierte Deutung des integrationstheoretischen Kerns von Taylors politischer Hermeneutik beruht also letztlich auf der These, dass Taylors häufige Verwendung der Metapher der Ersten Person Plural immer dann, wenn sie sich auf die „Gesellschaft als Ganze“ bezieht, ein wesentliches, allerdings bei Taylor selbst nicht explizit ausgearbeitetes konzeptionelles Argument anzeigt.¹⁵³ Das Vorstellungsschema „Wir“ steht für eine hermeneutische Bestimmung des politischen Integrationsproblems in modernen demokratischen Gesellschaften durch die konzeptionelle Übertragung der Identität stiftenden im Sinne einer unmittelbar subjektkonstitutiven Funktion selbstreflexiver Interpretationsprozesse auf die strukturelle Ebene kollektiver Identitäten.

5. Von starken zu politischen Wertungen?

Die Wir-Metapher lässt sich somit als politiktheoretische Applikation eines philosophisch-hermeneutischen Grundproblems verstehen, das ähnlich auch in der pronominalen Metapher des „Man“ in Heideggers Existentialphilosophie¹⁵⁴ oder der Metapher des „Du“ in Gadamers Beschreibung der sozusagen personalen Form von Überlieferungszusammenhängen¹⁵⁵ zum Ausdruck kommt. Eine integrationstheoretisch verstandene Deutung von Taylors Wir-Metapher behauptet, wie diese, die subjekt-förmige und subjekt-konstitutive Sinnstruktur des „Ganzen“ gesellschaftlicher Zusammenhänge. Im Gegensatz jedoch zu Heideggers pejorativ konnotiertem „Man“ und Gadamers traditionalistisch konnotiertem „Du“ ist die These von dem Vorstellungsschema einer pluralen Subjektivität der Gesellschaft als einem „Wir“ vielleicht besser geeignet, sowohl in analytischer als auch in normativer Hinsicht den besonderen Problemen moderner pluralistischer demokratischer Gesellschaften gerecht zu werden. Und sie kann, das sollte unter anderem in der vorangehenden Rekonstruktion gezeigt werden, als Ausgangspunkt einer Relektüre insbesondere von Taylors Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit dienen, die vielleicht besonders gut einige von deren eigenständigen (vor allem integrationstheoretischen) Potentialen freilegen kann.

Ein solcher Versuch der politiktheoretischen Applikation von Taylors Hermeneutik liefe allerdings unter anderem auf die konzeptionelle Forderung hinaus, neben

153 Zu Taylors häufiger, aber insgesamt nicht konsistenter und konzeptionell weitgehend ungeklärter Verwendung dieser Metapher vgl. auch die Bemerkungen bei Reese-Schäfer 1996 und bei Skinner 1991

154 Heidegger 2006, S. 113ff., 180ff. und 267ff.

155 Gadamer 1990, S. 363ff.

dem allgemeinen Begriff „starker Wertungen“ einen daran anknüpfenden, aber wesentlich andere Akzente setzenden Begriff *politischer Wertungen* zu formulieren, der die spezifisch *öffentliche* Form, in der starke Wertungen in den Selbstinterpretationsprozess von Gesellschaften alleine Eingang finden können, zu bestimmen erlaubt. Taylors Perspektive, in der eine explizite Konzeptualisierung dieses Problems fehlt, müsste dabei um entsprechende Konzepte einer genuin politischen Form von hermeneutischer „Wertrationalität“ ergänzt und erweitert werden, wie sie etwa im Rahmen von Hannah Arendts politiktheoretischer Applikation der Kantschen „erweiterten Denkungsart“ oder auch in John Deweys pragmatistischer Demokratietheorie zu finden sind.¹⁵⁶ Auf einer solchen Grundlage kann Taylors politische Hermeneutik zu einem Verständnis politischen bzw. „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ beitragen, das, statt in einer mehr oder weniger strikten Trennung von „Hintergrundkultur“ und politischer Öffentlichkeit als der „vernünftigste[n] für uns mögliche[n] Grundlage sozialer Einheit“, in der offenen Debatte über die Vielzahl von innerhalb pluralistischer Gesellschaften vertretenen starken Wertungen die eigentliche Substanz öffentlicher Diskurse ausmacht¹⁵⁷ und dennoch deren inklusiv-integrative Funktion zu beschreiben in der Lage ist. Während also etwa im Rahmen von Rawls’ politischem Liberalismus es „den Bürgern als einzelnen überlassen ... (bleibt), sich klar darüber zu werden, welche Beziehungen zwischen den Werten des politischen Bereichs und anderen Werten in ihren umfassenden Lehren bestehen“, ¹⁵⁸ ließe sich auf der hier skizzierten Grundlage eine Vorstellung politischer Öffentlichkeit vertreten, in der gerade auch diese möglichen Beziehungen mit zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden,¹⁵⁹ allerdings ohne dabei auf die unrealistische und demokratietheoretisch problematische Idee einer „Einheit“ der Gesellschaft auf der Grundlage einer „Bejahung derselben umfassenden Lehre“¹⁶⁰ zu rekurrieren.

156 Vgl. dazu Sigwart 2012, S. 260ff. (zu Dewey) und S. 398ff. (zu Arendt).

157 Rawls 2003, S. 79, 220.

158 Ebd., S. 227.

159 Bei Rawls selbst ist ein solches Verständnis von Öffentlichkeit allerdings ebenfalls angedacht, zumindest angedeutet, nämlich einerseits empirisch in der Annahme, dass „die umfassenden Lehren der meisten Menschen nicht vollständig umfassend sind“, was einen „gewissen Spielraum“ (ebd., S. 261) im diskursiven Umgang mit dem Pluralismus verschiedener Grundüberzeugungen eröffnet, und andererseits theoretisch in der „dritten Auffassung“ seines Modells eines übergreifenden Konsenses (ebd., S. 233 und 245ff.), die letztlich auf eine pluralistisch-intuitionistische Begründung der Beziehung zwischen umfassenden und politischen Werten hinausläuft (ebd., S. 263).

160 Ebd., S. 234.

Literatur

- Anderson, Benedict, 1988: Die Erfindung der Nation, Frankfurt a.M./New York.
- Aurenque, Diana, 2011: Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers, Freiburg i.Br./München.
- Bauman, Zygmunt, 2003: Flüchtige Moderne, Frankfurt a.M.
- Blakely, Jason, 2013: Returning to the Interpretive Turn: Charles Taylor and His Critics. In: *The Review of Politics* 75, S. 383–406.
- Bourdieu, Pierre, 1993: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M.
- Brandom, Robert B., 1994: Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment, Cambridge.
- Demmerling, Christoph, 2007: Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): *Sein und Zeit* [= Klassiker Auslegen, Bd. 25]. (2. Aufl.), Berlin, S. 89–115.
- Fehér, István M., 2003: Ästhetik, Hermeneutik, Philosophie. Das Hermeneutisch-Werden der Philosophie im 20. Jahrhundert. In: Ders. (Hrsg.): *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamer im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg, S. 15–32.
- Fehér, István M., 2005: Verstehen bei Heidegger und Gadamer. In: Günter Figal/Hans-Helmuth Gander (Hrsg.): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Frankfurt a.M., S. 89–115.
- Frankfurt, Harry, 1971: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: *Journal of Philosophy* 1, S. 5–20.
- Gadamer, Hans-Georg, 1990: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [= Gesammelte Werke, Bd. 1], 6. Aufl., Tübingen.
- Gander, Hans-Helmuth, 2000: Konstitution des Selbst in Situationen. Zur Konzeption personaler Identität bei Martin Heidegger und Charles Taylor. In: Wolfgang Ebbach (Hrsg.): *wir / ihr / sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg, S. 151–162.
- Gebhardt, Jürgen, 2013: Hermeneutics and Political Theory. In: *Interpretation* 40, S. 283–303.
- Gellner, Ernest, 1991: Nationalismus und Moderne, Berlin.
- Gibbons, Michael T., 2006: Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science. In: *American Political Science Review* 100, S. 563–571.
- Grondin, Jean, 2001: Einführung in die philosophische Hermeneutik, 2. überarb. Aufl., Darmstadt.
- Grondin, Jean, 2003: Stichwort: Hermeneutik. Selbstauslegung und Seinsverstehen. In: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, S. 47–51.
- Großheim, Michael, 2003: Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen). Von der Abwehr der anthropologischen Subsumption zur Kulturkritik des Anthropozentrismus. In: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, S. 333–337.
- Grosser, Florian, 2013: Zwischen Gleichschaltung und robustem Pluralismus. Volten des „Mitsein“. In: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hrsg.): *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld, S. 21–42.
- Guignon, Charles B., 1983: Heidegger and the Problem of Knowledge, Indianapolis.
- Guignon, Charles B., 2003: Heidegger, der amerikanische Pragmatismus und die Analytische Philosophie. Heidegger – gegen die Erkenntnistheorie ins Feld geführt. In: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, S. 458–468.
- Heidegger, Martin, 1985: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung [= Gesamtausgabe, Bd. 61], Frankfurt a.M.

- Heidegger, Martin*, 1987: Zur Bestimmung der Philosophie [= Gesamtausgabe, Bd. 56/57], Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin*, 1993a: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20) [= Gesamtausgabe, Bd. 58, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin*, 1993b: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung [= Gesamtausgabe, Bd. 59], Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin*, 1995: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [= Gesamtausgabe, Bd. 63], (2. Aufl.), Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin*, 2004: Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/21). In: Ders., Wegmarken [= Gesamtausgabe, Bd. 9], 3. Aufl., Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin*, 2006: Sein und Zeit, 19. Aufl., Tübingen.
- Hoy, David Couzens*, 1993: Heidegger and the hermeneutic turn. In: Charles B. Guignon (Hrsg.): The Cambridge Companion to Heidegger, Cambridge, S. 170–194.
- Jung, Matthias*, 2003: Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919–1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext. In: Dieter Thomä (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, S. 13–22.
- Jung, Matthias*, 2012: Hermeneutik zur Einführung (4. vollständig überarbeitete Aufl.), Hamburg.
- MacLure, Jocelyn/Taylor, Charles*, 2011: Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin.
- Meinefeld, Ole*, 2013: Politisches Denken im Ausgang von der „Man-Analyse“ in Sein und Zeit? In: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hrsg.): Politische Theorie und das Denken Heideggers, Bielefeld, S. 133–152.
- Rawls, John*, 2003: Politischer Liberalismus, Frankfurt a.M.
- Reckwitz, Andreas*, 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie 32, S. 282–201.
- Redhead, Mark*, 2002: Making the Past Useful for a Pluralistic Present: Taylor, Arendt, and a Problem for Historical Reasoning. In: American Journal of Political Science 46, H.4, S. 803–818.
- Reese-Schäfer, Walter*, 1996: „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg“: Einige kritische Bemerkungen zu Charles Taylors Ontologie der Moralität und des modernen Selbst. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44, S. 621–634.
- Rentsch, Thomas*, 2003: ‚Sein und Zeit‘. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit. In: Dieter Thomä (Hrsg.): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, S. 51–80.
- Rosa, Hartmut*, 1998: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M./New York.
- Rosa, Hartmut*, 2011: Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus. In: Michael Kühnlein/Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 15–43.
- Schatzki, Theodore R./Knorr-Cetina, Karin/Savigny, Eike von* (Hrsg.), 2001: The Practice Turn in Contemporary Theory, London.
- Schaupp, Walter*, 2003: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamental-moralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor, Freiburg (Schweiz).
- Scholtz, Gunter*, 1993: Was ist und seit wann gibt es „hermeneutische Philosophie“? In: Dilthey-Jahrbuch Band 8 (1992–93), S. 93–119.
- Schulz-Schaeffer, Ingo*, 2010: Praxis, handlungstheoretisch betrachtet. In: Zeitschrift für Soziologie 39, S. 319–336.
- Sigwart, Hans-Jörg*, 2012: Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt, Würzburg.

- Sigwart, Hans-Jörg*, 2013: Das politisch-hermeneutische Problem: Zur Gegenstandsbestimmung einer „verstehenden Politikwissenschaft“. In: *Politisches Denken. Jahrbuch 2013*, S. 163–189.
- Skinner, Quentin*, 1991: Who are „We“? Ambiguities of the Modern Self. In: *Inquiry* 34, S. 133–153.
- Smith, Nicholas H.*, 2002: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge u.a.
- Smith, Nicholas H.*, 2004: Taylor and the Hermeneutic Tradition. In: Ruth Abbey (Hrsg.): *Charles Taylor*, Cambridge u.a. S. 29–51.
- Taylor, Charles*, 1964: *The Explanation of Behaviour*. London.
- Taylor, Charles*, 1975: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1985a: Interpretation and the Sciences of Man. In: Ders., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge u.a., S. 15–57.
- Taylor, Charles*, 1985b: Self-interpreting animals. In: Ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge u.a., S. 45–76.
- Taylor, Charles*, 1985c: Introduction. In: Ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge u.a., S. 1–12.
- Taylor, Charles*, 1985d: The Concept of a Person. In: Ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge u.a., S. 97–114.
- Taylor, Charles*, 1985e: How is mechanism conceivable?. In: Ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge u.a., S. 164–186.
- Taylor, Charles*, 1985f: Language and Human Nature. In: Ders., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge u.a., S. 215–247.
- Taylor, Charles*, 1988a: The Moral Topography of the Self. In: Robert L. Woolfolk/Louis A. Sass/Stamley B. Messer (Hrsg.): *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretative Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick/London, S. 298–320.
- Taylor, Charles*, 1988b: Was ist menschliches Handeln? In: Ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M., S. 9–51.
- Taylor, Charles*, 1991: The Dialogical Self. In: David R. Hiley/James F. Bohman/Richard Shusterman (Hrsg.): *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca/London, S. 304–314.
- Taylor, Charles*, 1993a: Engaged Agency and Background in Heidegger. In: Charles Guignon (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge u.a., S. 317–336.
- Taylor, Charles*, 1993b: Die Politik der Anerkennung. In: Ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hrsg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M., S. 13–78.
- Taylor, Charles*, 1995a: Overcoming Epistemology. In: Ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge/London, S. 1–19.
- Taylor, Charles*, 1995b: *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*. In: Ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge/London, S. 61–78.
- Taylor, Charles*, 1995c: The Validity of Transcendental Arguments. In: Ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge/London, S. 20–33.
- Taylor, Charles*, 1995d: The Importance of Herder. In: Ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge/London, S. 79–99.
- Taylor, Charles*, 1996: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2002a: Vorwort. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M., S. 7–9.
- Taylor, Charles*, 2002b: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M., S. 11–29.

- Taylor, Charles*, 2002c: Demokratie und Ausgrenzung. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 30–50.
- Taylor, Charles*, 2002d: Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 51–63.
- Taylor, Charles*, 2002e: Die Beschwörung der Civil Society. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 64–92.
- Taylor, Charles*, 2002f: Liberale Politik und Öffentlichkeit. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 93–139.
- Taylor, Charles*, 2002g: Nationalismus und Moderne. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 140–165.
- Taylor, Charles*, 2004: *Modern Social Imaginaries*, Durham/London.
- Taylor, Charles*, 2012: *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin.
- Taylor, Charles*, 2013: Heidegger, Sprache und Ökologie. In: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hrsg.): *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld, S. 191–224.
- Vedder, Ben*, 2000: Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit, Stuttgart u.a.
- Vetter, Helmuth*, 2007: *Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer*, Frankfurt a.M.
- Wesche, Tilo*, 2013: Treffen Heideggers Einwände gegen die Demokratie zu? In: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hrsg.): *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld, S. 153–174.

Der Solidaritätsbegriff von Charles Taylor

Ein zentraler Grundsatz von Charles Taylors politischer Philosophie und Sozialphilosophie lautet, dass moderne demokratische Staaten nur dann richtig funktionieren können, wenn unter den Bürgern ein hohes Maß an Solidarität herrscht. Diese Einsicht verdankt Taylor nach eigener Aussage der Traditionslinie des sogenannten ‚Bürgerhumanismus‘ (Machiavelli, Montesquieu, Rousseau und anderen). Wenn die Bürger einer Republik die Kosten selbstbestimmter Herrschaft (und insbesondere diejenigen Kosten, die mit dem Schutz des Gemeinwesens vor äußeren Bedrohungen verbunden sind) bereitwillig bzw. freiwillig übernehmen sollen, müssen sie dazu – so die zentrale Annahme – in hohem Maße motiviert sein. Es ist geradezu ein Kennzeichen einer gesunden und gut funktionierenden Republik, dass sie sich darauf verlassen kann, dass ihre Bürger das Gemeinwesen in seiner Gänze bereitwillig und engagiert beschützen und sein allgemeines Funktionieren fördern, unabhängig von den damit verbundenen individuellen Kosten. Eine schwache und schlecht funktionierende Republik muss dagegen ihre Bürger aktiv dazu bewegen, im allgemeinen Interesse zu handeln. Sie muss auf verschiedene staatliche Zwangsmaßnahmen zurückgreifen, um das erforderliche Verhalten sicherzustellen. Solche externen Motivationsquellen erweisen sich aber nicht nur als langfristig unwirksam, sondern sind letztlich nicht mit dem Prinzip der Selbstregierung vereinbar. Eine existenzfähige Republik kann sich dagegen darauf verlassen, dass die Bürger die Kosten des Zusammenlebens aus freien Stücken selbst tragen und, wenn nötig, ihre Privatinteressen jederzeit bereitwillig dem Gemeinwohl unterordnen. Als zentrale Quelle dieser Bereitschaft macht Taylor (wie auch andere Denker in der Tradition des Bürgerhumanismus) eine patriotische Einstellung aus. Patriotismus, verstanden als leidenschaftliche Identifikation mit der Republik, ihrem Wesen und ihren Idealen, ist demnach der solidarische Kleister, der Demokratien zusammenhält. Ohne eine solche Solidarität könnte der demokratische Staat nicht funktionieren und demokratisches Zusammenleben hätte keine Chance. Moderne Demokratien (d.h. die Art liberaler Demokratien, in denen wir gegenwärtig leben) weisen dabei Taylor zufolge zwei Merkmale auf, die diese alte Einsicht des Bürgerhumanismus über Solidarität wieder besonders relevant erscheinen lassen. Zum einen ist dies die *Umverteilungsfunktion* des Staates. Liberale demokratische Staaten sind Fairness und Gleichheit verpflichtet, weshalb sie durch Steuern Ressourcen umverteilen. Außerdem tragen sie Verantwortung dafür, auch jenseits ihrer Grenzen Armut, Hunger, Mangel und Leid zu verringern, in erster Linie durch internationale Hilfe und Unterstützung. Neben Formen von Wehr- und Zivildienst stellt das Bezahlen von Steuern im Rah-

men von Umverteilungspolitik (d.h., von Steuern, die dem einzelnen Steuerzahler nicht direkt zugutekommen, weil durch sie Güter finanziert werden, zu deren Empfängern der Steuerzahler selbst nicht gehört) die offensichtlichste Art und Weise dar, auf die Bürger moderner liberaler Demokratien ihre Privatinteressen zugunsten des Gemeinwohls opfern. Insofern müssen moderne liberale Demokratien, die eine solche Umverteilungspolitik betreiben, in der Lage sein, ein Maß an Solidarität unter den Bürgern herzustellen, das sie zur bereitwilligen Übernahme dieses Opfers motiviert. Damit stellt sich aber die Frage, ob die traditionellen Quellen von Solidarität, die zur Aufrechterhaltung von Demokratie beitragen sollen, für diese Aufgabe überhaupt noch angemessen sind?

Das zweite Merkmal heutiger liberaler Demokratien, das die Erkenntnisse des Bürgerhumanismus über Solidarität in neuem Licht erscheinen lässt, ist deren religiöse und kulturelle *Vielfalt*. Infolge der umfangreichen Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte, des Aufkommens neuer sozialer Bewegungen, neu erstarkter ethno-nationaler und religiöser Identitäten und anderer Faktoren weisen moderne liberale Demokratien nicht mehr die kulturelle und religiöse Homogenität auf, die für die Republiken früherer Epochen kennzeichnend war. Das bedeutet aber auch, dass es eine deutlich größere Zahl unterschiedlicher Zugehörigkeiten und Loyalitäten gibt. Wie wir gesehen haben ist es aber gleichzeitig für das Funktionieren von Demokratien unverzichtbar, dass die Bürger eine kollektive Bindung an das Gemeinwesen besitzen, die stark genug ist, sie zu gemeinwohlorientiertem Handeln zu bewegen. Analog zu den Folgen der Umverteilungsfunktion des modernen demokratischen Staates wird damit folgendes Problem aufgeworfen: So wie die erfolgreiche Erfüllung der Umverteilungspflichten des Staates ein Pflichtgefühl auf Seiten der Bürger voraussetzt, das stark genug ist, ihre privaten Interessen zu überlagern, so setzt auch der Erhalt kultureller und religiöser Vielfalt ein Pflichtgefühl der Bürger voraus, das stark genug ist, ihre jeweiligen religiösen und kulturellen Loyalitäten zu überlagern – zumindest dort, wo diese mit dem kollektiven Wohl der Demokratie insgesamt in Konflikt stehen. Die Frage lautet also: Gibt es in modernen liberalen Demokratien Quellen von Solidarität, die die Bürger motivieren können, ihre starken, partikularen religiösen und kulturellen Bindungen dem übergeordneten Ziel der Selbstregierung in religiöser und kultureller Vielfalt unterzuordnen, und zwar nicht nur als Abwägung im Einzelfall, sondern als Selbstverständlichkeit?

Diese beiden Merkmale moderner demokratischer Staaten – ihre Umverteilungsfunktion und die angestrebte Vereinbarkeit mit religiöser und kultureller Vielfalt – werfen also die Frage auf, ob traditionelle Quellen von Solidarität geeignet sind, liberale Demokratien aufrechtzuerhalten. Meiner Meinung nach besteht Taylors Beitrag zu unserem Verständnis des modernen Staates zu großen Teilen in der Klarheit, mit der er die damit verbundenen Herausforderungen darlegt. Taylors Ansatz bietet dabei eine Korrektur sowohl *atomistischer* liberaler Theorien, in denen die solidarischen Bindungen, die das Funktionieren liberaler Staaten erst möglich ma-

chen, nicht berücksichtigt werden, als auch stärker *kosmopolitischer* liberaler Theorien, denen ein auf problematische Weise idealisiertes Verständnis davon zugrunde liegt, wie solche Bindungen geformt, gepflegt und ausgeweitet werden. Taylor liefert außerdem eine Korrektur *kommunitaristischer* Theorien, die zwar die funktionale Bedeutung sozialer Solidarität anerkennen, aber nicht in der Lage sind, diese mit dem Bekenntnis zu individueller Freiheit und Gleichheit als fundamentalen Normen der Legitimation zu vereinbaren. Taylors ‚*sophisticated communitarianism*‘ stellt eine attraktive Alternative sowohl zu atomistischen und kosmopolitischen liberalen Ansätzen als auch zu illiberalen kommunitaristischen Theorien dar.¹ Gegenüber diesen Theorien liegt der Vorteil von Taylors Ansatz darin, dass er die anhaltende Notwendigkeit von Solidarität ebenso in den Blick bekommt wie die Gefahren für die Demokratie, die aus einer fehlgeleiteten Solidarität resultieren können.

Gleichzeitig scheinen mir aber Taylors Vorstellungen von den Quellen von Solidarität unverhältnismäßig eng gefasst zu sein. Vor allem betont sein Verständnis davon, wie Solidarität entsteht, zu sehr die subjektive Identifikation mit großen Kollektiven oder geteilten Projekten, vernachlässigt aber gleichzeitig diejenigen Bindungen, die im Rahmen alltäglicher Praktiken von Zusammenarbeit und kollektiver Selbstverwaltung mehr oder weniger unbewusst entstehen. An anderen Stellen seines Werks betont Taylor selbst – unter dem Einfluss von Aristoteles und, in geringerem Maße, auch von Marx – die Bedeutung der tatsächlichen Teilnahme an der *Tätigkeit* der Selbstregierung und beharrt darauf, dass die Bürger einer gut funktionierenden Demokratie in der kollektiven Selbstverwaltung *versiert* sein müssen – was sie aber nur dadurch erreichen könnten, dass sie eine solche regelmäßig *ausüben*.² Diesen Überlegungen zufolge können die Bürger also nur dann eine stabile Form demokratischer Solidarität entwickeln, wenn sie die Möglichkeit haben, ihre Kompetenz zur kollektiven Selbstverwaltung täglich auszuüben. Umgekehrt ist davon auszugehen, dass das Fehlen dieser Möglichkeit die Quellen von Solidarität schwächt oder gar zerstört. Aus dieser Perspektive ist Solidarität also nicht nur durch die subjektiven Identitäten bedroht, die die Bürger in umverteilenden, kulturell und religiös vielfältigen liberalen Demokratien annehmen – so wichtig deren Rolle auch ist –, sondern insbesondere auch durch den zunehmenden Ausschluss einer großen Zahl der Bürger von bedeutsamen Praktiken kollektiver Selbstverwaltung. Das bedeutet aber, dass den Herausforderungen, mit denen Solidarität durch Umverteilung und Vielfalt konfrontiert ist, nicht allein durch neue Identitätsformen – dem Schwerpunkt von Taylors Vorschlägen – begegnet werden kann, sondern es

1 Vgl. Smith/Laitinen 2009, S. 48-70.

2 Vgl. etwa Taylor 1970, Kap. 5.

einer Ausweitung bedeutungsvoller Möglichkeiten zur Teilnahme an kollektiv selbstverwalteten Tätigkeiten bedarf.

Werfen wir also zunächst einen genaueren Blick auf die Herausforderungen, die sich für Solidarität durch die Umverteilungsfunktion des liberalen demokratischen Staates ergeben, und dann in einem zweiten Schritt auf diejenigen Herausforderungen, die mit der Berücksichtigung religiöser und kultureller Vielfalt einhergehen.

Umverteilung als Herausforderung

Wahrscheinlich weiß kaum jemand so gut, dass eine Umverteilung von Ressourcen durch den Staat Solidarität sowohl benötigt als auch belastet, wie diejenigen Deutschen, die den Solidaritätszuschlag bezahlen müssen. Diese Einkommensumverteilung zwischen West und Ost konnte deshalb eingeführt werden, weil von einer starken Bindung auszugehen war. Solidarität aufgrund einer geteilten nationalen Identität war die Voraussetzung für die Akzeptanz dieser explizit umverteilungsorientierten Steuer. Für diejenigen, die sie bezahlen, ist die Steuer aber natürlich trotzdem auch eine Belastung, und auch wenn eine gemeinsame Identität die zentrale Motivation dafür darstellen mag, diese Belastung bereitwillig zu tragen, dürfte dieses Opfer für einige doch auch die geteilte Identität selbst auf die Probe stellen.

Für Taylor ist dies ein Dilemma, mit dem sich alle liberalen Demokratien mit wohlfahrtsstaatlichen Strukturen konfrontiert sehen. In selbigen wird von den Bürgern typischerweise erwartet, dass sie in Form von Einkommenstransfers etwas an diejenigen abgeben, denen es schlechter geht. Dies setzt aber voraus, dass die Beitragszahler sich gegenüber dem sozialen Kollektiv in hohem Maße verpflichtet fühlen. Hierin liegt für Taylor der berechtigte Kern der kommunitaristischen Kritik am Rawlsschen Liberalismus. Mit Verweis auf Michael Sandel schreibt er, dass „[...] Rawls' egalitaristisches Differenzprinzip, das die Eigenschaften der Individuen als Teil der gemeinschaftlich besessenen Ressourcen für das Wohl der Gesamtgesellschaft ansieht [...], ein hohes Maß an Solidarität unter den Beteiligten voraussetzt. Dieser Sinn gegenseitiger Verpflichtung könne nur von gebundenen Individuen aufrechterhalten werden, die einen starken Gemeinschaftssinn teilen.“³ Taylor bezweifelt dabei nicht, dass ein egalitäres Umverteilungsprinzip ein integraler Bestandteil sowohl des normativen Selbstverständnisses moderner liberaler Demokratien als auch ihrer erfolgreichen Reproduktion ist. Sein Punkt ist, dass die soziale Wirkmächtigkeit eines solchen Prinzips davon abhängt, dass zwischen den Bürgern

3 Taylor 1993, S. 107.

starke Bande von Solidarität und wechselseitiger Verbundenheit existieren – was für Taylor eine starke Identifikation mit der Gemeinschaft voraussetzt.

Eine Anforderung an die Art von Solidarität, die eine egalitaristische Umverteilung in modernen liberalen Demokratien voraussetzt, ist also, dass sie *stark* genug ist, private Interessen zu überlagern. Mit Taylor gesprochen muss in solchen Gesellschaften, wenn es um das Bezahlen von Steuern geht, die „Wir-Identität“ der Bürger schwerer wiegen als ihre jeweiligen „Ich-Identitäten“.⁴ Taylor ist überzeugt, dass diese Anforderung erfüllt werden kann, wenn liberal-egalitäre Prinzipien Teil einer nationalen Identität sind. Ähnlich wie Habermas ist er der Meinung, dass eine starke Form von Patriotismus insofern auf liberalen Verfassungsprinzipien basieren kann, als diese in den Institutionen und der Geschichte von Nationalstaaten verkörpert sind und in diesem spezifischen Kontext verfolgt werden. Der Stolz auf die Errungenschaften der Verfassung ihres Landes kann eine Quelle starken Zusammenhalts zwischen den Bürger sein. Ebenso kann der Stolz auf die durch Umverteilung ermöglichten Errungenschaften eines Staates (wie etwa des *National Health Service* in Großbritannien) eine wichtige Quelle sozialer Bindungen darstellen, solange diese Errungenschaften nicht von der Idee eines nationale Projekts entkoppelt werden.

Eine starke Verbundenheit ist allerdings nicht die einzige Anforderung, der eine Quelle von Solidarität gerecht werden muss, um der Herausforderung durch die Umverteilung zu begegnen. Eine weitere betrifft die *Reichweite* der Solidarität. Denn die Umverteilung von Wohlstand in modernen demokratischen Staaten betrifft nicht nur die Bürger. So wird in modernen Wohlfahrtsstaaten auch Umverteilung zugunsten von Einwanderern immer wichtiger, ganz zu schweigen von internationalen Hilfspflichten. Letztere stellen eine besonders gewichtige Herausforderung dar. Während nämlich das Eintreten für Prinzipien globaler Gerechtigkeit und die Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen auf die gleiche Weise wie die Bindung an liberale Verfassungsprinzipien durchaus Teil einer nationalen Identität sein kann, bleibt die Quelle dieser Solidarität die *imagined community* der Nation. Wie Taylor einräumt gibt es durchaus zahlreiche Beispiele für individuelle Wohltätigkeit, in denen sich Solidarität mit Fremden ausdrückt, die in weit entfernten Ländern unter Armut und Verfolgung leiden. Und tatsächlich existiert, so Taylor weiter, in der modernen Welt eine Vielzahl von Quellen, aus denen sich eine solche Form von Solidarität speisen kann.⁵ Auch auf der Ebene staatlichen Handelns finden sich eine

4 Vgl. ebd., S. 116, wo Taylor zwischen „Wir-Identitäten“ und „bloß konvergenten Ich-Identitäten“ unterscheidet.

5 Vgl. Taylor 2009a, bspw. S. 1154 ff. Taylor ist dabei offenbar der Meinung, dass christliche Nächstenliebe die tragfähigste „moralische Quelle“ für solche individuellen Akte der Solidarität darstellt, worauf ich hier aber nicht weiter eingehen möchte.

ganze Reihe von Motivationsquellen, darunter Solidarität mit den Empfängern von Hilfsleistungen, die Verpflichtung auf allgemeine liberale Prinzipien wie auch pragmatisches Eigeninteresse. Solange aber die Motivation zu internationalen Hilfsleistungen nicht Teil einer nationalen Identität ist, wird es jedem Nationalstaat schwerfallen, die entsprechenden Umverteilungen dauerhaft durchzusetzen. Ausgehend von den traditionellen Grundlagen nationaler Identität überrascht es daher nicht, dass moderne liberale Demokratien Probleme haben, ihren internationalen Hilfspflichten auch nur annähernd in der Form nachzukommen, die ihr gleichzeitiges Eintreten für egalitäre Prinzipien eigentlich verlangt. Solidarität mit der gesamten Menschheit reicht eindeutig weiter als Solidarität im Rahmen nationaler Identität und könnte eine zusätzliche Motivationsquelle für Umverteilung in Form von Hilfsleistungen bieten, ist aber motivational nicht stark genug. Grundsätzlich besitzt sie die nötige Reichweite, aber nicht die nötige Kraft, um der Herausforderung durch die Umverteilung im modernen globalen Kontext angemessen zu begegnen.

Schließlich gibt es noch eine dritte Anforderung, mit der sowohl diese Form von Solidarität als auch ein – wenn man so will – ‚Wohlfahrtsstaats‘-Patriotismus Schwierigkeiten haben. Dabei handelt es sich um eine Anforderung, die mit der Zielsetzung wirtschaftlichen Wachstums einhergeht. Hierzu äußert sich Taylor im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Solidaritätsidee von József Tischner.⁶ Tischner betont insbesondere die Rolle von Arbeit: „Work“, schreibt Tischner, „is an axis of solidarity“, so dass „[W]hen considering the ethics of solidarity one cannot bypass the essence of work“.⁷ Tischner vertritt ein substanzielles ethisches Konzept von Arbeit, das Ausbeutung – weit gefasst als Aufzwingen von unnötigem Leid, Erniedrigung und Unterwürfigkeit – verbietet. Tischner zufolge stellt die Ausbeutung von Arbeitern eine der grundlegenden Weisen dar, in der die Solidarität zwischen menschlichen Wesen ‚verraten‘ wird. Auch wenn Taylor durchaus Sympathien für die Ideale hat, die Tischners Konzept zugrunde liegen, hält er es letztlich doch für grundlegend verfehlt, zumindest als Modell für zeitgenössische liberale Demokratien. Der Fehler liegt für Taylor darin, dass Tischner übersieht, dass es sich bei wirtschaftlichem Wachstum (wie es für gut funktionierende kapitalistische Systeme kennzeichnend ist) um etwas handelt, das die Bürger liberaler Demokratien für grundsätzlich erstrebenswert halten, ungeachtet ihrer Unterstützung egalitärer Ideale. Aus zeitgenössischer Sicht ist Tischners Solidaritätsmodell nach Taylors Verständnis unbrauchbar, weil es nicht in der Lage ist, sowohl den ‚kapitalistischen‘ als auch den ‚demokratischen‘ Kontext praktischer Begründung zu berücksichtigen. Taylor

6 Vgl. Taylor 2000, S. 189-201.

7 Tischner 1981, S. 13-14.

zufolge sind aber beide Begründungskontexte für die Effizienz und Legitimität moderner demokratischer Staaten unverzichtbar. Beide dienen jeweils Zwecken, auf die die Bürger dieser Staaten nicht ernsthaft verzichten können. Damit befinden sie sich (bzw. wir uns) in einem ‚tragischen Konflikt‘ zwischen Demokratie und Kapitalismus, der in Form von Forderungen nach egalitärer Umverteilung besonders deutlich wird. Diese Forderungen müssen nämlich in Einklang gebracht werden mit den Erfordernissen von wirtschaftlichem Wachstum und Produktivität, sowie der Förderung unternehmerischer und innovativer Qualitäten durch finanzielle Anreize, die liberal-egalitären (Umverteilungs-)Idealen entgegenlaufen.

Zusammengefasst bedürfen wohlfahrtsstaatlich organisierte liberale Demokratien also innerhalb ihrer Bürgerschaft Formen von Solidarität, die (1) *stark* genug sind, zur Übernahme der Belastungen einer egalitären Umverteilung innerhalb des Staates zu motivieren, (2) *weit* genug reichen, so dass sie universale liberale Prinzipien umfassen und Formen ‚humanitärer‘ Hilfe jenseits des Staates begründen, und (3) *flexibel* genug sind, um Wirtschaftswachstum zu berücksichtigen und zu fördern. Taylor nimmt an, dass traditionelle Quellen von Solidarität eine oder zwei dieser Anforderungen erfüllen, meistens aber auf Kosten der jeweils dritten. Nationalistische Solidarität erfüllt typischerweise Bedingung (1), nicht aber Bedingung (2), kosmopolitische Solidarität erfüllt Bedingung (2), aber wohl nicht Bedingung (1), und eine sozialistische Solidarität, wie sie von *Solidarność* verkörpert und von Tischner verteidigt worden ist, erfüllt Bedingung (2) und vielleicht auch (1), nicht aber Bedingung (3). Die Herausforderung für liberale Demokratien besteht also darin, Formen von Solidarität hervorzubringen, die alle drei Bedingungen erfüllen. Taylors diesbezügliche Vorschläge konzentrieren sich auf die Einrichtung freier, öffentlicher Räume, in denen sich neue Formen von Identität entwickeln können. Was genau Taylor sich darunter vorstellt, werde ich später noch etwas ausführlicher diskutieren. Vorher möchte ich mich aber eine weiteren Quelle demokratischer Solidarität zuwenden, der Taylor weniger Beachtung schenkt, die mir aber als vielversprechender Weg erscheint, um der von ihm identifizierten Herausforderung durch die Umverteilung in liberalen Demokratien zu begegnen.

Dabei denke ich an eine Form von Solidarität, die sich organisch aus der Erfahrung produzierender Kooperation entwickelt. Eine solche Solidarität spielt bekanntlich in der Theorie von Durkheim eine zentrale Rolle, und auch Tischner bezieht sich auf sie.⁸ Die Grundidee ist, dass sich Solidarität aus der konkreten Erfahrung entwickeln kann, Dinge gemeinsam zu tun, und insbesondere aus dem gemeinsamen

8 Vgl. *Durkheim* 1977. Eine eindringliche Darstellung der Idee findet sich auch bei John Dewey, wie Axel Honneth herausgearbeitet hat (vgl. *Honneth* 2000, S. 282-309).

Überwinden von Hindernissen oder dem gemeinsamen Lösen von Problemen. Wer zur erfolgreichen Bewältigung einer kollektiven Aufgabe beiträgt, erlebt zusammen mit den anderen Beteiligten einen Erfolg, der ihn mit ihnen verbindet. Durch die Teilhabe am gemeinsamen Lösen von Problemen oder durch die Beteiligung an kollektiver produktiver Arbeit entwickelt man soziale Bindungen mit anderen, und zwar unabhängig von möglichen anderen identitätsstiftenden Merkmalen der betreffenden Gruppe. Mit anderen Worten liegt die Quelle der entsprechenden Bindung in der Betätigung bzw. der Aufgabe, die es zu erfüllen gilt, und nicht in der Identität des Kollektivs. Was die Teilnehmer an Prozessen gemeinsamen Problemlösens oder produktiven Tätigkeiten miteinander verbindet, ist das Problem, das es zu lösen gilt, die Leistung, die erbracht werden muss, das Produkt, das hergestellt werden soll, usw. Mir scheint, dass wir diese Art von Solidarität von derjenigen, die aus einem Gefühl von Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft Gleichgesinnter entsteht, unterscheiden können und sollten.

Wo tritt also in modernen liberalen Demokratien die Notwendigkeit produktiver Kooperation am offensichtlichsten und eindringlichsten zutage? Natürlich in der Produktionssphäre selbst. Bei der Arbeit sind die Bürger tagtäglich zu Disziplin in kollektivem Problemlösen angehalten. Kooperation zwischen den verschiedenen Teilnehmern einer Arbeitsorganisation ist entscheidend, wenn die Organisation gut funktionieren soll. Gegenseitiges Vertrauen ist die Bedingung effektiver Zusammenarbeit, und in effektiver Zusammenarbeit erweist sich die Vertrauenswürdigkeit Anderer. Maßgeblich ist dabei, dass die Bindung, die produktive Zusammenarbeit gleichzeitig voraussetzt und stärkt, nicht auf gegenseitiger Sympathie, gemeinsamen Interessen oder einer geteilten Identität basiert. Im Lichte von Hindernissen, die überwunden werden müssen, Aufgaben, die bewältigt werden müssen, und der ständigen Möglichkeit des Scheiterns rückt das Aufeinander-Angewiesen-Sein der Arbeiter in einer Organisation in den Mittelpunkt. Sich für die erfolgreiche Bewältigung einer gemeinsamen Aufgabe in diesem Sinne auf andere zu verlassen, besitzt eine ganz eigene Bindungskraft, die sich von der Art Solidarität unterscheidet, die aus einem Gefühl patriotischer Verbundenheit mit einer Gruppe entsteht.

Wenn es stimmt, dass Arbeit der zentrale Kontext ist, in dem sich die Bürger in produktiver Kooperation üben, und wenn es außerdem stimmt, dass produktive Kooperation eine entscheidende Quelle sozialer Solidarität ist, dann ist davon auszugehen, dass die allgemeinen Bedingungen kooperativer Produktion in liberal-demokratischen Gesellschaften einen erheblichen Einfluss auf die Qualität der Solidarität haben, die insgesamt in diesen Gesellschaften herrscht. Überlegungen von Durkheim, Dewey, und zuletzt auch von Honneth und Dejours stützen eine solche

Schlussfolgerung.⁹ Insbesondere legen sie nahe, dass sich Bedingungen, die für Kooperation im Arbeitskontext *ungünstig* sind (d.h. Bedingungen, die Kooperation für Arbeiter schwierig oder unvorteilhaft machen) bzw. keine bedeutungsvolle Möglichkeit zur Teilnahme an kollektivem Problemlösen bieten, negativ auf die Bande der Solidarität auswirken, die Individuen als *Bürger* einer Demokratie verbinden. Wer keine Mitsprache am Arbeitsplatz hat, wer durch Drangsalieren und Schikane zum Befolgen von Anweisungen gezwungen wird, oder wer als Gelegenheitsarbeiter keinen Anteil an der mittel- bis langfristigen Entwicklung einer Organisation hat, ist mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur ein weniger engagierter Arbeiter, sondern *insgesamt* auch ein weniger engagierter Bürger. Wie Taylor aber selbst betont sind indifferente Bürger schlecht für die Demokratie. Wie sich eingangs gezeigt hatte, ist die für die Gegenwart reformulierte republikanische These, dass gesunde liberale Demokratien darauf angewiesen sind, dass ihren Bürgern die liberale Demokratie wichtiger ist als individuelle oder Gruppeninteressen, grundlegend für Taylors politische Philosophie und Sozialphilosophie. Vor diesem Hintergrund müssten allerdings die gut dokumentierte Entdemokratisierung der Arbeit im neoliberalen Kapitalismus, der dramatische Anstieg von Gelegenheits- und Zeitarbeit (in bestimmten Ländern), und nicht zuletzt der grundsätzliche Ausschluss großer Bevölkerungsteile von der Sphäre bezahlter Arbeit für Taylor zentrale Anliegen darstellen.¹⁰

Der Hauptgrund dafür, dass diese Fragen in Taylors Diagnose der Probleme moderner Demokratien fast keine Rolle spielen, findet sich, wie mir scheint, in seiner Reaktion auf Tischner. Wie wir gesehen haben liegt für Taylor Tischners Fehler in der Annahme, dass sich demokratische Solidarität mit wirtschaftlicher Produktivität und Wohlstand vereinbaren lässt. Tischner habe nicht gesehen, dass ein tragischer Konflikt zwischen beiden unvermeidbar ist. Die Existenz eines solchen tiefgreifenden Konflikts sollte uns aber nicht übersehen lassen, dass demokratischere Formen der Arbeitsorganisation möglich sind, die trotzdem wirtschaftlich konkurrenzfähig sind. Und sie sollte uns auch nicht übersehen lassen, wie sehr Solidarität durch große wirtschaftliche Ungleichheit beeinträchtigt wird. Vermutlich hängen beide Phänomene vielmehr zusammen. Es steht demnach zu vermuten, dass eine Demokratisierung der Arbeit die demokratische Solidarität als solche steigern und damit eine relevante Motivation für eine stärker egalitäre Umverteilung schaffen würde. Und umgekehrt muss die Priorisierung wirtschaftlichen Wachstums auf Kosten der Bereitstellung von Möglichkeiten zu bedeutsamer Kooperation und Selbstverwaltung am Arbeitsplatz einen Rückgang an Solidarität verursachen und damit wie jede

9 Vgl. *Dejours* 2009. Siehe für eine weiterführende Diskussion der These über die zentrale Rolle von Arbeit in diesem *Smith/Deranty* 2012.

10 Vgl. zum Beispiel *Boltanski/Chiapello* 2003 sowie *Sennett* 2005.

Schwächung patriotischer Einstellungen zur Desintegration der modernen Demokratie führen.¹¹

Vielfalt als Herausforderung

Umverteilung im Rahmen des Wohlfahrtsstaats stellt also eine Herausforderung für die Solidarität in modernen Demokratien dar. Eine weitere Herausforderung, die Taylor für entscheidender hält und mit der er sich intensiver beschäftigt, ergibt sich aus kultureller und religiöser Vielfalt. In einer Replik auf einen Artikel über sein Verständnis von Solidarität merkt Taylor an, dass der Grad an „mutual commitment and trust“, der für Umverteilung nötig ist, in einigen Gesellschaften durch eine „long-standing historical homogeneity“ gefördert wird.¹² Wie er ergänzt, sind aber die meisten großen Gesellschaften

already very diverse, and becoming more so through migration and the assertion of age-old repressed identities (e.g. of women, gays, and others), so that the redefining of their historical identities in order to generate the necessary solidarity becomes one of their pressing tasks. The question: why should we financially support the Xes? – or, listen to the opinion of Xes, or allow Xes to influence us? – comes repeatedly to be asked for some values of X [...]. Modern democracies have to come up with convincing answers to these questions if they are to survive and live up to their ideals.¹³

In einem anderen, jüngeren Aufsatz zum Thema wiederholt Taylor diesen Punkt: „the challenge for all our societies“, schreibt er, „is how to maintain the same intensity of solidarity“ – d.h., die Intensität, die für historisch homogene Gesellschaften mit erfolgreichen wohlfahrtsstaatlichen Arrangements (wie etwa die skandinavischen Länder) kennzeichnend ist – „when populations are diversifying“.¹⁴ Für Taylor steht also fest, dass moderne Demokratien, um nicht zu zerfallen, eine Form von Solidarität hervorbringen müssen, die der Herausforderung durch die Vielfalt begegnen kann.

Die Wahl, die moderne Demokratien zu treffen haben, beschreibt Taylor in radikaler Weise als eine zwischen Formen von Solidarität, die sich am alten Modell der Homogenität orientieren, und neuen Formen, die Solidarität auf einer heterogenen

11 Für eine empirische Fundierung des Zusammenhangs zwischen ökonomischer Ungleichheit und der Schwächung von Solidarität, sowie die zentrale Rolle von Demokratie am Arbeitsplatz zur Bekämpfung beider Aspekte siehe *Wilkinson/Pickett* 2010.

12 *Taylor* 2009b, S. 100.

13 Ebd.

14 Vgl. *Taylor* 2010, S. 8.

Basis gründen. Das Hauptproblem des ersten Modells sieht Taylor darin, dass es zwangsläufig die gegenwärtigen Bürger ausschließt. Der Versuch, Solidarität in Form eines Beharrens auf historisch erfolgreichen Homogenitätsmodellen zu stärken, ist, wie Taylor sehr deutlich formuliert, „disastrous because you are not creating solidarity among the people who are actually there“.¹⁵ Entsprechend liegt für ihn der einzig gangbare Weg darin, „[to] redefine identity“ auf eine Art und Weise, die die gegenwärtigen Bürger nicht ausschließt. Wie kann aber eine solche Art von Solidarität, für die es Taylor zufolge kein historisches Vorbild gibt, erreicht werden?

Beginnen wir mit einem genaueren Blick auf die Struktur des Modells, das es abzulösen gilt. Wie Taylor betont sind alle Demokratien mit dem Dilemma von Inklusion und Exklusion konfrontiert.¹⁶ Wie wir gesehen haben versteht Taylor demokratische Inklusion ganz im Sinne des Bürgerhumanismus in erster Linie als Inklusion in eine Lebensform, die durch ein Gefühl gemeinsamer Identität geprägt ist. Doch gerade dieses Gefühl einer gemeinsamen politischen Identität führt gleichzeitig auch in mindestens dreierlei Hinsicht zu Exklusion. Erstens gibt es Fälle, in denen eine außenstehende Gruppe ausgeschlossen wird, weil sie die vorherrschende politische Identität gefährdet. So genannte ‚ethnische Säuberungen‘ stellen die brutalste Form derartiger Exklusion dar. Doch Taylor sieht die gleiche Logik auch im alten Apartheid-System in Südafrika am Werk (in dem Schwarze als Bürger von ‚homelands‘ außerhalb des Staates galten), und ebenso auch in Regimen, die Minderheitengruppen dadurch assimilieren oder zur Inklusion zwingen wollen, dass sie ihnen ein unabhängiges Existenzrecht absprechen – wie es etwa die Situation der Kurden in der Türkei ist. Eine zweite Form der Exklusion findet sich in demokratisch verfassten Einwanderungsgesellschaften, deren politische Identität an ein Gefühl ethnischer Einheit gekoppelt ist. Eine politische Identität, die auf gemeinsamer Sprache, Kultur und gemeinsamen Vorfahren beruht, erweist sich gegenüber der Inklusion von Einwanderern oft als ablehnend. Deutschlands Weigerung, die dort lebenden Gastarbeiter einzubürgern, ist ein Beispiel für diese Form, aber auch seine Heimat Quebec zählt Taylor zu dieser Kategorie. Die Exklusion von Einwanderern spiegelt sich in der Rede von ‚uns‘ und ‚denen‘, wobei von Letzteren entweder als Problem oder als Ressource gesprochen wird, nicht aber als gleichberechtigten Teilnehmern an politischen bzw. öffentlichen Debatten. Selbst ethnisch heterogene Gesellschaften wie die Vereinigten Staaten haben Einwanderungswellen stets als Bedrohung für ihre Demokratie gesehen. Die dritte Form von Exklusion, die Taylor anspricht, ist nicht so sehr das Resultat einer gefühlten Bedrohung der vorherrschenden ethno-

15 Ebd.

16 Vgl. Taylor 2011a.

linguistischen Kultur, sondern entspringt der vermeintlichen Notwendigkeit, ein einheitliches und striktes Schema staatsbürgerlicher Identität durchzusetzen. Hier denkt Taylor vor allem an die Jakobiner im revolutionären Frankreich. Einwanderer und Andere werden hier nicht von vornherein aufgrund ihrer ethnischen oder kulturellen Wurzeln ausgeschlossen, sondern weil sie sich nicht den kompromisslosen Standards angepasst haben, die die Republik von ihren Bürgern verlangt.

Taylor glaubt, dass diese drei Formen von Exklusion als Negativfolien einer gelingenden Herausbildung politischer Identität in kulturell vielfältigen modernen Demokratien dienen können. Alle drei stellen unbefriedigende Antworten auf das Dilemma dar, das daraus resultiert, dass die Bürger sich einerseits als Teil einer bestimmten Gemeinschaft verstehen – eine grundlegende Bedingung der Legitimität wie des Überlebens von Demokratie –, gleichzeitig aber eine möglichst inkludierende Einstellung aufweisen müssen. Ein Weg, mit diesem Dilemma und den erfolglosen Lösungsversuchen der traditionellen Modelle politischer Identität umzugehen, besteht darin, die Notwendigkeit eines der Elemente des Dilemmas in Frage zu stellen. So ließe sich etwa argumentieren, dass – wenn Exklusion dadurch bedingt wird, dass die Leute glauben, eine gemeinsame Identität zu besitzen – die Lösung darin besteht, den Einfluss solcher Vorstellungen auf das Selbstverständnis von Demokratien zu beschränken. Dieses Argument findet sich etwa stellenweise in der liberalen Kritik am Nationalismus. Wenn die Vorstellung, Teil einer Nation zu sein, zum Ausschluss von vermeintlich ‚Fremden‘ aus der politischen Gemeinschaft führt, so die Überlegung, dann spricht das eben gegen eine nationale politische Identität, oder welche Form der Identität auch immer einem solchen Ausschluss verursacht.

Taylor steht dieses Argument aber ganz offensichtlich nicht offen. Denn ohne irgendeine Form gemeinsamer Identifikation kann die Demokratie für ihn nicht funktionieren. Nach Taylors Meinung liegt die einzige Lösung darin, das Dilemma anzuerkennen, einzusehen, dass sich ein gewisser Grad an Exklusion nicht vermeiden lässt, und zu versuchen, die der Demokratie inhärente Dynamik des Ausschlusses zu minimieren oder ‚auszugleichen‘, so dass sie mit kultureller und religiöser Vielfalt zu vereinen ist. Der richtige Umgang mit dem Problem der Exklusion besteht aus Taylors Sicht darin, die in modernen liberalen Demokratien vorherrschenden Formen des *sozialen Imaginären* zu untersuchen und die Arten politischer Gemeinschaft, zu denen sich die in Demokratien lebenden Menschen zugehörig fühlen, explizit zu machen, und dadurch inklusiveren Formen kollektiver Identifikation den Weg zu bereiten.¹⁷ Ziel ist es, Formen des sozialen Imaginären zu explizieren, die gleichzeitig Inklusion und Exklusion befördern, und – wenn möglich – noch nicht

17 Vgl. Taylor 2004, und allgemeiner Taylor 2009a.

verwirklichte Potenziale einer weitergehenden Inklusion herauszuarbeiten. Hierin liegt der Kern von Taylors Vorschlag, wie mit der Herausforderung für die Solidarität durch kulturelle und religiöse Vielfalt umzugehen ist.

Eine der stärksten Quellen von Exklusion sieht Taylor im nationalistischen Imaginären. Nationalisten verstehen sich als Mitglieder eines vorpolitisch gegebenen Gesamtzusammenhangs – der Nation – und ihre Forderung, dass dieser mit dem politischen Gesamtzusammenhang (dem Staat) in Einklang zu bringen sei, muss in modernen, kulturell vielfältigen Gesellschaften notwendig zu radikaler Exklusion führen. Insofern der Gemeinschaft, der sich die Mitglieder der Nation zugehörig fühlen, die Machthoheit über ein bestimmtes Herkunftsgebiet zugeschrieben wird, muss sie diejenigen, die nicht zur Nation gehören, entweder aus dem betreffenden Gebiet vertreiben (ethnische Säuberung) oder sie als entrechtete Minderheiten anerkennen. Beide Optionen sind nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch kontraproduktiv für die Demokratie. Taylor beharrt aber gleichzeitig darauf, dass eine solche Politik radikaler Exklusion nur aus einer bestimmten Form von Nationalismus folgt, nicht aber eine notwendige Konsequenz von Nationalismus an sich ist. In seiner ursprünglichen (Herderschen) Form sei dieser eine pluralistische Doktrin gewesen, die auf der Überzeugung fußte, dass allen Nationen gleicher Respekt gebührt. Und zumindest für bestimmte Teile der heutigen Welt ist schwer vorstellbar, dass Kämpfe um Selbstregierung eine andere Form annehmen als die von Kämpfen um nationale Selbstbestimmung. Das Streben einer *imagined community* von Nationalbürgern nach Selbstregierung kann Demokratie sowohl befördern als auch behindern. Mehr oder weniger exkludierende Formen von Demokratie können die Folge sein. Und dies gilt, wie Taylor betont, gleichermaßen auch für das ‚republikanische‘ Imaginäre. Die Idee, zu einem ‚freien Volk‘ zu gehören, das auf ewig einer ursprünglichen Verfassung verpflichtet ist, kann sich historischem Wandel genauso wenig anpassen und ist dementsprechend genauso anfällig für Formen unnötiger und illegitimer Exklusion wie die Idee einer Nation, deren Charakter in Form der ursprünglichen Verbindung mit einem bestimmten Gebiet in Stein gemeißelt ist.

Wenn also herkömmliche Bilder von politischer Gemeinschaft – als ‚Nation‘ oder als ‚Republik‘ – der gegenwärtigen Herausforderung durch kulturelle und religiöse Vielfalt nicht begegnen können, welches Bild *sollte* dann verwendet werden? Wie sieht Taylors konstruktiver Vorschlag zum Umgang mit der Herausforderung aus? Welche Formen des sozialen Imaginären können den sozialen Zusammenhalt sichern und gleichzeitig kulturelle und religiöse Vielfalt integrieren?

„These“, gibt Taylor zu, „are a lot harder to find.“¹⁸ Dennoch macht er einen grundlegenden Vorschlag. Die Idee ist, dass die Verortung der gemeinsamen Identität schlicht und ergreifend von den Bürgern selbst im Hier und Jetzt ausgehandelt werden muss statt einfach aus der Vergangenheit überliefert bzw. übernommen zu werden. Bürger, die ihre politische Identität nicht einfach als gegeben ansehen – als etwas, das ein für alle Mal durch konstitutionelle Setzung (Gründung einer Republik) oder die ursprüngliche Besiedlung eines Gebiets (Gründung einer Nation) festgelegt ist –, können gestalterisch auf neue Inklusionsforderungen eingehen. Die Herausforderung besteht darin, durch Interaktion und Dialog mit Anderen neue Verortungen von Identität zu finden. Taylor spricht diesbezüglich von einem *Teilen von Identitätsräumen* („sharing identity space“).¹⁹ Dabei räumt er ein, dass er nichts Genaueres darüber sagen kann, wie ein solches Teilen von Identitätsräumen in der Praxis aussehen könnte, fügt aber hinzu, dass es an den Bürgern selbst liegt, die Details in ihren jeweiligen, sich stets ändernden Kontexten auszuarbeiten. Als abstraktes Prinzip weckt diese Idee des Teilens allerdings den Verdacht, dass damit das Problem der Inklusion nicht gelöst, sondern nur reformuliert wird. Denn offenbar ist damit nichts anderes gemeint, als von Bürgern, deren Identität sich aus traditionellen Quellen speist, zu verlangen, sich im Lichte von kultureller und religiöser Vielfalt zu ändern. Das Problem mit traditionellen Quellen von Identität besteht aber nun ja gerade darin, dass sie sich nicht ändern oder neu verhandeln lassen. Grundsätzlich ist also unklar, ob wir durch die Rede vom Teilen von Identitätsräumen irgendetwas lernen können, das wir aus dem Nachvollzug der Dynamik demokratischer Exklusionsprozesse nicht sowieso schon wissen.

Aber vielleicht ist die Entwicklung inklusiverer Formen des sozialen Imaginären gar nicht die einzige Möglichkeit, mit der Herausforderung demokratischer Solidarität durch die Vielfalt umzugehen. Taylors Diskussion entsprechender Lösungsvorschläge dreht sich größtenteils um die Frage gemeinsamer *Identifikation*. Nimmt man an, dass der hohe Bedarf an Solidarität in demokratischen Gesellschaften durch die starken Effekte einer geteilten Identität gedeckt werden kann, besteht die Herausforderung letztlich darin, ein politisch wirksames ‚Wir‘ zu finden, das demokratische Prinzipien verinnerlicht und die verschiedenen ‚Ichs‘, aus denen sich die Bürgerschaft zusammensetzt, integrieren kann (darunter ‚Ichs‘, die von partikularen kulturellen und religiösen Bindungen geprägt sind). Es ist aber nicht ganz klar, warum nicht auch die Bindung an demokratische Prinzipien *ohne* die Identifikation mit einer größeren Gemeinschaft eine ausreichende Motivation bieten kann. Tatsächlich

18 Taylor 2011a, S. 138.

19 Ebd., S. 140.

kommt Taylor selbst stellenweise einer solchen Position recht nahe, etwa wenn er Habermas' Idee des Verfassungspatriotismus eine unbestreitbare Attraktivität bescheinigt.²⁰ Auch Taylors Überlegungen zu den Bedingungen für einen Konsens über Menschenrechte deuten an, dass es hilfreich sein könnte, die Verpflichtung auf grundlegende moralische und politische Prinzipien von Freiheit und Gleichheit von großer angelegten Konzeptionen der metaphysischen „Quellen“ dieser Prinzipien sowie der Identitäten, die mit einem Eintreten für sie einhergehen, zu entkoppeln.²¹ Stellenweise spricht Taylor von einer spezifischen „political ethic“, die im Kern auf „human rights, non-discrimination and democracy“ fußt.²² In kulturell und religiös vielfältigen Gesellschaften der Art, wie sie unseren gegenwärtigen Kontext bilden, gibt es ganz unterschiedliche Gründe, sich dieser Ethik zu verschreiben, und ganz unterschiedliche Motivationen, entsprechend zu handeln – was zählt, ist aber die politische Ethik selbst.

Damit ist es aber von zentraler Bedeutung, dass die Grundlinien dieser Ethik im Alltag der Bürger eine konkrete Form annehmen. Wenn Menschenrechte, Nichtdiskriminierung und Selbstregierung nicht nur abstrakte Ideale bleiben sollen, müssen sie beim Einzelnen auf ‚Resonanz‘ stoßen und als Bezugspunkte solidarischer Mobilisierung fungieren – kurz: sie müssen auf der Ebene gelebter Erfahrung Wirkung entfalten. Anders gesprochen müssen die Bürger diese Ethik nicht nur als *moralisch*, sondern als *sittlich* verstehen. Taylor hat ausführlich und überzeugend dargelegt, welche Rolle eine freie und unbeschränkte Öffentlichkeit dabei spielen kann.²³ Die Öffentlichkeit ist der Raum, in dem Prozesse der Teilnahme an und des Neuverhandelns von Identität stattfinden, die für Taylor die Antwort auf die Herausforderung der Vielfalt darstellen. Er lässt keinen Zweifel daran, dass gut funktionierende Öffentlichkeiten unerlässlich sind, und zeigt, dass mit Beeinträchtigungen selbiger spezifische Gefährdungen demokratischer Solidarität einhergehen. Wie ich aber schon angemerkt habe, ist die Öffentlichkeit nicht der einzige Kontext, in dem sich letztere entwickeln oder auch auflösen kann. Insbesondere habe ich gezeigt, dass gerade auch die Produktionssphäre einen solchen Kontext darstellt, da Aufeinander-Angewiesen-Sein und die Notwendigkeit von Zusammenarbeit nirgends so deutlich erfahren werden wie hier. Daraus hatte ich geschlossen, dass diese Art von Erfahrung als Quelle von Solidarität mindestens genauso wichtig ist wie die gemeinsame Identifikation mit einer politischen, kulturellen oder nationalen Gemeinschaft. Entsprechend scheint mir, dass Produktion oder die Erbringung von Dienstleistungen,

20 Vgl. Taylor 2008.

21 Vgl. Taylor 2009b.

22 Taylor 2010, S. 104.

23 Besonders überzeugend ist Taylors Idee der „nested public spheres“ (vgl. Taylor 1995).

die die ‚politische Ethik‘ von Menschenrechten, Gleichheit, Nicht-Diskriminierung und Selbstregierung verkörpern, als Kontexte für demokratische Solidarität genauso wichtig sind wie Öffentlichkeiten, die diese Ethik verkörpern bzw. fördern.

Insgesamt halte ich es für bedauerlich, dass Taylor sich nicht mit der Produktionssphäre als einem Kontext von Solidarität auseinandergesetzt hat, dem der gleiche Stellenwert zukommt wie der Öffentlichkeit. Taylors Aktualisierung der Erkenntnis des Bürgerhumanismus über die Notwendigkeit von Solidarität für die Demokratie, seine Bestimmung der Herausforderungen durch Umverteilung und Vielfalt, wie auch seine Vorschläge zum Umgang mit selbigen stellen eine wichtige Bereicherung für unser Denken über den Staat dar. Dadurch, dass er sich fast ausschließlich mit Öffentlichkeit auseinandersetzt und die Produktionssphäre außer Acht lässt, geraten aber einige der zentralen Herausforderungen für die Solidarität in heutigen Demokratien aus dem Blick, und Wege zum Umgang mit diesen Herausforderungen bleiben unbeachtet.

Übersetzung von Andreas Busen

Literatur

- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve*, 2003: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz.
- Dejours, Christophe*, 2009: Travail Vivant, Paris.
- Durkheim, Émile*, 1977: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel*, 2000: Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart. In: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a.M., S. 282–309.
- Sennett, Richard*, 2005: Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin.
- Smith, Nicholas H./Laitinen, Arto*, 2009: Taylor on Solidarity. In: Thesis Eleven 99, H.1, S. 48–70.
- Smith, Nicholas H./Deranty, Jean-Philippe* (Hrsg.), 2012: New Philosophies of Labour. Work and the Social Bond, Leiden.
- Taylor, Charles*, 1970: The Patterns of Politics, Toronto.
- Taylor, Charles*, 1993: Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York, S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1995: Philosophical Arguments, Cambridge, Mass.
- Taylor, Charles*, 2000: Einige Überlegungen zur Idee der Solidarität, In: Transit. Europäische Revue 20, S. 189–201 (wiederabgedruckt in: *Taylor, Charles*, 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, Frankfurt a.M., S. 51–63).
- Taylor, Charles*, 2004: Modern Social Imaginaries, Durham, NC.
- Taylor, Charles*, 2008: Constitutional Patriotism. Abrufbar unter: <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/12/constitutional-patriotism/>, letzter Zugriff am 17. Juli 2014.
- Taylor, Charles*, 2009a: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2009b: Reply. In: Thesis Eleven 99, S. 93–104.

Taylor, Charles, 2010: Solidarity in a Pluralist Age. In: IWMpost 104, S. 8.

Taylor, Charles, 2011a: Democratic Exclusion and its Remedies? In: Ders., 2011: Dilemmas and Connections. Selected Essays, Cambridge, Mass., S. 124–145.

Taylor, Charles, 2011b: Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights. In: Ders., 2011: Dilemmas and Connections. Selected Essays, Cambridge, Mass., S. 105–123.

Tischner, Józef, 1981: The Spirit of Solidarity, San Francisco. [deutsch: *Tischner, Józef*, 1982: Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung, Graz/Wien/Köln.]

Wilkinson, Richard/Pickett, Kate, 2010: The Spirit Level, London.

Rechte ohne Atomismus.

Charles Taylors hermeneutische Konzeption subjektiver Ansprüche¹

1. Konstitutive Spannungen

Charles Taylor ist nicht so sehr als Theoretiker von Rechten hervorgetreten als mit einer philosophischen Anthropologie.² Diese bildet die Basis für eine Kritik an ‚atomistischen‘ politischen Doktrinen. Zu solchen Doktrinen gehört der Glaube an einen Primat subjektiver Rechte. Taylor ist als Kritiker des Atomismus zugleich ein Kritiker dieser Idee eines Vorrangs der Rechte. Die Ansprüche von Individuen spielten zwar eine wichtige Rolle im politischen Denken der Modernen wie auch in deren politischen Verfassungen und sozialen Praktiken. Doch seien sie kein unproblematischer *Ausgangspunkt* der normativen Rekonstruktion unserer Überzeugungen und Lebensverhältnisse. Sie seien vielmehr selbst erklärungs- und begründungsbedürftig. Sie setzten vieles voraus, was die vorherrschenden philosophischen Theorien der Rechte eher verdeckt als freigelegt hätten.

Dabei konzentriert sich Taylor, seiner philosophischen Anthropologie folgend, auf die ideellen, kulturellen und politischen Bedingungen, unter denen wir uns überhaupt erst als Subjekte von Rechten begreifen und betätigen können. Taylor will zeigen, dass Rechte nur aus geteilten Wertüberzeugungen heraus verständlich und motivational wirksam werden können. Auch bedürften sie, ihres ‚subjektiven‘ Charakters ungeachtet, der Einbettung in öffentliche Güter. Das wichtigste dieser Güter sei eine gelebte Demokratie. Deshalb sollten auch Liberale zumindest in dieser einen Hinsicht von ihrer Doktrin abrücken, der Staat müsse in Fragen des guten Lebens neutral bleiben. Taylors Liberalismus der Rechte ist ein republikanischer; er verknüpft das Eintreten für Rechte mit der Parteinahme für eine demokratische Form von Sittlichkeit.³ Wer Rechte normativ ernstnehmen wolle, könne sich dem kollektiven Ziel der Förderung bürgerschaftlicher Verbundenheit nicht verschließen.

Wenn das aber so ist, woher rührt dann die Attraktivität atomistischer Doktrinen der Rechte? Eine erste Antwort lautet, dass solche Doktrinen gut zur Grundidee subjektiver Rechte passen. Diese erlauben uns, nach eigenen Vorstellungen vom

1 Für hilfreiche Hinweise danke ich Ulf Bohmann, Jan Brezger, Daniel Jakob und Andreas Oldenbourg.

2 Dazu umfassend Rosa 1998.

3 Zu diesem Begriff: Wellmer 1993, S. 85.

Guten zu leben. Folglich können sie nicht konzeptionell von der Wahrheit bestimmter Wertauffassungen abhängen. Sie geben uns sogar Freiräume für unverantwortliches und idiotisches Verhalten. Daher können sie auch nicht geltungslogisch daran gebunden sein, dass wir einen vernünftigen oder rationalen Gebrauch von ihnen machen.⁴ Ebenso wenig muss dieser Gebrauch ein moralisch rücksichtsvoller oder gemeinwohlorientierter sein. Unsere ganz grundlegenden Rechte können wir nicht einmal dadurch verwirken, dass wir die gleichen Rechte anderer verletzen. Sie sind unverlierbar. Unverlierbare Rechte sind aber nicht denkbar als bloße Belohnung für prosoziales Verhalten. Mehr noch, sie scheinen auf ein solches Verhalten nicht einmal zugeschnitten zu sein. Rechte ermöglichen uns, soziale Beziehungen einzugehen, indem sie uns zugleich gestatten, von allen solchen Beziehungen Abstand zu nehmen. Als Menschenrechte kommen sie uns über alle möglichen Mitgliedschaften hinweg zu, und sie gehen auch nicht verloren, indem wir noch so viele Mitgliedschaften aufkündigen.

Natürlich heißt das nicht umgekehrt, dass unsere Rechte für einen asozialen Gebrauch gedacht wären. Sie erlauben uns schließlich auch, mit anderen zusammenzukommen. Aber sie passen offenbar am besten zu Beziehungen, die entweder neigungs- oder interessenbestimmt sind. Beziehungen gemeinschaftlicher oder gesellschaftlicher Art gelten nicht als konstitutiv für unsere Rechte; sie gehen umgekehrt aus einem freien Rechtsgebrauch erst hervor. Und da Neigungen und Interessen wandelbar sind, sind auch die Beziehungen, die wir auf ihrer Grundlage eingehen dürfen, nach Maßgabe unseres Fühlens und Wollens wieder auflösbar. Rechte stehen darum in Spannung zur Idee *verpflichtender* Zugehörigkeiten und normativ *unauflösbarer* Verbindungen.

Die rechtlich gewährleistete Freiheit ist demnach nicht die positive Freiheit der tatsächlichen und einsichtigen Orientierung am Guten. Sie ist nicht die moralische Freiheit des nach verallgemeinerbaren Vernunftgrundsätzen gebildeten Willens. Sie ist die Freiheit der Willkür, und ihre Grenze findet sie einzig am gleichen Recht auf Freiheit der Willkür aller jeweils anderen.⁵ Davon abgesehen gibt die Freiheit der Willkür auch unseren Launen und Idiosynkrasien Raum. Sie entlastet uns vom Zwang zur Rechtfertigung. Ebenso garantiert sie, dass wir egozentrisch und egoistisch überlegen und handeln dürfen. Sie stellt alle möglichen sozialen Beziehungen und Mitgliedschaften unter den Vorbehalt, dass wir sie, wiederum ohne der Allgemeinheit Gründe zu schulden, bis auf weiteres wollen.

4 Dazu Menke 2009.

5 Im Sinne der kantischen Formulierung: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“ (Kant 1797, S. 337).

Das hier umrissene Verständnis von Rechten mag verkürzt sein. Aber wer es gänzlich ablehnte, dürfte nicht mehr an subjektive Rechte glauben. Das kann auch und gerade einen ‚Kommunitaristen‘ wie Taylor nicht kalt lassen. Dieser muss schließlich bestrebt sein, ein möglichst vollständiges Bild von unseren traditionsbestimmten Wertüberzeugungen zu gewinnen. Und die Tradition der Aufklärung, die uns prägt, hat uns auch die normativen Ideen voraussetzungslos gültiger Ansprüche und geschützter Spielräume der Willkürfreiheit mitgegeben. Die Sprache subjektiver Rechte ist, wie Michael Walzer betont hat, ein integraler Teil der *für uns* konstitutiv bedeutsamen Traditionen.⁶ Oder in der für den Kommunitarismus typischen Begrifflichkeit: Wir sind situiert in Lebensformen, die gedanklich wie praktisch von Vokabularen der Freiwilligkeit, der Privatheit, der individuellen Verwirklichung und der Verfolgung subjektiver, selbstgesetzter Zwecke durchzogen sind.

Solche Vokabulare wiederum, das ist selbst eine kommunitaristische Pointe, sind nur denkbar als unser gemeinsamer Besitz. Wir können uns als Subjekte mit einem Recht auf Entzweiung und Vereinzelung nur verstehen, weil wir mit Blick auf diesen Hintergrund an rechtsbezogenen Vorstellungen eben nicht entzweit und vereinzelt sind. In diesem Sinne können wir demnach nicht *fundamental* entzweit und nicht *radikal* vereinzelt sein. Wir bewegen uns gedanklich wie praktisch in Horizonten der Bedeutsamkeit, ohne die wir Rechte nicht als Rechte und rechtlich eingeräumte Optionen nicht als Optionen begreifen könnten.

Damit aber kommt die kulturkritische Attitüde einer abstrakten Verurteilung unserer Rechtskultur als entzweierend, entfremdend und dergleichen für einen reflektierten Kommunitaristen wie Taylor nicht in Betracht. Dessen Kritik kann nur dem Nachweis dienen, dass eine konstitutive Spannung die Rechtskultur durchzieht. Sie ist *als Kultur* unser kollektiver Besitz. Sie birgt als Kultur *subjektiver Rechte* die Möglichkeit ihrer Selbsterstörung durch desintegrativ wirkende Weisen des Rechtsgebrauchs. Und dies sind Gebrauchsweisen, die sie selbst sehr weitreichend zulassen muss.

Das Besondere an der Kultur der Rechte besteht im bewussten und gewollten Verzicht, ein Verhalten zu erzwingen, das um ihrer eigenen Bestandsvoraussetzungen willen zwingend geboten wäre. In den meisten liberal-demokratischen Staaten fällt sogar die politische Teilnahme in das Belieben der einzelnen Bürger. Diese haben ein Recht zu wählen, fast nirgendwo aber unterliegen sie auch einer Pflicht zur Stimmabgabe. Selbst die gemeinsame Ausgestaltung des Systems der Rechte steht damit unter dem rechtlich eingeräumten Vorbehalt, von hinreichend vielen Rechtssubjekten auch frei gewollt zu werden.

6 Walzer 1993, S. 169.

Dieser Eindruck drohender Selbstsubversion hat mit einer Formeigenschaft subjektiver Rechte, jedenfalls in deren positiver Gestalt, zu tun. Rechte stellen ihren Subjekten die Motive des Rechtsgebrauchs frei. Sie erlauben ihnen, von ihren Ansprüchen einen rein strategischen Gebrauch zu machen. Ein ganz überwiegend strategischer Rechtsgebrauch durch die große Mehrheit der Rechtsgenossen zerrisse aber das Gewebe der Anerkennungsbeziehungen, das eine Rechtskultur trägt. Nicht zufällig beklagt darum Taylor einen Stil des politischen Streits, namentlich in den Vereinigten Staaten, der vor allem auf gerichtliche Entscheidungen zielt.⁷

Streitparteien vor Gericht versteifen sich darauf, gegen andere Parteien Recht zu bekommen. Das ist sicher in vielen Einzelfällen auch eine vertretbare Haltung. Es kann aber nicht die Haltung sein, aus der heraus wir die Voraussetzungen pflegen, unter denen wir je individuell unsere Ansprüche anmelden können. Das Rechthabenwollen gegen andere darf folglich nicht die Bereitschaft untergraben, mit eben diesen anderen auch gemeinsam für die Infrastrukturen zu streiten, ohne die unsere Ansprüche ideell, motivational und institutionell in der Luft hängen.

Ein Kommunitarismus, der sich als inneres Korrektiv der liberalen Parteinahme für Rechte versteht, wird darum politisch auf einen republikanischen Liberalismus hinauslaufen. Hier treffen sich Taylor, Walzer⁸ und andere (sozial-)liberal eingestellte Kommunitaristen.⁹ Taylors spezifischer Beitrag zum Menschenrechtsdenken besteht darin, wie er seine politische Parteinahme aus seiner Deutung des modernen Selbstverständnisses und dieses wiederum aus seiner philosophischen Anthropologie heraus einwickelt. Für Taylor ist die konstitutive Spannung, die unsere Rechtskultur durchzieht und zu zerreißen droht, nur eine besondere Ausprägung tiefer liegender Spannungen, die das moderne soziale ‚Imaginäre‘¹⁰ als Ganzes kennzeichnen. Und dieses ist wiederum konstitutiv dafür, dass und wie wir uns als Personen verstehen und verwirklichen.

2. Zwei Wertquellen

Die Menschenrechte bilden zentrale Bezugspunkte auf einer ‚moralischen Landkarte‘, an der wir uns als moderne Subjekte unweigerlich orientieren. Indem wir ein menschenrechtliches Vokabular verwenden, bringen wir in stark wertender Weise zum Ausdruck, wie wir uns und unsere Beziehungen, zumal im politischen Raum

7 Taylor 2002, S. 133ff.

8 Walzer 1993.

9 Für einen Überblick: Ladwig 2009, 14. Vorlesung.

10 Dazu umfassend: Taylor 2004.

unserer Zuständigkeit, sehen und verstehen. Das bedeutet erstens, dass menschenrechtliche Güter selbst Gegenstände starker Wertungen sind.¹¹ Zweitens ist damit gesagt, dass wir die menschenrechtliche Idee im Ganzen aus Horizonten starker Wertungen heraus begreifen und begründen müssen.

Diese Herangehensweise an Rechte ist unvereinbar mit einer prozeduralistischen Auffassung, die Fragen des Rechts von solchen des Guten trennen will.¹² Taylor möchte dagegen ausdrücklich die Wertquellen in Erinnerung rufen, die unsere Menschenrechtskultur speisen. Würden sie versiegen, so glaubt er, müssten auch die Menschenrechte für uns ihre Verbindlichkeit und Verständlichkeit verlieren. Nur weil wir die Menschenrechte im Lichte von Wertideen wahrnehmen, vermögen sie uns zu motivieren. Mehr noch, nur in diesem Licht können wir überhaupt verstehen, wofür sie selbst gut sind. Nicht erst die bewegende Kraft, bereits die Intelligibilität der menschenrechtlichen Idee beruht darauf, dass diese in bestimmten Gütern einen Rückhalt findet. Und geraten die Güter in Vergessenheit, so wird die menschenrechtliche Idee für uns unzugänglich.

Um dieser Gefahr zu begegnen, wählt Taylor den Weg einer historischen Vergewärtigung. Sein Ziel ist eine Art affirmativer Genealogie.¹³ Wie jede genealogische Unternehmung, so ist auch die taylorische von der Überzeugung getragen, dass wir den Gehalt und die lebenspraktische Bedeutung einer Idee, ob in destruktiver oder in konstruktiver Absicht, nur ganz erfassen können, wenn wir auch ihren Werdegang kennen. Dieser Werdegang, so will Taylor zeigen, wird uns im Fall der modernen Identität, zu der die Menschenrechte gehören, zu einer Mehrzahl von Wertquellen zurückführen. Die Menschenrechte werden so als Konvergenzpunkte kenntlich, an denen verschiedene für uns maßgebliche Traditionsströme zusammenfließen. Das erklärt, warum so gut wie keiner sie mehr offen in Frage stellt: Die moderne Parteinahme für die Menschenrechte ist überdeterminiert. Das bedeutet indes nicht, dass sie zu keinem Streit Anlass gäben. Im Gegenteil, weil die Menschenrechte von mehreren Wertideen – oder konstitutiven Gütern – getragen werden, schlagen auch die Spannungen, die unter diesen Ideen bestehen, auf die menschenrechtliche Ebene durch. Taylors affirmative Genealogie soll uns daher nicht zuletzt mit dieser Unvermeidlichkeit von Konflikten vertraut machen – und versöhnen.

Vor allem zwei Wertquellen sind für das moderne Selbst- und Weltverhältnis und damit auch für die Menschenrechte bedeutsam: der aufklärerische *Naturalismus* und

11 Zu diesem Konzept: Taylor 1992.

12 Zur Kritik am Prozeduralismus: Taylor 1986.

13 Diesen Begriff gebraucht Joas 2011, allerdings ohne sich dabei auf Taylor zu beziehen; für diesen Hinweis danke ich Ulf Bohmann.

der romantisch inspirierte *Expressivismus*.¹⁴ Das Subjekt des Naturalismus verhält sich eigentümlich desengagiert zur Welt, zu anderen Menschen und sogar zu sich selbst. Zwar ist es sehr geschäftig und auch erfolgreich in der Welt unterwegs. Aber es fühlt sich in ihr nicht sinnhaft aufgehoben. Vielmehr nimmt es eine objektivierende Einstellung zu ihr ein, um sie instrumentell für seine Zwecke zurichten zu können. Es bevorzugt vertragsförmige Sozialbeziehungen, die es nach Maßgabe strategischer Vorteilskalküle eingeht. Es konstatiert die eigenen Neigungen wie etwas Äußerliches, um sie in eine zweckmäßige Ordnung bestmöglicher Befriedigungschancen bringen zu können.

Dem entspricht zunächst ein atomistisches Rechtsverständnis, das vor allem auf den Schutz von Spielräumen negativer Freiheit zielt: Der vereinzelte Einzelne sieht sich im Besitz unveräußerlicher Ansprüche, die ihm erlauben, eine potentiell übergreifende Welt von sich fernzuhalten. Und ganz generell scheint eine Wahlverwandtschaft zu bestehen zwischen der naturalistischen Vorstellung auf sich zurückgeworfener egozentrischer Nutzenmaximierer auf der einen Seite und den Formeigenschaften subjektiver Rechte auf der anderen: Rechte scheinen wie gemacht für Menschen, die die Welt als einen Gelegenheitsraum für ihre rechtfertigungsfreie Vorteilssuche auffassen.

Aber es wäre unfair, den Beitrag des Naturalismus zu unserer Wertschätzung der Menschenrechte auf diesen Aspekt zu verengen. Wir verdanken dem Naturalismus, etwa in seinen auf René Descartes zurückgehenden Spielarten, auch eine folgenreiche Radikalisierung der Erste-Person-Perspektive. Das moderne Subjekt legt größten Wert auf seine Freiheit zu autonomer Stellungnahme. Es ist stolz darauf, seine Welt nach vernünftigen Verfahrensregeln theoretisch begreifen und praktisch gestalten zu können. Es betrachtet die eigene Reflexivität als eine notwendige Durchgangsstation für autoritative Geltung, auf theoretischem wie auf praktischem Gebiet. Alle Verbindlichkeit steht jetzt unter dem Vorbehalt, dem verständigen Einzelnen einleuchten zu können; sie ist also in gewissem Sinne immer selbstaufgelegt. Taylor erkennt darin einen Wandel hin zur Innerlichkeit: Das neuzeitliche Subjekt sieht sich nicht mehr als von außen oder von oben bestimmt an; es versteht sich als selbstbestimmt. Dies trägt zum Verständnis bei, warum uns etwa die Rechte auf Freiheit des Gewissens, der Meinung und der Forschung so wichtig sind.

Taylor hebt noch einen dritten Beitrag des Naturalismus zu unserem menschenrechtlichen Selbstverständnis hervor: die Aufwertung des gewöhnlichen Lebens aus Arbeit, Konsum und intimen Beziehungen. Der Naturalismus fördert die Einstellung, dass unsere alltäglichen Betätigungen aner kennenswert seien und unsere Nei-

14 Zum folgenden umfassend: *Taylor 1989*; vgl. auch *Taylor 2002a*.

gungen Beachtung und Befriedigung verdienen. Dies gibt dem bloßen menschlichen Leben gegenüber einem Dasein im Dienst höherer Zwecke eine eigene Dignität. Und es erweitert das Verständnis von einem guten Leben in profane Lebensbelange hinein.

Für die Menschenrechte ist dies zweifach bedeutsam. Zum einen impliziert die Aufwertung des gewöhnlichen Lebens eine gewisse Egalisierung und Universalisierung: Anders als die alltäglichen Lebensgüter schienen ja die höheren nicht allen, und nicht allen gleichermaßen, zugänglich zu sein. Das wird etwa deutlich, wenn wir die protestantische Wertschätzung von Ehe und Beruf mit einem aristotelischen Adels- und Kriegerethos vergleichen. Zum anderen macht uns die Bejahung des normalen Lebens empfindsamer für leibliche und seelische Leidensmöglichkeiten. Die Bereitschaft, Schmerz und Versagung im Namen vorgeblich größerer Güter hinzunehmen, nimmt ab. Die Aufwertung des Gewöhnlichen kommt somit formal wie substantiell gesehen unserem menschenrechtlichen Denken und Fühlen entgegen. Und wiederum schützen die Menschenrechte umgekehrt auch die Güter, die mit dieser Aufwertung ans Licht treten oder an Gewicht gewinnen.

Allein schon mit Blick auf den naturalistischen Strang unseres Selbstverständnisses ist unser – wenigstens verbales – Engagement für die Menschenrechte demnach als überdeterminiert erkennbar. Aber der Naturalismus hat auch als solcher Kritik erfahren; und diese wiederum hat eigene Spielarten der Stärkung der menschenrechtlichen Idee hervorgebracht. Taylor fasst die wichtigsten antinaturalistischen Einwände unter dem Label ‚expressivistische Wende‘ zusammen. Hier soll wiederum nur der menschenrechtlich folgenreiche Grundgedanke interessieren. Er besteht darin, dass der Expressivismus dem individuellen Subjekt eine Reichhaltigkeit und Tiefe zuspricht, die auch unser Verständnis der Hinsichten menschenrechtlicher Achtung und Rücksicht bereichert.

Bereits der Naturalismus hatte die Eigenständigkeit, Verantwortlichkeit und profane Würdigkeit des individuellen Menschen betont. Aber er hatte sich von diesem Subjekt ein eher blasses und flaches Bild gemacht. Bei Descartes ist das punktförmige Subjekt von der Welt der ausgedehnten Dinge, bei Kant ist das intelligible Ich von den eigenen Neigungen getrennt. Dies hat romantische Autoren dazu bewogen, das Subjekt als Ganzes in die Welt wieder einzubetten und ihm so auch neuen Gehalt und Tiefgang zu geben.

Taylor sieht darin vor allem eine Vertiefung des Motivs der Innerlichkeit. Der einzelne Mensch soll sich selbst verwirklichen können, indem er seinen Wesenskräften einen möglichst unverfälschten Ausdruck verleiht. Eine oft damit verbundene Vorstellung lautet, er müsse deshalb in ein Verhältnis gegenseitiger Ansprache und Entsprechung zu seiner Mitwelt oder sogar zur äußeren Natur eintreten. Das aber ist in der (post-)romantischen Tradition kein unumstrittener Gedanke. Die Natur könnte ja auch ein Abgrund von Zwang und Chaos sein (Schopenhauer; Baudelaire); das öffentliche Leben könnte den Einzelnen auch von seiner ‚Eigentlichkeit‘ ablenken.

Man mag daher wiederum ein Moment der Desengagiertheit, der ironischen Reserve, des Rückzugs und Sichsammelns für unabdingbar halten, was das moderne Prinzip der Individualität weiter stärken würde. Ebenso mag man das Spielerische dem Authentischen vorziehen; Foucault war bekanntlich der Ansicht, das Ideal wahrhaftigen Selbstseins sei eine Falle und wir sollten alles tun, uns von fixen Identitätsvorstellungen frei zu machen.¹⁵

Die Idee der Selbstverwirklichung weist daher in zwei verschiedene Richtungen: Die eine zielt eher auf Entdeckung und angemessenen Ausdruck, die andere eher auf Erfindung und spielerischen Umgang mit Grenzen. Wichtig ist aber eine Gemeinsamkeit: Beide stützen den menschenrechtlichen Gedanken der Schutzwürdigkeit von Räumen freier individueller Entfaltung. Und der expressivistische Grundwert der Selbstverwirklichung bringt klarer als sein naturalistischer Konterpart die Lebensgüter ans Licht, um derentwillen wir unsere Individualität und Innerlichkeit wertschätzen.

Taylor selbst schlägt sich auf die Seite des romantisch inspirierten Ideals der Authentizität. Er deutet dieses im Sinne einer Verwirklichungskonzeption der Freiheit. Der Einzelne muss demnach auf eine bestimmte Weise leben, um wahrhaft frei zu sein: frei nicht allein von äußeren Hindernissen, sondern auch von inneren Zwängen und Illusionen.¹⁶ Die alternative Konzeption der spielerischen Selbstgestaltung sei unstimmig. Sie gebe nicht zu verstehen, warum uns manches im Leben so wichtig ist, dass wir darüber keinen Irrtum dulden. Bereits der Begriff des Irrtums wäre unverständlich, wenn die Wahrheit nur eine Funktion der Kräfteverhältnisse wäre und uns als einziges Gegenbild die spielerische Selbstgestaltung bliebe.¹⁷ Ein Irrtum ist nur über etwas möglich, das sich meiner freien Verfügung entzieht: das mich theoretisch oder praktisch bindet, ob ich dies wahrhaben will oder nicht.

Taylor schreibt darum in seinem Aufsatz *Atomismus*, für eine selbstbewusste Person müsse diejenige Freiheit maßgeblich sein, „durch die die Menschen fähig sind, Alternativen zu sehen und zu einer Definition dessen zu kommen, was sie wirklich wollen, wie auch zu erkennen, woran sie sich gebunden führen sollen, und was ihre Treue und Ergebenheit verlangt“.¹⁸ Dazu gehöre, dass man sich mehr als einen Lebensweg vorstellen könne und auch nicht durch Angst oder Ressentiment daran gehindert werde, relevante Alternativen wahrzunehmen. Und dies müsse für die wesentlichen Lebensbelange, für die wichtigsten Bindungen und Verpflichtungen gelten, die man eingehe. Wer aber äußerlich und innerlich frei ist für eine ernsthafte

15 Etwa: Foucault 1986.

16 Dazu Taylor 1992a.

17 Siehe dazu Taylors Foucault-Kritik: Taylor 1992b.

18 Taylor 1995, S. 96.

und folgenreiche Prüfung relevanter Alternativen, der hat nicht bloß *die Möglichkeit*, autonom zu entscheiden; er führt sein Leben im Modus der Autonomie.¹⁹ Das ist der Grund, warum Taylor von einer Verwirklichungskonzeption der Freiheit, im Unterschied zu einer bloßen Möglichkeitskonzeption spricht: Wer nur Möglichkeiten hätte, hätte nicht einmal Möglichkeiten, weil er nicht innerlich frei wäre, sie zu realisieren.

Der andere Grund ist, dass die Autonomie des Einzelnen nur in einer Gesellschaft möglich ist, die die Freiheit schon verkörpert. Sie muss in der Sprache und in den Institutionen des öffentlichen Lebens zur Geltung gelangen. Sie muss uns bedeutungsvolle Optionen bieten, zwischen denen wir sinnvoll wählen können. Die Aussichten der Selbstbestimmung für den Einzelnen steigen mit dem Stellenwert, den die Freiheit in seiner sozialen Welt besitzt. Eine solche freiheitsfreundliche Welt ist ein genuin gemeinschaftliches Gut: Vorzüge wie eine tolerante Öffentlichkeit und eine große Zahl an wertvollen Optionen lassen sich nicht in Teile zerlegen und den Individuen zum privaten Gebrauch übergeben.²⁰

Und auch die Verantwortung für eine solche Welt ist irreduzibel gemeinschaftlich. Da die Institutionen und die Kultur der Gesellschaft für die Freiheit der Individuen (mit-)konstitutiv sind, müssen diese um ihrer Selbstbestimmung willen auch ein aktives Interesse an der politischen Gestaltung ihres Gemeinwesens nehmen. Mit dieser Überzeugung geht Taylor von der ‚Ontologie‘ zur ‚Parteinahme‘ über:²¹ Da die individuelle Freiheit auf kollektiven Vokabularen und Wertschätzungen fußt (so die ontologische These), sollten wir eine republikanische Konzeption demokratischer Politik wählen (so die politische Parteinahme). Ein solcher Schluss von einem Konstitutionsverhältnis zu einer politischen Leitvorstellung ist zwar nicht logisch zwingend, aber doch rational motiviert. Taylors Betrachtungen zu den Daseinsbedingungen von Freiheiten und Rechten können nicht direkt zeigen, dass eine republikanische Konzeption freiheitlicher Rechtsverwirklichung die richtige ist. Doch sie sollen verdeutlichen, wie schwer die Argumentationslast für einen ‚Atomismus‘ wiegt, der die republikanische Auffassung zurückweisen will.

3. Individuelle Rechte und kollektive Ziele

Für Taylor beginnen die Probleme des Atomismus schon damit, dass dieser nicht verständlich machen kann, warum uns unsere Rechte überhaupt wichtig sind. Denn

19 Dazu auch: *Ladwig* 2000, S. 37; *Ladwig* 2007.

20 Vgl. *Raz* 1986; v.a. S. 202-209; ähnlich auch *Taylor* 1995a.

21 Zu dieser Unterscheidung: *Taylor* 1993a.

bereits um dies zu begreifen, müssten wir den Anspruch fallen lassen, in Fragen des guten Lebens neutral zu bleiben. Rechte beziehen sich auf Güter, zu deren Schutz und Förderung sie da sind; und diese Güter müssen unsere Wertschätzung verdienen, wir können sie nicht einfach für wertvoll erklären. Mit einem radikalen Subjektivismus in Fragen des Guten verlören wir den Hintergrund, vor dem unser Eintreten für Rechte erst wohlmotiviert wirkt.

Taylor nennt als ein Beispiel die liberale Wertschätzung der (persönlichen und auch politischen) Wahl.²² Wahlen müssen für uns eine Bedeutung besitzen; wir müssen gehaltvolle Alternativen haben, aus denen hervorgeht, warum unsere Entscheidungsfreiheit ein wichtiges Gut ist. Und dabei kann jedenfalls nicht die ganze Antwort lauten, dass wir eben Wert darauf legen, wahlberechtigt zu sein. Oder zumindest würde diese Antwort auf einen weiteren Wert verweisen, der keine Funktion unserer Wahlfreiheit selbst sein kann. Dieser Wert besteht in einer besonderen Anerkennung: Durch die sozial gesicherte Wahlfreiheit bringen wir normalerweise zum Ausdruck, dass wir jemanden in der relevanten Hinsicht für *mündig* halten. Ein Subjekt rechtlich garantierter Grundfreiheiten – der Berufswahl, der Partnerwahl, der Wahl des Wohnorts und so weiter – genießt diese Anerkennung in generalisierter Form.²³

So lässt sich auch der Eindruck entkräften, die Wertschätzung der Willkürfreiheit als solcher sei widersinnig: Wie könnten gute Gründe für die Freiheit sprechen, grundlos zu wählen?²⁴ Darauf kann man jetzt, und wohl in Taylors Sinne, antworten: Wir schätzen die Freiheit, entscheiden zu können, ohne uns vor anderen rechtfertigen zu müssen, weil uns damit das Zutrauen entgegengebracht wird, *dass wir schon unsere Gründe haben werden*. Dieses Zutrauen beruht nicht auf dem – in der Tat unsinnigen – Gedanken, dass jemand strikt private Gründe haben könnte, die andere nicht einmal im Prinzip bezweifeln könnten. Gemeint ist vielmehr, dass wir nicht vor jeder Wahl unter Beweis stellen müssen, dass wir dazu in der Lage sind, unsere Entscheidung zu rechtfertigen, weil die anderen uns dieses Vermögen ganz allgemein unterstellen.

Wenn aber die Wertschätzung der Wahlfreiheit auf ein solches *Vermögen* wohlbegründeten Wählens Bezug nimmt, so verweist sie noch in einem weiteren Sinne auf die kollektiven und auch politischen Voraussetzungen persönlicher Selbstbestimmung. Denn die Fähigkeit, wohlbegründet zu wählen, sich also im Überlegen und Handeln von guten rechtfertigenden Gründen bestimmen zu lassen, ist bei keinem Menschen von Natur aus vorhanden. Sie ist in ihm zunächst nur als Potential

22 Taylor 1995, S. 86.

23 Vgl. Ladwig 2000, S. 39.

24 Diese Frage stellt der Sache nach: Menke 2009.

angelegt. Dieses bedarf der sozialen Förderung, um zur tatsächlichen Fähigkeit zu werden. Zu den fördernden Bedingungen gehören etwa ein gutes Bildungswesen und eine reflexionsfreundliche politische Kultur. Auch die Wissenschaften und Künste tragen zu einer solchen Kultur bei, so dass auch sie wenigstens indirekt für ein gelebtes System der Rechte bedeutsam sind.²⁵

Wir sind somit wiederum bei dem für Taylor entscheidenden Punkt angelangt: Rechte beziehen sich auf Güter, die sowohl auf gemeinschaftliche Wertungsmuster verweisen als auch gemeinschaftlicher Förderung und Pflege bedürfen. Dann aber wirkte es wiederum unstimmig, wollte man sich als Rechtssubjekt grundsätzlich gegen das Gemeinwesen stellen, dem die eigenen Rechte überhaupt erst ihre Lebensbedeutsamkeit verdanken, weil es die Güter hervorbringt, zu deren Schutz die Rechte da sind. Taylor will damit sicher nicht sagen, dass wir dem eigenen Gemeinwesen eine kritiklose Dankbarkeit schuldeten. Wir bringen unsere Wertschätzung des eigenen Gemeinwesens ja vor allem dadurch zum Ausdruck, dass wir streitbar für seine Verbesserung eintreten. Aber eben dieses Engagement dürfe das Gemeinwesen, dürften unsere Mitbürger von uns auch erwarten. Die Reflexion auf unsere Rechte sollte uns zu der Einsicht führen, dass das Gemeinwesen, das für wichtige Rechtsgüter, wie die Freiheit zu wählen, konstitutiv ist, einen Anspruch auf unsere wie immer kritische Loyalität hat. Wir schulden ihm eine gewisse Bereitschaft zur Mitwirkung an der Gesetzgebung, durch die wir das Gütergefüge fortbilden, an dem unsere Rechte ausgerichtet sind.²⁶

Zusammengefasst sieht Taylors Argument gegen den Atomismus also so aus:

1. Rechte beziehen sich auf Güter, die unsere gemeinsame Wertschätzung verdienen.
2. Zu diesen Gütern gehören Fähigkeiten wie das Vermögen, verständig zwischen relevanten Alternativen zu wählen.
3. Folglich verdienen auch solche Fähigkeiten unsere gemeinsame Wertschätzung.
4. Die Fähigkeiten sind nicht von Natur aus vorhanden, sie bedürfen der Bildung.
5. Eine solche Bildung ist wiederum nur als gemeinschaftliche und politische Leistung möglich.
6. Wir haben daher Verpflichtungen zur Mitwirkung in und an dem Gemeinwesen, das die Ausbildung unserer Fähigkeiten ermöglicht.

25 *Taylor* 1995, S. 96ff.

26 *Taylor* 1995, S. 99ff.

Wiederum gelangt Taylor auf dem Wege einer ‚ontologischen‘ Überlegung – für einige rechtlich relevante Fähigkeiten sind soziale Leistungen konstitutiv – zu einer Parteinahme – wir schulden dem Gemeinwesen unsere tätige Loyalität. Allerdings ist nicht klar, ob ihm zum Zeitpunkt der Abfassung seines *Atomismus*-Aufsatzes (der zuerst 1979 erschien) die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Ontologie und Parteinahme bereits bewusst war. Zumindest explizit spielt sie in diesem Aufsatz noch keine Rolle; Taylor hat sie erst Ende der achtziger Jahre, in einer Stellungnahme zur sogenannten Kommunitarismus-Debatte, ausdrücklich eingeführt.²⁷ Das mag manche missverständliche Formulierung in dem früheren Aufsatz erklären, etwa wenn Taylor schreibt: „Der Atomismus ist eine Ansicht über die menschliche Natur und die Condition humaine, die (neben anderem) eine Doktrin vom Primat der Rechte plausibel macht; oder, um es negativ zu sagen, der Atomismus ist eine Auffassung, ohne die diese Doktrin derart fragwürdig wird, daß sie praktisch unhaltbar ist“.²⁸

Man könnte dies so deuten, dass umgekehrt für Taylor das Gemeinwesen zuerst kommt und unsere Rechte unter der Bedingung unserer Bereitschaft zur Mitwirkung stünden. Das würde aber zum begrifflichen Merkmal der Unbedingtheit zumindest der Menschenrechte nicht passen. Und man kann ja die Doktrin vom Primat der Rechte genau so verstehen, dass sie dieses Merkmal der Unbedingtheit hervorhebt. Unsere basalen Rechte gehen dem Gemeinwesen insofern voraus, als wir sie erstens unabhängig davon haben, ob dieses sie faktisch verwirklicht, und zweitens auch unabhängig davon, ob wir dem Gemeinwesen für ihre Gewährleistung etwas zurückgeben. Der Staat muss den menschenrechtlichen Status selbst noch seiner erklärten Feinde respektieren. Erst die Unterscheidung zwischen Fragen der Ontologie und solchen der Parteinahme macht klar, dass hier vom Primat der Rechte im zweiten, genuin *normativen* Sinn die Rede ist.

Taylors Kritik an der Doktrin vom Vorrang der Rechte sollten wir dagegen so verstehen, dass diese *ontologisch* gesehen nicht zuerst kommen können. Und wir sollten aus dieser Kritik nicht vorschnell den Schluss ziehen, Taylor nehme normativ gegen die Unbedingtheit der Menschenrechte Partei. Plausibler kommt mir die Deutung vor, er wolle auf jene konstitutive Spannung hinweisen, von der eingangs die Rede war: Das System der Rechte bedarf unserer verantwortlichen Mitwirkung, *zu der wir moralisch gesehen auch verpflichtet sind*; und doch dürfen wir, weil es sich eben um ein System von Rechten handelt, zu dieser Mitwirkung nur in engen Gren-

27 Taylor 1993a.

28 Taylor 1995, S. 75.

zen gezwungen werden. Der Staat darf uns zum Beispiel dazu zwingen, Steuern zu zahlen, aber er darf uns nicht gewaltsam an der Auswanderung hindern.

Macht demnach mit Blick auf die Legitimation staatlichen Zwangsgebrauchs der taylorische Begründungsweg gar keinen Unterschied zu einer atomistischen Doktrin der Rechte? Das wäre wiederum vorschnell. Taylor kann ja zumindest zeigen, dass zum Ernstnehmen von Rechten auch das Verfolgen kollektiver Ziele gehört. Selbst noch die steuerfinanzierte Stützung etwa von Theatern und Symphonieorchestern könnte indirekt für unsere Rechte bedeutsam sein, indem sie zur Pflege der kulturellen Bedingungen beiträgt, die unseren Rechten Rückhalt geben. Das wäre sicher ein nur mittelbarer Grund für die Rechtfertigung staatlichen Zwanges. Aber er trüge doch dazu bei, das schiefe Bild einer abstrakten Entgegensetzung von subjektiven Rechten und kollektiven Zielen zu korrigieren.

Taylor hat ausdrücklich in der Multikulturalismus-Debatte für einen Liberalismus plädiert, der subjektive Rechte und kollektive Ziele als miteinander vereinbar betrachtet.²⁹ Sein Beispiel bezog sich auf den asymmetrischen Föderalismus in Kanada: Die Sondergesetzgebung Quebecs sollte als ein Versuch verstanden werden, die ‚distinkte Gemeinschaft‘ der französischsprachigen Kanadier zu verewigen. Für einen Liberalismus, der abstrakt auf staatlicher Neutralität und Gleichbehandlung beharre, sei dies unannehmbar. Ein differenzfreundlicher Liberalismus könne hingegen erkennen, dass manche Kulturen intrinsisch wertvoll seien und deshalb auch staatliche Förderung verdienten.

Das Problem in diesem speziellen Fall ist ein zweifaches. Erstens wird hier ein kollektives Ziel ohne Rücksicht auf die Minderheiten *innerhalb* Quebecs formuliert. Zweitens soll dieses Ziel eine ungleiche Behandlung, durchaus auch zu Lasten der frankophonen ‚Binnenmehrheit‘, legitimieren – so dürfen frankophone, anders als englischstämmige Quebecer ihre Kinder nicht auf englischsprachige Schulen schicken. Taylor verteidigt gleichwohl die Politik Quebecs. Diese betreffe nur Vor- und Sonderrechte, die aus sehr triftigen politischen Gründen, zu denen er augenscheinlich das Ziel der Verewigung einer frankophonen Gemeinschaft zählt, beschnitten werden dürften. Regelrecht illiberal wäre erst eine Politik, die sich an elementaren Freiheiten vergriffe.³⁰ Aber damit nimmt Taylor nicht ernst genug, dass alle Bürger Quebecs das gleiche Recht haben müssen, an der Definition ihrer Gemeinschaft mitzuwirken. Die Gemeinschaft wäre andernfalls nicht wahrhaft inklusiv, und Minderheiten könnten sich zu Recht symbolisch zurückgesetzt sehen. Zudem unter-

29 Taylor 1993.

30 Taylor 1993, S. 53.

schätzt er, wie zentral bedeutsam das Diskriminierungsverbot, auch mit Blick auf die Freiheit der Schulwahl, für eine liberale Rechtsordnung ist.³¹

Wir sollten daher unterscheiden zwischen Taylors allgemeiner These und deren Anwendung auf den Sonderfall Quebec. Auch wenn Taylors Verteidigung der Versuche, die frankophone Gemeinschaft in Quebec zu verewigen, verfehlt ist, kann man doch seine allgemeine These teilen: Wir können subjektive Rechte nicht ernstnehmen, ohne auch kollektive Ziele zu verfolgen. Und diese These hat Konsequenzen dafür, was wir politisch als Beitrag zu einer menschenrechtlichen Kultur betrachten. Sie gibt uns etwa gute Argumente an die Hand, warum wir staatliche Schulen gegen Privatschulen stärken oder am öffentlich-rechtlichen Rundfunk festhalten sollten – den Heroismus der Idealisierungen, der nötig ist, um beide Einrichtungen gegen ihre heutigen Erscheinungen in Schutz zu nehmen, immer zugestanden.

4. Eine globale Übereinstimmung?

Die bisherige Diskussion mag den Eindruck erweckt haben, ich hätte gar nicht von Menschenrechten gesprochen, sondern nur von jenen Bürgerrechten, die wir aus einer abendländischen Tradition heraus zu schätzen gelernt haben. Das ist insofern kein Zufall, als Taylor selbst betont hat, wie besonders der geistige Werdegang ist, der in unserem Selbstverständnis als Rechtssubjekte zum Ausdruck gelangt. Taylors Hermeneutik scheint einen Partikularismus zu stützen, der Zweifel an der Generalisierbarkeit unserer Überzeugungen und Empfindungen weckt. Das aber wirft die Frage auf, ob sich die rechtlichen Errungenschaften, die wir wertschätzen, auch global verbindlich begründen lassen. Und erst mit einer Begründung, die wirklich allen Menschenkindern, ungeachtet ihrer kulturellen Herkunft, einleuchten könnte, hätten wir dem universalistischen Geltungsanspruch der menschenrechtlichen Idee Genüge getan.

Das muss man nicht so verstehen, wie es heute in der angloamerikanischen politischen Philosophie von vielen verstanden wird: dass nur solche Normen genuin menschenrechtliche sind, die uns auch Gründe für Eingriffe in andere Staaten geben.³² Diese Sichtweise trennt die *Menschenrechte* auf künstliche Weise von den *Bürgerrechten*. Ihre Anhänger ignorieren, dass die menschenrechtliche Idee zunächst vor allem als universalistische Legitimationsgrundlage lokaler Gewalten gedacht gewesen war. Auch heute noch ist ein wesentlicher Ort der Erhebung menschenrechtli-

31 Zur Kritik an Taylors Verteidigung der Politik Quebecs ausführlich: *Forst* 1994, S. 127ff.; *Rosa* 1998, S. 477–484.

32 So vor allem: *Rawls* 2002. Ähnlich *Beitz* 2009; *Raz* 2010.

cher Ansprüche der jeweilige nationale Staat, ob in Russland gegen die Diskriminierung Homosexueller, in der Türkei gegen exzessive Polizeigewalt oder in Deutschland gegen die Abschiebung Schutzsuchender in Folterländer.

An solchen Kämpfen nehmen gewiss auch Menschen Anteil, die nicht als Mitbürger direkt von ihnen betroffen sind. Manche ergreifen in ihnen Partei, indem sie etwa Nachrichten verbreiten oder Geld überweisen. Das zeigt, dass menschenrechtliche Ansprüche uns grenzüberschreitend beschäftigen (sollten). Wir betrachten sie nicht als innere Angelegenheiten von Staaten, die keinen Außenstehenden etwas angingen. Aber ebenso sicher ist die Vorstellung verfehlt, wir würden nur solche Ansprüche als menschenrechtlich begründet ansehen, deren Verletzung in unseren Augen gewaltsame Sanktionen, bis hin zu humanitären Interventionen, legitimierte.

Die erfolgreiche Rechtfertigung souveränitätserheblicher Eingriffe ist nur ein Grenzfall des Umstands, dass die Menschenrechte immer auch alle Menschen weltweit betreffen. Und von diesem Grenzfall her fällt keineswegs Licht auf das Geltungsgebiet der Menschenrechte im Ganzen. Andernfalls dürften wir unter „Menschenrechten“ nur mehr jene schlechthin basalen Normen verstehen, die zum zwingenden Völkerrecht zählen: Verbot von Sklaverei und Völkermord, von Verbrechen gegen die Menschlichkeit und dergleichen. Das wäre jedenfalls mit Blick auf den Sachumfang der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und der beiden Menschenrechtspakte von 1966 radikal revisionär.

Man könnte sagen, Normen des zwingenden Völkerrechts seien Treffpunkte fester moralischer Überzeugungen auch unabhängig davon, wie die besonderen Begründungen für sie im Einzelnen aussehen. Und man mag darin sogar einen Vorteil erblicken: Wenn alle Menschen guten Willens weltweit übereinkommen, bestimmte Verbrechen keinesfalls hinzunehmen, so ist dieser Konsens ungleich wichtiger als die mögliche Wahrheitsfähigkeit des einen oder anderen Begründungsweges. Eben weil die Normen so bedeutsam sind, sollten wir unser eitles Beharren auf Wahrheit oder bestmögliche Begründung zu ihren Gunsten zurückstellen.

Einmal angenommen, die Normen des zwingenden Völkerrechts bezeichneten wirklich einen Treffpunkt global geteilter, wenn auch je eigens begründeter Überzeugungen: Wie viele weitere Normen lassen sich auf diesem Weg als global verbindlich begründen oder auch nur beglaubigen? Gelingt dies auch für Normen, die weniger gegen absolute Übel als gegen Diskriminierungen und gegen Beschneidungen der persönlichen Selbstbestimmung und politischen Autonomie gerichtet sind? Wie steht es um die Rechte Schwuler, sich öffentlich nicht verleugnen und verstecken zu müssen, von Frauen, einen Führerschein machen und ein Studium aufnehmen zu dürfen, von Anders- oder Nichtgläubigen, Ämter im Staat bekleiden zu können, von Menschen mit Behinderung, gewöhnliche Grundschulen zu besuchen? Wie um das Verbot von Körperstrafen wie Hinrichtung, Handabhacken, Steinigen? Oder sind dies in Wahrheit gar keine Menschenrechte, sofern sie in einem übergreifenden Konsens auf Weltebene keinen Platz finden?

Probleme dieser Art beschäftigen Taylor in seinem Aufsatz *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*.³³ Er übernimmt dazu von Vordenkern wie Jacques Maritain³⁴ und John Rawls³⁵ die Unterscheidung zwischen einer moralisch motivierten Zustimmung zu erzwingbaren Normen auf der einen Seite und der divergierenden Rechtfertigung dieser Normen auf der anderen. Und er fügt noch hinzu, dass wir auch uneins sein mögen über die beste Art und Weise, die Normen, etwa im positiven Recht, zu implementieren. So könnte ein nichtwestlicher Staat menschenrechtliche Grundgüter gewährleisten, auch ohne seinen Bürgern individuelle Klagewege zu eröffnen. Taylor sieht im individualistischen Legalismus des Westens, wie auch in dessen Arroganz in Fragen der Fundierung, ein Haupthindernis für die faktische Universalisierung der menschenrechtlichen Idee. Wir sollten diese Idee darum so reformulieren, dass die Wichtigkeit der Normen selbst und ihrer effektiven Geltung nicht von den besonderen Traditionen unserer Begründungs- und Umsetzungsversuche verdeckt wird.

Nun ist ein übergreifender Konsens nicht das gleiche wie eine faktische Übereinstimmung. Es könnte ja ein reiner Zufall sein, dass ganz verschiedene Moralgemeinschaften die gleichen Normen gutheißen. Ohnehin wird eine solche Schnittmenge mit Blick auf beinahe alle rechtlich kodifizierten Listen von Menschenrechten zu klein sein. Entscheidend können daher nicht Momentaufnahmen von Kulturen sein, sondern allenfalls deren menschenrechtliche *Entwicklungsmöglichkeiten*.

Auch Taylor betont die Wichtigkeit intrakulturellen Lernens. Er wählt das Beispiel reformerischer Bestrebungen im thailändischen Buddhismus: Deren Anhänger verknüpften auf eine von westlichen Vorstellungen verschiedene Weise die Wertideen der individuellen Verantwortung (für die je eigene Erleuchtung) und der Gewaltlosigkeit. Dadurch fänden sie einen eigenen Zugang zu Demokratie und Menschenrechten. Dieser habe den zusätzlichen Vorzug, auch Motive für ein ökologisches Engagement zu liefern, das mit dem demokratischen und menschenrechtlichen innerlich zusammenhänge: „Human rights don’t stand out, as they often do in the west, as a claim of their own, independent from the rest of our moral commitments, even sometimes in potential conflict with them“.³⁶

Taylor macht damit einen Ansatzpunkt sichtbar, an dem intrakulturelles in interkulturelles Lernen übergehen könnte. Doch auch wo solche Bewegungen und Bestrebungen noch fehlen, sollten wir uns offen halten für die Möglichkeit anderer Kulturen, eigene Wege zu einem menschenrechtlichen Selbstverständnis zu finden.

33 Taylor 1999.

34 Maritain 1949, S. 10f.

35 Rawls 1994.

36 Taylor 1999, S. 134.

Wir sollten ihnen in einer Haltung der kommunikativen Offenheit begegnen. Im Erfolgsfall läuft diese auf eine menschenrechtlich vorteilhafte „Verschmelzung der Horizonte“ (Hans-Georg Gadamer) hinaus. Zur Möglichkeit des Lernens in Kulturen kommt die Möglichkeit bevormundungsfreier Dialoge zwischen Kulturen.

Ein zwangloser Konsens in Menschenrechtsfragen darf also Taylor zufolge nicht statisch verstanden werden. Er wäre sonst mit Blick auf den faktischen Stand der Anerkennung menschenrechtlicher Ideen viel zu bescheiden. Aber auch das Modell des übergreifenden Konsenses besitzt empirische Anteile. Wie viel Raum lassen diese Anteile für eine Kritik, die mehr wäre als der Versuch, stimmig und umfassend zu verstehen, was der andere meint und möchte? Das könnte ja unzureichend sein: Nichts garantiert, dass die beste Auslegung einer Tradition deren Vereinbarkeit mit den Menschenrechten bezeugt. Schließlich ist keiner Tradition die Idee ‚angeborener‘ Rechte freier und gleicher Menschen in die Wiege gelegt worden; und zum Fundus wohl aller Traditionen gehören grausame und autoritäre Elemente. Wo solche Elemente noch die Oberhand haben, ergeht aus den Menschenrechten die Aufforderung zur Veränderung. In den Worten Rainer Forsts:

Steinigung oder Folter sind nicht erst dann moralisch falsch, wenn wir zeigen können, dass der Koran oder die Bibel sie nicht anordnen oder ablehnen; sie sind unzulässig, wo Menschen einander als Freie und Gleiche respektieren. [...] Dass Menschenrechte mit religiösen Überzeugungen vereinbar sein sollten, ist ein Imperativ für Letztere, nicht umgekehrt, und ein Begründungspluralismus geht fehl, wenn er dies übersieht.³⁷

Diese Überlegung spricht nicht gegen einen Begründungspluralismus *per se*. Aber dieser muss durch die Vielfalt der Begründungen hindurch auch die kritische Kraft der Menschenrechte zur Geltung bringen. Mein Verdacht ist nun, dass Taylor das transzendierende Potential der Suche nach einem übergreifenden Konsens nicht ausschöpft. Das liegt daran, dass sein Modell *nicht normativ und auch nicht politisch genug* ist. Diesen Verdacht möchte ich abschließend begründen.

5. Konsens und Kritik

Zunächst zur Frage der Normativität. Inwiefern ist für eine Menschenrechtsbegründung bedeutsam, ob bestimmte Ansprüche in allen möglichen Kulturen tatsächlich Zuspruch finden? Man mag antworten, eine zwanglose Übereinkunft habe den Vorzug größerer Stabilität. Alle Parteien können ein Motiv erkennen, warum sie für die

37 Forst 2010.

Ansprüche eintreten sollten, auch wenn es sie etwas kosten könnte. Und der Versuch, anderen eine menschenrechtliche Normgeltung mit Gewalt beizubringen, wird schnell selbst zum menschenrechtlichen Problem. International gesehen hängen Sicherheit und Frieden davon ab, dass wir unsere interventionistischen Neigungen eng begrenzen. Doch ganz grundsätzlich gesehen scheint nichts dafür zu sprechen, dass das Faktum zwangloser Übereinkunft uns menschenrechtlich beeindrucken müsste.

Und umgekehrt. Angenommen, die Norm, man dürfe Menschen nicht gewaltsam am Verlassen einer Religionsgemeinschaft hindern, stieße nicht in allen Kulturen auf zwanglose Zustimmung. Einige lehnten sie auch nach Ausschöpfung aller hermeneutischen Möglichkeiten, die ihre autoritativen Texte und Wertquellen ihnen bieten, weiterhin ab. Sollten wir darum die Norm aus der Liste der gültig begründeten Menschenrechte streichen? Dagegen spricht, dass wir uns von guten Gründen überzeugen lassen sollten und nicht von Konsens oder Dissens als solchem.

Auch wir sind nur durch eine Verkettung geschichtlicher Zufälle zu der Ansicht gelangt, man sollte Menschen in Fragen der Religion möglichst keinem Zwang unterwerfen. Und wir glauben, diese Zufälle – verheerende Religionskriege und dergleichen – hätten uns die unverdiente Chance verschafft, etwas über den Wert der Toleranz zu lernen. Dann aber betrachten wir nicht die Zufälle der Tradition als autoritativ, sondern die rechtfertigenden Gründe, zu denen sie uns Zugang gaben. Unsere Traditionen sind ohnehin nicht aus einem Guss, und wir wollen immer wieder wissen, welchen wir treu bleiben und welche wir abbrechen sollten. Darüber liegen wir notorisch miteinander im Streit, sowohl über die Bedeutung der Traditionen als auch über die Frage ihrer möglichen Verbindlichkeit.

In jedem Fall aber sind wir als Teilnehmer an einer traditionsbestimmten Lebensform nicht vor allem damit befasst, ‚ethnologisch‘ zu erfassen, wie die Tradition sich faktisch darstellt. Faktisch stellt sie sich immer so dar, wie sie eben geschichtlich geworden ist, unter dem kausalen Einfluss auch von (Macht-)Faktoren, die als solche gar nichts rechtfertigen können. Wir wollen aber wissen, welche Traditionen wir nach Maßgabe der besten Gründe wie fortsetzen sollten.³⁸ Dabei kann ‚Kultur‘ kein Argument sein. Diese ist schließlich nichts anderes als eine mehr oder weniger geordnete und sedimentierte Menge tradiertter Deutungen und Bedeutungen. Und auch ein Konsens zwischen Kulturen kann per se nichts begründen, was einer substantiellen Begründung bedarf, wie dies für menschenrechtliche Normen gilt.

Auch Taylor selbst scheint dies nicht anders zu sehen. Jedenfalls fragt er nicht primär danach, welche Deutung einer fremden Kultur dieser am ehesten gerecht

38 So auch *Tugendhat* 2007, S. 12.

würde. Er will vielmehr wissen, welche am besten zu den Menschenrechten passt.³⁹ Sein Blick auf die Entwicklungspotentiale fremder Kulturen gibt einen klaren Richtungsindex zu erkennen. Taylor ist bereit, viele Abstriche von der Universalität der Menschenrechte zu machen, was deren juristische Form und philosophische Begründung angeht. Aber er zeigt diese Bereitschaft um der effektiven Geltung von Normen willen, die globale Anerkennung verdienen.

Taylor macht indes nicht deutlich, wie er seinen Richtungsindex rechtfertigen will. Allein aus der Hermeneutik unseres ‚westlichen‘ Gewordenseins heraus? Taylor mag meinen, ihm bleibe als Träger einer modernen und abendländischen Identität gar nichts anders übrig, als auch für fremde Kulturen auf den Sieg menschenrechtlicher Normen zu setzen. Er werde darum immer solchen Akteuren die Daumen drücken, die in ihren eigenen Kulturen, mit deren eigenen Begründungsressourcen, für menschenrechtsfördernde Reformen streiten. Dies würde ihn in große Nähe zu einem Begründungsskeptiker wie Richard Rorty⁴⁰ bringen. Inwiefern aber könnte dann das Modell des übergreifenden Konsenses noch für menschenrechtliche *Begründungen* bedeutsam sein?

Die hermeneutische Deutung, die Taylor dem Modell des übergreifenden Konsenses gibt, geht auf Kosten des kritischen Potentials, die das Modell ebenfalls besitzt. Dieses Potential wird bei John Rawls, auf den sich Taylor ausdrücklich beruft, deutlicher als bei Taylor selbst. Auch hebt Rawls hervor, dass wir über politische Kontexte der Rechtfertigung reden, für die teilweise eigene Regeln gelten. Taylor übergeht diese Besonderheit, weshalb sein Verständnis von menschenrechtlicher Rechtfertigung nicht politisch genug ist. Ich will daher in aller Kürze daran erinnern, wie Rawls den übergreifenden Konsens versteht.⁴¹ Damit soll nicht gesagt sein, dass das rawlssche Verständnis dem taylorischen in allen Belangen überlegen ist, sondern nur, dass es Möglichkeiten menschenrechtlicher Diskussion und Kritik sichtbar macht, die bei Taylor zu kurz kommen.

Ein erstes, auch von Taylor betontes Merkmal besagt, dass alle Parteien die Normen aus genuin moralischen Gründen gutheißen. Rawls fügt aber dreierlei hinzu, was Taylor nicht erwähnt. Für einen möglichen Konsens sei einzig bedeutsam, was die Anhänger aller *nicht unvernünftigen* Sichtweisen akzeptieren können (a). Die Zustimmung beziehe sich auf ‚freistehend‘ gerechtfertigte Grundnormen der politischen Moral (b). Diese Normen sollten im öffentlichen Vernunftgebrauch Bestätigung finden (c). Es ist dieser Vernunftgebrauch, und nicht der übergreifende Konsens als solcher, der nach Rawls die Last der Normbegründung trägt.

39 Vgl. Sarkohi 2012.

40 Rorty 2000.

41 Hierzu und zum folgenden Rawls 1994.

(a) Die Beschränkung auf *nicht unvernünftige* Lehren ist eine normative Zutat, die bei Taylor jedenfalls explizit fehlt. Die Vernünftigkeit einer Lehre hängt davon ab, ob diese bestimmte Bedingungen respektiert, ohne die der politisch-moralische Streit in der Moderne nicht zu denken ist. Dazu zählt zunächst das Faktum des Pluralismus selbst.⁴² Zweitens gehört dazu, dass definitive Gründe für eine abschließende Beantwortung weltanschaulicher Streitfragen nicht in Sicht sind. Wer die Bürden des Urteilens⁴³ auf sich nimmt, muss mit der Möglichkeit vernünftiger Nichtübereinstimmung rechnen. Drittens müssen wir dennoch, über alle weltanschaulichen Differenzen hinweg, miteinander auskommen. Rawls denkt hier an anspruchsvolle (Gerechtigkeits-)Normen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil. Doch menschenrechtlich gesehen ist wohl noch wichtiger, dass wir in Wechselbeziehungen der – wie immer asymmetrischen – Abhängigkeit und der Verwundbarkeit stehen, und dies nicht nur im Nationalstaat, sondern zunehmend auch im Weltsystem.

„Unvernünftig“ dürfen wir demnach Lehren nennen, die nicht wahrhaben wollen, dass wir unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus und der Möglichkeit vernünftiger Nichtübereinstimmung gleichwohl zusammenfinden müssen, um politische Probleme der Kooperation, der Abhängigkeit und der Verwundbarkeit zu lösen. Dabei müssen alle Lösungen, dies ist eine vierte und diesmal rein normative Bedingung der Vernünftigkeit, von allen Beteiligten und Betroffenen als Freien und Gleichen akzeptiert werden können. Und damit können *letztlich* nur freie und gleiche Individuen, nicht ganze Kulturen oder Staaten gemeint sein. Das hat wiederum mit dem Faktum vernünftiger Meinungsverschiedenheiten zu tun: Diese durchziehen heute de facto jede Kultur und jeden Staat und machen auch vor der Frage der vernünftigen Autorität, im Namen einer Kultur oder eines Staates zu sprechen, nicht halt. Für Staaten besteht die Lösung bekanntlich im Demokratieprinzip. Für Kulturen kann sie nur in analogen, wenn auch weniger streng geregelten Ansprüchen auf eigene, freie Stellungnahmen bestehen. Hinter diesen normativ-individualistischen Horizont kann kein modernes Rechtfertigungsprinzip mehr zurückfallen. Es würde sonst sogleich den Ideologieverdacht der Behauptung falscher Homogenitäten und scheinhafter Fraglosigkeiten auf sich ziehen.

Dies sind demnach die Restriktionen, denen die Suche nach einem übergreifenden und zwanglosen Konsens untersteht. Nur wer sie akzeptiert, ist eingeladen, an der Suche teilzunehmen. Nun bestehen die beiden folgenden Schritte in Rawls‘

42 Das Taylor natürlich anerkennt; vgl. etwa *Taylor* 2007, S. 532.

43 Dazu *Rawls* 2006, S. 68f.

Modell darin, zunächst eine normative politische Konzeption freistehend zu formulieren und sie sodann dem öffentlichen Vernunftgebrauch auszusetzen.

(b) Freistehend ist eine Konzeption, wenn sie ohne Rückgriff auf umfassende Lehren mit Blick allein auf Grundprobleme des Politischen entwickelt wird.⁴⁴ Dabei muss uns wiederum nicht stören, dass Rawls damit die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien im Rahmen eines ‚Urzustands‘ meint. Wir können analog eine Lesart der Menschenrechte, wie sie aus der *Allgemeinen Erklärung* von 1948 hervorgeht, als eine solche freistehend gerechtfertigte politisch-moralische Konzeption verstehen. Diese wird als eine moralisch begründete Antwort auf Standardbedrohungen vorgestellt,⁴⁵ wie sie unter modernen Bedingungen des Lebens in gewaltmonopolisierenden Staaten und des kapitalistischen Wirtschaftens zu gewärtigen sind. Auch das Faktum tiefer weltanschaulicher Meinungsverschiedenheit stellt eine Standardbedrohung dar, konfrontiert es doch alle Gesellschaften mit den Gefahren sozialen Zerfalls und verheerender Konflikte.

Versteht man Menschenrechte als normativ gebotene Antworten auf Standardbedrohungen unter modernen Lebensbedingungen, so kann man übrigens auch den Einwand – oder jedenfalls einen politischen Kern des Einwands – entkräften, sie seien eurozentrische Zumutungen. Diesen Einwand erheben gern Regierungen, die sich Einmischungen in ‚innere Angelegenheiten‘ verbitten möchten. Doch der Vorwurf des Eurozentrismus fällt auf sie selbst zurück. Regierungen sind Teil der Staatsgewalt, und der territoriale gewaltmonopolisierende Staat ist selbst ein ursprünglich europäisches Konzept. Soweit die Welt von heute Staatenwelt ist, ist sie folglich in einem umfassenden Sinne ‚eurozentrisch‘ geprägt. Das zeigt sich auch an der Sprache, in der autoritäre Regierungen menschenrechtliche Ansprüche zumeist abwehren: Die Begriffe der Souveränität und des Rechts (!) auf Selbstbestimmung oder kulturelle Differenz sind ihrer Herkunft nach nicht weniger europäisch – oder europäisch-nordamerikanisch – als der Begriff der Menschenrechte. Das spricht nicht gegen jene Konzepte, aber ebenso wenig spricht es gegen dieses.

Auch sind Genesis und Geltung nicht nur auf ideellem Gebiet zweierlei. Der ‚Eurozentrismus‘ ist längst in Gestalt des Staates, wie auch der kapitalistischen Produktionsweise, zur globalen materiellen Gewalt geworden. Die Alternative lautet daher heute nicht: Menschenrechte oder Freiheit vom Eurozentrismus. Sie lautet realistischerweise: Herrschaft von Staat und Kapital mit menschenrechtlichem Korrektiv oder ohne dieses Korrektiv. Die Menschenrechte sind nicht eurozentrischer als die Probleme, auf die sie antworten.⁴⁶

44 Rawls 2006, S. 278f.

45 Zum Begriff der Standardbedrohungen: Shue 1980, S. 13; 29ff.

46 So auch Donnelly 2007, S. 287.

(c) Als eine moralisch gerechtfertigte, aber dezidiert politische Konzeption ist die vorgeschlagene Menschenrechtsauffassung dazu bestimmt, im öffentlichen Vernunftgebrauch freier und gleicher Menschen globalen Zuspruch zu finden. Hier kommt nun die Idee des übergreifenden Konsenses ins Spiel, doch nicht als ein autorisierendes Argument eigener Art. Vielmehr muss jeder Teilnehmer an einem menschenrechtlichen Dialog die Möglichkeit haben, den Vorschlag mit seinen eigenen nicht unvernünftigen Sichtweisen zu vereinbaren. Jeder darf die politischen Gründe, die für alle Teilnehmer am öffentlichen Vernunftgebrauch gemeinsam gelten sollten, mit je eigenen Gründen weltanschaulicher Art ‚anreichern‘. Die Parteien sollten also nur solche Vorschläge vorbringen, die freie und gleiche Personen über alle nicht unvernünftigen weltanschaulichen Differenzen hinweg als angemessene Antworten auf ihre gemeinsamen politischen Grundprobleme betrachten dürfen. Sie sollten mit anderen Worten beachten, „daß *unter den Bedingungen der Moderne* die Pluralität kultureller Lebensformen und religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden kann, wenn Menschen einander *in ihrer Differenz* dadurch anerkennen, daß sie einander gleiche Freiheit und gleichberechtigte Mitwirkung zuerkennen“.⁴⁷

Auf diese Weise wird der übergreifende Konsens als ein Ideal kenntlich, das eine kritische Funktion erfüllt. Eine solche Deutung der Idee zwangloser allgemeiner Zustimmung⁴⁸ scheint mir der taylorischen in zumindest zwei Hinsichten überlegen zu sein. Diese sieht erstens keine Einschränkung auf vernünftig vertretbare Lehren vor und kann darum ihre eigenen Parteinahmen nicht rechtfertigen. Sie geht zweitens zu wenig auf die politischen (wie auch juristischen) Kontextbedingungen ein, unter denen wir nach Menschenrechten verlangen. Wer Schlagworte nicht scheut, mag auch sagen: Taylors Herangehensweise ist kulturalistisch. Sie will die Menschenrechte mit historisch tief verwurzelten Selbstverständnissen vermitteln und setzt dazu auf intrakulturelles Lernen und interkulturelle Dialoge. Doch Menschenrechte sind nicht zuletzt auch politisch-moralische Antworten auf Standardbedrohungen unter Bedingungen der Moderne.

Dieser Umstand sollte die Verständigung jedenfalls über das menschenrechtlich Vordringliche erleichtern. Denn in der institutionalisierten Moderne, was auch immer deren spezifisch westliche Genese sein mag, leben heute alle Menschen, nicht nur ‚im Westen‘. Diese Moderne ist, wie uns Forschungen von Shmuel Eisenstadt⁴⁹ und anderen gezeigt haben, pluraler als wir lange gedacht haben. Sie ist ganz gewiss

47 Bielefeldt 1998, S. 147 (Herv. i. Orig.).

48 Ein ähnliches Verständnis des übergreifenden Konsenses in Menschenrechtsfragen wie Bielefeldt vertritt Donnelly 2007, S. 289ff.

49 Eisenstadt 2000.

nicht wohlgeordnet. Sie weist Zonen der Verwahrlosung auf. Sie gebietet Gegenbewegungen, die sich als vormodern verkleiden oder als antimodern missverstehen.⁵⁰ Aber sie hat uns doch auch gemeinsame Grundprobleme aufgegeben. Sie hat den Rechtscode und somit auch die Form subjektiver Rechte in die Grammatik des modernen Wirtschaftslebens eingeschrieben. Die funktionale Unverzichtbarkeit subjektiver Rechte steht heute außer Frage. Was also sollte uns an der Einsicht hindern, dass sie ebenso unverzichtbar sind, um grundlegende und zentrale Interessen der Menschen gegen moderne Standardbedrohungen zu schützen?

Ist das richtig, so sollte Taylor den Status seiner Überlegungen zur spezifisch westlichen Genese der menschenrechtlichen Idee überdenken. Er sollte dann genauer unterscheiden zwischen der möglichen *Rechtfertigung* dieser Ideen und der Art und Weise, in der sie sich uns als Angehörigen spezifischer Gesellschaften *erschlossen* haben. Hier mag offen bleiben, wie weit eine solche Trennung gehen kann. Taylor würde gegen die Vorstellung einer freistehenden Rechtfertigung der Menschenrechte sicher einwenden, dass dies selbst eine spezifisch westliche, ‚desengagierte‘ Sichtweise sei. Ebenso würde er argwöhnen, die Vorstellung von ‚Vernünftigkeit‘, mit der bestimmte Lehren von der Konsenssuche ausgeschlossen werden, sei hintergründig geprägt von genuin westlichen Wertungen.

Ich selbst vermute, die spezifisch westliche Genese des Autonomiegedankens und des Authentizitätsideals, der Aufwertung des Alltagslebens und der Sensibilität für leibgebundenes Leiden sprechen auch für Spezifizierungen im Geltungsraum der Menschenrechte. Nicht alles an diesen Ideen wird bis auf den letzten Grund global einigungsfähig sein. Dabei mag offen bleiben, inwieweit es tatsächlich weltweite Anerkennung *verdiente*. Wir sollten es in menschenrechtliche Diskurse einbringen, aber in der Form von Vorschlägen, nicht mit der Präntion von Vorschriften. Dies gilt allerdings *nicht* für die Grundnormen der Gleichheit und Freiheit aller Menschen und für deren Anspruch auf Schutz vor grausamer Behandlung, auf Befriedigung basaler Bedürfnisse und auf elementare Bildung: Die grundlegenden und zentralen Güter, ohne die ein Mensch das eigene Leben nicht wohlbegründet und um seiner selbst willen wertschätzen kann, sind kulturell nicht relativierbar.

6. Fazit

Der wichtigste Beitrag Charles Taylors zur Theorie der Menschenrechte besteht nicht darin, wie er die Idee des übergreifenden Konsenses adaptiert; er tut dies in

50 Siehe etwa, zum islamischen Fundamentalismus, die brillante Studie von Roy 2006.

einer für Zwecke der Begründung und Kritik wenig geeigneten Weise. Viel wertvoller kommt mir vor, dass Taylor uns lehrt, warum auch Kritiker des Atomismus Anhänger der Menschenrechte sein können und sollten. Seine Philosophie gibt ein Beispiel dafür, wie man Wahlfreiheit und starke Wertungen, wie man subjektive Rechte und kollektive Ziele, wie man Liberalismus und Republikanismus zusammendenken kann. Niemand versucht sich heute auf einem höheren Niveau, und mit größerem geschichtlichem Tiefgang, an einer solchen Synthese unserer wichtigsten politisch-philosophischen Motive.

Taylors Werk hilft uns, das Vorurteil zu entkräften, die Menschenrechte seien vor allem auf egozentrische Nutzenmaximierer zugeschnitten. Das Vorurteil findet im Westen wie gegen den Westen noch allzu viele Anhänger. Es steht der Einsicht entgegen, dass wir die Menschenrechte überall auf der Welt brauchen, um unter modernen Bedingungen einsam *und* gemeinsam gedeihen zu können. Subjektive Rechte können entzweierend wirken, aber sie geben zugleich Raum für neue, zwanglose Formen solidarischen Handelns. Schließlich bilden sie selbst eine normative Ordnung, die ohne solidarisches Handeln nicht bestehen könnte. Der für sie beste Verwirklichungsraum ist bis heute der republikanische: ein demokratischer Rechtsstaat, der auf der rechtlich nicht erzwingbaren Bereitschaft seiner Bürger beruht, an seiner Gesetzgebung tätigen Anteil zu nehmen.

Literatur

Beitz, Charles, 2009: The Idea of Human Rights, Oxford.

Bielefeldt, Heiner, 1998: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt.

Donnelly, Jack, 2007: The Relative Universality of Human Rights. In: Human Rights Quarterly 29, H.2, S. 281–306.

Eisenstadt, Shmuel N., 2000: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist.

Forst, Rainer, 1994: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M.

Forst, Rainer, 2010: Der aufrechte Gang. Jenseits von religiösen oder kulturellen Besonderheiten: Über Sinn, Geschichte und Geltung der Menschenrechte. In: Frankfurter Rundschau, 25.10.2010.

Foucault, Michel, 1986: Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit. Dritter Band, Frankfurt a.M.

Habermas, Jürgen, 1999: Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. In: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a.M., S. 216–227.

Joas, Hans, 2011: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.

Kant, Immanuel, 1797: Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. [1968].

Landwig, Bernd, 2000: Gerechtigkeit und Verantwortung. Liberale Gleichheit für autonome Personen, Berlin.

- Ladwig, Bernd*, 2007: Der Wert der Wahlfreiheit. Eine Kritik an Isaiah Berlins Verständnis negativer Freiheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55, H.6, S. 877–887.
- Ladwig, Bernd*, 2009: Moderne politische Theorie. 15 Vorlesungen zur Einführung, Schwalbach/Ts.
- Maritain, Jacques*, 1949: Human Rights: Comments and Interpretations, New York.
- Menke, Christoph*, 2009: Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine „Sphäre der Anerkennung“ ist. In: Rainer Forst u.a. (Hrsg.): Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt a.M., S. 87–108.
- Rawls, John*, 1994: Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Ders., Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Hrsg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M., S. 293–332.
- Rawls, John*, 2002: Das Recht der Völker, Berlin.
- Rawls, John*, 2006: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt a.M.
- Raz, Joseph*, 1986: The Morality of Freedom, Oxford.
- Raz, Joseph*, 2010: Human Rights Without Foundations. In: Besson, Samantha/Tasioulas, John (Hrsg.): The Philosophy of International Law, Oxford, S. 321–338.
- Rorty, Richard*, 2000: Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit. In: Ders., Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a.M., S. 241–268.
- Rosa, Hartmut*, 1998: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M./New York.
- Roy, Olivier*, 2006: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München.
- Sarkohi, Arash*, 2012: Der Demokratie- und Menschenrechtsdiskurs der religiösen Reformer im Iran und die Universalität der Menschenrechte. Dissertation am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin. Ms.
- Shue, Henry*, 1980: Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy. Princeton, NJ.
- Taylor, Charles*, 1986: Die Motive einer Verfahrensethik. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, S. 101–135.
- Taylor, Charles*, 1989: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass.
- Taylor, Charles*, 1992: Was ist menschliches Handeln? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 9–51.
- Taylor, Charles*, 1992a: Der Irrtum der negativen Freiheit. In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 118–144.
- Taylor, Charles*, 1992b: Foucault über Freiheit und Wahrheit. In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 188–234.
- Taylor, Charles*, 1993: Die Politik der Anerkennung. In: Ders., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1993a: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York, S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1995: Atomismus. In: van den Brink, Bert/van Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a.M., S. 73–106.
- Taylor, Charles*, 1995a: Irreducibly Social Goods. In: Ders., Philosophical Arguments, Cambridge, Mass., S. 127–145.
- Taylor, Charles*, 1999: Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer, Joanne R./Bell, Daniel A. (Hrsg.): The East-Asian Challenge for Human Rights, Cambridge, Mass., S. 124–144.

- Taylor, Charles*, 2002: Liberale Politik und Öffentlichkeit. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 93–139.
- Taylor, Charles*, 2002a: Humanismus und moderne Identität. In: Ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 218–270.
- Taylor, Charles*, 2004: *Modern Social Imaginaries*, Durham/London.
- Taylor, Charles*, 2007: *A Secular Age*, Cambridge, Mass.
- Tugendhat, Ernst*, 2007: Anthropologie als „Erste Philosophie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, H.1, S. 5–16.
- Walzer, Michael*, 1993: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York, S. 157–180.
- Wellmer, Albrecht*, 1993: Bedeutet das Ende des „realen Sozialismus“ auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen. In: Ders., *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt a.M., S. 81–94.

III. Demokratie und Institutionalisierungsfragen

Zwischen Bewährung und Abwärtsspirale.

Taylor über Demokratie, Bürgerbeteiligung und Zivilgesellschaft

1. Einleitung

Mit dem Verschwinden des kapitalistisch-kommunistischen Systemgegensatzes in den 1980er Jahren sind Themen wieder zu Ehren gekommen, die im Zeitalter der Deutungshoheit industriegesellschaftlicher Fortschrittsvorstellungen ideenpolitisch eher als nachrangig behandelt wurden. Dazu gehören auch die Kategorien der „Zivilgesellschaft“ und der „Bürgerbeteiligung“, um deren Platz im politischen Denken Charles Taylors es im Folgenden gehen soll. Parallel zum allgemeinen politischen und sozialphilosophischen Diskurs werden sie auch bei Taylor Ende der 1980er, Anfang der 1990er Jahre wiederentdeckt. Seine Überlegungen zur zivilen Gesellschaft trug er 1989 in Anwesenheit des Papstes bei den Castelgandolfo-Gesprächen vor.¹ Der historische Rahmen macht bereits die politische Bedeutung der Zivilgesellschaftsthematik deutlich. Die Welt und der polnische Papst standen damals unter dem Eindruck der Selbstermächtigung einer politischen Öffentlichkeit unabhängiger Bürger, die sich gegenüber dem vermeintlich allmächtigen sozialistischen Staat und dem politischen Repräsentationsmonopol der Kommunistischen Partei behauptete. Die westliche Kultur bürgerlicher Selbstorganisation, so schien es, war auch durch die kommunistische Variante des totalitären Staates nicht ausmerzbar gewesen, wobei die Unterstützung von Johannes Paul II. für die staatsunabhängige Gewerkschaft „Solidarność“ bekanntlich selbst zu dieser Ermächtigung der Zivilgesellschaft beitragen hatte. „Zivilgesellschaft“ wurde in der Folge zum Leitbegriff einer staatsunabhängigen Sphäre von Assoziationen und Aktivitäten und zum Hoffnungsträger demokratischer Erneuerung auch im Westen.²

So verwundert es nicht, dass bei Taylor zusammen mit dem Interesse für die Zivilgesellschaft auch die Auseinandersetzung mit dem Zustand der Demokratie stärker an Bedeutung gewann. In den 1970er und 1980er Jahren war Taylor vor allem an grundsätzlichen sozialphilosophischen Fragen der Wissenschafts-, Handlungs- und Identitätstheorie interessiert und entwickelte seine Theorie von den kulturellen Quellen der modernen Identität. Eine Entwicklung, die schließlich im *opus magnum*

1 Taylor 1991.

2 Zur Geschichte des Konzepts der Zivilgesellschaft siehe Klein 2001.

über die *Quellen des Selbst* gipfelte.³ Bemerkenswert ist allerdings, dass der Beschäftigung mit diesen Grundlagenfragen wiederum das starke politische Engagement für die *New Democratic Party* bereits in den 1960er Jahren vorausgegangen war. So kann Taylor als einer der wenigen herausragenden Philosophen des Westens gelten, die sich in der Parteipolitik ihres Landes „die Hände schmutzig gemacht haben.“⁴ Mit etwas Stilisierungswillen könnte man von einer Dialektik in der Biographie des Hegelianers Taylor sprechen: von der Politik zur Philosophie zu einer philosophischen Deutung der politischen Praxis. Zugleich war Taylor von Beginn an ein „organischer Intellektueller“ im Sinne Gramscis, insofern er die Identität der eigenen kulturellen Gruppe (der der französischsprachigen Kanadier) im Kampf um Deutungshoheit artikuliert.

Vor diesem Hintergrund erscheint es allemal lohnend, sich der Frage zu widmen, wie dieser große Grundlagentheoretiker der westlichen Gesellschaft sich eine gelingende politische Praxis der Demokratie vorstellt. In den folgenden Überlegungen sollen die grundlegenden Züge von Taylors Demokratieverständnis herausgearbeitet werden. Besondere Berücksichtigung sollen dabei die für die zeitgenössische Demokratiedebatte zentralen Konzepte der Zivilgesellschaft und der Partizipation finden. Es soll erörtert werden, welche Reformvorstellungen von Taylor vertreten werden bzw. aus seinem Denken folgen. Die Besonderheit von Taylors Perspektive auf die Demokratie scheint mir – freilich bei nicht zu leugnenden Parallelen etwa zur Demokratietheorie Jürgen Habermas‘ oder auch Michael Walzers – darin zu liegen, dass Taylor Demokratie zugleich in der Kultur der Moderne verortet und so nach dem spezifischen Sinn von Demokratie für diese Kultur fragt, als auch spezifische Probleme und Dilemmata in seinen Stellungnahmen reflektiert. Er versteht Demokratie nicht als Annäherung an ein prozedurales Ideal im Sinne einer Vorstellung davon, wie Normen in einer Gemeinschaft begründet werden müssen, um als „vernünftig“ gelten zu können. Vielmehr fragt er nach den spezifischen Erfahrungen und Herausforderungen, die sich mit der demokratischen Regierungsform als zentralem Charakteristikum des Lebens in der Moderne ergeben, sowie nach den Möglichkeiten, diese Erfahrungen und Herausforderungen mit Hilfe von politischen Theorien möglichst eindrücklich und umfassend zu formulieren. Neben dem Topos der *Bewährung*, also der Selbstbehauptung von Gemeinschaften in politischen Auseinandersetzungen, ist dabei der Topos der *Abwärtsspirale*, also der Selbstschwächung demokratisch-moderner Gesellschaften zentral für Taylors Demokratiedenken. Hier

3 Taylor 1996 (Orig. 1989).

4 So Laforest 1993, S. XII unter Verweis auf Barber 1988, S. 8.

verbinden sich seine Diagnose des kollektiven Selbstmissverständnisses der modernen Gesellschaft und seine „Atomismus“-Kritik mit Demokratiefunktionsdiagnosen. Im Folgenden soll zunächst dargelegt werden, inwiefern Taylors Sicht der Demokratie mit seiner Sicht der Moderne zusammenhängen (Abschnitt 2). Im Anschluss sollen die Grundlinien von Taylors Diagnose des Zustands der gegenwärtigen Demokratie, insbesondere hinsichtlich der Topoi von Bewährung und Abwärtsspirale, sowie seine Vorschläge zu ihrer Erneuerung, insbesondere die Vorstellung der Dezentralisierung politischer Macht und der Einbindung kultureller Gemeinschaften diskutiert werden (Abschnitt 3). Abschließend werden Taylors Vorschläge noch einmal vergleichend eingeordnet und einige sich mit ihnen verbindende Probleme benannt (Abschnitt 4).

2. Demokratie, Zivilgesellschaft und Bürgerbeteiligung im Kontext von Taylors Verständnis der Moderne

2.1 Selbstinterpretation und die Moderne

Die zentrale Frage von Taylors Sozialphilosophie richtet sich auf das Verständnis der modernen Identität – ihren kulturellen Quellen, den sie ermöglichenden Erfahrungsrahmen und den mit ihr verbundenen moralischen und politischen Herausforderungen. Auch sein Demokratieverständnis kann nicht losgelöst werden von seinem Verständnis der Moderne und des modernen Menschen. Entsprechend schreibt Taylor, dass man auf „Fragen wie die nach der Demokratie“ keine sinnvollen Antworten finden könne, ohne zugleich „Fragen [...] zum Wesen der Moderne selbst [...] untersucht zu haben“.⁵ Taylors Verständnis der Moderne wiederum ist geprägt von seiner Sicht vom Wesen des Menschen und der Art, wie wir etwas über dieses Wesen in Erfahrung bringen können, also seiner philosophischen Anthropologie. In diesem Zusammenhang ist zunächst auf zwei Taylorsche „Fundamentalkategorien“ zu verweisen: jene der „Selbstinterpretation“ als Wesensgrundzug menschlichen Daseins sowie jene der „starken Wertungen“ als charakteristischer Orientierungsleistung in der Welt.⁶

„Selbstinterpretation“ heißt, dass es für den Menschen wesentlich ist, seine Identität durch kreative Deutungsprozesse seines Daseins selbst zu erschließen. Er ist

5 Taylor 2002a, S. 7.

6 Rosa 1999, S. 47.

wesentlich ein „self-interpreting animal“.⁷ Die Bezugnahme auf „starke Wertungen“ stellt dann eine universelle Anforderung solch deutender Orientierung dar. Es handelt sich dabei um qualitative Unterscheidungen wie „höher/niedriger“, „tugendhaft/lasterhaft“, „tief/oberflächlich“, „edel/unwürdig“ usw.⁸ Starke Wertungen ermöglichen es einer Person, Wünsche und Neigungen einzuordnen und auf eine übergreifende Vorstellung vom gelingenden Leben zu beziehen. Im Handeln und den darin gemachten Erfahrungen bewähren sich wiederum die starken Wertungen, indem sie die Erfahrung von Werten bzw. Gütern ermöglichen. Deshalb sind solche starken Wertungen konstitutiv mit der *Identität* eines Menschen verknüpft.⁹ Wichtig ist dabei auch, dass Identität auf *Narrativität*, also Erzählbarkeit, angewiesen ist. Ebenso wie die Ausrichtung an einem Guten gehöre die Betrachtung „unser[es] Leben[s] als Geschichte“ zu den „unausweichliche[n] strukturelle[n] Erfordernisse[n] des menschlichen Handelns“.¹⁰

Doch was hat dies alles mit Gesellschaft, Politik und Demokratie zu tun? – Der Mensch kann nach Taylor Selbstinterpretation, starke Wertungen und Erzählung des Sinns seines Daseins nicht in souveräner Weise aus sich selbst heraus vollbringen. Er ist auf kulturelle Quellen, Deutungsrahmen und Institutionen angewiesen. Eine entscheidende Frage ist deshalb, welchen Rahmen uns unsere Kultur zu Verfügung stellt, um zu interpretieren, zu bewerten und zu erzählen, und wie wir diesen Rahmen am besten nutzen können. Der Rahmen selbst ist nach Taylor für uns heutige Menschen durch die *Moderne* vorgegeben, was die Frage aufwirft, welches die zentralen Merkmale der Moderne sind, wie wir sie am besten verstehen und wie politisches Handeln in diesem Rahmen gelingen kann.

2.2 Hypermüter und Politik

Ein erstes zentrales Merkmal der modernen Gesellschaft ist nach Taylor ein bestimmtes Güterverständnis, welches er mit dem Begriff der „*Hypermüter*“ kennzeichnet. Mit Hypermütern sind Güter gemeint, deren Geltungsanspruch nicht auf eine bestimmte Gemeinschaft beschränkt werden kann und die einen allgemeinen Vorrang beanspruchen sowie die Relevanz anderer Güter ordnen. Gleiche Achtung und individuelle Freiheit, aber auch die politische Selbstbestimmung von Völkern

7 Vgl. Taylor 1985a, S. 45-76.

8 Taylor 1988, S. 11.

9 Taylor 1996, S. 56ff.

10 Taylor 1996, S. 104.

sind solche charakteristischen Hypergüter der Moderne.¹¹ Die politische Relevanz dieser Hypergüter ist unmittelbar klar, insofern ihre Achtung und Förderung bestimmte politische Rahmenbedingungen (Institutionen) und Rücksichtnahmen (in Entscheidungsprozessen) erfordert. Allerdings können Vorstellungen wie gleiche Achtung und individuelle Freiheit oder auch kollektive Selbstregierung ganz unterschiedlich interpretiert werden – zum einen aufgrund verschiedener Erfahrungen, die Menschen in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten machen; zum anderen aufgrund divergierender Deutungsangebote, nicht zuletzt im Bereich der Politischen Theorie. Wichtig ist deshalb, die Erfahrungsräume mit Hilfe der theoretischen Alternativen zu sondieren. Ein zentrales Anliegen Taylors geht dahin, der Vielfalt der Erfahrungen und ihrer theoretischen Interpretationsversuche Rechnung zu tragen, um letztlich zu einer umfassenden Sicht zu gelangen. Das Spektrum an Erfahrungen und Deutungsmöglichkeiten soll nicht durch ein übergeordnetes Prinzip oder einen archimedischen Punkt der Bewertung (etwa Nützlichkeit, Autonomie oder Anerkennung) vorab beschränkt, sondern zunächst einmal in seiner inneren Plausibilität zu Bewusstsein gebracht werden. Gerade dies erfordert allerdings eine metatheoretische Weichenstellung, die sich für einen Pluralismus konkurrierender Deutungen öffnet.

Die zentrale Deutungsdifferenz hinsichtlich grundlegender Erfahrungen und ihrer Interpretation wird von Taylor mit dem Begriffspaar *Atomismus/Holismus* markiert.¹² So mache es einen großen Unterschied, ob wir davon ausgehen, dass Menschen in der Erkenntnis und Einschätzung des Wertes eines Gutes „selbstgenügsam“ und entscheidungssouverän sind und dieses Gut allein durch die je individuelle Wertschätzung seinen Wert erhält (Atomismus = unabhängige Einzelne als Ausgangspunkt); oder ob wir annehmen, dass Menschen zusammen mit anderen Menschen Güter gemeinsam erst praktisch hervorbringen, in ihrem Wert voll erfassen und in ihrer Fülle erfahren und erst dadurch selbst zu voll entwickelten Menschen werden (Holismus = Form des Zusammenlebens und gemeinsame Ideale als Ausgangspunkt). Dabei bekennt er sich selbst immer wieder (und darin liegt die besagte metatheoretische Weichenstellung) zur „aristotelischen Tradition“ und interpretiert Erfahrungen und theoretische Perspektive von dieser Tradition her. Die aristotelische Perspektive ist eine *holistische*. Sie ist offen für eine Rangordnung von Gütern, lehnt aber die kompromisslose Durchsetzung des übergeordneten Anspruchs gegenüber allen anderen Ansprüchen ab, wie es ein starker moralischer Universalismus postuliert. Entsprechend sollten nach Taylor Güterkonflikte (etwa zwischen indivi-

11 Vgl. Rosa 1995.

12 Bspw. Taylor 1993a, S. 112ff.

dueller Freiheit und spezifischen religiösen Glaubensvorstellungen) weder kategorisch zugunsten des Hypergutes vorentschieden werden, noch dessen Ansprüche einfach zurückgeschraubt werden. Wenn etwa die Durchsetzung der modernen Freiheitsvorstellung zu einer flächendeckenden Zerstörung historisch gewachsener kultureller Praktiken führen würde, dann würde dies aus der aristotelischen Sicht nahelegen, unterschiedliche Güteransprüche einer Abwägung zu unterziehen, statt in rigoroser Weise auf dem Vorrang des Hypergutes zu bestehen. Taylors politische Philosophie will und kann für derartige Spannungen sensibilisieren und Verständigungsmöglichkeiten ausloten – sie kann die Spannung aber nicht durch die „richtige“ Antwort auflösen.

2.3 Authentizität und Politik

Neben dem herausragenden Stellenwert der Hypergüter ist die Weiterentwicklung des Freiheits- und Selbstbestimmungsideals hin zum Ideal der *Authentizität* ein zweiter zentraler Aspekt der Moderne. Authentizität heißt, auf die kürzest mögliche Formel gebracht, „Treue zu sich selbst“.¹³ Hinter dieser unscheinbaren Definition steht die tiefsitzende Überzeugung, dass die individuelle Lebensführung nur dann als gelingend begriffen werden kann, wenn ich meine Überzeugungen und Handlungsorientierungen als Ausdruck meiner unverwechselbaren Persönlichkeit verstehen kann. Die Möglichkeit einer *Abwärtsspirale* ist in diesem aus der Romantik stammenden Ideal bereits angelegt. Wenn Authentizitätsstreben zur narzisstischen „Konzentration auf das Selbst“ wird,¹⁴ so droht demokratische Politik immer mehr zu einem bloßen Instrument für individuelle Selbstverwirklichung zu verkümmern. Eine solche Politik wird immer weniger zu einer gemeinsamen Perspektive führen und so die Einzelnen noch mehr auf sich selbst zurückwerfen, was dann wieder die Beurteilung demokratischer Politik nach dem dadurch realisierten individuellen Nutzen befördert usw.

Ein erster Schritt zur Wiedergewinnung gemeinsamer Perspektiven geht nach Taylor dahin, das Ideal der Authentizität selbst besser zu verstehen. Eine Fehlinterpretation dieses Ideals geht nach Taylor dahin, die Treue zu sich selbst als Ablehnung jeglicher äußeren Einmischung in die individuelle Lebensführung zu verstehen. Als erstes legt er Wert darauf, dass Authentizität als ein moralisches Ideal selbst auf einer „starken Wertung“, also dem „Bild einer eventuell besseren oder

13 Taylor 1995, S. 22.

14 Taylor 1995, S. 10.

höheren Lebensweise“ beruht.¹⁵ Treue zu sich selbst ist demnach in der Kultur der Moderne nicht einfach eine im Belieben des Individuums stehende Orientierung, die man genauso aufgeben könnte; sie ist vielmehr eine kulturelle Anforderung, der ich mich um den Preis persönlicher Deformationen gar nicht entziehen kann. Wir müssen uns also irgendwie mit der sinnvollen Verwirklichung dieses Ideals auseinandersetzen: Gehört es etwa zu diesem Ideal dazu, flexibel mit Partnerschaften und Freundschaften umzugehen oder erfordert es gerade Treue zu den einmal eingegangenen – also: *meinen* – Bindungen? Sollten wir uns besser nicht die Hände in der Politik schmutzig machen oder müssen wir dies gerade riskieren, weil öffentliches Engagement ein unverzichtbares Element der Gestaltung des eigenen Lebens in Gemeinschaft mit anderen ist? – In einer *atomistischen* Perspektive würde es nur darum gehen, alle „äußeren“ Einflüsse oder Ansprüche abzuwehren bzw. durch möglichst souveränes Beziehungsmanagement zu kontrollieren. Nach Taylor sollten wir Authentizität hingegen *holistisch* deuten, indem wir es als ein dialogisches und auf gesellschaftliche Verwirklichung gerichtetes Ideal verstehen. Ein holistisches Verständnis des Authentizitätsideals kann auf den „durch und durch dialogischen Charakter“ des menschlichen Lebens verweisen.¹⁶ So erwerben wir eine „Ausdruckssprache“, in der wir unsere Identität formulieren und neu interpretieren können, erst in sozialen Zusammenhängen. Und die Bildung meiner Identität gewinnt Bedeutungstiefe und Gemeinschaftsbezug erst in Auseinandersetzung mit den kulturellen Quellen der gemeinsamen Identität.

Wie führt nun der Weg von diesen Reflexionen auf die Gelingensbedingungen einer dialogischen Lebensführung zur Auseinandersetzung mit den Gelingensbedingungen der Demokratie? Hierzu kann zunächst festgehalten werden, dass die Vermittlung von lebendigem kulturellem Sinn und die Beförderung von persönlichem Engagement als Anspruch an gelingende Formen von Zivilgesellschaft gestellt, aber nicht staatlich garantiert werden kann. Scheitern kann das Streben nach Anerkennung nicht nur im Bereich *zwischenmenschlicher Beziehungen*, sondern auch *im gesellschaftlichen Leben*. Entsprechend habe die Demokratie eine „Politik der gleichen Anerkennung“ ins Leben gerufen, also öffentliche Praktiken, durch die verschiedene Gruppen erfahren können, dass sie mit ihren Anliegen ernst genommen werden und „dazugehören“.¹⁷ Das zentrale Problem von Politik liegt darin, dass sie einerseits unverzichtbar ist, um die Gesellschaft im Sinne einer dialogischen Lebensweise zu gestalten, andererseits aber aufgrund ihres Machtbezugs auch eine

15 Taylor 1995, S. 23.

16 Taylor 1995, S. 41.

17 Taylor 1995, S. 55f.

beständige Gefährdung eines Lebens im Einklang mit den eigenen Überzeugungen und tiefen kulturellen Bindungen bedeutet.

Taylors grundlegende demokratietheoretische These ist also, dass auch die Politik der gleichen Anerkennung ein grundsätzlich *gemeinschaftlich-dialogisches* Unterfangen sein müsse, das einen gemeinsamen *Wertungshorizont* erfordert, aber nicht in ein bestimmtes *Verfahren* gefasst werden kann. Dabei ist entscheidend, dass sich die *kulturellen* Identitäten, von denen her die Einzelnen sich selbst verstehen, in der demokratischen Öffentlichkeit artikulieren können und berücksichtigt werden. Insofern erscheint es durchaus angemessen, Taylor als Vertreter einer „multikulturalistischen“ Demokratietheorie zu verstehen.¹⁸ Allerdings darf dieser Multikulturalismus nicht als distanzierte Neutralität des Staates gegenüber allen kulturellen Gemeinschaften oder deren Abschottung verstanden werden. Denn dies würde dazu beitragen, „daß Erörterungen des guten Lebens an den Rand der politischen Auseinandersetzungen verbannt werden“, was für Taylor das Abgleiten in einen „milden Relativismus“ befördert.¹⁹

2.4 Öffentlichkeit, Marktwirtschaft und Staatsbürgerschaft als moderne Vorstellungsrahmen von Gesellschaft und Politik

Neben der Rolle von Hypergütern und dem Authentizitätsideal stellt die Veränderung des Vorstellungsrahmens, in dem die Menschen ihre Gesellschaft deuten, das dritte zentrale Merkmal der Moderne dar. Taylor spricht in diesem Zusammenhang von zwei wesentlichen Komponenten der modernen „*sozialen Imagination*“:²⁰ zum Ersten die Vorstellung einer „*unmittelbaren Mitgliedschaft*“ als Ausdrucks einer horizontalen anstelle einer hierarchischen Gesellschaftsauffassung (direkte Teilhabe an den verschiedenen Sphären des gesellschaftlichen Zusammenlebens anstelle der Vermittlung durch die Standeszugehörigkeit), zum Zweiten der Vorstellung der rein „*profanen Zeit*“ (die Bedeutung von Ereignissen ergibt sich allein durch das gegen-

18 Schubert 2012. Dabei steht naturgemäß Taylors breit diskutiertes *Multikulturalismus*-Essay im Mittelpunkt, (Taylor 1993d). In jüngster Zeit hat Taylor in Abgrenzung zum Begriff des „Multikulturalismus“ jenen des „Interkulturalismus“ aufgegriffen, wobei er den Unterschied weniger als konkreten Unterschied von Politikgehalten und mehr an den diese begründenden *stories* festmacht. Die multikulturalistische Geschichte ist eine der Dezentrierung der dominanten Mehrheitskultur, die interkulturalistische Geschichte ist eine des Versuchs, die Mehrheitskultur bei der Anerkennung und Integration anderer Identitäten gegenüber globalen Angleichungsdynamiken zu bewahren (Taylor 2012).

19 Taylor 1995, S. 25.

20 Etwa Taylor 2002a, S. 145-149.

wärtige Handeln, nicht durch die Reaktualisierung der Vergangenheit oder die Bezugnahme auf die Ewigkeit [wie etwa im liturgischen Jahr]).

Auf die historischen Transformationsprozesse, in denen sich diese Vorstellungsrahmen herausgebildet haben, kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass Taylor sie in *Ein säkulares Zeitalter* minutiös nachzuzeichnen und dabei die These zu belegen trachtet, dass die modernen Vorstellungsrahmen sich aus internen Weiterentwicklungen im Christentum ergeben haben, also nicht auf einer kulturneutralen Durchsetzung „objektiver“ Vernunftkonzepte beruhen.²¹

Die Vorstellung unmittelbarer Mitgliedschaft durchzieht sämtliche gesellschaftlichen Bereiche. Besonders deutlich tritt sie jedoch in der Herausbildung von *Öffentlichkeit*, *Marktwirtschaft* und *Staatsbürgerschaft* hervor. Diese und weitere „Formen der imaginierten unmittelbaren Zugehörigkeit“ seien „eng mit der modernen Gleichheit und Individualität verknüpft – eigentlich sogar bloß Facetten beider“.²² Das profane Zeitverständnis wiederum verweist nicht nur auf die Möglichkeit, Zeit als Ressource zu verstehen, die im Rahmen der Marktwirtschaft effizient zu nutzen ist, sondern auch auf eine spezifische Quelle politischer Legitimität: die Praxis einer Erneuerung oder Neugründung des Gemeinwesens aus einer in der Gegenwart demonstrierten Handlungskraft und normativen Überzeugungskraft heraus. Hier scheint bereits der Topos der kollektiven *Bewährung* durch. Ein solcher Akt der Neugründung wurde zum ersten Mal in der Amerikanischen Revolution erfolgreich praktiziert, als nämlich „die entscheidende Fiktion eines ‚Wir, das Volk‘, in dessen Namen die neue Verfassung verkündet wurde“, sich gesellschaftlich artikuliert.²³ In der Anrufung des Volkes, das sich als Kollektivsubjekt die Verfassung gibt und dabei möglicherweise einen historischen Auftrag zu erfüllen hat, steckt freilich der Keim des Umschlags in das Postulat einer vorgeschichtlichen und vorpolitischen gesellschaftlichen Einheit. Insofern mit der *Nation* eine solche kulturelle Identität als gegeben postuliert wird, um das Recht auf Selbstregierung einzufordern, wohnt modernen Gesellschaften gerade als demokratischen eine spezifische Dynamik des Ausschlusses von abweichenden Minderheiten inne, vor der Taylor eindringlich warnt.²⁴

Die entscheidende Frage, die sich für Taylor daraus ergibt, ist die nach dem Verhältnis von *Nationalismus* und *Patriotismus*. Moderne Demokratien bedürfen nach Taylor zwar des Patriotismus im Sinne der Erfordernis einer „kräftige[n] Identifika-

21 Taylor 2009.

22 Taylor 2002a, S. 147.

23 Taylor 2002a, S. 148.

24 Siehe etwa Taylor 2002a, S. 30-50.

tion mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern“,²⁵ und zwar nicht nur Besitz (Geld in Form von Steuern), sondern notfalls das eigene Leben (in der Verteidigung des Gemeinwesens). Patriotismus richte sich aber nicht notwendigerweise auf eine *vorpolitische* Identität. Zentral sei vielmehr, wie bereits Montesquieu herausstellte, die Liebe zu den *Gesetzen*.²⁶ Die semantische Nähe zum Konzept des „Verfassungspatriotismus“, das Habermas von Sternberger übernommen und popularisiert hat, ist offenkundig, auch wenn Taylor dessen Anforderungen dramatisiert und so erneut den Bewährungsgedanken evoziert. Taylor betont aber umgekehrt auch die Erforderlichkeit der aktiven Teilhabe und des wechselseitigen Respekts.

Ohne eine wahrnehmbare Präsenz in der politischen Öffentlichkeit, welche über die Gesetze berät, ist es kulturellen Gemeinschaften innerhalb einer Gesellschaft mit unmittelbarer Mitgliedschaft nicht möglich, die geforderte Identifikation authentisch zu entwickeln. Es ist von daher von entscheidender Bedeutung, welches Verständnis von *politischer Öffentlichkeit* wir haben und wie wir die Berücksichtigung kultureller Gemeinschaften verstehen. Zugleich steht der demokratischen Öffentlichkeit die Sphäre der *tauschförmigen Ökonomie* gegenüber, in deren Rahmen sich die Gesellschaftsmitglieder als individuelle Anbieter und Konsumenten auf einem freien Markt erfahren. Formen von starker Identifikation müssen diesem Faktum der Individualisierung in einer Marktgesellschaft in einer nichtdestruktiven Weise Rechnung tragen. Auch hinsichtlich der modernen Vorstellungsrahmen können wir nach Taylor also nicht darauf hoffen, ein harmonisches Einverständnis über die kulturellen Grundlagen und politischen Erfordernisse der modernen Gesellschaft zu erlangen. Wir müssten vielmehr einen Weg finden, mit „Konkurrenz und Streit“ zu leben und trotzdem zu einem „zentralen, einheitsstiftenden Identifikationspol“ zu gelangen.²⁷ Zentral dafür wäre eine gemeinsame Vorstellung der „Würde“ als Bürger.²⁸ Was Taylor darunter versteht, soll im Folgenden vor dem Hintergrund seiner Krisendiagnose demokratischer Gesellschaften diskutiert werden.

25 Taylor 2002a, S. 150.

26 Taylor 2002a, S. 151.

27 Taylor 2002a, S. 19.

28 Taylor 2002a, S. 19.

3. Die Würde des Bürgers: Taylors Einschätzung der gegenwärtigen Demokratie und der Rolle von Bürgerbeteiligung und Zivilgesellschaft

3.1. Kollektive Bewährung und Abwärtsspirale des demokratischen Wohlfahrtsstaates als politische Topoi

Es ist bemerkenswert, dass die Suche nach der Berücksichtigung kultureller Identitäten bei der Gestaltung politischer Teilhabe von Anfang an Taylors Denken geprägt hat. Sie zieht sich bereits durch die Veröffentlichung zur Sprachenpolitik in Kanada. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1965, in dem der aktive Politiker Taylor sich über den neuartigen Nationalismus der französischen Kanadier und die politische Stärkung der Provinz Quebec Gedanken macht, wird deutlich, dass politische Teilhabe und die Durchführung politischer Reformen für Taylor niemals nur Mittel zum Zweck (einer besseren, gerechteren Gesellschaft) sind. Sie sind immer auch Selbstbegründung einer (politischen) Identität und Ausdruck kultureller Selbstachtung im Kontrast zu anderen Gruppen:

Such was the nature of this nationalist sentiment that it was not enough that these reforms come about. They had to be brought about by the society itself and to be purely its own responsibility; for the type of desire provoked by the comparison with the rest [of North America, M.H.] was the desire to prove oneself, and this is by definition a goal that cannot be attained with outside help.²⁹

Der Wunsch, durch politisches Handeln die eigene Handlungsfähigkeit zu erproben, sich mit anderen zu messen und sich so „zu bewähren“, steht für einen wichtigen Aspekt des modernen Strebens nach Anerkennung. In der Reflexion auf solche politischen Bewährungspraktiken lässt sich ein Leitmotiv von Taylors politischer Theorie erkennen. In der Moderne stellt politische Teilhabe eine entscheidende Voraussetzung für die Selbstbehauptung kultureller Identitäten und die Integration politischer Gemeinschaften dar, weil diese Identitäten nicht mehr durch eine der politischen Auseinandersetzung entzogenen Instanz (etwa einen „toleranten“ Monarchen) geschützt werden, sondern im Zusammenleben freier und gleicher Gesellschaftsmitglieder und einer auf kollektiver Selbstbestimmung basierenden Völkergemeinschaft zu praktizieren sind. Rechtliche Garantien der Ausübung kultureller Praktiken (z.B. die Religionsfreiheit) sind dafür eine notwendige Voraussetzung, sie sind aber für

29 Taylor 1993b, S. 14 (Orig. 1965).

eine Praxis der Erzeugung eines übergreifenden Zusammengehörigkeitsgefühls nicht ausreichend.

In demokratiediagnostischer Hinsicht ist die bereits erwähnte Vorstellung einer drohenden *Abwärtsspirale* westlich-demokratischer Gesellschaften von zentraler Bedeutung. Entsprechende Diagnosen stellt Taylor spätestens seit Mitte der 1980er Jahre an.³⁰ Die Abwärtsspirale ist demnach die Kehrseite einer individualistischen Wachstumslogik, bei der das Streben nach ökonomischem Wachstum und politisch-administrativer Zentralisierung sowie der Drang nach individueller Mobilität sich wechselseitig befördern. Der Wohlfahrtsstaat sorgt gemäß diesem Legitimationsmodell dafür, dass die Zumutungen des Kapitalismus zugleich als Versprechen individueller Freiheit auftreten können. Er reguliert die gesamtgesellschaftlichen Prozesse und lässt alle Bürger eines Nationalstaats über Umverteilung und Absicherung am gesellschaftlichen Wohlstand teilhaben. Der Großskalierung der Ökonomie und der Zentralisierung politischer Regulierung entspricht das Zurückgeworfensein des Bürgers auf seine private Existenz und individuelle Selbstverwirklichung. Im Rahmen dieses destruktiven Dreigestirns von Wachstum, Zentralisierung und Individualisierung ist nach Taylor für die Rolle des aktiven Bürgers immer weniger Platz. Vielmehr werde die Machtlosigkeit des Bürgers vorangetrieben: „A sense of citizen impotence feeds the atomistic safeguarding of mobility, which in turn aggravates the impotence.“³¹ Zugleich resultiert aus diesem Legitimationsmodell ein sozioökonomischer Wachstumsimperativ, der dem Staat immer mehr an Steuerung, Umverteilung und Versorgung abverlangt und ihn damit an die Grenzen seiner Handlungsfähigkeit bringt, während die Ökonomie durch rücksichtslosen Ressourcenverbrauch gekennzeichnet ist.

Man mag in dieser Beschreibung vorschnell ein typisch kommunitaristisches Verfallsszenario sehen, dessen empirischer Beleg zweifelhaft ist. Bei näherem Hinsehen wird allerdings deutlich, dass Taylors Szenario eine auch jenseits kommunitaristischer Theorien geteilte Einschätzung zum Zustand des demokratischen Staates der Gegenwart teilt, die durchaus empirische Forschung berücksichtigt. So ist es aufschlussreich, dass sich Taylor bei der Konzeptualisierung der Abwärtsspirale auf die zu dieser Zeit verbreiteten Theoreme der „Unregierbarkeit“ und „Staatsüberlastung“ (*ungovernability, governmental overload*) stützt. Verbanden sich diese Labels direkt meist mit eher konservativ orientierten Staatstheoretikern, so gilt es zu bedenken, dass Claus Offe bereits früh eine weitgehende Übereinstimmung dieser Theoreme mit „linken“ Krisentheorien des Kapitalismus und Formen der Kritik staatlicher

30 Siehe seine Ausführungen zur Frage einer „Legitimationskrise“, Taylor 1988, S. 235-294 (die erste Fassung geht auf das Jahr 1981 zurück).

31 Taylor 1993b, S. 89 (Orig. 1985).

Bevormundung aufgezeigt hat.³² Ein Schlüsselereignis war sicher der Ölpreisschock 1975 und die Krise keynesianischer Steuerungsmodelle im Zeichen der „Stagflation“. Man kann also sagen, dass es sich letztlich um eine lagerübergreifend geteilte Diagnose der Erschöpfung eines auf Fortschrittsgedanken und staatlicher Steuerung gestützten Wohlfahrtsmodells handelt. Die Diagnose des „Staatsversagens“ ist zudem mit einer weitreichenden empirischen Forschung verbunden gewesen.³³

Wie mit diesem Befund umzugehen sei, war freilich erwartungsgemäß umstritten. „Konservative“ Sozialwissenschaftler wollten das Institutionensystem weiterlaufen lassen, suchten aber nach der Möglichkeit eines restriktiven Politikverständnisses, bei dem es leichter wäre, steigende Erwartungen an die Politik abzuweisen.³⁴ In der politischen Praxis lief der Neokonservatismus (etwa unter Thatcher in Großbritannien) in den 1980er Jahren auf ein radikales Programm der Umerziehung der Bürger zu marktorientierten Eigentümern hinaus,³⁵ dessen mitunter verheerende Folgen bis heute spürbar sind. „Sozialdemokratische“ Forscher richteten ihr Augenmerk hingegen auf die Identifikation von Kooperationschancen zwischen Staat und organisierten gesellschaftlichen Funktionsträgern.³⁶

Ähnlich wie Offe hielt auch Taylor weder die neokonservative Marktideologie noch das Festhalten an der Staatsgläubigkeit der „alten“ Sozialdemokratie für eine sinnvolle Option. Auch der Ansatz der Beschaffung von gesellschaftlichem Konsens und staatlicher Steuerungsfähigkeit durch die Einbindung von sozialen Verbänden nach dem Muster neo-korporatistischer Arrangements rief bei beiden Skepsis hervor. Alle diese Ansätze gehen nach Taylor nicht an die eigentlichen Wurzeln des Problems, d.h. an die Mechanismen der Abwärtsspirale. Sie schauen nur auf die Leistungsfähigkeit des politischen Systems oder die Erwartungshaltung der Bürger, berücksichtigen jedoch nicht Fragen des guten Lebens und der demokratischen Identität. Vor diesem Hintergrund brachte Taylor der Politik der „ökologischen Linken“ grundlegende Sympathie entgegen.³⁷ Allein sie versuche die *Ursachen* der Krise zu adressieren, nämlich die bedenkenlose Orientierung an Wachstum und das Prinzip größtmöglicher individueller Mobilität. Außerdem unternehme sie den Versuch, Macht und Entscheidungsfindung zugunsten kleinerer und besser zugänglicher Ebenen zu dezentralisieren.

32 Offe 1979 und 1987.

33 Vgl. Mayntz 1987 zu unterschiedlichen Fassungen und Forschungsperspektiven des „Staatsversagens“.

34 Etwa Luhmann 1981, der die Codierung konservativ/progressiv freilich für die Gegenwartsgesellschaft als obsolet erachtete.

35 Vgl. Offe 1994.

36 Etwa Mayntz/Scharpf 1995.

37 Taylor 1993b, S. 90f. (Orig. 1985).

In seinen Stellungnahmen zu Demokratie und Zivilgesellschaft hat Taylor versucht, dieses demokratiepolitische Anliegen der ökologischen Linken aufzugreifen und mit dem zweiten zentralen Topos, dem der demokratischen *Bewährung* zu verbinden. So zeichnet sich seine Demokratiediskussion dadurch aus, dass er die verschiedenen Alternativen nicht nur auf ihre Praktikabilität auslotet, sondern das ihnen jeweils zugrunde liegende Verständnis der *Würde als Bürger* freizulegen versucht. Erst durch eine solche Freilegung können die jeweiligen Alternativen vollständig artikuliert und damit verstanden und kritisch gegeneinander abgewogen werden. Politische Kultur und Politische Theorie sollen dabei neu miteinander ins Gespräch gebracht werden.

3.2 Theoretisch-normative Perspektiven: Demokratie und Zivilgesellschaft

Wenn es nun um Taylors Versuch geht, Politische Theorie und politische Kultur miteinander ins Gespräch zu bringen, ist es hilfreich, sich noch einmal sein interpretatives Verständnis normativer Urteilsbildung bewusst zu machen. Das von Taylor vertretene „Prinzip der besten Analyse“³⁸ versteht moralische Reflexion als ein Urteilen „in Übergängen“, welches sich auf „vergleichende Aussagen“ stützt.³⁹ Es geht dabei um „Fehlerminderung“, also um die klarere Einsicht in den Gehalt der Begriffe, mit denen die Selbstausslegung vorgenommen wird, um die konstruktive Entwirrung von Widersprüchen zwischen verschiedenen Bestandteilen dieser Selbstausslegung, um die Korrektur von Vorurteilen usw. Wichtig ist dabei nicht zuletzt, den Realitätsgehalt normativer Perspektiven mit einzubeziehen. Entsprechend werden auch die Topoi der *Bewährung* und der demokratischen *Abwärtsspirale* behandelt. Taylor kommt in der Identifikation und Interpretation zentraler Erfahrungen immer wieder zu dem Ergebnis, dass ihre angemessene Darstellung sowie die Erwägung der damit einhergehenden Chancen und Gefährdungen verschiedene Theorieperspektiven miteinander verbinden und offen für empirische Einsichten sein muss. Sein explizites Vorbild ist in diesem Zusammenhang Alexis de Tocqueville.⁴⁰ Tocqueville hat die klassische Fassung der *Abwärtsspirale* bzw. „einer Art Teufelskreis“ geliefert, „bei dem die staatsbürgerliche Apathie das Anwachsen einer unverantwortlichen Regierungsmacht begünstigt, wodurch das Gefühl der Hilflosigkeit und

38 Taylor 1996, S. 115f.

39 Taylor 1996, S. 140.

40 Siehe Taylor 2002a, S. 9, sowie Taylor 2002b.

damit die Apathie zunimmt“.⁴¹ Außerdem hat Tocqueville bereits das Heilmittel der „Dezentralisierung“ empfohlen.⁴²

Taylor verortet seine Neo-Tocquevillianische Position im Spannungsfeld zweier grundlegender Einstellungen zur Demokratie: einer *instrumentellen* Haltung und einer *identitären* Haltung.⁴³ Erstere versteht Demokratie als Instrument zur Beförderung individueller Interessen und als Kampf von Eliten um politische Positionen. Letztere sieht Demokratie als Lebensform aller Bürger und Versuch der Entwicklung einer Gemeinwohlperspektive jenseits des Abwägens rein individueller Interessen. Anders formuliert, ist für die erste Perspektive demokratische Politik nur Mittel zum Zweck der Verfolgung partikularer Interessen, während sie für die zweite Perspektive die Hauptlast einer authentischen Existenz zu tragen hat. Taylor gesteht der ersten Haltung (wie sie in der ökonomische Demokratietheorie auf hohem intellektuellen Niveau zum Ausdruck kommt) zu, dass sie in gewisser Weise „realistischer“ ist. Sie bringt die Erfahrungen vieler Bürger zum Ausdruck und stellt keine überhöhten Erwartungen an deren Gemeinwohlorientierung. Problematisch ist jedoch erstens, dass die instrumentelle Haltung sich angesichts der genannten Identifikationsanforderungen der Bürger als „parasitäres Phänomen“ darstelle, da patriotische Haltungen letztlich keine Motivationsgrundlage finden.⁴⁴ Zweitens verweist Taylor darauf, dass es auch die gegenteilige Erfahrung gibt, dass nämlich auch in der modernen Demokratie Menschen politisches Engagement als auf besondere Weise bereichernd erfahren können bzw. gerade erfahren, dass ihre spezifische Lebensweise in der Konkurrenz der politischen Eliten um die Zustimmung der Wähler Missachtung erfährt. Die instrumentelle Haltung wird so dem zentralen Demokratie-Problem nicht gerecht, das in der „politischen Zersplitterung“, d.h. im Verlust der Fähigkeit zu gemeinschaftlichem Handeln bzw. dessen Erfolglosigkeit liege.⁴⁵

Die identitäre Sichtweise, die Taylor auf Rousseau zurückführt, räumt nun dem gemeinsamen Handeln normativ den höchsten Rang ein und entwirft ein anspruchsvolles Ideal des demokratischen Bürgers. Sie sieht Demokratie als Raum der persönlichen *Bewährung unter Freien und Gleichen* und richtet alle Entscheidungsprozesse auf Partizipationsgesichtspunkte aus. Sie geht damit jedoch in weiten Teilen an den realen Erfahrungen mit der Gesellschaft der Gegenwart vorbei. Diese Gesellschaft wird, wie bereits erwähnt, entscheidend vom Erfahrungsrahmen der *Marktwirtschaft* und einer *konflikthaften Öffentlichkeit und Interessenauseinandersetzung* geprägt.

41 Taylor 2002a, S. 130.

42 Taylor 2002a, S. 136.

43 Taylor 2002a, S. 12-19. Das Begriffspaar instrumentell/identitär stammt vom Verfasser.

44 Taylor 2002a, S. 16.

45 Taylor 2002a, S. 130.

Angesichts dieses Kontextes droht die identitäre Perspektive in eine Unterdrückung von individueller Freiheit und politischer Konfliktaustragung umzuschlagen. Eine weithin geteilte demokratische Lebensweise lässt sich nicht durch Zwang verordnen (das wäre ein Widerspruch in sich, zumindest unter der kulturellen Geltung des Authentizitätsideals), sondern muss von unten wachsen und (immer wieder neu) gelernt werden. Statt ein systematisches Demokratie-„Modell“ zu propagieren, kommt es nach Taylor somit eher darauf an, sich auf die Suche nach Praktiken und Potentialen einer demokratischen Lebensform in den existierenden Gesellschaften zu machen bzw. die Mechanismen des Verfalls des Bürgerideals besser zu verstehen.

Diese Potentiale werden nun seit Mitte der 1980er Jahre zunehmen in der *Zivilgesellschaft* verortet. Definitionsgemäß handelt es sich dabei um eine Sphäre, die zwischen dem Individuum und dem Staat vermittelt und die Identität der Bürger jenseits der Staatsbürgerschaft prägt. Allerdings kann auch diese Sphäre der Zivilgesellschaft und die sie ausfüllenden Zusammenschlüsse wieder ganz unterschiedlich verstanden werden, worin sich wieder die genannten Demokratieperspektiven spiegeln. So wird die Zivilgesellschaft zumeist als *vor dem und unabhängig vom Staat existierende Gesellschaft* verstanden, so dass „die Gesellschaft ihre eigene vorpolitische Existenz und Einheit [hat], der die politische Struktur dienen muß“.⁴⁶ Die dienende Rolle des Staates kann aber entweder auf die durch *freien Tausch* begründete ökonomische Vergesellschaftung oder auf die durch den *Austausch von Argumenten* geschaffene Öffentlichkeit bezogen werden, so dass entweder der Vorstellungsrahmen der Marktwirtschaft oder der der Öffentlichkeit zur eigentlichen Gesellschaftsgrundlage erklärt wird. Es ergeben sich in diesem ersten Strang „zwei ganz verschiedene Arten politischer Hoffnung“,⁴⁷ einerseits die radikaldemokratische Hoffnung politischer Selbstbestimmung durch eine den Gemeinwillen unverfälscht artikulierende Öffentlichkeit, andererseits die libertäre Hoffnung einer weitreichenden Selbstregulierung des freien Marktes in Form einer „unsichtbaren Hand“. Letzteres führt zu einer neokonservativen Programmatik, die die Marginalisierung gemeinsamen politischen Handelns und die Demontage politischer Institutionen mit sich führt. Die radikaldemokratische Hoffnung steht wiederum in der Gefahr eine Einheitsvorstellung mit Zwangscharakter zu erzeugen. Es liegt auf der Hand, dass Taylor beide Vorstellungen für unzulänglich hält.

Nun könnte man die politische Hoffnung auch auf die *neuen sozialen Bewegungen* als Träger einer vitalisierten demokratischen Öffentlichkeit setzen. Diese schei-

46 Taylor 1991, S. 72.

47 Taylor 1991, S. 74f.

nen jeglicher Repressionsbestrebung abhold und praktizieren doch eine gemeinsame Form von Handeln.⁴⁸ Bei ihnen erweist sich nach Taylor jedoch eine andere Eigenschaft als problematisch, nämlich deren *single-issue*-Orientierung, also die Konzentration auf ein einziges Themenfeld (z.B. Atomkraft, Ökologie, Frauen usw. oder noch detaillierter: „Rettung der Robbenbabies“). Neben dem Gang vor (Verfassungs-)Gerichte, so klagt Taylor, stellten derartige Ein-Themen-Kampagnen heute die gängige Weise der Durchsetzung von Zielen gegenüber dem politischen System dar.⁴⁹ Auch dies ist für Taylor Ausdruck einer umfassenden politischen „Fragmentierung“ auf Kosten der Fähigkeit, inhaltlich umfassende politische Programme und sozial übergreifende Koalitionen zu bilden.⁵⁰ Als Gegenmittel zur Entmündigung des Bürgers wie auch zur fragmentierten Partizipation empfiehlt er die *Dezentralisierung* politischer Macht durch die Rückbindung politischer Institutionen und Verfahren mit der Zivilgesellschaft. Die zivile Gesellschaft, so Taylor im Anschluss wiederum an Tocqueville und in Abgrenzung von Locke und Rousseau, „ist nicht so sehr eine Sphäre außerhalb der politischen Macht; sie dringt vielmehr tief in diese Macht ein, fragmentiert und dezentralisiert sie“.⁵¹ Taylor will also Gesellschaft und Politik wieder stärker miteinander verbunden sehen, so dass der Staat sich auf die Assoziationsaktivitäten der Bürger zurückverwiesen weiß, während in der Zivilgesellschaft ein Bewusstsein davon besteht, dass der demokratische Staat die Bedingung für die Praxis politischer Freiheit darstellt und entsprechend als Bezugspunkt präsent sein muss.

3.3 Auf der Suche nach der gelingenden Dezentralisierung

Wie gezeigt, plädiert Taylor immer wieder für „Dezentralisierung“ als Herzstück einer „Politik der demokratischen Ermächtigung“ („democratic empowerment“).⁵² Wie aber kann eine gelingende demokratische Dezentralisierungspolitik aussehen? – Man muss feststellen, dass sich Taylor an dieser Stelle mit konkreten Auskünften stark zurückhält. Klar ist, dass er sich Dezentralisierung sowohl auf das politische System als auch auf die Öffentlichkeit bezogen vorstellt. Ersteres würde eine Dezentralisierung von Entscheidungsmacht bedeuten, Letzteres eine Ergänzung des Parteiensystems um eine außerparlamentarische Öffentlichkeit von Bewegungen

48 *Cohen/Arato* 1992.

49 *Taylor* 1995, S. 128f.

50 *Taylor* 1995, S. 130ff.

51 *Taylor* 1993c, S. 146.

52 *Taylor* 1995, S. 132f.

und Initiativen.⁵³ Ein klares Konzept hat Taylor in beiden Fällen jedoch nicht präsentiert. Im Gegenteil, es finden sich des Öfteren Warnhinweise gegenüber einer allgemeinen Reformprogrammatik der partizipatorischen Dezentralisierung.

So hält Taylor die Vorstellung einer gesellschaftsweiten Demokratisierung in Form von kleinen selbstregierten Entscheidungseinheiten nicht für allgemein praktikabel. Das grundlegende Problem formuliert Taylor folgendermaßen:

Es reicht nicht, den Staat in eine Anzahl territorialer Einheiten aufzuteilen oder zu verfügen, daß die Arbeiter eines Betriebes dieses oder jenes Komitee wählen. Solche Einheiten müssen eine Beziehung zu lebendigen Identifikationsgemeinschaften haben. Wenn die Menschen sich nicht mit den dezentralisierten Einheiten identifizieren können, wenn sie nicht das Gefühl haben, daß sie ein gemeinsames Schicksal verbindet und sie an einem gemeinsamen Vorhaben beteiligt sind, wird die Partizipation ein frommer Wunsch bleiben.⁵⁴

Wie können aber die „lebendigen Gemeinschaften“ identifiziert werden, in die die Entscheidungseinheiten eingebettet sein sollen, und welche Art von Ermächtigung wäre ihnen gegenüber sinnvoll? Taylor erwähnt immer wieder den Föderalismus und das Subsidiaritätsprinzip. Die konkretesten Hinweise führen zurück zur Situation in Kanada, die er als halbwegs gelungene Form der Dezentralisierung darstellt:

Machtübertragung generell bzw. Gewaltenteilung, wie sie in einem bundestaatlichen, zumal einem auf dem Subsidiaritätsprinzip basierenden System geübt wird, [kann] der demokratischen Ermächtigung günstig sein. Das gilt um so mehr, wenn die Einheiten, denen die Macht übertragen wird, als Gemeinschaften schon eine Rolle im Leben ihrer Angehörigen spielen. In dieser Hinsicht haben wir in Kanada Glück gehabt. Wir haben ein bundestaatliches System, das gerade durch unsere Verschiedenartigkeit daran gehindert worden ist, sich nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten zu größerer Zentralisation hin zu entwickeln, während die einzelnen Provinzen im allgemeinen den regionalen Gesellschaften entsprechen, mit denen sich ihre Angehörigen identifizieren. Mißlungen ist uns dagegen anscheinend die Schaffung einer gemeinsamen Auffassung, die diese regionalen Gesellschaften zusammenhalten kann.⁵⁵

Mit dem letzten Satz verweist Taylor darauf, dass der kanadische *way of life* und damit auch der kanadische Politikstil immer stärker vom *American way of life* bestimmt werde. Statt einer politischen Suche nach Gemeinsamkeiten über kulturelle Grenzen hinweg und unter Wahrung der kulturellen Autonomie werde Politik auch in Kanada immer stärker auf die Durchsetzung individueller Rechtsansprüche bezo-

53 Taylor 2002a, S. 136f.

54 Taylor 2002a, S. 25f., siehe bereits Taylor 1993, S. 91 (Orig. 1985).

55 Taylor 1995, S. 133.

gen. Deutlich wird an dieser Passage nicht zuletzt die Verschränkung von Multikulturalismus und demokratischer Dezentralisierung in Taylors Denken.

Der Gedanke, dass das Zusammenspiel einer steuerungsfähigen zentralstaatlichen Ebene mit einer Vielzahl kulturell stärker integrierter Regionen oder Gliedstaaten zu einer lebendigen öffentlichen Auseinandersetzung über die Grundlagen des Zusammenlebens führen können, ist sicherlich nicht uninteressant. Auch diese Ausführungen können den Leser indes letztlich nicht ganz zufriedenstellen, und zwar nicht nur wegen der zaghaften, von Eventualitäten durchdrungenen Formulierungen und der offensichtlich gemischten Erfolgsbilanz des kanadischen Modells, sondern auch, weil es nicht einleuchtet, dass die kulturelle Diversität von Bundesstaaten der Schlüssel zur demokratischen Ermächtigung sein soll. Zwar kann die erfolgreiche Mobilisierung regionaler Identitäten zu Erfahrungen des gemeinsamen Handelns führen und die Spannungen können als aktivierend und bereichernd erfahren werden. Aber inwiefern sich daraus eine dauerhafte Grundlage für Partizipation (nicht nur gegen die Bevormundung des Zentralstaats, sondern im Sinne einer Binnendemokratisierung) ergeben kann, ist alles andere als klar. Es ist auch nicht überzeugend, das Subsidiaritätsprinzip unqualifiziert als Garant einer lebendigen Demokratie zu sehen. Denn der mit ihm verbundene Vorrang kleinerer Einheiten gegenüber dem Staat bzw. einer öffentlichen Trägerschaft bedeutet nicht automatisch, dass in diesen Einheiten ein höherer Grad von demokratischer Partizipation besteht. Vielmehr können auch hierarchische und entpolitisierende Sozialbeziehungen dadurch gestützt werden (in Familien, Religionsgemeinschaften, zwischen großzügigen Spendern und abhängigen Empfängern etc.). Recht unverbindlich schließt Taylor dann auch die Diskussion um die Wiedergewinnung gemeinsamer Handlungsperspektiven wie folgt:

Was unsere Situation offenbar verlangt, ist eine komplexe und auf vielen Ebenen geführte intellektuelle, spirituelle und politische Auseinandersetzung, bei der die in der öffentlichen Arena ausgetragenen Debatten mit denen verknüpft werden, die in einer Vielzahl von institutionellen Umfeldern stattfinden [...].⁵⁶

Auch Taylors Vorstellungen der Dezentralisierung der *Öffentlichkeit* fallen nicht konkreter aus, wobei hier zumindest die jüngeren Äußerungen zu den Chancen eines öffentlichen Dialogs zwischen weltanschaulichen Gemeinschaften im Kontext von Taylors Säkularismus-Diskussion weiterführende Hinweise liefern könnten.⁵⁷ Zum Schluss soll der Versuch unternommen werden, Taylors Dezentralisierungsvorstel-

56 Taylor 1995, S. 135.

57 Siehe etwa Taylor/Maclure 2011.

lung noch einmal dahingehend zu profilieren, dass ihr Anliegen in der von Taylor geforderten Auseinandersetzung deutlicher wird. Daran sollen dann einige kritische Fragen anschließen.

4. Schluss: Dezentralisierung in der Auseinandersetzung

Mit Blick auf die zeitgenössische Politische Theorie kann zunächst festgehalten werden, dass politisch-administrative Dezentralisierung kein zentraler Reflexionsgegenstand ist. Die Politische Theorie befasst sich eher mit supranationalen Institutionenarrangements und entsprechenden Weiterungen des Demokratieverständnisses. Die Verbindung von zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit und Parteiendemokratie hingegen ist zu einem sehr intensiven Reflexionsgegenstand im Kontext assoziativer und deliberativer Demokratietheorien geworden.

Am ehesten finden sich politisch-administrative Dezentralisierungsforderungen bei kommunitaristischen und neorepublikanischen Theoretikern. Noch vager als bei Taylor fällt die Forderung bei Alasdair MacIntyre aus, der in *After Virtue* der Vorstellung eines Rückzugs aus der Inauthentizität der modernen Gesellschaft und des kulturellen Überwinterns in „lokale[n] Formen von Gemeinschaft“ anhing; dort sollten „die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden.“⁵⁸ Unklar blieb hierbei, ob und inwiefern diese politisch verfasst sein sollen bzw. können oder ob sie formal den Status einer freiwilligen Vereinigung haben, also letztlich der Zivilgesellschaft angehören. Im ersteren Fall wäre eine völlig andere Art von Staat erforderlich, im letzteren wäre der existierende liberale Staat letztlich der passende Rahmen. Wie der Rückzug ins Lokale mit übergreifender demokratischer Politik und Wohlfahrtsstaatlichkeit verbunden sein könnte, blieb somit unbestimmt.⁵⁹ Demgegenüber forderte Michael Walzer die Dezentralisierung des Wohlfahrtsstaates mit dem Ziel, diesen zu „vergesellschaften“, d.h. Entscheidungsmacht von wohlfahrtsstaatlichen Bürokratien in die Gesellschaft und Politik zurück zu verlagern.⁶⁰ Demokratische Partizipation und Zivilgesellschaft verstand Walzer einerseits als gesamtgesellschaftlicher Träger der Forderung nach einer Zurückdrängung der Dominanz insbesondere der kapitalistischen Geld- und Warenlogik, andererseits als lokaler Träger einer gemeinsamen Solidaritätspraxis. Benjamin Barber sah lokale politische Handlungszusammenhän-

58 MacIntyre 1987, S. 350.

59 Vgl. Haus 2003, S. 50-55.

60 Walzer 1988.

ge als Grundlage einer gesamtgesellschaftlichen Reformstrategie im Zeichen der „starken Demokratie“.⁶¹

Taylor unterscheidet sich von diesen Theoretikern aus dem Bereich des Kommunitarismus dadurch, dass er für eine „Qualifizierung“ von Dezentralisierung bzw. einer Art „verdienter Dezentralisierung“ anstelle eines einheitlichen Programms oder gar institutionellen Designs eintritt. Wie gezeigt, wird Dezentralisierung für ihn dadurch begründet, dass die kleineren Gemeinschaften oder lokalen Praxiskontexte in unterschiedlichen institutionellen Sphären eine authentischere Form von Beteiligung und kultureller Präsenz verwirklichen können, wofür ihm die Existenz „lebendiger Identifikationsgemeinschaften“ als Voraussetzung gilt. Deshalb findet sich bei ihm weder eine allgemeine Rückzugsforderung ins Lokale wie bei MacIntyre, noch eine allgemeine Dezentralisierungsforderung wie bei Walzer noch ein allgemeines Demokratisierungsprogramm unter dezentralen Vorzeichen wie bei Barber. Bei Taylor ist der Gedanke der Dezentralisierung zudem Ausdruck der Spannung zwischen unterschiedlichen Verständnissen von Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie. Man kann den Eindruck gewinnen, dass Dezentralisierung bei Taylor immer dann ins Spiel kommt, wenn er sich vor die Situation gestellt sieht, eine Wahl zwischen zwei Alternativen treffen zu müssen, die beide nicht vollständig zu überzeugen vermögen oder sogar beide mit gravierenden Problemen bzw. Konflikten behaftet sind. In der Demokratietheorie betrifft dies den Gegensatz zwischen ökonomischen und republikanischen Perspektiven. In der Freiheitstheorie den Gegensatz zwischen negativer und positiver Freiheit. In der Gerechtigkeitstheorie den Gegensatz zwischen libertären und egalitären Verständnissen von Gerechtigkeit.⁶²

Die allgemeine kritische Frage, welche sich bei der Befassung mit Taylors Ideen aufdrängt, lautet folglich, ob die Dezentralisierungsforderung wirklich als Lösungsansatz begriffen werden kann oder sie nicht vielmehr zu verstehen ist als Ausdruck einer Verlegenheit und Strategie des Ausweichens vor einer Entscheidung zwischen Alternativen, die unbequeme Implikationen haben können. Diese allgemeine Frage soll im Folgenden etwas differenzierter betrachtet werden. Als Kriterium für die Einschätzung von Taylors Dezentralisierungshoffnungen kann der Anspruch genommen werden, dass eine Form der gemeinsamen Handlungsfähigkeit befördert wird, die eine Wiedergewinnung demokratischer Gestaltungsfähigkeit des kollektiven Zusammenlebens und letztlich die Erfahrung der Würde des Bürgers mit sich bringt.

61 Barber 1994.

62 Zur Demokratietheorie siehe Taylor 2002a, 11-29, zur Freiheitstheorie Taylor 1988, 118-144 sowie für den gerechtigkeitstheoretischen Kontext der Dezentralisierungsforderung Taylor 1988, S. 186. Vgl. zu Letzterem Haus 2011, S. 210-213.

Zunächst kann festgehalten werden, dass eine Demokratisierung von Bedeutungslosigkeit, d.h. eine Demokratisierung von lokalen Handlungskontexten ohne entsprechende Entscheidungskompetenzen bzw. Gestaltungswirkung, dieses Ziel offenkundig nicht realisieren würde. Eine erste Frage muss deshalb dahin gehen, wie sich Taylors Vorstellungen der Dezentralisierung zugunsten von Identifikationsgemeinschaften zu Konflikten über die Gestaltung des *Verhältnisses von Staat und Markt* und der Frage der sozialen Ungleichheit verhalten. Wenn die Dezentralisierung nicht nur eine Bemäntelung der gesamtgesellschaftlichen Dominanz der kapitalistischen Wirtschaftslogik sein soll und wenn sie nicht nur vorherrschende soziale Ungleichheiten widerspiegeln soll, dann muss sie mit einer starken Einhegung des Marktes verbunden sein. Dies ist eine Anforderung, die allein innerhalb lokaler Handlungskontexte nicht zu gewährleisten ist. Es liegt nahe, dass die Dezentralisierungsfrage von dem Kriterium des Vorhandenseins umfassender kultureller Gemeinschaften (womöglich noch mit quasi-nationalem Status wie im Falle Quebecs) und deren Autonomiestreben abgelöst und (wie etwa bei Walzer) stärker mit einer Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit und demokratischer Teilhabe in einem starken Wohlfahrtsstaat verbunden werden sollte. Ob mit einer stark dialogisch-versöhnenden Politikvorstellung, wie sie für Taylors Denken prägend ist, diese Herausforderung angemessen adressiert werden kann, mag man bezweifeln. Zu erwarten ist vielmehr, dass eine partizipatorische Dezentralisierungspolitik eine Infragestellung von Wirtschaftsmacht mit sich bringen muss. Wenn dies zutrifft, ist es fragwürdig, Dezentralisierungsvorstellungen von Konflikten um soziale Gerechtigkeit und die damit zusammenhängen Machtfragen abzulösen, wie es bei Taylor tendenziell der Fall ist.

Ein zweiter Punkt betrifft den Gedanken der *qualifizierten oder verdienten Dezentralisierung*. Auch hier wäre zunächst wieder zu klären, wie sich dieser Gedanken mit der Reflexion auf gesamtgesellschaftliche Macht- und Ungleichheitsverhältnisse verbinden lässt. Wer entscheidet darüber, wann eine lokale Gemeinschaft als eine „lebendige Identifikationsgemeinschaft“ anzuerkennen ist und welche Folgen dies für ihren politischen Status hat? Berücksichtigt werden sollte dabei, dass die Vorstellung einer qualifizierten, verdienten oder auch gradualisierten Dezentralisierung im politischen Diskurs durchaus präsent und sogar Teil von staatlichen Reformagenden geworden ist. So hat sie Eingang gefunden in die Idee einer sozialdemokratischen Politik des „Dritten Weges“ etwa in Großbritannien.⁶³ In diesem Zusammenhang kann auf das Leitbild des „aktivierenden Staates“ verwiesen werden, das als Gegenbewegung zum „schlanken Staat“ der Neokonservativen in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre eine gewisse Dominanz erreicht hat und dem eine besondere

63 Siehe zur programmatischen Begründung einer „decentralisation by degress“ etwa *Mulgan/6* 1996.

Affinität zu kommunitaristischen Politikkonzepten eigen gewesen ist.⁶⁴ Diskurs und Praxis des aktivierenden Staates haben insofern ein ambivalentes Erbe hinterlassen, als die Idee der demokratischen Ermächtigung von einer Logik der Leistungssteigerung konterkariert wurde, die neue Formen der Kontrolle mit sich gebracht hat.⁶⁵ Betrachtet man Taylors Überlegungen vor diesem Hintergrund, so ist die Leerstelle mit Blick auf die Entscheidung über die Gestaltung von Dezentalisierungsprozessen bedauerlich, weil diese so in der Gefahr stehen, als Legitimation von Kontrollstrategien nationaler Regierungen gegenüber „defizitären“ lokalen Gemeinschaften und Institutionen sowie „gemeinschaftsunfähigen“ Individuen instrumentalisiert zu werden. Zusätzlich muss gefragt werden, ob eine Asymmetrie von politischer Gemeinschaftsbildung und Entscheidungsautonomie wirklich legitimationsförderliche Züge für das übergreifende politische Gemeinwesen hat oder nicht vielmehr desintegrative Potentiale. Das Gemeinwesen droht dabei in eine unüberschaubar kleinteilige Praxis der Gewährung oder Versagung von Autonomie in Namen letztlich undurchsichtiger Leistungskriterien. Gerät Taylor hier möglicherweise in das Fahrwasser einer postmodernen, verflüssigten Legitimitätsvorstellung, die für den Bürger gar nicht mehr nachvollziehbar ist?

Eine weitere Frage betrifft die Einschätzung der Demokratiequalität im Kontext von dezentralisierter Macht und Öffentlichkeit. Wie auch Taylors Ausführungen zum Säkularismus deutlich machen, vertritt er eine Konzeption von *demokratischer Öffentlichkeit ohne Prozeduralismus*. Insbesondere in der Gegenüberstellung zu Habermas wird dies deutlich. Auch Habermas hat ja seine demokratietheoretischen Positionen in den 1990er Jahren in der Gegenüberstellung von liberalen und republikanischen Demokratiekonzeptionen entwickelt, wobei er wie Taylor eine dritte Position formuliert hat, in der beide Perspektiven ihren Platz haben. Anders als Habermas wählt Taylor nicht den Weg hin zu einer prozeduralistischen Demokratiekonzeption, bei der „alles auf die Kommunikationsbedingungen und Verfahren an[kommt], die der institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung ihre legitimierende Kraft verleihen“.⁶⁶ Er fundiert die dritte Perspektive auch nicht (wie Habermas) in einer Theorie der Rechte, sondern bindet sie an die vage Vorstellung einer kulturellen Praxis der gleichen Bürgerwürde zurück. Gleichwohl legen sowohl seine Überlegungen zur partizipatorischen Dezentralisierung als auch zur Beteiligung kultureller und religiöser Gemeinschaften nahe, dass es neuer Verfahren und Kommunikationspraktiken *bedarf*, mit denen die liberal-repräsentative Demokratie weiterentwickelt wird. Man kann den Unterschied zwischen Habermas und Taylor

64 Jann/Wegrich 2004.

65 Vgl. etwa Lessenich 2008.

66 Habermas 1996, S. 285.

in einer spezifischen Kompetenzzuschreibung an die Politische Theorie sehen: Soll diese die Zulässigkeit bestimmter Beiträge zur demokratischen Öffentlichkeit (etwa „religiöser Argumente“) nach allgemeinen Kriterien beurteilen? Soll sie die rationale Qualität bestimmter deliberativer Designs bestimmen? Es kann zwar als sympathischer Zug von Taylors politischem Denken verstanden werden, dass er solche Argumentationsniveaufixierungskompetenz nicht in Anspruch nehmen mag. Freilich verlangt seine Position doch danach, die demokratische Qualität erweiterter Kommunikations- und Entscheidungsprozesse zumindest insofern einschätzen zu können, dass eine plausible Vorstellung von würdevoller Behandlung der sich einbringenden Gemeinschaften entwickelt wird.

Möglicherweise sind diese Einwände von ähnlicher Art, wie man sie auch Taylors großem Vorbild, Alexis de Tocqueville, vorhalten könnte. Die Forderung nach Dezentralisierung als solcher, ohne Rückbindung an eine Positionierung in gesellschaftlichen Konflikten um Macht und Gerechtigkeit, hat einen romantischen Zug, der Phantasien freisetzen kann, dem es aber an belastbaren politischen Kriterien des Gelingens mangelt.

Literatur

- Barber, Benjamin*, 1994: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg.
- Barber, Benjamin*, 1988: *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton.
- Cohen, Jean/Arato, Andrew*, 1992: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass.
- Habermas, Jürgen*, 1996: Drei normative Modelle der Demokratie. In: Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., S. 277–292.
- Haus, Michael*, 2003: *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*, Wiesbaden.
- Haus, Michael*, 2011: Charles Taylor und Michael Walzer. Flüchtige Begegnungen, tiefe Verbundenheit?. In: Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Frankfurt a.M., S. 185–214.
- Jann, Werner/Wegrich, K.*, 2004: Governance und Verwaltungspolitik. In: Benz, Arthur (Hrsg.): *Governance. Regieren in komplexen Regelsystemen. Eine Einführung*, Wiesbaden, S. 193–214.
- Klein, Ansgar*, 2001: *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*, Opladen.
- Laforest, Guy*, 1993: Introduction. In: Taylor, Charles: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal/Buffalo, S. IX–XV.
- Lessenich, Stephan*, 2008: *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld.
- Luhmann, Niklas*, 1981: *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, München.
- MacIntyre, Alasdair*, 1987: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York.
- Mayntz, Renate*, 1987: Politische Steuerung und gesellschaftliche Steuerungsprobleme – Anmerkungen zu einem theoretischen Paradigma. In: *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft*, Jg. 1, Baden-Baden, S. 89–110.

- Mayntz, Renate/Scharpf, Fritz W. (Hrsg.), 1995: Gesellschaftliche Selbstregelung und politische Steuerung, Frankfurt a.M./New York.
- Mulgan, Geoff/Perri 6, 1996: The local's coming home: decentralisation by degrees. In: *Demos Quarterly* 9, S. 1–18.
- Offe, Claus, 1979: „Unregierbarkeit“. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien. In: Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Frankfurt a.M., S. 294–318.
- Offe, Claus, 1987: Die Staatstheorie auf der Suche nach ihrem Gegenstand. Beobachtungen zur aktuellen Diskussion. In: Ellwein, Thomas/Hesse, Joachim J./Mayntz, Renate/Scharpf, Fritz W. (Hrsg.): *Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenschaft*, Jg. 1, Baden-Baden, S. 309–320.
- Offe, Claus, 1994: Die Aufgabe von staatlichen Aufgaben: ‚Thatcherismus‘ und die populistische Kritik der Staatstätigkeit. In: Grimm, Dieter (Hrsg.): *Staatsaufgaben*, Baden-Baden, S. 317–352.
- Rosa, Hartmut, 1995: Hypergüter der Moderne. Die konfliktreiche moralische Landkarte der Gegenwart. In: *Politische Vierteljahresschrift* 36, S. 505–522.
- Rosa, Hartmut, 1999: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: Brodacz, André/Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*, Opladen, S. 43–68.
- Schubert, Sophia, 2012: Zwischen Universalismus und Relativismus. Die multikulturalistische Demokratietheorie (Charles Taylor, Will Kymlicka). In: Lembcke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie, Band 1: Normative Demokratietheorien*, Wiesbaden, S. 387–416.
- Taylor, Charles, 1985a: *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge.
- Taylor, Charles, 1988: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 1991: Die Beschwörung der Civil Society. In: Michalski, Krzysztof (Hrsg.): *Europa und die Civil Society, Castalgandolfo-Gespräche 1989*, Stuttgart, S. 52–81.
- Taylor, Charles, 1993a: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York, S. 103–130.
- Taylor, Charles, 1993b: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal/Buffalo.
- Taylor, Charles, 1993c: Der Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ im politischen Denken des Westens. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., S. 117–148.
- Taylor, Charles, 1993d: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 1995: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 1996: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 2002a: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 2002b: Tocqueville statt Marx. Über Identität, Entfremdung und die Konsequenzen des 11. September, Interview mit Hartmut Rosa und Arto Laitinen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, H.1, S. 127–148.
- Taylor, Charles, 2009: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles, 2012: Interculturalism or Multiculturalism? In: *Philosophy & Social Criticism* 38, H.4-5, S. 413–423.
- Taylor, Charles/Maclure, Jocelyn, 2011: *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin.
- Walzer, Michael, 1988: Socializing the Welfare State. In: Gutmann, Amy (Hrsg.): *Democracy and the Welfare State*, Princeton, S. 13–26.

Charles Taylors Theorie der Postdemokratie *avant la lettre*

Ursprünglich 1995 von Jacques Rancière in seinem Essay *La Mésentente* verwendet, hat der Begriff Postdemokratie in der Zwischenzeit weit über den wissenschaftlichen Bereich hinaus Hochkonjunktur. Hierbei beziehen sich die Sozialwissenschaftler ebenso wie die politischen Feuilletons in der Regel weniger auf Rancière als vielmehr auf Colin Crouch, dessen *Postdemokratie* gemeinhin als die systematischste Ausarbeitung dieses Modells gilt.¹ Auch wir werden uns im Folgenden vornehmlich auf Crouch beziehen, um unsere These untermauern zu können, nach der Charles Taylors Demokratiekritik bereits eine Vielzahl der hervorstechenden Merkmale der Postdemokratiediagnose enthält. Bevor diese These mit Blick auf Taylors demokratietheoretische Schriften belegt werden kann, bedarf es jedoch eines kurzen Exkurses in die Postdemokratiedebatte (1). Vor diesem Hintergrund werden wir dann in einem zweiten Schritt auf die Parallelen zwischen der Postdemokratiediagnose und Taylors Auseinandersetzung mit dem Zustand gegenwärtiger Demokratien eingehen, dazu zählen die Kritik der Zentralisierung und Konzentrierung politischer Macht, des Privatismus, des Konsumismus und eines damit einhergehenden Verfalls des Gemeinnsinns und zivilgesellschaftlicher Aktivitäten sowie nicht zuletzt die Bürokratisierung und Verrechtlichung politischen Handelns (2). Doch bleibt Taylor bei der Aufzählung dieser Merkmale nicht stehen. Vielmehr liefert er zumindest zwei Bausteine einer Theorie der Postdemokratie, die sich nicht in einer erneuten Beschreibung der demokratischen Malaise erschöpft. Zum einen lassen sich postdemokratische Phänomene als eine geradezu zwangsläufige Entwicklung einer utilitaristisch vereinseitigten Moderne begreifen. Zum anderen unterhöhlt die zunehmende Differenzierung und Fragmentierung die sittlichen Grundlagen eines anspruchsvollen Demokratiemodells (3). Allerdings, und damit werden wir schließen, können Taylors Revitalisierungsvorschläge insofern nicht überzeugen, als er in seiner Kritik postdemokratischer Tendenzen nicht konsequent genug verfährt (4).

1 Buchstein/Nullmeier 2006, S. 16; vgl. Rancière 1995, Crouch 2008.

1. Die Postdemokratiediagnose und ihre Kritiker

Als postdemokratisch lassen sich nach Crouch all jene politischen Systeme bezeichnen, in denen die Institutionen der parlamentarischen Demokratie – beispielsweise periodische Wahlen, Wahlkämpfe, Parteienkonkurrenz und Gewaltenteilung – formal gesehen zwar vollständig intakt sind, sich jedoch gleichzeitig die politische Wirklichkeit von der hinter diesen Institutionen stehenden Idee der Legitimation politischen Handelns durch die Partizipation des Volkes entfernt hat. Hiermit sind Postdemokratien einerseits von prä- oder undemokratischen Systemen geschieden, in denen auch formal nichts auf das Volk als den Souverän hinweist. Andererseits lassen sich starke oligarchische Tendenzen ausmachen, die Postdemokratien eben auch von demokratisch organisierten Systemen unterscheiden. Dies ist Crouch zufolge auf die hinter den Kulissen formal intakter demokratischer Institutionen ablaufenden Prozesse zurückzuführen, im Rahmen derer ein kleiner Kreis politischer und wirtschaftlicher Eliten eine Politik des Eigeninteresses durchsetzt, während die öffentlich ausgetragenen Debatten und Wahlkämpfe zum von professionellen *Spin Doctors* inszenierten Spektakel verkommen. Die Machtzentrierung auf der, den Blicken der Öffentlichkeit entzogenen, politischen Hinterbühne und der damit einhergehende Bedeutungsverlust parlamentarischer Entscheidungsprozesse lassen sich als postdemokratische Phänomene betrachten.²

Für Crouch wird der Übergang von der Demokratie zur Postdemokratie von der Schwächung der Arbeiterbewegung und ihrer Organisationsformen begleitet: „Während die demokratischen Institutionen formal weiterhin vollkommen intakt sind (und heute sogar in vielerlei Hinsicht weiter ausgebaut werden), entwickeln sich politische Verfahren und die Regierungen zunehmend in eine Richtung zurück, die typisch war für vordemokratische Zeiten: Der Einfluss privilegierter Eliten nimmt zu, in der Folge ist das egalitäre Projekt zunehmend mit der eigenen Ohnmacht konfrontiert“.³ Laut Crouch leisten die Institutionen der Demokratie also nicht mehr das, was sie versprochen haben, nämlich nicht nur die Beteiligung möglichst der ganzen Bevölkerung an der Politik, sondern auch die Angleichung der Lebensverhältnisse. Hauptverantwortlich hierfür seien das Ende des sozialdemokratischen Zeitalters sowie der Machtzuwachs global agierender Firmen, die sich dem Gemeinwesen nicht mehr verpflichtet fühlen.

Wie viele andere sozialwissenschaftliche Wortneuschöpfungen wurde auch diejenige der Postdemokratie nicht von allen Seiten umstandslos begrüßt. Gegen den

2 Siehe zur politischen Öffentlichkeit Ritzki 2014, zum Staatsbegriff Hirsch/Voigt 2009.

3 Crouch 2008, S. 13.

Befund, demzufolge die Demokratie aufgrund eines Bedeutungsverlustes der genannten Institutionen im Niedergang begriffen ist, richten sich diejenigen Autoren, die hierin eher einen Formwandel denn eine Krise der Demokratie erblicken möchten. Nicht die demokratische Beteiligung per se, sondern lediglich ihre klassischen Formen – allen voran der Wahlgang – schwänden demnach. Für Autoren wie Paul Nolte ist diese Beobachtung insofern zunächst unproblematisch, als dass demgegenüber alternative Partizipationsmöglichkeiten – öffentlicher Protest ebenso wie private Konsumententscheidungen – seit den 1960er Jahren verstärkt genutzt würden. Ohne hierüber in naiven Optimismus zu verfallen, kommen jene Postdemokratieskeptiker dann auch zu dem Schluss, dass wir von „Triumphalismus und Untergang [...] gleich weit entfernt“ seien.⁴

In eine ähnliche Richtung zielen die an der Sinnhaftigkeit des Begriffs der Postdemokratie zweifelnden Ausführungen Emanuel Richters.⁵ Auch Richter wendet sich gegen die im Duktus der Ernüchterung vorgetragenen Betrachtungen gegenwärtiger Demokratien und die hiermit postulierte „historische Zäsur [...], die eine ‚demokratische‘ Phase von ihrer ‚postdemokratischen‘ Nachfolge scheidet“.⁶ Auf diese Weise, so Richter, würde vorschnell der Referenzrahmen ‚Demokratie‘ aufgegeben und durch einen vermeintlich nach-demokratischen Bezugspunkt ersetzt, wenngleich das eigentliche normative Projekt der Postdemokratietheoretiker nach wie vor die „Revitalisierung der Demokratie“ sei.⁷ Das Modell der Postdemokratie bleibe dann auch eigenartig inhaltsleer, was Richter auf die Tatsache zurückführt, dass gar nicht darauf gezielt wird, einen neuartigen Stil des Regierens zu bezeichnen, sondern vielmehr darauf, die gegenwärtig erkennbaren Pathologien demokratischer Systeme zu explizieren. Aufgrund dessen wird die Postdemokratie von Richter abschließend als „der falsche Begriff einer teilweise richtigen Kritik“ bezeichnet.⁸

Ingolfur Blühdorn schließlich stimmt in den skeptischen Tenor ein und ergänzt diesen noch um einen weiteren Kritikpunkt. Der Begriff der Postdemokratie, so Blühdorns These, sei „weitgehend ungeeignet, um die eigentliche Besonderheit der Demokratie und Politik in heutigen Konsumgesellschaften in den Blick und auf einen klaren Nenner zu bringen“, was insbesondere in seiner „Rückwärtsgewandtheit“ und „Normativität“ begründet läge.⁹ So lasse sich die vielzitierte Politik- oder Demokratieverdrossenheit nicht bzw. nicht ausschließlich auf den Willen zur Macht

4 Nolte 2011, S. 12.

5 Richter 2006.

6 Ebd., S. 25.

7 Ebd., S. 27.

8 Ebd., S. 35.

9 Blühdorn 2012, S. 74.

auf Seiten der politischen und wirtschaftlichen Eliten zurückführen, sondern sei ebenso sehr das Resultat einer „*Emanzipation zweiter Ordnung*“; während die „*Emanzipation erster Ordnung*“ auf „die Befreiung von der Vormundschaft der Eliten“ zielte, sei die Emanzipation zweiter Ordnung als „die partielle Befreiung von der zuvor im Namen der spezifisch modernistischen Subjektivitätsnorm erstrittenen Selbstverantwortung“ zu begreifen.¹⁰ Mit dieser Argumentation schlägt Blühdorn einen anderen Weg als die bereits zitierten Postdemokratieskeptiker ein. Während diese die Demokratie nach wie vor als den selbstverständlichen Maßstab für die Bewertung gegenwärtigen demokratischen Regierens betrachten und den Anhängern des Begriffs der Postdemokratie vorwerfen, diesen Rahmen mit der (unangemessenen) Rede von der postdemokratischen Epoche vorschnell zu verlassen, kommt Blühdorns Kritik aus der entgegengesetzten Richtung: nicht die Rede von der Postdemokratie sei das Problem, sondern die dem überholten Ideal wahrhaft demokratischer Politik entspringende Bewertung dieser Entwicklung als krisenhaftes Ereignis.¹¹ Bevor wir am Ende auf diese Kritik und ihre besondere Herausforderung für Taylors Überlegungen zurückkommen, jetzt zunächst zu dessen Diagnose.

2. Taylors Atomismuskritik als Kritik der Postdemokratie

Taylors Bedenken hinsichtlich der gegenwärtig zu beobachtenden Bürokratisierungs- und Zentralisierungstendenzen sowie des immer größer werdenden Einflusses mächtiger Interessengruppen und des damit einhergehenden Verfalls demokratischer Öffentlichkeiten ergeben sich aus der seinem Denken zugrundeliegenden philosophischen Anthropologie. Für Taylor stellen die Sphäre des Politischen und das Sich-Wiedererkennen im institutionellen Rahmen der eigenen Gesellschaft „einen konstitutiven *Bestandteil* des guten Lebens“ dar.¹² Dies ist darauf zurückzuführen, dass neuzeitliche personale Identitäten wesentlich „durch die *Alltagserfahrungen* des öffentlichen und politischen Raumes“ geformt werden und ihrerseits dieses Raumes „als Artikulations- und Ausdrucksraum zu ihrer expressiven Entfaltung“ bedürfen.¹³

Um diese Interdependenz zwischen der Ausbildung personaler Identitäten und dem öffentlichen und politischen Raum nachvollziehen zu können, bedarf es eines Blickes auf die zwei zentralen Fragen, um die sich Taylors gesamtes Werk gruppieren lässt: auf einer allgemeinen Ebene fragt Taylor danach, was es bedeutet, ein

10 Ebd., S. 78f.

11 Ebd., S. 83.

12 *Rosa* 2009a, S. 81.

13 Ebd.

handelnder Mensch zu sein; auf einer spezifischeren ist ihm daran gelegen zu explizieren, was es bedeutet ein handelnder Mensch *in der Moderne* zu sein.¹⁴

In der Tradition Heideggers, Husserls und Merleau-Pontys stehend zeichnet sich der Mensch für Taylor insbesondere dadurch aus, dass er seinem Handeln eine Selbst-bezügliche Bedeutung zu geben vermag,¹⁵ anders als dies von einem bestimmten Strang der Bewusstseinsphilosophie angenommen wird, geschieht dies jedoch nicht im Selbstbewusstsein des Einzelnen und somit *gegenüber* einer äußeren Wirklichkeit, sondern im *Wechsel* mit ihr. Der Situation, in die sich das Subjekt geworfen sieht (Heidegger), lässt sich überhaupt nur eine Selbst-bezügliche Bedeutung geben, weil sich der Einzelne in einem, ihm vorgängigen, werthaften bzw. moralischen Raum wiederfindet, die ihm die Unterscheidung zwischen gut und schlecht, richtig und falsch, bedeutsam und unwichtig, zuallererst ermöglicht.¹⁶ Dieser Raum ist jedoch nicht das Produkt eines individuellen Schaffensaktes, sondern das Ergebnis gemeinschaftlicher kultureller Tradierung und in genau diesem Sinne ist die Gemeinschaft dem Einzelnen gegenüber vorgängig;¹⁷ um mit Taylor zu sprechen, kann der Einzelne „nicht einfach beschließen, daß die bedeutungsvollste Handlung darin besteht, im warmen Schlamm mit den Zehen zu wackeln“. ¹⁸ Hierzu bedarf es allgemein anerkannter Gründe und diese lassen sich nicht einfach kreieren; sie sind vielmehr von einem Bedeutungshorizont abhängig – eben jenem moralischen, werthaften Raum – der es zulässt, im Zehenwackeln eine bedeutsame Handlung zu sehen – oder eben auch nicht. Auf der anderen Seite ist natürlich auch dieser moralische Raum keine statische Größe, sondern wird seinerseits durch Handlungen der Individuen pro- und reproduziert, wobei die Möglichkeit einer Verschiebung dessen, was als bedeutsam oder unwichtig, gut oder schlecht und richtig oder falsch angesehen wird, impliziert ist.¹⁹

Entscheidend für einen gelingenden Lebensvollzug im Sinne der Ausbildung einer personalen Identität ist daher, dass dieser nur dann möglich wird, wenn der Einzelne sich und seine Handlungen nicht permanent im Widerspruch zum dominierenden Bedeutungshorizont sieht. Das gilt auch für politisches Handeln. Denn anders als es das, nach Taylor in der Neuzeit dominant gewordene, naturalistische Paradigma annimmt, ist die Sphäre des Politischen keineswegs lediglich Mittel zur Erfüllung vorgängig feststehender Zwecke, sondern ein essentieller Bestandteil des guten

14 Rosa 1998, S. 72; Taylor 1994, S. 7.

15 Rosa 1998, S. 73.

16 Ebd., S. 113, 128.

17 Rosa 2009a, S. 66, 76; Breuer 2000, S. 62f.

18 Taylor 1995, S. 46.

19 Rosa 1998, S. 141.

Lebens. Dem romantisch-expressiven Gegenentwurf zum naturalistischen Paradigma folgend, müssen sich die Bürger eines Gemeinwesens nach Taylor in jenen sozialen und politischen Institutionen wiederfinden können, in und unter denen sie leben. Wäre das nicht der Fall und würde die Demokratie lediglich abstrakt bejaht werden, also beispielsweise einzig als vorteilhaft für die Erfüllung meiner je eigenen Interessen, dann wäre sie nicht überlebensfähig. Eine stabile und vitale Demokratie bedarf vielmehr eines „Gefühl[s] von Solidarität [...], das die allgemeine Verpflichtung zur Demokratie übersteigt und mich [den Bürger], mit jenen anderen, meinen Mitbürgern, verbindet.“²⁰

Diese Überlegungen spielen im Rahmen von Taylors Kritik der gegenwärtigen Ausgestaltung demokratischer Politik eine grundlegende Rolle. Für Taylor entwickelt sich die Demokratie in den westlichen Gesellschaften nämlich in eine Richtung, die es den Bürger immer weniger möglich macht, sich mit „ihrer politischen Gesellschaft als Gemeinschaft zu identifizieren.“²¹ In diesem Kontext sind die Diagnosen Taylors bezüglich der Gefährdungen moderner Demokratien zu lesen, denen wir uns nun zuwenden werden.

Zuvorderst macht Taylor die zunehmende Zentralisierung und Bürokratisierung für stärker werdende Entfremdungserfahrungen auf Seiten der Bürger verantwortlich.²² Aufgrund einer gefühlt größer werdenden Distanz zu „einem Regierungsapparat, der seinen Weg geht, ohne den Interessen der einfachen Leute Rechnung zu tragen“, herrscht auf Seiten der Regierten „ein Gefühl der Ohnmacht.“²³ Dieser Effekt wird noch potenziert durch die vermehrt feststellbare Einmischung mächtiger Lobbygruppen, die dem Normalbürger nicht weniger fremd sind als der zentralisierte und bürokratisierte Regierungsapparat. Die Parallelen dieser Diagnose zu Crouchs Rede von der „politisch-ökonomische[n] Ellipse im Zentrum der Macht“ sind unverkennbar.²⁴ Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die auf den Kern unserer „staatsbürgerliche[n] Würde“ zielt, führt sie nicht nur zu einer Verminderung der „gesellschaftlichen Freiheitsgrade“, sondern würde am Ende „bedeuten, daß sogar die noch verbleibenden Entscheidungsmöglichkeiten nicht mehr von uns selbst als Staatsbürgern, sondern von einer ohne Verantwortung handelnden Vormundschaftsgewalt wahrgenommen würden.“²⁵

20 *Taylor* 1992/93, S. 22.

21 *Taylor* 1995, S. 131.

22 *Taylor* 1993b, S. 125.

23 Ebd.

24 *Crouch* 2008, S. 143.

25 *Taylor* 1995, S. 17.

Darüber hinaus ist die Demokratie für Taylor „durch Spaltungen innerhalb der politischen Gemeinschaft“ gefährdet.²⁶ Hierbei unterscheidet er zwischen sozioökonomischen und kulturellen Fragmentierungen. Während erstere sich als eine Form des Klassenkampfes darstellen, äußern sich letztere in der Weigerung kultureller Minderheiten, „auf der Grundlage eines Einverständnisses mit der Mehrheit zu agieren“ und in letzter Konsequenz möglicherweise gar in „separatistische[n] Forderungen“.²⁷ Die primäre Folge ist das Fehlen bzw. das Verschwinden demokratischer Gemeinschaftsprojekte, da die politische Energie bei schwindenden Sympathien für die gesamte Bürgerschaft vorzugsweise auf die lokale Gruppe zentriert wird. Doch die partikularen Gruppen sind ihrerseits nicht dazu in der Lage, ihre Programme und Projekte politisch durchzusetzen, weil sie keine demokratische Mehrheit für sich gewinnen können. Auch hierdurch entsteht ein Gefühl politischer Ohnmacht, was sich allmählich zum Eindruck verhärtet, dass der bloße Versuch politisch tätig zu werden „Zeitvergeudung“ sei,²⁸ was die demokratische Initiative natürlich noch weiter schwächt, wodurch ein Teufelskreis entsteht, dem zu entkommen immer schwerer wird.

Wenngleich Taylors Warnung vor einem kulturellen Auseinanderbrechen demokratischer Gesellschaften größere Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, so lassen sich bei ihm auch Passagen finden, in denen er eine zunehmende soziale Spaltung skizziert. So schreibt er, dass es insbesondere die „benachteiligten Bürger“ sind, die „das Gefühl haben, dass ihre Interessen systematisch übergangen oder nicht ernstgenommen werden.“²⁹ Taylor teilt also die Befürchtung der Postdemokratie-Analysten, dass der immer deutlicher feststellbare Rückzug der unteren Gesellschaftsschichten aus den demokratischen Verfahren³⁰ in einer Erosion demokratischer Werte kulminieren könnte. Denn demokratische Beteiligungsformen stellen immer auch Rituale dar, die „ebenso der Vergewisserung eines Zusammengehörigkeitsgefühls wie der Bestätigung fundamentaler politischer Ideale“ dienen.³¹

Des Weiteren findet sich auch bei Taylor bereits ein deutliches Unbehagen angesichts zunehmender Verrechtlichungstendenzen im Bereich des Politischen, womit sich seine Ausführungen mit der Rede von einer „wuchernden Verrechtlichung“³² decken. Ebenso wie Michael Sandel („verfahrensrechtliche Republik“) und Benja-

26 Taylor 1993b, S. 128.

27 Ebd.

28 Taylor 1995, S. 126.

29 Taylor 1993b, S. 128.

30 Böhnke 2011, S. 20f.

31 Jörke 2006, S. 43.

32 Rancière 2002, S. 122.

min Barber („juridisches Demokratieverständnis“)³³ warnt Taylor davor, genuin politische Fragen zu einer Sache der Gerichte zu machen, denn dies führe zu einem Zustand, in dem für die Gesellschaftsmitglieder aus dem Blick gerate, dass „Rechte aus einem gemeinsamen Verständnis des Guten resultieren, welches der Pflege und der stetigen Erneuerung bedarf, wenn die zur Durchsetzung der Rechte erforderlichen motivationalen Ressourcen nicht versiegen sollen.“³⁴

Schließlich lässt auch Taylor Bedenken hinsichtlich der Ausgestaltung und des Funktionierens moderner Öffentlichkeiten Parallelen zu Crouch anklingen. Wenngleich seine Ausführungen hier weniger scharf sind, als es für die bisher aufgeführten Teile der Postdemokratiediagnose der Fall ist, so scheint bei Taylor zumindest die Befürchtung einer zunehmenden Vermachtung und Manipulation der öffentlichen Sphäre durch, wenn er sich die Frage stellt, „ob hier [in der Öffentlichkeit] die Debatte nicht ebenfalls manipuliert und kontrolliert wird, und zwar weniger offensichtlich als in Diktaturen, dafür jedoch umso wirksamer – etwa durch Geld, durch die Regierung oder durch ein stillschweigendes Bündnis zwischen beiden.“³⁵

Durch die Einbettung dieser Diagnose in seine Ausführungen zur philosophischen Anthropologie und zum Zustand der Moderne geht Taylor über Crouchs Zustandsbeschreibung hinaus. Denn gegen Crouchs Buch lässt sich neben den eingangs angeführten Kritiken der Einwand erheben, dass er zwar viele aus demokratietheoretischer Sicht bedenkliche Entwicklungen der politischen Systeme des Westens skizziert, er aber keine *Theorie* der Postdemokratie formuliert hat. Seine Ausführungen bleiben vielmehr auf der phänomenalen Ebene stehen, wenngleich dies sicherlich auch dem essayistischen Charakter seines so wirkmächtigen Buches geschuldet sein dürfte. Im folgenden Abschnitt argumentieren wir, dass sich bei Taylor zumindest Bausteine einer sozialwissenschaftlichen Theorie postdemokratischer Entwicklungen finden lassen. Zugespitzt formuliert, laufen diese auf die These hinaus, dass die Postdemokratie den Preis für das Vorherrschen eines naturalistisch-atomistischen Paradigmas darstellt.

3. Bausteine einer Theorie der Postdemokratie

Einer der ersten Autoren, die den Postdemokratiebegriff verwendet haben, war Sheldon Wolin. Am Ende von *Tocqueville between Two Worlds* aktualisiert Wolin mit Blick auf die gegenwärtige politische Kultur der Vereinigten Staaten von Ame-

33 Vgl. zu Sandel überblicksartig Bohmann/Rosa 2012 und zu Barbers Ansatz Haus 2003, Kap. IV. 4.

34 Rosa 1998, S. 440; vgl. Haus 2003, S. 236.

35 Taylor 1993b, S. 97.

rika Tocquevilles Prophezeiung eines sanften Despotismus.³⁶ Ein sanfter Despotismus besteht nach der berühmten Analyse von Tocqueville am Ende des zweiten Bandes von *Über die Demokratie in Amerika* dann, wenn in der Gesellschaft eine privatistische Grundhaltung vorherrscht, die Bürger sich nur noch um ihr eigenes Heil, jedoch nicht mehr um das der politischen Gemeinschaft sorgen. Über die Bürger „erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins Einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild“.³⁷ Für Tocqueville war es 1840 nur eine mögliche Entwicklung, die das neue demokratische Zeitalter einschlagen könnte, wenn die gegenläufigen Tendenzen, nämlich ein religiös fundierter Gemeinsinn und eine starke lokale Verankerung demokratischer Praxis, den dem demokratischen Zeitalter innewohnenden Trends zum Atomismus, Konsumismus und Privatismus nicht mehr entgegenwirken. 160 Jahre später ist für Wolin genau dieser Fall eingetreten, so dass er mit Blick auf den französischen Adligen kurz und bündig schreibt: „he is the theorist of the postpolitical and the postdemocratic“.³⁸

Auch wenn Taylor den Begriff der ‚Postdemokratie‘ nicht verwendet, so stimmt er doch mit Wolins Diagnose der gegenwärtigen US-amerikanischen Gesellschaft überein und bezieht sich in seiner Kritik ebenfalls auf Tocqueville, allerdings scheut er sich, die Vereinigten Staaten als ‚despotisch‘ zu bezeichnen. Denn für Taylor ist eine Gesellschaft, in der es immer wieder zu „Protesten, freien Initiativen und respektlosen Herausforderungen der Autorität kommt“³⁹ weit von despotischen Verhältnissen entfernt. Dass dieser Einwand mit Blick auf die USA auch heutzutage Gültigkeit besitzt, haben die jüngsten Proteste der Tea Party und der *occupy*-Aktivisten gezeigt,⁴⁰ und auch hierzulande lassen sich die Proteste gegen den Neubau des Stuttgarter Hauptbahnhofs als Beleg für eine lebendige Zivilgesellschaft deuten. Gleichwohl vertritt Taylor die These, dass, wenn wir auch von despotischen Verhältnissen weit entfernt sind, Tocquevilles Gefahrendiagnose inzwischen zumindest insofern Realität geworden ist, als „sich die Menschen in immer höherem Maße

36 Wolin 2001.

37 Tocqueville 1976, S. 814.

38 Wolin 2001, S. 567.

39 Taylor 1995, S. 125.

40 Zu den *occupy*-Aktivisten hat sich Taylor in einem jüngst erschienenen Interview geäußert (*Bohmann/Montero* 2014, S. 12f.). Wenngleich es in diesem Kontext nicht direkt um die Frage nach intakten demokratischen Strukturen geht, so begrüßt er die Proteste wohl auch angesichts ihres Fokus auf die für Demokratien schädliche klaffende Wohlstandslücke zwischen wenigen (Super-)Reichen und dem numerisch dominanten Rest der Bevölkerung. Den „continuing spread between the rich and poor“ und die damit einhergehende räumliche und mentale Separierung begreift Taylor allgemein als „incompatible with our democratic structure.“ (ebd., S. 11). Vgl. auch Anm. 56.

atomistisch sehen und, anders formuliert, immer weniger spüren, daß sie durch gemeinsame Vorhaben und Loyalitäten an ihre Mitbürger gebunden sind“.⁴¹

Wie wir im vorigen Abschnitt gezeigt haben, beschreibt Taylor viele Phänomene, die auch von Verfechtern der Postdemokratie-Diagnose angeführt werden, nämlich Politikverdrossenheit und Ohnmachtsgefühle auf Seiten der Bürger, Rückgang der Wahlbeteiligung, Politainment, Einfluss starker Interessen, Verrechtlichungsprozesse und eine zunehmende Zentralisierung politischer Entscheidungen. Im Folgenden wollen wir argumentieren, dass Taylor darüber hinaus zumindest zwei zentrale Bausteine für eine Theorie der Postdemokratie liefert: zum einen das Dominantwerden atomistischer bzw. privatistischer Einstellungen in spätmodernen Gesellschaften und zum anderen die zunehmende Fragmentierung der letzteren.

Die Kritik am Vorherrschen atomistischer Einstellungsmuster und Anreizstrukturen steht bekanntlich im Zentrum des Kommunitarismus. Unter demokratietheoretischen Aspekten wird von kommunitaristischer Seite – etwa von Michael Sandel, aber immer wieder auch von Taylor – eingewendet, dass eine demokratische Gemeinschaft nur auf Grundlage einer geteilten Sittlichkeit auf Dauer Bestand haben kann. Wobei Taylor weniger den substantialistischen als den prozeduralen Charakter dieser Sittlichkeit betont. Die Mitglieder einer demokratischen Gemeinschaft müssen sich „als Beteiligte am gemeinsamen Unternehmen der Wahrung ihrer Bürgerrechte verstehen“.⁴² Das beinhaltet insbesondere die Bereitschaft, für ihre jeweiligen Mitbürger Opfer zu erbringen, etwa in Form von Steuerzahlungen, eines uneigennütigen Engagements für die Gemeinschaft, dem Ableisten des Militärdienstes oder nicht zuletzt in der Akzeptanz gesellschaftlich notwendiger Infrastrukturprojekte – auch wenn diese in der eigenen Nachbarschaft realisiert werden sollen.⁴³ Taylor formuliert dieses Erfordernis als seine „republikanische These“,⁴⁴ der zufolge freie Regime in besonderer Weise auf Bürger angewiesen sind, die sich mit ihrem Gemeinwesen identifizieren. Insofern stellt ihm zufolge eine entsprechende Sittlichkeit eine notwendige Voraussetzung für eine lebendige Demokratie dar. Für Taylor bedeutet dies nicht zuletzt, dass das politische Leben der Gemeinschaft „Vorrang“ vor den je individuellen Interessen besitzt. Dieser Vorrang und Selbstzweck des politischen Lebens ergibt sich, wie oben dargelegt, aus dessen konstitutiver Rolle bei der individuellen Identitätsausbildung.

41 Ebd., S. 126.

42 Taylor 1992/93, S. 21.

43 Zu denken wäre hier etwa an Autobahnen, Kernkraftwerke, Flughäfen, Müllverbrennungsanlagen, Asylbewerberheime, Kindergärten, Starkstromtrassen oder auch an Justizvollzugsanstalten.

44 Taylor 1993a, S. 118; vgl. Taylor 1994, S. 350.

Zugleich betont Taylor in seinen Schriften aber immer wieder die Erosion der entsprechenden Sittlichkeit und das Vordringen atomistisch-utilitaristischer Einstellungsmuster. Auch wenn er bisweilen unterstreicht, dass „der republikanische Patriotismus eine Kraft in der modernen Gesellschaft bleibt“⁴⁵ und seine Kritik entsprechend gegen eine falsche liberal-prozeduralistische Theorie richtet, die diese patriotischen Komponenten nicht wahrhaben möchte bzw. zu untergraben droht, überwiegt in seinen Ausführungen doch die Tendenz, den Atomismus als soziale Gegebenheit westlicher Gesellschaften zu betrachten. Dieser Atomismus zeigt sich in Phänomenen wie dem Rückzug ins Privatleben, einer politischen Zersplitterung sowie der erwähnten Tendenz, politische Konflikte zunehmend als Rechtsstreitigkeiten auszutragen, worauf wir noch zurückkommen werden. Das sind Phänomene, die sich in allen westlichen Demokratien beobachten lassen, wenn gewiss auch in unterschiedlicher Ausprägung. Was sind nun die Ursachen dieses Vordringens atomistischer Einstellungsmuster?

Taylor ist bekanntlich kein Soziologe oder Gesellschaftstheoretiker. Seine Diagnose der Moderne ist überwiegend auf einer philosophisch-ideengeschichtlichen Ebene angesiedelt. Hier hat er in seiner umfassenden Studie über die *Sources of the Self* von 1989 das Vordringen atomistischer Einstellungen seit dem 17. Jahrhundert nachgezeichnet.⁴⁶ Ein wesentlicher Schritt hin zur neuzeitlichen Individualität besteht demnach in der Betonung der individuellen Zustimmung als Grundlage der Legitimität politischer Ordnungen in einem politiktheoretischen Denken – namentlich bei Hobbes und Locke –, das den Menschen isoliert betrachtet. Der einzelne Mensch wird dabei nicht nur aus dem kosmischen sondern eben auch aus dem politischen Ordnungsgefüge herausgelöst und auf seine je individuellen Interessen reduziert:

Als Grundlage dieser atomistischen Vertragstheorie können wir zwei Facetten des neuen Individualismus erkennen. Desengagierte Loslösung von der kosmischen Ordnung heißt, daß der menschliche Akteur nicht mehr als Bestandteil einer umfassenderen sinnvollen Ordnung begriffen werden darf. Seine paradigmatischen Zwecke sind in seinem Inneren zu entdecken. Er ist sich selbst überlassen. Was für die umfassendere kosmische Ordnung gilt, wird schließlich auch auf die politische Gemeinschaft übertragen.⁴⁷

Tailors *Quellen des Selbst* lassen sich nun so lesen, dass er das allmähliche Vordringen dieser atomistisch-utilitaristischen Identitätsauffassung bis zur Gegenwart nachzeichnet. Dabei handelt es sich um eine Entwicklung, die zwar von einer ro-

45 Taylor 1993a, S. 121.

46 Taylor 1994.

47 Ebd., S. 344f.

mantischen Gegenreaktion begleitet war, an deren vorläufigem Ende sich dann aber doch die atomistische Sozialtheorie und eine entsprechende soziale Praxis immer mehr durchzusetzen scheint. So schreibt er mit einem resignativ-polemischen Unterton auf den letzten Seiten seiner Studie:

Der Atomismus hat unser Bewußtsein des Zusammenhanges zwischen der Handlung und ihren gesellschaftlichen Folgen derart vernebelt, daß sich dieselben Menschen, die durch ihr mobiles und wachstumsorientiertes Leben stark zur Vermehrung der Aufgaben des öffentlichen Sektors beigetragen haben, am lautesten dagegen verwahren, ihren Anteil an den Kosten der Erfüllung dieser Aufgabe zu bezahlen.⁴⁸

Doch welche Faktoren haben diese Entwicklung hervorgerufen oder zumindest begünstigt? Wenngleich Taylor, wie erwähnt, kein Gesellschaftstheoretiker ist, so lassen sich in seinen zeitdiagnostischen Schriften immer wieder Bestandteile einer soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft ausmachen. In Taylors Werk findet sich zwar keine Theorie systemischer Eigendynamiken, aber an vielen Stellen übernimmt er grundlegende Einsichten soziologischer Klassiker. Mit Marx und Weber diagnostiziert er ein Dominantwerden instrumenteller Werte und einer bürokratischen Rationalität, die nicht nur zur Entfremdung des Einzelnen innerhalb eines „stahlharten Gehäuses“, sondern auch zu gesellschaftlichen Dynamiken führt, die sich immer weniger demokratisch steuern lassen.⁴⁹ Eine besondere Rolle spielt dabei die kapitalistische Dynamik, die die „Macht von den Institutionen der Partizipation“ abzieht, „um sie auf bürokratische Organisationen zu übertragen, die sich dem Prinzip der Verantwortung entziehen“.⁵⁰ Schon vor dem bürokratischen Management der sogenannten Eurokrise gab es hierfür zahlreiche Beispiele, die unter dem beschönigenden Begriff der ‚governance‘ diskutiert wurden und werden. Allerdings deutet Taylor die Rolle der kapitalistischen Moderne bei der Beförderung atomistischer und damit demokratiezersetzender Einstellungsmuster in seinem Werk nur an. Wir werden im nächsten Abschnitt darauf zurückkommen.

Es ist nicht allein das Vordringen atomistischer und privatistischer Selbstverhältnisse, welche die demokratische Sittlichkeit aushöhlt. Verstärkt wird diese Tendenz zudem durch die Fragmentierung moderner Gesellschaften. Zwar lassen sich im Anschluss an kommunitaristische Einsichten gesellschaftliche Spaltungen auch als Resultat des Wegfalls gemeinsamer Bindungen infolge atomistischer Selbstverhältnisse verstehen, doch werden diese durch die zunehmende soziale Fragmentierung moderner Demokratien zusätzlich befördert.

48 Ebd., S. 873.

49 Vgl. ebd., S. 864; Taylor 1995, S. 14, 109.

50 Taylor 1992/93, S. 27.

Es ist inzwischen mehr als ein Gemeinplatz, dass infolge globaler Migrationsprozesse auch die westlichen Demokratien nicht mehr jenen Grad an ethnischer und kultureller Homogenität aufweisen, die sie noch bis zu den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts charakterisierten, also jener Epoche, die für Crouch die Blütephase der Demokratie gewesen ist. Dieser Befund einer recht umfangreichen Multikulturalisierung gilt sicherlich für die Demokratien West- und Nordeuropas, doch auch in den USA, die sich ja von Beginn an als eine Einwanderungsgesellschaft verstanden haben, hat die Pluralität der Ethnien, Glaubensgemeinschaften und Lebensstile in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten deutlich zugenommen. Scheitert ein solches multikulturelles Projekt,⁵¹ so Taylor, führt dies dazu, dass sich die Gesellschaftsmitglieder kaum noch verstehen, sich in ihren jeweiligen partikularen Gemeinschaften abkapseln und in der Folge nicht mehr jene Solidarität füreinander empfinden, ohne die ein demokratisches Gemeinwesen nicht existieren kann:

Es liegt auf der Hand, daß jene Form der Solidarität, wie sie in den meisten westlichen Demokratien in den unterschiedlichen Maßnahmen des ‚Sozialstaats‘ zum Ausdruck kommt, neben ihrer inneren Berechtigung auch für die Aufrechterhaltung einer funktionierenden demokratischen Gesellschaft wesentlich ist.⁵²

Moderne Gesellschaften sind komplexe Gebilde, weshalb es wenig erfolgversprechend ist, in den Sozialwissenschaften nach Kausalitäten zu fragen.⁵³ Es herrschen vielmehr Interdependenzen und Rückkopplungsschleifen vor, die sich wechselseitig verstärken, aber auch hemmen können. Die wachsende Dominanz atomistischer Einstellungsmuster und die zunehmende Fragmentierung verstärken sich nun wechselseitig. Je heterogener eine Gesellschaft verfasst ist, umso weniger wechselseitiges Vertrauen besteht zwischen den einzelnen Gruppen und umso mehr werden die Menschen geneigt sein, sich auf atomistisch-private Ziele zu konzentrieren, was dann zusätzlich die je individuellen Besonderheiten auf Kosten einer gemeinsamen Bürgeridentität stärkt. Dies ist eine Entwicklung, die sich besonders in den USA

51 Ursächlich für ein solches Scheitern sind Taylor zufolge nicht selten die heimischen Gesellschaften, die es den Eingewanderten nicht erlaubten, sich zu integrieren. Verschlimmert würde dies noch dadurch, dass dieses Resultat (keine Integration) oftmals als Ursache angesehen werde, was die Hürden für eine gelingende Integration noch höher wachsen lasse. Tatsächlich sei „the major motivation of immigrants into rich democracies [...] to find new opportunities, of work, education, or self-expression, for themselves and especially for their children. If they manage to secure these, they – and even more their children – are happy to integrate into the society. It is only if this hope is frustrated, if the path to more rewarding work and education is blocked, that a sense of alienation and hostility to the receiving society can grow, and may even generate a rejection of the mainstream and its ethic.“ (Taylor 2012, S. 414).

52 Taylor 1993b, S. 128.

53 Das hat Taylor 1975 in seiner Szientismuskritik gezeigt.

beobachten lässt. Innerhalb der Familie der westlichen Demokratien seien die heutigen USA am weitesten von einer lebendigen demokratischen Kultur entfernt, und privatistische Konsummuster sind hier besonders ausgeprägt. Politische Konflikte würden nicht innerhalb der Bürgergesellschaft sondern zwischen mächtigen Lobbys ausgetragen, die hinter den Kulissen die politische Agenda bestimmen. Vor allem aber habe sich ein rechtlicher Modus der Konfliktaustragung etabliert, der nur allzu gut zu einer prozeduralen Gesellschaft passt:

Streitfragen, die in anderen Gesellschaften durch Schaffung von Gesetzen gelöst werden, nach öffentlichen Debatten und manchmal aufgrund von Kompromissen zwischen unterschiedlichen Meinungen, gelten hier eher als Gegenstand richterlicher Entscheidungen im Lichte der Verfassung.⁵⁴

Auch wenn Taylor diesen Zusammenhang selbst nur andeutet, so stellt die seit einiger Zeit auch in der deutschen Politikwissenschaft⁵⁵ diskutierte zunehmende Verrechtlichung politischen Handelns eine Folge des Umstands dar, dass immer weniger mit der Opferbereitschaft der Bürger gerechnet werden kann, eben weil sie sich nicht mehr als Partizipierende an einem gemeinsamen Projekt verstehen, nicht mehr über eine kollektive Identität verfügen und auch ihren Mitmenschen immer weniger trauen, da sie so wenig mit ihnen gemein haben. Vorherrschend ist vielmehr der Trend zur Abschottung von jenen sozialen Gruppen, die über weniger Geld verfügen und auch sonst ‚irgendwie anders‘ sind. Das lässt sich in nahezu allen westlichen Demokratien insbesondere mit Blick auf die städtische Wohnsituation beobachten, die durch eine zunehmende Abschottung sozialer Milieus geprägt ist.⁵⁶ Die Austragung politischer Konflikte mit juristischen Mitteln – etwa bei Infrastrukturprojekten – aber auch die wachsende rechtliche Verriegelung des gesellschaftlichen Miteinanders – etwa in Form der Antidiskriminierungsgesetzgebung – stellt somit die Kehrseite einer fragmentierten und atomistischen Gesellschaft dar, jener Gesellschaft, vor der Tocqueville gewarnt hatte.⁵⁷

Nun folgt Taylor Tocqueville nicht nur hinsichtlich seiner Diagnose eines zunehmenden Privatismus, sondern auch dahingehend, dass die Kur dieser Übel der

54 Taylor 1993b, S. 132.

55 Brodacz 2008; Maus 2011.

56 Im bereits zitierten Interview hat sich Taylor auch zu diesem Aspekt geäußert. In Anlehnung an Rosanvallon (2010) weist er im Zuge dessen nachdrücklich auf die potentiellen Gefahren für die demokratische Grundordnung westlicher Gesellschaften hin, die mit einer zunehmenden Ghettoisierung einhergehen. Die in Demokratien notwendige egalitäre Grundhaltung werde hierbei sowohl durch die zunehmende Zahl sogenannter *gated communities* als auch durch die Vorstadt-*banlieues* unterminiert (Bohmann/Montero 2014).

57 Eine affirmative Deutung dieser Tendenzen als Demokratisierung findet sich bei Rosanvallon 2010.

Demokratie insbesondere in einer Stärkung des Gemeinsinns und in einer Dezentralisierung politischer Entscheidungen bestehen kann. Allerdings gelingt es Taylor nicht, dieses Erneuerungsprogramm mit seiner Defizitanalyse in Übereinstimmung zu bringen, wie wir im abschließenden Abschnitt zeigen werden. Zunächst werden wir jedoch noch einmal Blühdorns Kritik am Konzept der Postdemokratie aufgreifen, die, wie eingangs skizziert, für Taylors Beurteilung gegenwärtiger Entwicklungen demokratischen Regierens eine ernst zu nehmende Herausforderung darstellt.

4. Die Grenzen der kommunitaristischen Argumentation

Taylors Diagnose und Blühdorns „starker Begriff der Postdemokratie“⁵⁸ treffen sich dort, wo letzterer in den postdemokratischen Strukturen genau den überindividuellen Resonanzraum spätmoderner personaler Identitäten ausmacht, den ersterer aufgrund der oben skizzierten Entwicklungslinien (Bürokratisierung, Zentralisierung, Verrechtlichung etc.) verloren gegangen glaubt. Mit anderen Worten: Gerade aufgrund des von Taylor skizzierten engen Zusammenhangs zwischen „öffentlichen Strukturen und Handlungsweisen“ und der „Selbstinterpretation der Mitglieder eines Gemeinwesens“, besteht laut Blühdorn kein Grund, im Aufkommen der Postdemokratie einen bedauernswerten Prozess zu erblicken; im Gegenteil: was von Bürgern heute als „Belastung oder gar Bedrohung“ empfunden würde, seien allzu fordernde Parolen im Geiste des Brandt'schen „mehr Demokratie wagen“.⁵⁹ Kurz: die postdemokratische Wende entspreche dem Wandel spätmoderner Subjekte. Blühdorn ist sich der Zweischneidigkeit derartiger Überlegungen bewusst, könnten „sie ohnehin schon weit vorangeschrittene Prozesse der Entpolitisierung noch weiter beschleunigen und bereits deutlich sichtbare autoritäre Tendenzen womöglich noch legitimieren“.⁶⁰ Gleichwohl möchte er an der „Theorie der postdemokratischen Wende“ festhalten, da sie exponiere, „dass in heutigen Konsum- und Wohlstandsgesellschaften die Demokratie tatsächlich längst viel von dem Glanz eines emanzipatorisch-progressiven Fortschrittsprojekts verloren“ habe.⁶¹

Eine derartige Diagnose trifft Taylors Reform- und Revitalisierungsvorschläge insofern ins Mark, als dass sie von einem Tatbestand ausgeht, den Taylor offensichtlich nicht in Erwägung zieht, nämlich der bewussten Entscheidung für ein vom naturalistisch-atomistischen Paradigma dominiertes Leben. Taylor ist darum bemüht, die

58 Blühdorn 2012.

59 Ebd., S. 81.

60 Ebd.

61 Ebd.

Quellen des Selbst aufzuspüren, um hiermit eine Auseinandersetzung über die Ausgestaltung des öffentlichen Raums anzustoßen, die, so Taylors Auffassung, solange ausbleiben muss, wie sich die Politik aufgrund des dominant gewordenen naturalistischen Paradigmas auf eine scheinbar neutrale Position zurückzieht. Blühdorns Kritik an der Bewertung postdemokratischer Entwicklungen scheint jedoch gerade davon auszugehen, dass eine Reartikulation der Quellen überhaupt nicht mehr nötig sei; vielmehr folgen spätmoderne Subjekte bewusst einem Lebensentwurf, dessen wesentlicher Bestandteil „die partielle Befreiung von der zuvor im Namen der spezifisch modernistischen Subjektivitätsnorm erstrittenen Selbstverantwortung“ ist.⁶²

Wenn dem so ist, dann müssen alle Versuche, die Demokratie über eine vermehrte Politisierung der Öffentlichkeit, Dezentralisierung von Entscheidungsfindungsprozessen oder auch Entbürokratisierungsstrategien zu revitalisieren, ins Leere laufen. Eine lebendige Demokratie braucht aktive Bürger, und wenn diese es als Freiheitsgewinn betrachten, sich von jener zu emanzipieren, dann sind jedwede Reformen bestenfalls theoretisch überzeugend, jedoch praktisch wertlos.

Andererseits muss man auch Blühdorns Ausführungen kritisch hinterfragen. Wenn sich die Bürger westlicher Demokratien tatsächlich vorwiegend um eine potentielle „Einschränkung von Freiheiten und individuellen Handlungsoptionen“⁶³ sorgen, die mit einem Mehr an Demokratie einhergehen würde, dann scheinen aktuell feststellbare Entfremdungserfahrungen nicht mehr erklärbar zu sein. Sowohl die Sozialwissenschaften als auch die politischen Feuilletons weisen seit einiger Zeit auf ein „Unbehagen in der Gesellschaft“⁶⁴ hin, das sich aus eben jener stetigen Mehrung individueller Handlungsoptionen⁶⁵ bzw. aus dem Streben hiernach speist. Vor dem Hintergrund derartiger Befunde drängt sich die Frage auf, ob der Mentalitätswandel, den Blühdorn diagnostiziert, tatsächlich so umfassend stattgefunden hat oder ob es sich hierbei nicht vielmehr um einen Prozess handelt, der hinter dem Rücken der Subjekte abläuft, wobei sich diese am Ende in einer Welt wiederfinden, die bei freier Wahlmöglichkeit eigentlich niemand wirklich gewollt hätte. Wenn dem so wäre, dann ließe sich freilich auch die Rede von der postdemokratischen Wende, die letztlich den gewandelten Interessen der Bürger spätmoderner Gesellschaften geschuldet sei, nicht mehr beibehalten – zumindest nicht in der vermeintlich nüchtern-diagnostischen Form Blühdorns. Für diesen Fall wäre die Frage, die Blühdorn für

62 Ebd., S. 79.

63 Ebd., S. 82.

64 Ehrenberg 2011.

65 Bauerfeind 2013, Rosa 2009b.

beantwortet zu halten scheint, überhaupt noch nicht gestellt worden, nämlich die nach dem Leben, das *wir* führen wollen.⁶⁶

Hierdurch ist selbstredend nichts über das *Wie* der Beantwortung bzw. über die Bedingungen gesagt, die gegeben sein müssten, um diese übergeordnete Frage überhaupt stellen zu können. Taylors Reformvorschläge sind, bei aller Zustimmung zu seiner theoretisch fundierten Diagnose gegenwärtiger Entwicklungstendenzen demokratischer Politik, in diesem Zusammenhang nicht konsequent genug, wenn nicht naiv.

Wenn es zutrifft, dass ein demokratisches Ethos einer gewissen Homogenität bedarf, dann gibt es momentan zumindest wenig Anzeichen, dass sich ein derartiges erneuern könnte. Vielmehr deuten alle Entwicklungen auf eine weitere Fragmentierung hin, sei es mit Blick auf die ethnischen Unterschiede, die Ausdifferenzierung kultureller Milieus oder auch die sozialen Spaltungen. Jedenfalls ist gegenwärtig kaum absehbar, dass es zu einer Annäherung zwischen, sagen wir, dem Hartz IV Empfänger aus Frankfurt an der Oder und den Bankmanagern in Frankfurt am Main kommen wird, so sehr wir uns das aus einer demokratietheoretischen Perspektive auch wünschen. Wie soll es dann aber zu einem „erfolgreiche[n] Gemeinschaftshandeln“ kommen, welches nach Taylor nicht nur „einem Ohnmachtsgefühl entgegen“ wirkt, sondern auch „die Identifikation mit der politischen Gemeinschaft“ stärkt?⁶⁷

Auch Taylors Forderung nach einer stärkeren Dezentralisierung politischer Macht wirkt antiquiert. Auf einer abstrakten Ebene ist ihm sicherlich zuzustimmen, wenn er schreibt: „Und deshalb kann ganz allgemein eine Dezentralisierung oder Delegierung der Macht wie in einem föderativen System, insbesondere wenn sie auf dem Subsidiaritätsprinzip beruht, die demokratischen Mitwirkungsmöglichkeiten der Bevölkerung verbessern“.⁶⁸ Doch auch hier geht die Entwicklung in die andere Richtung, wie sich etwa in den Debatten über eine „Demokratisierung“ der supra- oder transnationalen Ebene zeigt. Angesichts von Herausforderungen wie Klimawandel, Migrationsbewegungen und nicht zuletzt der wirtschaftlichen Globalisierung scheint sich politische Macht, wenn sie denn überhaupt noch wirksam sein möchte, eher zentralisieren zu müssen, als dass sie auf die lokale Ebene verlagert werden könnte. Dagegen hilft auch ein „Mehrebenensystem“ solange wenig, wie über die entscheidenden finanziellen Ressourcen zur demokratischen Gestaltung der

66 Dass wir uns diese Frage stellen sollten, forderte jüngst – und viel diskutiert – auch Michael Sandel in seinem 2012 auf Deutsch erschienenen *Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes*. Dass auch der nicht-akademische Raum von dieser Frage umgetrieben zu sein scheint, zeigt beispielsweise ein Blick auf das kürzlich erschienene Tocotronic-Jubiläumsalbum mit dem Titel *Wie wir leben wollen*.

67 Taylor 1993b, S. 136.

68 Ebd.

Lebenswelt auf der supranationalen Ebene entschieden wird, wie dies in der Europäischen Union immer mehr der Fall ist und auch von politischen Eliten eingefordert wird. Kurzum, in einer Welt, die von globalen Finanzmärkten bestimmt wird, besteht wenig Aussicht, durch eine Dezentralisierung der politischen Entscheidungsprozesse wieder mehr demokratische Autonomie zu erreichen. Das führt zu einem letzten Gedanken.

Aus der Lektüre von Taylors Werk lässt sich, wie gezeigt, die Einsicht gewinnen, dass in der Moderne ein „naturalistisch-atomistisches“ Weltbild auf Kosten romantischer Einstellungsmuster hegemonial geworden ist. Wesentlich beigetragen hierzu hat ein weitgehend entfesselter Kapitalismus, der, um Marx und Engels zu zitieren, „alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige [...] entweiht“.⁶⁹ Nach einem kurzen sozialdemokratischen Jahrhundert, in dem diese Dynamik zumindest eingehegt war, befinden wir uns momentan in einer Phase kapitalistischer Entwicklung, die daran zweifeln lässt, dass dieser sich mit demokratischen Werten und Entscheidungsprozessen in Übereinstimmung bringen lässt. Eine liberale Gesellschaft, die die bürgerlichen Rechte der Einzelnen schützt, kann durchaus mit dieser kapitalistischen Entwicklung konform gehen, doch das trifft nicht für jene republikanisch-kommunitaristischen Modelle des Zusammenlebens zu, die eine anspruchsvollere Vorstellung demokratischen Handelns befürworten. Diese scheinen der Preis einer kapitalistischen Moderne zu sein.

Bei Taylor finden sich zwar bisweilen kritische Bemerkungen über die Entwicklung des modernen Kapitalismus und dessen zerstörerische Wirkungen eingestreut, doch werden diese nur im Ansatz systematisch ausgeführt.⁷⁰ So finden sich bei ihm keine Forderungen, die kapitalistische Dynamik etwa durch eine Beschneidung des Eigentumsrechtes zu bremsen. Die Angst vor einer allzu großen Nähe zum Marxismus scheint dem entgegen zu stehen.⁷¹ Das ist insofern bedauerlich, als er in seiner Diagnose der Moderne überzeugend zu zeigen vermag, dass die Vereinseitigung utilitaristischen Denkens und Handelns den Menschen und seine Sozialbeziehungen verarmt. Wenn Taylor also schreibt, „eine Politik der demokratischen Willensbildung ist die Politik des Widerstandes“,⁷² dann müsste sich dieser Widerstand gegen all jene Kräfte richten, die von der Dominanz utilitaristisch-atomistischer Werte und Praktiken profitieren.

69 *Marx/Engels* 1848, S. 465.

70 Vgl. hierzu insb. *Taylor* 1988.

71 Siehe den Beitrag von *Tilman Reitz* in diesem Band.

72 *Taylor* 1995, S. 132.

Literatur

- Bauerfeind, Katrin, 2013: Welche Salami soll ich nun essen?, In: EMMA, H.1, S. 48.
- Blühdorn, Ingolfur, 2012: Die Postdemokratische Konstellation. Was meint ein soziologisch starker Begriff der Postdemokratie? In: Nordmann, Jürgen/Hirte, Katrin/Ötsch, Walter Otto (Hrsg.): Demokratie! Welche Demokratie? Postdemokratie kritisch hinterfragt, Marburg, S. 69–93.
- Bohmann, Ulf/Rosa, Hartmut, 2012: Das Gute und das Rechte. Die kommunitaristischen Demokratietheorien (Michael Sandel, Michael Walzer). In: Lembecke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hrsg.): Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden, S. 127–157.
- Bohmann, Ulf/Montero, Darío, 2014: History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor. In: Constellations 21, H.1, S. 3–15.
- Böhne, Petra, 2011: Ungleiche Verteilung politischer und zivilgesellschaftlicher Partizipation. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H.1-2, S. 18–27.
- Breuer, Ingeborg, 2000: Charles Taylor zur Einführung, Hamburg.
- Brodocz, André, 2008: Bedrohungen der Judikative. In: Brodocz, André/Llanque, Marcus/Schaal, Gary S. (Hrsg.): Bedrohungen der Demokratie, Wiesbaden, S. 250–269.
- Buchstein, Hubertus/Nullmeier, Frank, 2006: Einleitung: Die Postdemokratie-Debatte. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 19, H.4, S. 16–23.
- Crouch, Colin, 2008: Postdemokratie, Frankfurt a.M.
- Ehrenberg, Alain, 2011: Das Unbehagen in der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Haus, Michael, 2003: Kommunitarismus. Einführung und Analyse, Wiesbaden.
- Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hrsg.), 2009: Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart.
- Jörke, Dirk, 2006: Warum ‚Postdemokratie‘?. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 19, H.4, S. 38–47.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1848: Manifest der kommunistischen Partei. In: Marx-Engels Werke, Band 4 (6. Aufl. 1972), Berlin, S. 459–493.
- Maus, Ingeborg, 2011: Über Volkssouveränität. Element einer Demokratietheorie, Frankfurt a.M.
- Nolte, Paul, 2011: Von der repräsentativen zur multiplen Demokratie. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H.1-2, S. 5–13.
- Rancière, Jacques, 1995: La Méésentente. Politique et Philosophie, Paris (dt. 2002: Das Unvernehmen, Frankfurt a.M.).
- Richter, Emanuel, 2006: Das Analysemuster der ‚Postdemokratie‘. Konzeptionelle Probleme und strategische Funktionen. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 19, H.4, S. 23–38.
- Ritzi, Claudia, 2014: Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit. Kritik zeitgenössischer Demokratie. Theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven, Wiesbaden.
- Rosa, Hartmut, 1998: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M./New York.
- Rosa, Hartmut, 2009a: Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen/Farmington Hills, S. 65–99.
- Rosa, Hartmut, 2009b: Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik. In: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hrsg.): Was ist Kritik? Frankfurt a.M., S. 23–55.
- Rosanvallon, Pierre, 2010: Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe, Hamburg.

- Sandel, Michael J.*, 2012: Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes, Berlin.
- Taylor, Charles*, 1975: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1988: Legitimationskrise? In: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 234–295.
- Taylor, Charles*, 1992/93: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? In: Ders. 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 11–30.
- Taylor, Charles*, 1993a: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M., S. 103–130.
- Taylor, Charles*, 1993b: Liberale Politik und Öffentlichkeit. In: Ders. 2002: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M., S. 93–140.
- Taylor, Charles*, 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 1995: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M.
- Taylor, Charles*, 2012: Interculturalism or Multiculturalism? In: *Philosophy & Social Criticism* 38, H.4-5, S. 413–423.
- Tocqueville, Alexis de*, 1976: Über die Demokratie in Amerika (frz. 1835 u. 1840), beide Teile in einem Band, München.
- Wolin, Sheldon S.*, 2001: Tocqueville between Two Worlds. The Making of a Political and Theoretical Life, Princeton/Oxford.

Der Verfassungskonflikt und die Anerkennung Quebecs im kanadischen Föderalismus aus Charles Taylors Perspektive

1. Einleitung

Charles Taylors Beitrag zur Föderalismustheorie ist primär geleitet von einem politisch-praktischen Erkenntnisinteresse. Er findet sich gebündelt in der 1993 erschienenen Aufsatzsammlung *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, editiert von Guy Laforest, einem Verfechter möglichst weitgehender Autonomie Quebecs und Professor für Politikwissenschaft an der Universität Laval. Die Zielgruppe ist entsprechend nicht in erster Linie die akademische Community der Föderalismusforschung, sondern, wie Laforest in seiner Einleitung deutlich macht, die „Citizens of Canada and Quebec“, und zwar insbesondere die „intellectuals of Quebec and Canada“ sowie die „politicians, bureaucrats, and commentators who have been intimately or even peripherally involved in the recent constitutional negotiations in Canada“.¹ Obwohl es somit kaum verwunderlich ist, dass Taylor nicht zum einschlägigen Kanon der (normativen) Föderalismustheorie zählt, gehen von seinen Ideen zweifellos wichtige Impulse für den verfassungspolitischen Umgang mit historisch tief verwurzelten Nationalitätenkonflikten in föderativen Systemen aus. Sie sind somit ebenso relevant für Länder mit ähnlich gelagerten Herausforderungen wie etwa Spanien, Belgien oder Großbritannien. Verstanden werden können sie aber zunächst nur vor dem Hintergrund der spezifisch kanadischen Entwicklungen.

Der latente Konflikt zwischen dem frankophonen und anglophonen Kanada stellt eine zentrale Herausforderung kanadischer Politik dar. Neben den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erstarkten Forderungen der Westprovinzen sowie der indigenen Bevölkerung nach mehr Autonomie und Beteiligung dominierten Forderungen Quebecs nach Anerkennung und besonderem Schutz als Minderheit die Verfassungsreformdebatten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese primär linguistisch, aber zumindest bis in die jüngere Gegenwart hinein auch religiös und ethnisch-kulturell definierte Konfliktlinie bildet eine Konstante kanadischer Politik, die bereits lange vor der offiziellen Staatsgründung 1867 das Verhältnis zwischen den Siedlern in den Kolonien Britisch-Nordamerikas bestimmte. Unterschiedliche

1 Laforest 1993, S. IX-X.

Versuche, eine Akkommodierung dieses Konflikts durch konkordanzdemokratische Mechanismen dauerhaft zu gewährleisten, blieben weitgehend erfolglos. Sofern eine Akkommodierung im weitesten Sinne stattgefunden hat, bestand diese in einer Territorialisierung des Konflikts.² Das frankophone Kanada ist heute im Wesentlichen identisch mit der Provinz Quebec. Innerhalb dieser territorialen Grenzen versucht die frankophone Minderheit, ihr kulturelles Erbe zu bewahren und aktiv zu fördern. Bis in die 1950er Jahre war der frankophone Nationalismus³ dabei eher passiver Natur. Die Provinz wurde weitgehend als „Bollwerk“ verstanden, die tradierte und mithin romantisch verklärte frankophone Lebensart aufrechtzuerhalten und vor als illegitim erachteten Eingriffen des Bundes zu schützen. Mit der sogenannten „Stillen Revolution“ in den 1960er Jahren wurde aus dem passiven ein aktiver Nationalismus. Inspiriert von einem im weitesten Sinne sozialdemokratischen Paradigma versuchte der von einer neuen politischen Elite getragene Neo-Nationalismus, die gesellschaftspolitisch rückständigste aller kanadischen Provinzen radikal zu modernisieren. Es ging fortan nicht nur um die Abwehr von Eingriffen der Bundespolitik, sondern auch um das Zurückdrängen der als reaktionär empfundenen Beharrungskräfte innerhalb der Provinz. Dazu zählten in erster Linie die katholische Kirche und die eng mit ihr verflochtenen politisch-konservativen Eliten sowie die angloschottischen Wirtschaftseliten Montreals. Aus diesem epochalen gesellschaftspolitischen Umbruch der 1960er Jahre resultierte eine neue Konfliktodynamik, die bis in die Gegenwart hinein die Beziehungen zwischen Quebec und dem sogenannten „*Rest of Canada*“ (ROC) bestimmt.

Seitens der anglophonen Mehrheitsgesellschaft gab es seit jeher unterschiedliche Ansätze im Umgang mit diesem Konflikt. Seit der „Stillen Revolution“ lassen sich die Versuche der kanadischen Politik, eine Lösung für die latente Quebec-Problematik zu finden, bei allen Unterschieden im Detail auf zwei grundlegende Philosophien zurückführen. Der eher *liberal-individualistische Ansatz* – repräsentiert vor allem durch den langjährigen Premierminister Pierre Elliott Trudeau – zielte auf die Herstellung einer pan-kanadischen, in individuellen Grundrechten verankerten Gemeinschaft. Eine Kombination aus symmetrischem Föderalismus mit einer starken Stellung des Bundes, einer aktiven Multikulturalismuspolitik (allerdings ohne Verfassungsrang) sowie der verfassungsrechtlichen Verankerung des Bilingualismus

2 McRoberts 1984.

3 Wir verwenden im Folgenden die Begrifflichkeit Nationalismus in einem strikt analytischen Sinn. Der Begriff verweist damit – analog zu *nationalism* – auf die affektiven und emotionalen generierten Überzeugungen und Ideologien die als Konstrukte einer Nation zugrunde liegen bzw. diese erst hervorrufen. Der Begriff impliziert dabei nicht notwendig eine übersteigerte Form von Nationalismus, wie dies im Deutschen oftmals der Fall ist.

sollten die Entfaltung des Individuums im gesamtkanadischen Kontext fördern und regionale Loyalitäten transzendieren. Diese Position tritt für einen individuumszentrierten Verfassungspatriotismus ein. Demgegenüber steht der *kommunitaristische Ansatz*, der die Notwendigkeit einer Anerkennung der besonderen Stellung Quebecs innerhalb Kanadas durch die verfassungsrechtliche Verankerung von kollektiven Grundrechten und differenzierten Staatsbürgerrechten propagiert. Charles Taylors Beiträge zur kanadischen Föderalismuspolitik versuchen, genau diese Position zu untermauern. Seine Beiträge zur Befriedung des Gemeinschaftskonflikts belegen seine Überzeugung, dass nur durch die Anerkennung der Gemeinschaft als Gruppe, individuelle Selbstentfaltung für die Mitglieder einer Minderheit möglich ist. Gleichzeitig lehnte er die separatistische Variante des Quebecer Nationalismus grundsätzlich ab.⁴ Historisch manifestiert haben sich die widersprüchlichen Bemühungen um eine Konfliktakkommodierung zunächst von den 1960er Jahren bis 1992 in einer langen Phase der „mega-constitutional rounds“⁵. Seither verlaufen sie unterhalb der in hohem Maße aufgeladenen verfassungspolitischen Ebene durch einen Prozess des „non-constitutional renewal“⁶. Zwar erscheinen diese Versuche ihrer Tendenz nach eher dem kommunitaristisch inspirierten Föderalismuskonzept zu entsprechen. Allerdings fehlt ihnen die notwendige Konsequenz ebenso wie die explizite philosophische Untermauerung. Zudem haben sich die grundrechtsbasierten Folgewirkungen der 1982 verabschiedeten *Charter of Rights and Freedoms* als nachhaltig erwiesen. Sie haben nicht nur die nicht-territorialen Interessen in der kanadischen Politik aufgewertet, sondern gewähren im Konfliktfall oftmals der Verwirklichung von individuell interpretierten Grundrechten Vorrang vor kommunitären. Seit Ende der 1990er Jahre folgt die kanadische Politik weniger einer politikphilosophischen Grundrichtung, sondern kann eher als pragmatisch charakterisiert werden.

Charles Taylors Beitrag zur Föderalismustheorie lässt sich insgesamt nicht losgelöst von diesem konkreten Entstehungskontext verstehen. Entsprechend steht im Vordergrund dieses Kapitels eine Rekonstruktion der komplexen Konfliktodynamik zwischen Quebec und dem „*Rest of Canada*“. Innerhalb dieser konkreten Entwicklungen werden Charles Taylors Positionen verortet und kritisch gewürdigt.

4 Taylor 1979, S. 45.

5 Russell 2004.

6 Lazar 1998.

2. Der multinationale kanadische Staat: Konfliktodynamiken in historischer Perspektive

2.1 Von der Staatsgründung bis zur „Stillen Revolution“: Territorialisierung des Konflikts

Im Jahr 1978, zwei Jahre nachdem die separatistische *Parti Quebecois* zum ersten Mal die Regierung in der Provinz Quebec übernommen hatte, wurden die Autonomienschilder in der Provinz mit einem neuen Motto versehen: Aus „*La Belle Province*“ wurde „*Je me souviens*“. „*Je me souviens*“ – „Ich erinnere mich“, avancierte bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert zum offiziellen Motto der Provinz. Die genaue Bedeutung, das heißt der Referenzpunkt des Erinnerns, blieb seither ambivalent und umstritten. Die Intention der neuen Provinzregierung, dem Motto eine ganz bestimmte Deutung zu verleihen, war indessen relativ unstrittig: Der Bezug des Erinnerns ist die Eroberung Neufrankreichs durch die Briten im Jahr 1759. Das Jahr 1759 sowie die kurze Zeit später erlassene *Royal Proclamation* (1763), Kanadas erstes, im weitesten Sinne verfassungsrechtliche Dokument, markieren die Zeitenwende zwischen dem unabhängigen Neufrankreich in Nordamerika und dem Beginn der britischen Vorherrschaft. Diese kritische Weggabelung in der Geschichte Nordamerikas markiert gleichzeitig den Ursprung des bis heute virulenten Konflikts zwischen dem frankophonen und anglophonen Kanada.

Bereits vor der offiziellen Staatsgründung im Jahr 1867 war dieser Konflikt durch eine wechselhafte Dynamik gekennzeichnet. Diese war maßgeblich durch die unterschiedlichen Ansätze im Umgang des britischen Mutterlandes mit den nordamerikanischen Kolonien bestimmt, die im Grunde zwischen Assimilierung und der Gewährung von Autonomie hin und her pendelte. Peter Russell hat entsprechend den *British North America Act* (im Folgenden wird die Abkürzung BNA verwendet) von 1867 auch als die „fünfte Verfassung“ Kanadas bezeichnet – nach der *Royal Proclamation*, dem *Quebec Act* (1774), dem *Constitution Act* (1791) und dem *Act of Union* (1840).⁷ Der *Act of Union* gründete weitgehend auf den Empfehlungen des sogenannten Durham Reports aus dem Jahr 1839. Dieser war als Reaktion auf die Rebellionen der Jahre 1837-38 verfasst worden, die in den damals getrennten Kolonien *Upper and Lower Canada* stattgefunden hatten. Mit der Gründung der *United Province of Canada* bewegte sich der Ansatz des Mutterlandes tendenziell wieder in Richtung Assimilierung der frankophonen Bevölkerung. Statt die Konflikte erfolg-

7 Russell 2004, 12; für die Pendelbewegungen siehe auch Adam 2007.

reich zu reduzieren, verschärften sich die internen Probleme in den späten 1850er Jahren. Durch das historische Zusammenspiel einer Reihe von situativen (u.a. der US-amerikanische Bürgerkrieg und expansive Bestrebungen seitens der Nordstaaten) und strukturellen Faktoren (Wandel der britischen Kolonialpolitik) eröffnete sich schließlich die Möglichkeit der Staatsgründung.

Mit der Staatsgründung wurde versucht, den latenten Konflikt durch eine föderative Verfassung dauerhaft einzudämmen. Die föderative Grundordnung war eine unumgängliche Konzession der in der Mehrheit zentralistisch gesinnten politischen Elite Zentralkanadas, und zwar nicht nur um die Zustimmung der Repräsentanten des frankophonen Kanadas sondern auch die der Atlantikkolonien und später British Columbias zu gewinnen.

Föderalismus beinhaltet im Kern die Verbindung von *self-rule* und *shared rule*, die Verbindung von autonomen Zuständigkeiten der Regierungsebenen mit Bereichen, in denen Repräsentanten beider Ebenen gemeinsam Entscheidungen treffen.⁸ Nicht zuletzt aufgrund der negativen Erfahrungen mit dem Zwangsverhandlungssystem in der *United Province of Canada*, wo alle wichtigen Entscheidungen von der Zustimmung einer doppelten Mehrheit – der frankophonen und der anglophonen Repräsentanten – in der kolonialen legislativen Versammlung abhängig gewesen waren, lag der Akzent in der neuen kanadischen Verfassung von Beginn an in stärkerem Maße auf *self-rule*. Entsprechend wurde versucht, über eine zweifache Listung⁹ die Zuständigkeiten der beiden Entscheidungsebenen akribisch und möglichst „exklusiv“ zuzuordnen. Die anglophone Elite versprach sich hiervon eine starke Stellung des Bundes, die zusätzlich flankiert wurde durch verschiedene Reservekompetenzen. Die Provinzen ihrerseits erhofften sich dadurch ausreichende Handlungsautonomie und Schutz vor Eingriffen seitens des Bundes. Die Kompetenzverteilung ermöglichte den Provinzen autonome Handlungsspielräume in den für die kulturelle und regionale Entwicklung wichtigen Bereichen wie Bildung, Schule, Familie oder Sozialwesen. Da in der Provinz Quebec die frankophone Bevölkerung die Mehrheit stellte, konnte die Gesetzgebung speziell an den Bedürfnissen der französischsprachigen Kanadier ausgerichtet werden. Der Fortbestand des Zivilrechts in Quebec wurde ebenso in der Verfassung verankert wie die Rechte konfessionsgebundener Schulen und damit implizit die freie Religionsausübung.¹⁰

Die Gleichsetzung von *French Canada* mit der Provinz Quebec führte zu dem Zeitpunkt zu einem klaren geographischen Fokus auf die Provinz und zur Überzeugung, dass mit der föderalen Ordnung und der Gewährung legislativer Kompetenzen

8 Elazar 1987, S. 12.

9 *BNA Act 1867*, sects. 91 und 92.

10 *BNA Act 1867*, sects. 122 und 93.

der Fortbestand der frankophonen Gemeinschaft gesichert werden konnte.¹¹ Innerhalb Quebecs wurden die Schulen sowie das Sozialwesen von der katholischen Kirche organisiert, wodurch die enge Verbindung von Staat und Kirche weiter gefestigt wurde. Die Kirche wurde dadurch zu einem wichtigen Faktor im Kampf um den Fortbestand der französischen Sprache und behielt bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine einflussreiche Position in den Quebecer Institutionen. Sect. 94 – Uniformity of Laws in Ontario, Nova Scotia, and New Brunswick – gewährte Quebec zudem besondere Schutzmechanismen gegen eine mögliche Zentralisierung von Kompetenzen auf Bundesebene. Die Regelung sah vor, dass ein Beschluss der drei Provinzen Nova Scotia, New Brunswick und der Province of Canada zur Übertragung von Kompetenzen an die föderale Ebene in Quebec nur Gültigkeit haben würde, wenn die Provinz ausdrücklich dieser Übertragung zugestimmt hatte.¹² Neben der ausschließlichen Zuständigkeit der Provinzen für den Bildungssektor war die Anerkennung beider Sprachen in sect. 133 des *BNA Acts 1867* eine wichtige Vorkehrung für das Überleben der französischen Sprache. Englisch und Französisch waren als offizielle Sprachen in Parlamenten und Gerichtshöfen auf Bundesebene und in Quebec zugelassen.¹³ Die vergleichsweise schwachen, aber durchaus vorhandenen Mechanismen des *shared rule* sollten zudem einen gewissen Einfluss der Provinzen auf die Bundespolitik gewährleisten, und zwar insbesondere durch den Senat und dem (wenig gleich informellen) territorialen Proporz im Kabinett.

Der kanadische Fall zeigt anschaulich, wie problematisch die in der Verfassungstheorie verbreiteten Annahmen über „institutionelle Gleichgewichte“ sind. Bereits in den 1880er Jahren setzte die erste große Dezentralisierungswelle ein.¹⁴ Diese war aber nicht kulturell, sondern primär ökonomisch motiviert mit der Provinzregierung Ontarios als treibender Kraft.¹⁵ In ihrer Mehrheit vertraute die politische Elite Quebecs zunächst noch auf die durch den *BNA Act 1867* geschaffene Kombination aus *self-rule* und *shared rule*. Dies änderte sich allerdings vor allem aufgrund der Erfahrung, dass sich die Mitwirkung in der Bundespolitik als ungeeigneter Mechanismus erwies, um die Interessen der frankophonen Kanadier außerhalb Quebecs

11 Silver 1982, S. 33f.

12 LaSelva 1996, S. 53.

13 *BNA Act 1867*, sect. 133: „Either the English or the French Language may be used by any Person in the Debates of the Houses of the Parliament of Canada and of the Houses of the Legislature of Quebec; and both those Languages shall be used in the respective Records and Journals of those Houses; and either of those Languages may be used by any Person or in any Pleading or Process in or issuing from any Court of Canada established under this Act, and in or from all or any of the Courts of Quebec“.

14 Broschek 2009, S. 166-170.

15 Vipond 1991, S. 54-56; Stevenson 1989, S.48-76; für eine detaillierte Ausführung siehe Armstrong 1981.

effektiv schützen zu können. Sicherte die föderale Ordnung den Fortbestand der frankophonen Bevölkerung in Quebec, nahm die Existenzbedrohung frankophoner Minderheiten in mehrheitlich anglophonen Provinzen zu. Nacheinander wurden in verschiedenen Provinzen der Schulunterricht in Französisch eingeschränkt wie bspw. in Ontario mit Gesetz von 1912 oder die öffentlichen Zuschüsse für konfessionsgebundene Schulen abgeschafft, wie 1871 in New Brunswick oder 1892 in den Northwest-Territorien. Manitoba hatte 1870 zum Zeitpunkt des Beitritts zur Konföderation Französisch als zweite offizielle Sprache der Provinz anerkannt und nachfolgend ein Schulsystem entlang der Konfessionen eingerichtet, das protestantischen, englischsprachigen und katholischen, französischsprachigen Schulen gleiche Rechte gewährte. Zwanzig Jahre später wurde im *Manitoba Schools Act* Französisch als offizielle Sprache der Provinz abgeschafft und die finanzielle Unterstützung für katholische Schulen eingestellt.¹⁶

Die Aktivitäten der Provinzen stellten durchaus eine Bedrohung der Französischen Sprache in Kanada dar, da bspw. in Ontario mehr als die Hälfte der außerhalb Quebecs lebenden französischsprachigen Kanadier siedelten und dort ca. 8% der Provinzbevölkerung stellten.¹⁷ Proteste gegen diese Einschränkungen von Seiten der Provinz Quebec, die darin eine Gefährdung der Partnerschaft zwischen den beiden Gemeinschaften sah, blieben oft wirkungslos, da die Provinzen ihre autonome Zuständigkeit für den Bereich Unterricht und Bildung verteidigten. Zu der realen Bedrohung der Fortexistenz der Französischen Sprache in anglophonen Provinzen gesellte sich das Gefühl der Machtlosigkeit auf föderaler Ebene. Auch hier blieb die Bereitstellung von Dienstleistungen in beiden offiziellen Sprachen mangelhaft. Appelle von Seiten Quebecs an die föderale Regierung, die frankophonen Minderheiten besser zu schützen, führten aufgrund der schwach institutionalisierten Kanäle zur Vertretung von Provinzinteressen in föderalen Institutionen zu keiner Verbesserung. Diese historische Erfahrung, dass Sprachpolitik eng verbunden mit der Anstrengung zur Sicherung des Überlebens der Französischen Sprache ist, wirkte in die Transformation Quebecs und in die Verfassungsreformdebatten hinein. Die Französische Sprache blieb als wichtigster Identifikationsfaktor für Quebecer erhalten, bildete gleichzeitig auch eine Barriere für den Aufstieg in einer in Englisch operierenden Wirtschaftswelt. Für Taylor bilden diese Erfahrungen sowohl die Ursache für das Empfinden, sich ähnlich wie Immigranten an den Mehrheitskodex der anglophonen Bevölkerung anpassen zu müssen, als auch für die Forderung nach Anerkennung des

16 Silver 1982, S. 206-215.

17 Silver 1982, S. 185; Stevenson 2006, S. 196.

besonderen Charakters Quebecs in der kanadischen Verfassung als Mittel, diese permanente Bedrohungssituation zu überwinden.¹⁸

2.2 Zwischen Autonomie und Unabhängigkeit: Konfliktdynamik seit der „Stillen Revolution“

Zu Beginn der 1960er Jahre veränderte sich die Konfliktdynamik ausgelöst durch das Aufeinandertreffen von zwei Entwicklungstrends maßgeblich. Zum einen veränderte sich der kanadische Staat im Gefolge von Weltwirtschaftskrise und Zweitem Weltkrieg fundamental. Diese „exogenen Schocks“ stellten eine wichtige Voraussetzung für das Wiedererstarken der Bundesebene dar, die sich vor allem an der – zumindest zeitweiligen – Vereinnahmung der Steuerpolitik durch Ottawa äußerte. Dies wiederum beförderte auch in Kanada die Herausbildung eines in hohem Maße interventionistischen, an keynesianischen Prinzipien orientierten Wohlfahrtsstaates. Obwohl die Kompetenz für sozialpolitische Belange zu einem Großteil bei den Provinzen lag, konnte der Bund mittels der sogenannten *spending power*-Doktrin¹⁹ diese verfassungspolitischen Restriktionen effektiv umgehen. Waren die Konflikte zwischen dem Bund und Quebec thematisch und periodisch beschränkt auf Themen wie Sprachenpolitik oder die Wehrpflicht, erwuchs aus dem Wandel der Staatstätigkeit ein neues strukturelles und ungleich umfassenderes Konfliktpotenzial.

Zum anderen schuf der gesellschaftspolitische Modernisierungsprozess innerhalb der bis dato vergleichsweise rückständigen Provinz Quebec die Rahmenbedingungen für einen tiefgreifenden politischen Transformationsprozess: die sogenannte „Stille Revolution“²⁰. Damit verbunden war der Rückgang des Einflusses der katholischen Kirche insbesondere in den Bereichen Gesundheits- und Bildungspolitik. In Quebec verlor der katholische Glaube dabei auch seinen Platz als Referenzpunkt für die Quebecer Identität. Die Selbstvergewisserung als *Nation* wurde Teil des politischen Diskurses und Identität etwas, das neu ausgehandelt und mit Inhalt gefüllt werden musste.²¹ Angestoßen und implementiert wurde dieser „neonationalistische“ Reformprozess durch die Liberale Partei der Provinz unter Jean Lesage, der im Jahr 1960 nach einer längeren Phase konservativer Dominanz an die

18 Taylor 1965, S. 11.

19 Die *spending power*-Doktrin ist bis heute ausgesprochen umstritten, da sie nicht explizit in der Verfassung verankert ist. Der Bund beruft sich stattdessen auf verschiedene Sektionen in der Verfassung, die ihm implizit das Recht gewahren, weitgehend ohne Restriktionen Programme ins Leben zu rufen, auch wenn diese in den exklusiven Kompetenzbereich der Provinzen fallen.

20 McRoberts 1993.

21 Balthazar 1980, S. 38-42.

Macht gekommen war. Im Rahmen der „Stillen Revolution“ verschränkte sich *state-* und *nation-building* innerhalb der Provinz und kollidierte damit unweigerlich mit dem sich parallel auf der gesamtkanadischen Ebene vollziehenden Wandel des Staates. Nach Taylor war die Politisierung dieser Neuausrichtung der Identität für Quebec auch notwendig. In homogenen Gesellschaften wäre die Schaffung rein auf Funktionserfüllung ausgerichteter Institutionen und die Privatisierung der Neuformulierung der Identität denkbar – ebenso für die föderalen Institutionen in Kanada. In Quebec blieb hingegen die Identitätsstiftende Komponente politischer Institutionen erhalten. „It is clear, at least in our society, that one cannot conceive of a Quebec state that would not be called on to defend and promote French language and culture, whatever the diversity of our population.“²² Der fundamentale Unterschied zum konservativen Nationalismus der Vorkriegszeit, nach Taylor, war jedoch die Offenheit dieses Diskurses. Durch Säkularisierung, Urbanisierung und Immigration war die Gleichsetzung der Kirchenzugehörigkeit mit der Quebecer Identität unmöglich geworden. Stattdessen würde sich – idealtypisch gedacht – die neue Identität erst im Zuge des politischen Diskurses herauskristallisieren.²³

Während sich durch die Transformation – Liberalisierung und Modernisierung – die Unterschiede zwischen der Quebecer Gesellschaft und dem anglophonen Kanada einerseits reduzierten, erzeugten die *nation-building* Projekte der Provinz Quebec andererseits auch im restlichen Kanada die Notwendigkeit, die Gemeinsamkeiten und Werte Kanadas neu zu formulieren.²⁴ Zudem spaltete sich ein Teil der Emanzipationsbewegung von der Liberalen Partei ab, gründete 1968 die separatistische *Parti Québécois* und artikulierte fortan die Unabhängigkeit der Provinz als ultimatives Ziel. Im Jahr 1976 gelang es ihr schließlich unter René Lévesque, einem ehemaligen Minister in der liberalen Provinzregierung, die Regierung zu stellen. Vier Jahre später, im Jahr 1980, folgte das erste Unabhängigkeitsreferendum, das allerdings mit 40 zu 60 Prozent scheiterte. Taylors Hoffnung, die Transformationen würden nicht nur zu mehr Staatsinterventionen als Mittel der Identitätsstiftung führen, sondern auch zu wirklich bi-kulturellen Institutionen und bilingual operierenden Behörden der föderalen Regierung führen, wurden in den Verfassungsreformdebatten der 1960er und 1970er Jahre von den polarisierenden Positionen von René Lévesque und Pierre Trudeau überlagert. Während Lévesques Option die einer Frankophonen Identität ohne Bezug zu Kanada war, hatte Trudeau die Stärkung der Frankophonen Minderheit durch individuelle Rechte vor Augen aber ohne Bezug zu einer eigenen

22 Taylor 1988, S. 126.

23 Taylor 1988, S. 128-130.

24 Taylor 1991, S. 157.

Nation.²⁵ Durch die Transformation Quebecs und die Entstehung eines neuen nationalen Selbstbewusstseins in Quebec war diese Option für die Provinzregierung nicht mehr akzeptabel.

3. *Reconciling the Solitudes*:

Konfliktakkommodierung zwischen liberalen und kommunitaristischen Ansätzen

3.1 Taylors Position im kanadischen Kontext

Charles Taylors philosophischer Standpunkt ist bekanntlich nicht immer einfach zu bestimmen. Zwar versucht er, ähnlich wie Will Kymlicka, eine vermittelnde Position zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zu entwickeln. Beide sehen die Notwendigkeit für Vorkehrungen zum Schutz für bestimmte Gruppen in multinationalen Staaten, unterscheiden sich allerdings im Hinblick auf deren Reichweite und Begründung.²⁶ Ausgangspunkt für Taylors Position in der Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit der Akkommodierung des Konflikts zwischen Quebec und Restkanada ist sein *Konzept der Anerkennung*. Fehlende Anerkennung individueller und kollektiver Identitäten führt demzufolge zu schwerwiegenden Verwerfungen.

Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkenntung durch die anderen geprägt, so dass ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkenntung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen.²⁷

Das Problem in Kanada besteht entsprechend in der mangelnden Anerkennung der besonderen Belange Quebecs durch die anglophone Mehrheitsgesellschaft. Dabei geht es im Kern um die konflikthafte Auslegung der Staatsgründung im Jahre 1867 durch mindestens zwei konkurrierende Interpretationsangebote, den sogenannten *Compact Theories*.²⁸ Die in der englischsprachigen Mehrheitsgesellschaft traditionell vorherrschende Deutung sieht den Akt der Staatsgründung, die *Confederation*, als einen Zusammenschluss gleichberechtigter Provinzen. Auf dieser Grundlage

25 Taylor 1970, S. 33f.

26 Vgl. Fossum 2001, S. 181.

27 Taylor 1997, S. 13f.

28 Cook 1969; La Selva 1996; Russell 2004.

steht auch die – aus Quebecer Sicht – prinzipiell „monistische“ Konzeption des kanadischen Staates in der kontinentaleuropäischen Tradition. Diese beinhaltet de facto eine Konzentration von Herrschaft (trotz föderativer Staatstruktur) mit dem Ziel, alte Loyalitäten zu beseitigen und auf die gesamtstaatliche Ebene hin auszurichten.²⁹ Die von Quebecer Eliten im ausgehenden 19. Jahrhundert kultivierte Lesart hingegen betrachtet die Staatsgründung als einen Zusammenschluss von zwei Nationen, was weit reichende Implikationen für die Stellung Quebecs innerhalb des kanadischen Staatsverbandes nach sich ziehen würde. Ungeachtet mehrerer Ansätze seitens einzelner Bundesregierungen wie etwa unter Lester B. Pearson oder jüngst Stephen Harper, dieser Deutung zumindest implizit eine gewisse Anerkennung zuteil kommen zu lassen, wurde sie bis heute nie vollumfänglich akzeptiert. De facto, so Taylor, war Quebec von der Erfahrung geprägt, in einem Land zu existieren, „[...] which for many purposes was run much more as a nation with one hegemonic culture, with more or less generous provision for minorities on a regional basis.“³⁰

Diese Nichtanerkennung führte Taylor zu Folge zu einer zunehmenden Marginalisierung der Quebecer Bürger im Einzelnen als auch als Kollektiv und gefährdet dessen langfristiges Überleben. Mehr noch: In der dauerhaften Negierung des Anspruchs Quebecs, eine eigenständige Nation innerhalb Kanadas darzustellen bzw. in der Nicht-Anerkennung der Quebecer Identität als Nation liegt für Taylor die eigentliche Ursache für separatistische Bestrebungen.³¹ Nach Ansicht Taylors wäre die prekäre Stellung Quebecs innerhalb des kanadischen Staates nicht zuletzt durch die Erfahrung begründet, dass das Bedürfnis nach Anerkennung in der modernen Gesellschaft scheitern kann.³² Diesem Grundproblem könne letztlich nur eine genuin differenzempfindliche Politik entgegenwirken, das heißt eine Politik, die gruppenspezifische Unterschiede in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit bzw. Authentizität anerkennt. Durch einen solchen Ansatz, der versucht, die wachsende ethno-kulturelle Vielfalt (spät-)moderner Gesellschaften ebenso wie die besonderen Herausforderungen multi-nationaler Staaten institutionenpolitisch widerzuspiegeln, anstatt sie durch eine scheinbar neutrale, „differenzblinde“ Politik zu absorbieren, ließen sich Integrationsprobleme dauerhaft akkommodieren. Insbesondere der Mechanismus der *deep diversity* spielt in Taylors Ansatz eine herausgehobene Rolle.³³ Allgemein hebt *deep diversity* auf die Notwendigkeit ab, den variierenden Formen gesellschaftlicher Vielfalt sowie den daraus ableitbaren Ansprüchen nach Anerkennung durch entspre-

29 Caron/Laforest 2009, S. 30-32.

30 Taylor 1993, S. 169.

31 Taylor 1992, S. 195.

32 Taylor 1997, S. 24; ferner *Redhead* 2002.

33 Taylor 1991, S. 181-184.

chend abgestufte Mechanismen der Akkommodierung zu begegnen. Diese Form der Identitätspolitik soll es den unterschiedlichen Gruppen innerhalb eines politischen Gemeinwesens ermöglichen, sich darin als authentische Mitglieder wiederzufinden. Konkret manifestiert sich diese Forderung in einer formal-verfassungsrechtlichen Anerkennung Quebecs innerhalb des kanadischen Bundesstaates als einer *distinct society*, wodurch dem Bedürfnis dieser historischen Minorität identitätspolitisch Rechnung getragen wird. Ein generelles Veto-Recht Quebecs in Fragen der Verfassungsänderung soll ferner einen effektiven Überlebensschutz langfristig sicherstellen. Insgesamt tendiert Taylors Philosophie in diesen Fragen damit eindeutig stärker zum kommunitaristischen Pol.

Dies wird besonders deutlich im Kontrast mit der Position Pierre Trudeaus, liberaler Premierminister von 1968-1979 und von 1980-1984.³⁴ Trudeaus Ansatz, den sich in den 1960er Jahren verschärfenden Integrationsproblemen zu begegnen, war inspiriert von einer dezidiert (sozial-)liberalen Philosophie. Nicht die Anerkennung von Differenz stellt demgemäß eine angemessene Antwort dar, im Gegenteil. In der Logik Trudeaus verschärft die Politik der Differenz die Integrationsprobleme, weshalb politische Lösungen auf eine Überwindung derselben zielen müssen. Seine zusehends ablehnende Haltung gegenüber jeglichen Formen des asymmetrischen Föderalismus – und somit einer verfassungsrechtlichen Verankerung eines Sonderstatus Quebecs – speiste sich aus seiner Überzeugung, dass dem Individuum und seinen unveräußerlichen Freiheitsrechten Vorrang gegenüber jeglichen kommunitären Ansprüchen eingeräumt werden müsse. Dies gilt zumal dann, wenn solche Ansprüche Ausdruck von Nationalismus darstellen. In seinem Essay *Federalism, Nationalism and Reason*³⁵ disqualifiziert er Nationalismus als eine emotional geleitete Erscheinungsform von Politik. In modernen Gesellschaften, so Trudeau, sollte hingegen Vernunft und Ratio („reason“) statt Emotionalität das politische Handeln motivieren. Durch Recht, so seine Hoffnung, könnte sich historisch langfristig rationale Rechtfertigung und Vernunft gegenüber Emotionalität und Nationalismus als oberstes Handlungsprinzip durchsetzen. Föderalismus bedeutet dabei für ihn, Vernunft über Emotionalität zu stellen: Er ist Ausdruck der wechselseitigen Anerkennung, des Interessenausgleichs und des Kompromisses, sollte aber nicht der Begründung von Geltungsansprüchen ethnisch oder kulturell definierter, dem Politischen vorgängigen Gemeinschaften dienen. Nur das Individuum und nicht ein gesellschaftliches Kollektiv bildet den Ausgangspunkt für die Begründung einer föderativen Ordnung. Auf dieser Philosophie, die nur individuelle Grundrechte für legitim er-

34 Der folgende Abschnitt basiert auf Broschek 2009, S. 229f.; vgl. ferner Broschek/Schultze 2004.

35 Trudeau 1968.

achtet, basierte beispielsweise sein Ansatz in der Sprachenpolitik. Die Möglichkeit für die frankophonen Bevölkerungsteile, sich landesweit in Französisch artikulieren zu können, beinhaltet für ihn ein individuelles Grundrecht, keinesfalls ein kollektives. Politisch-praktisch versuchte er, anders als seine Vorgänger Lester B. Pearson und sein Nachfolger Brian Mulroney, Gegengewichte zu schaffen, anstatt die lauter werdenden Forderungen nach Anerkennung von Unterschieden und Vielfalt anzuerkennen:

My political action, or my theory – inasmuch as I can be said to have one – can be expressed very simply: create counterweights. As I have explained, it was because of the federal government's weakness that I allowed myself to be catapulted into it.³⁶

Während also Trudeaus Ansatz auf die Integrationsfähigkeit individueller Grundrechte setzte und darauf abzielte, gruppenspezifische Unterschiede zu überwinden, sieht Taylor die Notwendigkeit der kontextsensiblen Anerkennung derselben. Die Zugeständnisse an bestimmte Gruppen im Rahmen der *Charter of Rights and Freedoms* von 1982 stellten für Trudeau ein notwendiges Übel dar, für Taylor gehen sie naturgemäß nicht weit genug.³⁷ Nicht ein uniformes, auf Überwindung von Unterschieden zielendes sondern ein Differenz anerkennendes Staatsbürgerkonzept erscheint hier als die notwendige Konsequenz. Genau in diese Richtung entwickelten sich die verfassungspolitischen Konzepte zwischen 1987 und 1992 im Rahmen des *Meech Lake Accord* und des *Charlottetown Accord*.

3.2 Konfliktregulierung durch Verfassungspolitik

In einem parteiübergreifenden Konsens wurde die Verfassungsreform von 1982 in der Quebecer Nationalversammlung abgelehnt. Nicht nur die regierende Parti Québécois waren der Überzeugung, dass die Reform Quebecs Bedürfnisse zu wenig berücksichtigt und die Verankerung der auf individuellen Rechten beruhenden Charter der geforderten Anerkennung als *distinct society* zuwider lief. Sprachminderheiten wurden durch die neue sect. 23 der Verfassung zwar besser geschützt, der Artikel richtete sich aber insbesondere auf frankophone Minderheiten außerhalb Quebecs sowie auf die anglophone Minderheit in Quebec. Mit diesem Artikel der Charter waren Bund und Provinzen gleichermaßen zum Schutz von Sprachminderheiten durch die Bereitstellung von Schulunterricht in beiden Sprachen verpflichtet,

36 Trudeau 1968a: S. XXIII.

37 Taylor 1992, S. 199ff.

sobald eine ausreichende Zahl an Schülern vorhanden ist. Der Artikel garantierte Mitgliedern von Sprachminderheiten individuelle Rechte gemäß dem Personalitätsprinzip und unabhängig von ihrem Wohnort. Trudeau setzte ebenfalls durch, dass dieser Artikel nicht unter die sogenannte *notwithstanding clause* (sect. 33) fallen würde, mit der die Provinzen einzelne in der Charter garantierte Rechte durch legislative Akte zeitweise außer Kraft setzen konnten.

Aus Quebecs Sicht verfehlte die *Charter of Rights and Freedoms* nicht nur die Anerkennung der Dualität der zwei Gründungsnationen, sondern schränkte zusätzlich die Handlungsspielräume der Provinzregierung ein. Die besondere Rolle der Quebecer Regierung für den Schutz der frankophonen Bevölkerungsteile in Kanada wurde nicht verankert. Im Gegenteil, die Provinzregierung wurde verpflichtet, die anglophone Minderheit innerhalb der Provinz besser zu berücksichtigen.³⁸ Nachdem die Untersuchungen der *Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* in den 1960er Jahren gezeigt hatten, dass selbst in der Provinz Quebec die Präsenz der französischen Sprache zurück gegangen und ihre Stellung im Wirtschaftsleben sogar prekär war, hatte die PQ-Regierung nach ihrer Machtergreifung besondere Maßnahmen zur Förderung der französischen Sprache verabschiedet. Nach der Einführung der *Charter* fielen derartige Maßnahmen unter den Verdacht mangelnder Verfassungskonformität und führten zur Verschärfung der Konflikte zwischen dem anglophonen und frankophonen Kanada.

Der *Constitution Act 1982* entschied den Konflikt zugunsten des liberalen Paradigmas gleicher, individueller Rechte als wichtigen Bestandteil der kanadischen Verfassung. Durch die fehlende Zustimmung der Provinz Quebec blieb die Reform dennoch unvollendet. Die Regierungswechsel von 1984 und 1985 auf Bundes- und Provinzebene eröffneten ein neues Fenster für eine Reform der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften. Die konservative Regierung unter Brian Mulroney unternahm die Initiative einer erneuten Verfassungsreform, um Quebec in die Verfassung zu re-integrieren. Die Forderungen Quebecs, noch unter der ausgehenden PQ-Regierung im Frühjahr 1985 formuliert, wurden von der liberalen Provinzregierung unter Robert Bourassa als Minimalbedingungen für die Unterzeichnung der Verfassung von 1982 aufgestellt. Ganz im Sinne der Anerkennung der Dualität der Gemeinschaften als Grundlage stand an erster Stelle die verfassungsrechtliche Verankerung Quebecs als *distinct society*, gefolgt von dem Vetorecht bei Verfassungsänderungen für die Provinz und der Möglichkeit zum *opting-out* bei Verfassungsreformen und neuen gemeinsam von Bund und Provinzen finanzierten Programmen. Die Ernennung von drei *Supreme Court* Richtern aus Quebec (von insgesamt neun)

38 Adam 2007, S. 265-267.

sollte zudem dazu beitragen, dass das in Quebec geltende Zivilrecht ausreichend Berücksichtigung finden würde. Hinzu kamen Forderungen, die sich auf die Kompetenzverteilung und -ausübung zwischen Bund und Provinzen bezogen, wie beispielsweise mehr Mitspracherechte der Provinz bei der Einwanderungspolitik, der Rückzug des Bundes aus der beruflichen Weiterbildung sowie Beschränkungen seiner Ausgabenpolitik (*spending power*).³⁹

Die Ergebnisse der Verhandlungen zwischen den Regierungsvertretern von Bund und Provinzen enthielten eine Balance zwischen der grundsätzlichen Anerkennung der Dualität der Gemeinschaften und der Gleichheit der Provinzen. Während die autonomen Handlungsspielräume der Provinzen sowie ihr Einfluss in föderalen Institutionen gestärkt wurden, richtete sich die Anerkennung der Dualität in der Interpretationsklausel an *French Canada* insgesamt und nicht nur an die Provinz Quebec. Mehr Mitspracherecht erhielten die Provinzen bei der Ernennung der Senatoren und bei der Besetzung der Richter des *Supreme Court*, wobei drei der Richter aus Quebec kommen sollten. Die Möglichkeit des *opting-out* bei neuen, gemeinsam von Bund und Provinzen finanzierten Programmen in Bereichen exklusiver Provinzkompetenzen wurde allen Provinzen eröffnet mit angemessener Kostenkompensation, wenn vergleichbare Programme von der jeweiligen Provinz aufgestellt werden würden. Das von Quebec geforderte Vetorecht wurde hingegen nicht gewährt, sondern der Geltungsbereich der Einstimmigkeitsregel ausgedehnt.⁴⁰ Nichtsdestotrotz wurde der *Meech Lake Accord* von Seiten der Quebecer Regierung unter Robert Bourassa als erfolgreiche Bedienung der fünf wesentlichen Forderungen gewertet und in der Quebecer Nationalversammlung im Juni 1987 ratifiziert.⁴¹ Im Sommer 1990 scheiterte jedoch die Ratifikation an der mangelnden Zustimmung der Provinzparlamente von Manitoba und Neufundland.

Das Besondere am *Meech Lake Accord* im Verhältnis zur Reform von 1982 war die Anerkennung des besonderen Charakters der Provinz Quebec als Teil der kanadischen Selbstbeschreibung bei gleichzeitiger Respektierung des Gleichheitsprinzips. Aufgrund der gefundenen Balance zwischen der Anerkennung der Gemeinschaft und liberaler Prinzipien wäre nach Ansicht Taylors die Verabschiedung der Reform für die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften wichtig gewesen.⁴² Die grundsätzliche Anerkennung der Dualität der Gemeinschaften in Kanada war im Kompromiss enthalten, ohne dass daraus Asymmetrien für die Machtverteilung hätten abgeleitet werden können. Die Gewährung des Rechts auf *opting-out* an alle

39 *Government of Québec* 1985; siehe auch *Russell* 2004, S. 133f.

40 *Milne* 1988, S. 110-115.

41 *Rémillard* 1989.

42 *Taylor* 1991, S. 170.

Provinzen wahrte de jure die Symmetrie in der Machtverteilung und damit die Gleichstellung der Provinzen. Eine unterschiedliche Nutzung dieser Rechte hätte zwar zu asymmetrischen Ergebnissen in den jeweiligen Politikfeldern geführt, diese politischen Asymmetrien stellten das Gleichheitsprinzip als Grundlage der föderalen Ordnung aber nicht in Frage. Das Scheitern der Ratifizierung verdeutlichte gleichzeitig, dass selbst die abgeschwächte Form der Anerkennung Quebecs als *distinct society* nicht für alle Provinzen akzeptabel war.

Der sofortige Beginn einer neuen Verhandlungsrunde mit offener Beratungsphase und Inklusion der Ureinwohnervereinigungen milderte zunächst die Konsequenzen der gescheiterten Ratifikation, änderte letztlich aber nichts an dem seit 1982 bestehenden Dilemma. Der im Sommer 1992 ausgehandelte *Charlottetown Accord* enthielt die Anerkennung Quebecs zumindest noch in der einführenden *Canada Clause*, verfehlte aber letztlich die Zustimmung der Bevölkerung im fakultativen Referendum. Die zwischen 1990 und 1992 bestehende Offenheit des Beratungsprozesses mit vielfachen Möglichkeiten zur Bürgerbeteiligung passt dennoch ins Bild des von Taylor stets befürworteten, neuen Austarierens der Beziehungen zwischen den Gemeinschaften. In seiner Einreichung an die *Commission on the Political and Constitutional Future of Quebec* gewann Taylor dem Scheitern des *Meech Lake Accord* auch etwas Positives ab, nämlich die Möglichkeit zu einem Neustart, zu einer neuen Verfassung. Taylors Hoffnung war, dass sich mit dem Abtreten von Trudeau als auch Lévesque die Polarisierung reduzieren würde und sich nun die Anerkennung Quebecs als *Nation* mit den Interessen der föderalen Regierung und der anglophonen Provinzen nach offenem, wirtschaftlichem Austausch und der Förderung der frankophonen Minderheiten außerhalb Quebecs ausgleichen ließe. Bezüglich der föderalen Kompetenzverteilung sprach sich Taylor dezidiert für eine stärkere Dezentralisierung von Kompetenzen aus, damit Quebec volle Autonomie und Gestaltungsfreiheit innerhalb der Provinz genießen könne. Gleichzeitig betonte Taylor die Notwendigkeit zu Kooperation und Koordination – als Teil von intergouvernementalen Aushandlungen oder auch gemeinsam ausgeführter Kompetenzen –, worin er sich erneut deutlich als ‚Föderalist‘ qualifizierte und von Befürwortern einer Separation abgrenzte. Die Anerkennung der Besonderheiten Quebecs blieb dabei aber immer eine unhintergehbare Bedingung für eine Einigung.⁴³ Mit dem Scheitern des *Charlottetown Accord* setzte eine gewisse Müdigkeit bezüglich weiterer Verfassungsreformen ein. Das von der *Parti Québécois* für 1995 angesetzte zweite Referendum über die Unabhängigkeit Quebecs scheiterte nur knapp mit 49,6 zu 50,4%

43 Taylor 1990, S. 145-153.

der Stimmen und verdeutlichte damit gleichzeitig die Notwendigkeit, weiter nach Lösungen für den Gemeinschaftskonflikt zu suchen.

3.3 Ausbalancierung des Konflikts durch subkonstitutionellen Wandel

Im Vergleich mit vielen anderen Föderalstaaten eröffnet der kanadische Föderalismus eine Bandbreite von Möglichkeiten des Wandels ohne formale Änderung der verfassungsgemäßen Kompetenzverteilung zwischen Bund und Provinzen. Inter-gouvernementale Vereinbarungen zwischen Vertretern der Bundesregierung und den Provinzregierungen spielten bereits seit der Staatsgründung eine wichtige Rolle, bspw. bei der Aufnahme neuer Provinzen in die Föderation und lieferten einen gewissen Ausgleich für die mangelnde Repräsentation der Provinzen in der Bundesgesetzgebung. Nach den gescheiterten Verfassungsreformversuchen griff man wieder auf Formen des subkonstitutionellen Wandels zurück, um die Konflikte zwischen Quebec, dem Bund und den mehrheitlich anglophonen Provinzen zu befrieden.

Diese grundsätzliche prozedurale Offenheit der kanadischen Verfassung für subkonstitutionellen Wandel stellt dabei aus Taylors Perspektive eine wichtige Voraussetzung für die inkrementelle Verwirklichung von *deep diversity* dar. Während die Einführung der *Charter of Rights and Freedoms* eine – aus Taylors Sicht – unzureichende Lösung repräsentiert, da sie lediglich „first-level diversity“ sicherstellt, beinhaltet der Prozess subkonstitutionellen Wandels zumindest die Möglichkeit, dialogisch die Anerkennung abgestufter Staatsbürgerschaftsrechte zu implementieren.⁴⁴ Wenig überraschend war dieser Prozess in Kanada erneut durchdrungen vom Konflikt um die Anerkennung individueller oder kollektiver Rechte. Allerdings scheint sich die verfassungspolitische Dynamik nunmehr zumindest in der Tendenz wieder stärker in Richtung des kommunitären Pols zu bewegen.

Die Anerkennung Quebecs als Provinz mit besonderem Charakter fand Eingang in zwei Resolutionen des Unterhauses sowie in die von den anglophonen Provinzen verabschiedete *Calgary Declaration*. Damit wurde eine wesentliche Forderung Quebecs aus den Verfassungsreformdebatten aufgegriffen, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Form. Als Grundlage für Abweichungen von Bundesgesetzen oder für die Übertragung von weiteren Kompetenzen konnten die Resolutionen jedoch nicht genutzt werden.⁴⁵

44 Vgl. Smith 2002

45 McRoberts 2001, S. 696.

Die von den Premiers der anglophonen Provinzen und der Territorien 1997 unterzeichnete *Calgary Declaration* erkannte sowohl den „unique character of Quebec society, including its French speaking majority, its culture and its tradition of civil law“⁴⁶ und die Rolle der Quebecer Regierung und Nationalversammlung beim Schutz dieser Besonderheiten an. Gleichzeitig wurde die Gleichstellung der Provinzen betont und jegliche asymmetrische Verteilung von Kompetenzen in zukünftigen Verfassungsreformen abgelehnt. Solange die rechtliche und politische Gleichheit der Provinzen politisch gewahrt blieb, war die Anerkennung der Besonderheiten Quebecs möglich.

In ähnlicher Weise – durch Gesetzgebung des Unterhauses – wurde den Provinzen bzw. Regionen in Kanada mehr Gewicht bei der Ratifikation von Verfassungsänderungen zugesprochen. Das 1996 verabschiedete Gesetz *Bill C-110* sieht vor, dass bei zukünftigen, das Verhältnis von Bund und Provinzen betreffenden, Verfassungsänderungen vor der Abstimmung im Bundesparlament die Zustimmung der Provinzen eingeholt werden muss, und zwar konkret der Parlamente von British Columbia, Ontario, Quebec, von zwei Atlantik-Provinzen, die zusammen 50% der Atlantik-Bevölkerung repräsentieren sowie von zwei der Prärie-Provinzen, die zusammen 50% der Prärie-Bevölkerung repräsentieren. Die Provinz Quebec erhielt damit indirekt ein Veto bei Verfassungsänderungen. Dieses Recht wurde aber auch anderen Provinzen bzw. Regionen eingeräumt, so dass keine Sonderstellung Quebecs entstand. Die unmittelbarste Folge gründet sich aber eher auf die deutliche Anhebung der Hürden für Verfassungsänderungen, so dass insbesondere föderale Verfassungsreformen im Prinzip unmöglich gemacht wurden.⁴⁷

Insgesamt blieben diese subkonstitutionellen Formen der Anerkennung in ihrer Reichweite hinter den Forderungen Quebecs im Zuge der Verfassungsreformdebatten zurück. Zum einen wurde immer wieder betont, dass keine weiteren Kompetenzen für die Provinz Quebec aus den Resolutionen ableitbar seien. Zum anderen können Resolutionen und Gesetze von nachfolgenden Parlamenten auf Bundesebene durch einfache Gesetzgebung wieder geändert werden. Aus Taylors Sicht können diese Beispiele als Fortsetzung des Dialogs zwischen den Gemeinschaften sowie als Realisierung der fehlenden Anerkennung interpretiert werden, hatte er doch wiederholt auf den prozeduralen Aspekt der Aushandlung von Gemeinschaftsbeziehungen verwiesen. Auch die Tatsache, dass die Anerkennung symbolischer Art war und nicht zur Übertragung weiterer Kompetenzen führte, war für Taylor insofern kein Mangel, als er Formen symbolischer Anerkennung eine hohe Bedeutung beimaß.⁴⁸

46 *Premiers' Meeting* 1997, S. 1.

47 *Russell* 2004, S. 239.

48 *Taylor* 1992, S. 194.

Politisch blieben die Resolutionen jedoch umstritten. Bei der 2006 unter der konservativen Regierung von Stephen Harper mit Unterstützung aller Parteien außer dem *Bloc Québécois* verabschiedeten Initiative fand an Stelle der bis dato üblichen Formulierung *distinct society* der Begriff der Nation Verwendung: „The Conservative motion on Quebec declares: ‘That this House recognizes that the Quebecois form a nation within a united Canada’.”⁴⁹ Die Erklärung sprach erneut das tief sitzende Bedürfnis der Quebecer nach Anerkennung und Gleichstellung mit der kanadischen Nation an. Sie löste aber auch Diskussionen über die Verwendung des französischen an Stelle des englischen Begriffs aus und der möglichen Unterscheidung zwischen der anglophonen und der frankophonen Bevölkerungsteile Quebecs.⁵⁰

Deutlicher lassen sich die Effekte des subkonstitutionellen Wandels bei den intergouvernementalen Abkommen zur Machtverteilung zwischen dem Bund und den Provinzen ablesen. Die durch diese Vereinbarungen ermöglichte Flexibilität der Aufgabenwahrnehmung in verschiedenen Politikbereichen erwies sich für das Verhältnis zwischen dem Bund und Quebec immer wieder als alternativer Mechanismus der Konfliktregulierung. So hat Quebec über die letzten Jahre hinweg weitere substantielle Kompetenzen in einer Vielzahl von Politikfeldern erhalten und kann dadurch relativ weitgehend die Lebensverhältnisse innerhalb der Provinz bestimmen. Diese umfassen Bereiche wie etwa Einwanderungspolitik, Arbeitsmarktpolitik sowie unterschiedliche sozialpolitische Felder. Neben den Handlungskompetenzen kam der Bund der Provinz Quebec zudem mit von generellen Standards abweichenden Regelungen entgegen, die den Nachweis über die Verwendung von Bundesmitteln betreffen, so etwa in der Gesundheitspolitik.⁵¹ Während die Spannungen dadurch in der Tagespolitik entschärft worden sind und zudem oftmals überlagert werden durch andere Integrationsprobleme – etwa zwischen den Ureinwohnern und der Mehrheitsgesellschaft – blieb das Grundproblem der Anerkennung aus Sicht Quebecs bestehen.⁵² Weder hat sich (noch wird sich aller Voraussicht nach) die Quebecer Variante der *Compact Theory* als allgemeine Deutung im gesamtkanadischen Kontext wirkungsmächtig durchsetzen können, noch haben sich als notwendige Folge die Möglichkeiten der Selbstbestimmung für Quebec als Nation innerhalb Kanadas vollumfänglich hergestellt. Es fehlt vor allem ein authentischer *federal spirit*, der Einheit und Vielfalt in einer Weise auszutarieren vermag, die dem Quebe-

49 *Québec nation motion* 2006.

50 Noël 2006; siehe auch Galloway et al. 2006.

51 Vgl. im Überblick Bakvis et al. 2009 sowie die entsprechenden Beiträge in Bakvis/Skogstad 2012.

52 Vgl. hierzu auch die eher kritisch angelegten Beiträge eines vor kurzem erschienenen Sammelbandes zum kanadischen Föderalismus mit nahezu ausschließlich Quebecer Autoren: Gagnon 2009.

cer Bedürfnis nach Anerkennung entspricht.⁵³ Der kanadische Föderalismus ist zwar de facto deutlich asymmetrischer geworden, allerdings beruht diese Asymmetrie nach wie vor auf einer Konzeption, welche die politische wie rechtliche Gleichheit der Provinzen nicht tangiert. Entsprechend müssen alle bisherigen Bemühungen, Quebecs Bedürfnis nach Anerkennung entgegenzukommen, notwendig als von symbolischer Natur qualifiziert werden.

4. Zusammenfassung

Charles Taylor zählt sicherlich nicht zu den einschlägigen Vertretern der Föderalistustheorie. Weder hat er diesen Anspruch wohl erhoben, noch sind seine Ausführungen notwendig auf territorial konzentrierte Minderheiten beschränkt. Obwohl sein Fokus auch aufgrund seines persönlichen Erfahrungshintergrundes auf Quebec liegt, umfasst beispielsweise sein Konzept der *deep diversity* ebenso nicht-territoriale Gruppen. Seine Überlegungen zu den Integrations- bzw. Anerkennungsproblemen im kanadischen Bundesstaat haben allerdings durchaus Relevanz für eine normativ ausgerichtete Theorie des Föderalismus.

„In a way,“ so Taylor in seinem Aufsatz *Shared and Divergent Values*, „accommodating difference is what Canada is all about“.⁵⁴ Diese Feststellung trifft aber auch auf eine wachsende Zahl von Ländern zu. Großbritannien steht kurz vor dem historischen Referendum über die Unabhängigkeit Schottlands. Ebenso in Spanien, wo ein Referendum über die politische Zukunft Kataloniens für den Herbst 2014 diskutiert wird. Taylors Überlegungen können insofern vor allem als Beitrag für eine kommunitaristisch inspirierte, im weitesten Sinne gesellschaftstheoretisch orientierte Föderalistustheorie verstanden werden. Eine solche Theorie befasst sich mit den Möglichkeiten des Föderalismus⁵⁵ als Instrument des Konfliktmanagements in heterogenen Gesellschaften, folglich als eine konkrete institutionelle Erscheinungsform des Mechanismus der *deep diversity*.

Inwieweit es sich bei solchen Mechanismen allerdings um Erfolg versprechende Formen handelt, ist eine andere Frage. Zumindest das kanadische Beispiel lässt hier gewisse Zweifel aufkommen. Dass gewisse Abstufungen, Asymmetrien und „weiche“ Formen von Gruppen-basierten Grundrechten sinnvoll sein können, oftmals gar notwendig sind, ist weitgehend unstrittig. Sie sind zudem, wie Will Kymlickas Bei-

53 Vgl. Caron/Laforest 2009, S. 34.

54 Taylor 1991, S. 181.

55 Im Übrigen auch in seiner nicht-territorialen Erscheinungsform, wie etwa dem *treaty federalism*, vgl. Hueglin 2003.

träge zeigen, durchaus kompatibel mit einem liberalen Paradigma. Ob sie hingegen in ihrer konsequenteren Form tatsächlich in der Lage sind, im übergreifenden Gesamtzusammenhang integrative Wirkungen zu entfalten, ist durchaus fraglich. Zu weitgehende Forderungen nach der institutionellen Verankerung der Anerkennung von Differenz können dauerhaft zu wechselseitiger Entfremdung führen – Quebec scheint vielen Beobachtern heute weiter entfernt von Restkanada als je zuvor. Auf der anderen Seite haben die Erfahrungen mit der *Charter of Rights and Freedoms* gezeigt, dass zuvor marginalisierte Gruppen – primär, aber nicht ausschließlich auf der Basis eines liberalen, Individuum-basierten Grundrechtskatalog – effektiv eingebunden werden konnten. Vor diesem Hintergrund sollte man John Erik Fossums treffende Formulierung ernst nehmen, dass Geschichte „both the ability to remember and the ability to forget“⁵⁶ bedeutet. „*Je me souviens*“ kann daher, laut Thomas Barnes, nicht so sehr auf das Erinnern angelegt sein, sondern auf das ‚Nicht-Vergessen‘ der Kränkungen und Diskriminierungen durch die anglophone Mehrheit.⁵⁷ Die Veränderung der Quebecer Gesellschaft und die Zunahme an interner Diversität lässt den Rückfall in die reine Opferrolle allerdings kaum zu. Neue Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen scheinen nichtsdestotrotz im Konzept mit angelegt, wenn die Anerkennung der Besonderheiten Quebecs einerseits die Grundlage für eine Integrationspolitik der Provinz bildet, welche auf die Annahme der Französischen Sprache und der Quebecer Lebensart gerichtet ist und damit stärker dem Interkulturalismus folgt als dem Multikulturalismus-Paradigma der föderalen Regierung.⁵⁸ Andererseits erfordert das Konzept, dass die Quebecer Identität selbst offen bleibt für Veränderungen durch Impulse von anderen Gruppen, insbesondere Immigranten. Dieses Kriterium der Offenheit bildete stets ein zentrales Charakteristikum in Taylors Zugriff auf den kanadischen Verfassungskonflikt. Der Mechanismus der *deep diversity*, so attraktiv er auf den ersten Blick auch sein mag, erscheint für die politische Praxis zu anspruchsvoll und setzt ein kaum realisierbares Maß an Toleranz voraus, um seine postulierte integrative Wirkung entfalten zu können.

Literatur

Adam, Marc-Antoine, 2007: The Constitution Act, 1982 and the Dilemma of Canadian Duality since 1760. In: *Supreme Court Law Review* 37, H.2, S. 261–284.

56 Fossum 2001, S. 200.

57 Barnes 1995, S. 30.

58 Taylor 2012.

- Armstrong, Christopher*, 1981: The Politics of Federalism. Ontario's Relations with the Federal Government 1867-1942, Toronto.
- Bakvis, Herman/Baier, Gerald/Brown, Douglas*, 2009: Contested Federalism. Certainty and Ambiguity in the Canadian Federation, Don Mills.
- Bakvis, Herman/Skogstad, Grace* (Hrsg.), 2002: Canadian Federalism, Don Mills.
- Balthazar, Louis*, 1980: La dynamique du nationalisme québécois. In: Gérard Bergeron/Réjean Pelletier (Hrsg.), L'État du Québec en devenir. Montréal, S. 37–58.
- Barnes, Thomas G.*, 1995: There'll Always Be a Canada and a Canadian Constitutional Crisis. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science 538, H.1, S. 27–39.
- Broschek, Jörg*, 2009: Der kanadische Föderalismus. Eine historisch-institutionalistische Analyse, Wiesbaden.
- Broschek, Jörg/Schultze, Rainer-Olaf*, 2004: Föderalismus und Integration: Konzeptionen, Reformen und Reformwirkungen von Trudeau bis Chrétien. In: Zeitschrift für Kanada-Studien 24, H.1, S. 7–32.
- Caron, Jean-Francois/Laforest, Guy*, 2009: Canada and Multinational Federalism: From the Spirit of 1982 to Stephen Harper's Open Federalism. In: Nationalism and Ethnic Politics 15, S. 27–55.
- Cook, Ramsey*, 1969: Provincial Autonomy, Minority Rights, and the Compact Theory, Ottawa.
- Elazar, Daniel J.*, 1987: Exploring Federalism, Tuscaloosa.
- Fossum, John Erik*, 2001: Deep Diversity versus Constitutional Patriotism: Taylor, Habermas and the Canadian Constitutional Crisis. In: Ethnicities 1, H.2, S. 179–206.
- Gagnon, Alain-G.* (Hrsg.), 2009: Contemporary Canadian Federalism, Toronto.
- Galloway, Gloria/Curry, Bill/Dobrota, Alex*, 2006: Nation' motion passes, but costs Harper, In: Globe and Mail, 28. November 2006.
- Government of Québec*, 1985: Draft Agreement on the Constitution. Proposals by the Government of Québec. Abgedruckt in: Government of Québec 2001: Québec's Positions on Constitutional and Intergovernmental Issues. From 1936 to March 2001, S. 332–358.
- Hueglin, Thomas* 2003: Federalism at the Crossroads: Old Meanings, New Significance. In: Canadian Journal of Political Science 36, H.2, S. 275–294.
- Laforest, Guy*, 1993: Introduction. In: Charles Taylor: Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism, Montreal/Kingston, S. IX–XV.
- LaSelva, Samuel L.*, 1996: The Moral Foundations of Canadian Federalism. Paradoxes, Achievements, and Tragedies of Nationhood, Montreal/Kingston.
- Lazar, Harvey* (Hrsg.), 1998: Canada: The State of the Federation 1997. Non-Constitutional Renewal, Kingston, Ontario.
- McRoberts, Kenneth*, 1984: The Sources of Neo-Nationalism in Quebec. In: Ethnic and Racial Studies 7, H.1, S. 55–85.
- McRoberts, Kenneth*, 1993: Quebec: Social Change and Political Crisis, Toronto.
- McRoberts, Kenneth*, 2001: Canada and the Multinational State. In: Canadian Journal of Political Science 34, H.4, S. 683–713.
- Milne, David A.*, 1988: Much Ado About Meech. In: Peter Leslie/Ronald L. Watts (Hrsg.): Canada: The State of the Federation 1987-1988, Kingston, Ontario, S. 97–115.
- Noël, Alain*, 2006: Il suffisait de presque rien: Promises and Pitfalls of Open Federalism. In: Institute of Intergovernmental Relations (Hrsg.): Open Federalism. Interpretations, Significance, Kingston, Ontario, S. 25–37.
- Premiers' Meeting*, 1997: The Calgary Declaration, Calgary, Alberta, September 14, 1997, abrufbar unter <http://www.exec.gov.nl.ca/currentevents/unity/unityr1.htm> (letzter Zugriff am 15. Juli 2014).

- Québec nation motion*, 2006: House of Commons Canada, 39th Parliament, 1st Session. Journals No. 87, Monday, November 27, 2006, abrufbar unter <http://www.parl.gc.ca/HousePublications/Publication.aspx?Language=E&Mode=1&Parl=39&Ses=1&DocId=2539924&File=0> (letzter Zugriff am 15. Juli 2014).
- Redhead, Mark*, 2002: Charles Taylor: Thinking and Living Deep Diversity, Lanham.
- Rémillard, Gil*, 1989: Quebec's Quest for Survival and Equality via the Meech Lake Accord. In: Michael D. Behiels (Hrsg.), *The Meech Lake Primer: Conflicting Views on the 1987 Constitutional Accord*, Ottawa, S. 28–42.
- Russell, Peter H.*, 2004: *Constitutional Odyssey. Can Canadians Become a Sovereign People?* Toronto.
- Silver, Arthur I.*, 1982: *The French-Canadian Idea of Confederation, 1864-1900*, Toronto.
- Smith, Nicholas*, 2002: Charles Taylor: Meaning, Morals, and Modernity, Cambridge.
- Stevenson, Garth*, 1989: *Ex Uno Plures. Federal Provincial Relations in Canada, 1867-1896*, Montreal/Kingston.
- Stevenson, Garth*, 2006: *Parallel Paths. The Development of Nationalism in Ireland and Quebec*, Montreal/Kingston.
- Taylor, Charles*, 1970: A Canadian Future? In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 23–39.
- Taylor, Charles*, 1979: Why Do Nations Have to Become States? In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 40–58.
- Taylor, Charles*, 1988: Institutions in National Life. In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 120–134.
- Taylor, Charles*, 1990: The Stakes of Constitutional Reform. In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 140–154.
- Taylor, Charles*, 1991: Shared and Divergent Values. In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 155–186.
- Taylor, Charles*, 1992: Impediments to a Canadian Future. In: Ders., 1993: *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston, S. 187–201.
- Taylor, Charles*, 1997: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M. (engl. zuerst: 1992).
- Taylor, Charles*, 2012: Interculturalism or Multiculturalism?, In: *Philosophy & Social Criticism* 38, H.4–5, S. 413–423.
- Trudeau, Pierre E.*, 1968: Federalism, Nationalism, and Reason. In: Ders., *Federalism and the French Canadians*, Toronto, S. 182–203.
- Trudeau, Pierre E.*, 1968a: Foreword. In: Pierre E. Trudeau: *Federalism and the French Canadians*, Toronto, S. XIX–XXVI.
- Vipond, Robert C.*, 1991: *Liberty and Community. Canadian Federalism and the Failure of the Constitution*, Albany, NY.

Der Weg des Bürgers. Charles Taylor über die Integration von kulturellen Minderheiten in Quebec

1. Einleitung

Eine Besonderheit, die Charles Taylor von anderen führenden politischen Denkern unserer Zeit unterscheidet, ist die Art und Weise, in der er seine theoretische Arbeit beständig mit praktischem politischem Engagement verbunden hat. Dieser Artikel untersucht einen seiner Vorstöße in die praktische Politik: seinen Co-Vorsitz in der Quebecer *Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences* (CCAPRCD). Der Abschlussbericht der Kommission, *Building the Future: A Time for Reconciliation*, wurde im Juli 2008 auf Französisch veröffentlicht und ins Englische übersetzt.¹ Dieser Artikel führt durch die zentralen Themenbereiche des Berichts und identifiziert Überschneidungen mit Taylors politischen Ideen. Nach einigen allgemeinen Anmerkungen über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis in Taylors Werk beschreibt der Artikel kurz Ziel und Arbeitsprozess der Kommission. Anschließend werden die Ergebnisse und Empfehlungen zusammengefasst sowie erklärt, was dessen Betonung gemeinsam geteilter Werte im Kontext Quebecs bedeutet. Zu diesem Zweck wird genaueres Augenmerk auf Aspekte der Gleichstellung gelegt, darunter Geschlechtergleichstellung, Säkularismus, Integration und Interkulturalismus.

2. Taylor: Theorie und Praxis

Die enge Verbindung von Taylors politischem Engagement und seiner Arbeit als politischer Theoretiker wird von Mark Redhead hervorgehoben, wenn er davor warnt, dass „[s]imply to study Taylor’s academic writings is to miss much of what is important about the unique perspective that Taylor brings to bear on the problem of political fragmentation”.² Auch Nicholas Smith betont, dass eine umfassende Einschätzung von Taylors politischen Gedanken zugleich eine Berücksichtigung seiner politischen Praxis erfordere.³ Zwei Gründe scheinen für Smiths Forderung zu spre-

1 Der Bericht ist mehr als 300 Seiten stark. Ich zitiere aus der englischen Übersetzung.

2 Redhead 2002, S. 17.

3 Smith 2002, S. 172.

chen. Der erste Grund ist, dass Taylors philosophischer Ansatz problemgetrieben ist: Er reagiert auf wahrnehmbare Probleme,⁴ und die Probleme, mit denen er sich theoretisch auseinandersetzt, entspringen politischer Praxis.⁵ Der zweite von Smith vorgebrachte Grund ist die Tatsache, dass Taylors politisches Denken vornehmlich von dem Wunsch nach Veränderung motiviert ist. „In Taylor’s view, the worth of political theory is inseparable from the quality of social criticism it informs and, beyond that, its capacity to transform social life for the better”.⁶

Eine der Veränderungen, die Taylor erreichen möchte, ist ein Wandel der Selbst-Interpretationen. Sie sind für Taylor essenzielle Komponenten der menschlichen Identität und daher auch der sozialen Realität. Der Mensch ist „a self-interpreting animal [...], he is always partly constituted by self-interpretation”.⁷ Dies fügt den Humanwissenschaften unentrinnbar eine hermeneutische Dimension hinzu, insofern wir ein Grundverständnis der entsprechenden Selbst-Deutungen benötigen, um menschliches Verhalten verstehen zu können. Interpretieren menschlichen Verhaltens sind jedoch nicht dazu verdammt, die existierenden Selbst-Verständnisse einfach nur festzustellen, da Selbst-Interpretationen nicht unveränderlich sind; einige Interpretationen von Handlungen und Verhalten sind anderen überlegen, und die Selbst-Deutungen der Akteure sind empfänglich für Veränderungen, wenn sie mit einer besseren Interpretation konfrontiert werden. Taylor legt dar, dass „if the explanation is really clearer than the lived interpretation then it will be such that it would alter in some way the behaviour if it came to be internalized by the agent as his self-interpretation”.⁸

Taylors Arbeit kann daher über weite Teile als Versuch gelesen werden, einige der Selbst-Deutungen seiner Leser zu verändern. *Sources of the Self*, zum Beispiel, zielt darauf ab, „the modern identity as we live it today“⁹ zu beleuchten. Taylor hofft, dass die Aufdeckung der Vielschichtigkeit und Komplexität des modernen

4 Ebd., S. 9.

5 Ich stimme mit Smith überein, dass Taylor kein systematisches Theoriegebäude entworfen hat, aber dies sollte uns nicht dazu verleiten, die vielen Parallelen und Überschneidungen zu übersehen, die seine Ansätze zu verschiedenen Themen untereinander aufweisen, siehe *Abbey* 2000, S. 4f. Tatsächlich findet auch Smith „a unified philosophical project“ in Taylors Schriften, das sich um den Schwerpunkt des Sinns und der Bedeutung im Leben der Menschen dreht (*Smith* 2002, S. 1). Zur Kontinuität in Taylors Schriften über Kanada siehe *Redhead* 2002, S. 21, 46. Sich selbst als ‚Igel‘ (im Sinne Isaiah Berlins) sehend, sagt Taylor, dass für ihn „everything connects“ (undatiertes Interview bei der *Templeton Foundation*, siehe *Taylor* o.J.).

6 *Smith* 2002, S. 172; siehe *Beiner* 1997 für eine anderslautende Einschätzung der Art von sozialer Kritik, die Taylors Arbeiten ermöglichen.

7 *Taylor* 1985a, S. 72; vgl. 1985b, S. 54.

8 *Taylor* 1985b, S. 27. Für eine ausführlichere Diskussion von Taylors Ansichten zu diesen Themen siehe *Abbey* 2000, S. 58-62 und *Smith* 2002, S. 120-128.

9 *Taylor* 1989, S. 319.

Selbst die Menschen von der Tendenz befreit, die Vielzahl an Werten und Gütern, die das moderne Selbst faktisch – wenn auch nicht immer wissentlich – anstrebt, zu negieren und zu unterdrücken (ebd., S. 106f., 503, 511, 514, 520). *A Secular Age* scheint teilweise darauf ausgelegt zu sein, die Selbst-Deutung religiöser wie nichtreligiöser Leser zu verändern, indem Taylor zeigt, dass ein Rückgang religiösen Glaubens keine *Conditio sine qua non* der Moderne ist. Somit können selbst Taylors Arbeiten, die nicht offenkundig oder vornehmlich politisch angelegt sind, dennoch einen Beitrag zum sozialen Wandel leisten, indem sie ihre Leser ermutigen, sich selbst anders zu verstehen.

3. Die Quebec-Kommission

Die CCAPRCD der Regierung wurde im Februar 2007 von Quebecs Premierminister ins Leben gerufen. Er reagierte damit auf die mediale und öffentliche Kontroverse um das Ausmaß, in welchem kulturelle Minderheiten – aus religiösen oder ethnischen Gründen – Ausnahmen von allgemeingültigen Regeln und Praktiken Quebecs zugestanden bekommen hatten („*Reasonable-Accommodation-Debatte*“). Die Debatte drehte sich um verschiedene Themen, unter anderem darum: ob muslimische Schüler und Angestellte Kopftücher in Schule und Arbeit tragen können; ob Sikhs ihren *Kirpan* (ein Zeremoniendolch) in Schule und Universität tragen können; ob Sikhs, deren Arbeit das Tragen von Uniformen erfordert, Turbane während der Arbeit tragen können; ob muslimische Schüler und Studenten von ihrer Schule bzw. Universität verlangen können, einen Gebetsraum zur Verfügung zu stellen; ob öffentliche Schwimmbäder Zeiten reinen Frauenschwimmens anbieten sollten; ob Schüler und Angestellte eine Neugestaltung des Stunden- oder Arbeitsplans bzw. eine Freistellung aufgrund religiöser Feiertage verlangen können usw. Der Auftrag der Kommission bestand darin,¹⁰ die Situation zu analysieren und „[to make] recommendations to the government to ensure that accommodation practices conform to Québec’s values as a pluralistic, democratic, egalitarian society“ (S. 17).¹¹

Die Kommission konsultierte Experten ebenso wie ‚Laien‘ der breiten Öffentlichkeit aus der gesamten Provinz Quebec. Ihr Beirat umfasste 15 Spezialisten verschiedenster Disziplinen, 13 Forschungsprojekte wurden an Quebecer Universitäten

10 Das vollständige Mandat findet sich in Anhang A, S. 275.

11 Nicht näher gekennzeichnete Seitenzahlen beziehen sich auf den Abschlussbericht der Kommission: Bouchard/Taylor 2008.

in diesem Zusammenhang durchgeführt.¹² Fast 60 Meetings mit Experten und Repräsentanten soziokultureller Organisationen wurden abgehalten. Beiträge aus der Öffentlichkeit konnten in über 30 Fokusgruppen und vielen öffentlichen Foren eingebracht werden.¹³ Darüber hinaus sandten Bürger mehr als 900 Eingaben an die Kommission oder teilten ihre Ansichten über deren Website mit.

Die Kommission kam zu dem Schluss, dass die *Accommodation*-Debatte übertrieben war und dass die beantragten Ausnahmeregelungen, die Medienaufmerksamkeit erhalten und die Kontroverse angeheizt hatten, weder zahlreich noch unangemessen waren (S. 79, 81, 87). Ein Ziel des Berichts war es daher, einige der Mythen und Fehlinformationen aufzuklären, die die Debatte ausgelöst hatten. Kapitel 3 des Berichts, *Perceptions and the Reality of Accommodation*, kontrastiert

the stereotyped version of accommodation-related events (perceptions that are widespread among Quebecers) with the version documented by the Commission's researchers [...] [T]here was indeed a crisis but not really as regards actual accommodation practices, but above all in Quebecers' minds and perceptions (S. 25).

Zudem stellt der Bericht fest, dass „the negative reactions observed among members of the public are clearly not commensurate with the events that sparked them. This disproportion becomes obvious when we methodically compare with the facts certain widespread perceptions” (S. 66).¹⁴

Wie die Autoren selbst eingestehen, stellen die von der Kommission vorgebrachten Ergebnisse zur medialen Aufblähung der *Accommodation*-Debatte deren eigenen *raison d'être* infrage. Sie spekulieren, dass die Kontroverse sich nicht solcherart entzündet hätte, wären die Fakten zur Praxis solcher Ausnahmeregelungen allgemein bekannt gewesen (S. 75f.). Räsonieren im Konjunktiv hat jedoch wenig Nutzen für praktische Politik: Die Debatte war real und eine Antwort der Quebecer Führung ratsam. Die Autoren stellen fest, dass bereits die Einberufung sowie das Auftreten der Kommission offensichtlich einige der Überreaktionen entschärft haben. Mit ihrer Gründung hatten jene, die dieses Thema beschäftigte, einen Kanal, um ihre Beden-

12 Anhang E (S. 299) listet die Autoren und Titel dieser Berichte, deren Umfang zwischen 20 und 534 Seiten variiert (wobei über die Hälfte weniger als 100 Seiten Länge aufweist). Ihre Themen sind hauptsächlich soziologischer Natur, sie befassen sich mit der Integration von Immigranten, Interkulturalismus und Bildung in Quebec und analysieren Daten zur öffentlichen Meinung.

13 Auszüge dieser Anhörungen können auf *YouTube* gefunden werden.

14 Die Kommission „mandated two researchers who devoted over four months to reconstituting the facts as rigorously as possible, based on a sampling of 21 cases among those that received the most extensive media coverage and contributed the most to the controversy. The researchers relied on the documentation available but, above all, they questioned the interveners and witnesses. In 6 of the 21 cases reconstituted, we did not note any obvious imbalance between the facts and perceptions. In the other 15 cases, there were significant distortions” (S. 69).

ken zu adressieren. Die Kommission ermöglichte darüber hinaus eine Bekanntmachung der Fakten zum Umgang mit Ausnahmeregelungen, was die allgemeine Aufregung ebenfalls etwas dämpfte. Insofern stellte sie eine Übung in jenem demokratischen Engagement dar, das der Bericht verfehlt: Beteiligte aller Seiten dürfen ihren Standpunkt und ihre Sicht darstellen und können voneinander lernen (S. 37). „With the exception of two or three forums, we had the impression of witnessing, overall, a democratic exercise of great value and of sound quality, where respectful, articulate comments by far outweighed offensive remarks” (S. 36; vgl. S. 233).

In Anbetracht der übergreifenden Botschaft des Berichts, dass es keine Krise gebe, liegt die Frage nahe, warum die Kommission mehr als 300 Seiten benötigt, um ihre Resultate und ihre (meist) moderaten Empfehlungen für die Zukunft zu vermitteln. Die Antwort ist, dass der Bericht viel Zeit auf die Analyse der grundlegenden Situation in Quebec verwendet, um zu erklären, warum die übertriebene mediale Darstellung auf solch fruchtbaren Boden fiel. Kapitel 9 ist im Speziellen der *Ethno-cultural Diversity and Anxiety Over Identity* (S. 185-195) gewidmet, aber Reflexionen über dieses tieferliegende Thema durchziehen den gesamten Bericht. Zugrunde liegt die Besorgnis vieler französisch-kanadischer Quebecer um die Zukunft ihrer Gesellschaft (S. 124, 129). Viele fürchten, dass die Werte, die seit der Stillen Revolution in den 1960er Jahren¹⁵ als zentral für den Zusammenhalt der Gesellschaft angesehen werden, nun durch Minderheitengruppen gefährdet sind (S. 186). Einige befürchten, dass Zuwanderer sich nicht integrieren und dadurch die Gefahr heraufbeschwören, dass die Gesellschaft in ein Nebeneinander in sich geschlossener ethnischer Enklaven zerfällt.¹⁶ Viele Abschnitte des Berichts widmen sich daher diesem grundlegenden Thema des sozialen Zusammenhalts in Quebec und seiner Fähigkeit zur Inklusion von Zuwanderern, auf die Quebec angesichts einer schrumpfenden Bevölkerung angewiesen ist (S. 222). Der Bericht verwendet viel Zeit darauf, zu erklären, warum bestimmte Ausnahmeregelungen in einer liberalen Demokratie angemessen sind und ihren Beitrag zur Integration von Immigranten leisten.

Die meisten der 37 Empfehlungen des Berichts sind relativ moderat: Darunter findet sich ein White Paper zum Säkularismus (S. 260); eine Regierungserklärung zur Bedeutung der – und zur Steigerung der Aufmerksamkeit für die – Quebecer Politik des Interkulturalismus [*interculturalisme*] (S. 257, 269); und ein Zusatz zur

15 Als Stille Revolution [*la Révolution tranquille*] wird der Zeitraum der Modernisierung in Quebec bezeichnet. Der Staat übernahm viele Bildungs-, Gesundheits- und Sozialaufgaben, die zuvor von der katholischen Kirche getragen wurden (S. 139). Zu dieser Zeit setzte auch ein Rückgang der Geburtenrate unter Frankokanadiern ein.

16 Anhang B gibt einige der Befürchtungen wider, die während des Konsultationszeitraums geäußert wurden (S. 277-284).

Quebec Charter in Form einer interpretativen Klausel, mit der die Gleichstellung der Geschlechter als einer der zentralen Werte der Gesellschaft etabliert wird (S. 252, 267). Ein halbstaatliches *Office of Intercultural Harmonization* solle etabliert werden, um den Informationsfluss zwischen den verschiedenen Verwaltungsorganen zu koordinieren. Dieses würde als Sammelstelle für Daten zur Praxis der Ausnahmeregelungen fungieren, dieses Wissen entsprechend distribuieren und damit eine Rolle in der öffentlichen Bildung spielen. Ein solches *Office* könnte Schulungen anbieten für Personen, die in Entscheidungsprozesse zu Ausnahmeregelungen involviert sind, sowie Mediation und Vermittlung, wenn diese Prozesse zusammenbrechen (S. 253, 267). Der Bericht identifiziert überdies Fälle, in denen Anträge auf Sonderregelungen genehmigt werden sollten: So sollte es etwa Angestellten möglich sein, religiösen Urlaub im Rahmen ihres Anspruchs auf bezahlten Urlaub zu nehmen (jedoch nicht zusätzlich dazu) (S. 253, 267). Er identifiziert aber auch Fälle, in denen solche Anfragen abgelehnt werden sollten. Er ermutigt die Regierung, zu versuchen, „to better understand and combat the different forms of racism, especially ethicism, found in our society“. Im Großen und Ganzen befürwortet der Bericht Kompromiss, Moderation, Ausgleich und Verhandlung (S. 39, 116, 242).¹⁷ Allerdings enthält er auch einige schwerwiegendere Empfehlungen, die in Widerspruch zu seiner allgemein beruhigenden „Weiter so!“-Grundaussage stehen. Dies beinhaltet etwa, öffentliche Aufforderung zur Diskriminierung zu einem Verstoß gegen die *Quebec Charter* zu erklären; nicht näher spezifizierte ‚außergewöhnliche‘ Maßnahmen zu ergreifen, „to combat Islamophobia, anti-Semitism and the discrimination to which all racialized groups, especially Blacks, are subject“; und ‚besondere Aufmerksamkeit‘ dem „fight against hate crimes and the protection of all individuals subject to multiple discrimination, e.g. homosexuals and the disabled“ zu widmen (S. 270).

Zwei miteinander zusammenhängende Gründe scheinen diese (überwiegend) minimalistische Antwort zu erklären. Der erste Grund ist die Wahrnehmung der Autoren, dass die Kontroverse übertrieben war; der zweite Grund ist ihre Überzeugung, dass Quebec auf dem richtigen Weg ist, was den Umgang mit solchen Ausnahmeregelungen und -anträgen betrifft. Sie sind zuversichtlich, dass Quebecs politische Kultur die normativen Ressourcen dafür bereithält und dass neue Denkweisen, Prozesse oder Gesetze nicht notwendig sind. Taylors und Bouchards Einschätzung lautet, dass „an examination of the situation does not support the thesis of a crisis in respect of our society’s foundations or institutions from the standpoint of the integration model or harmonization practices“ (S. 185; vgl. S. 115). Sie betonen, dass

17 Die Empfehlungen werden auf S. 249-261 dargelegt und auf S. 265-272 in Aufzählungsform zusammengefasst.

die „first responders“ auf solche Anträge gute Arbeit leisten und dass dies einer der Gründe für ihre Empfehlung ist, die Verantwortung für die Entscheidung solcher Anträge bei den Institutionen wie Schulen oder Krankenhäusern zu belassen. Es bedarf keiner Einrichtung neuer gesetzlicher Instrumente oder Instanzen. Insbesondere rät der Bericht von einer Verrechtlichung dieser Prozesse ab und argumentiert stattdessen dafür, die primäre Autorität in den Händen jener zu belassen, die mit den Konsequenzen der Entscheidung für oder gegen eine Sonderregelung leben müssen (S. 167, 173). Damit privilegiert die Kommission in Hinblick auf die Ausnahmeregelungen den von ihr sogenannten „Weg des Bürgers“ [*la voie citoyenne*] vor dem „Weg des Gesetzes“ [*la voie judiciaire*] (S. 64). Bislang wurden die meisten Anfragen auf dem Weg des Bürgers bearbeitet (S. 64), der mit größerer Wahrscheinlichkeit zu einer Entscheidung führt, die auf Kompromiss und Verhandlung basiert, und zugleich eine wertvolle edukative Komponente enthält, indem er verschiedensten Personen gestattet, miteinander zu interagieren und übereinander zu lernen. Eine gesetzliche Lösung hingegen wäre rigider, kodifizierter und ‚von oben‘ aufgezwungen und hätte überdies eine entzweierende Wirkung aufgrund ihrer Tendenz, eine Seite zum Verlierer einer Auseinandersetzung zu erklären (S. 64).

Diese Privilegierung des Wegs des Bürgers vor dem Weg des Gesetzes stellt eine wichtige Überschneidung der Empfehlungen des Berichts mit Taylors politischer Philosophie dar. Allgemein ausgedrückt ist Taylor ein Verteidiger der Rechte, und zwar sowohl der negativen Rechte, die typischerweise mit der liberalen Tradition verbunden werden, als auch der ‚zweiten Generation‘ der Menschenrechte, genauer: sozialer und ökonomischer Rechte. Gleichwohl teilt er die Bedenken von Mary Ann Glendon darüber, was mit einer politischen Kultur passiert, wenn Debatten über Rechte im Mittelpunkt stehen und alle sozialen und politischen Belange in Termini konfligierender Rechte gerahmt werden.¹⁸ Debatten über Rechte sind häufig Nullsummenspiele und verstärken dadurch eine ‚winner takes all‘-Einstellung gegenüber sozialem Konflikt, die bestehende soziale Spaltungen weiter vertieft sowie Verhandlung, Kompromiss und Ausgleich erschwert. Die Zurückerlangung von Rechten erfolgt meist auf gerichtlichem Weg, was Richtern größere Macht zuteilwerden lässt und den Einfluss parlamentarischer Repräsentanten und demokratischer Prozesse im Allgemeinen verringert.¹⁹ Die im Bericht deutlich werdende Bevorzugung des Wegs des Bürgers vor dem Weg des Gesetzes für die Bearbeitung von Sonderregelungsanträgen entspricht somit Taylors allgemeinen Befürchtungen vor einer Verrechtlichung [*la judiciarisation*] der Politik.

18 Glendon 1991.

19 Einige dieser Bedenken finden sich in Taylor 1995, S. 283-286. Für eine ausführlichere Diskussion von Taylors Verständnis von Rechten siehe Abbey 2000, S. 127-133.

4. Jedem das Seine

Quebec ist nicht die einzige westliche Gesellschaft, die mit der Frage der Aufnahme von Immigranten zu kämpfen hat – diese Herausforderung stellt sich etwa auch in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, Großbritannien, Australien oder im englischsprachigen Teil Kanadas (S. 26, 42, 116, 118, 189-191, 241). Aber die Autoren betonen, dass jede Gesellschaft ihren eigenen Weg des Umgangs mit dieser Herausforderung finden müsse. Modelle einer Nation könnten nicht automatisch auf eine andere übertragen werden. Vielmehr

it is a question of revising or adapting deeply rooted codes of collective life in order to adapt ethnocultural differences in a spirit of democracy. Each nation is doing so in its own way by endeavouring to implement a solution that is in keeping with its history, institutions and values (S. 42; vgl. S. 195).

Diese Ansicht spiegelt, in Teilen, den anhaltenden Einfluss Johann Gottfried Herders (1744-1803) auf Taylors Denken, insofern einer der vielen Aspekte, die er von Herder übernimmt, der Glaube ist, dass jede Gesellschaft ihre eigene, unverwechselbare Seinsweise hat, ihre eigene kollektive Identität, die anerkannt und gelebt werden sollte. Die Botschaft Herders lautet: „*Volk* should be true to itself, that is, its own culture. Germans shouldn't try to be derivative and (inevitably) second-rate Frenchmen [...]. The Slavic peoples had to find their own path [...]. European colonialism ought to be rolled back to give the peoples [...] their chance to be themselves unimpeded.“²⁰ Das Neue, das Herder vorgängigen Ansichten bürgerlicher Freiheit hinzugefügt hat, fasst Smith folgendermaßen zusammen: „An expressively free people [...] [is] able to pursue its own common purposes as expressed in its own distinctive language and culture. It cannot be authentic, or enjoy expressive freedom, if it has an alien language, culture or set of strong values imposed on it.“²¹

In ihrem Bericht skizziert und befürwortet die Kommission einen speziellen Rahmen für das Nachdenken über die Integration in Quebec.²² Einerseits soll der Bericht als Artikulationsarbeit verstanden werden, als Explizitmachen des Bestehenden. Dieses Konzept des Artikulierens spielt eine wichtige Rolle in Taylors Moralphilosophie,²³ einige der Funktionen, die Taylor dem Explizieren in Hinblick auf

20 Taylor 1994, S. 31.

21 Smith 2002, S. 154. Für eine hilfreiche Diskussion einiger dieser Themen in Herders eigenen Arbeiten siehe Spencer 1997.

22 Es gibt eine relativ lange Diskussion über die Bedeutung dieses Terms, die die Kombination von Volkssouveränität, Mehrheitsprinzip und Schutz individueller Rechte verdeutlicht (S. 105-107, 134).

23 Für eine ausführlichere Diskussion hierzu siehe Abbey 2000, S. 41-47 und Smith 2002, S. 118f.

die Moral zuspricht, können jedoch auch auf diesen Kontext angewandt werden, insofern die Artikulation der Werte und Überzeugungen einer Gesellschaft das Verständnis ihrer Bürger davon vertiefen kann.²⁴ Der Bericht ist daher auch öffentliche Bildungsarbeit, da das Explizitmachen dessen, was gemeinhin als geteilte Werte und Überzeugungen unterstellt wird, den Gesellschaftsmitgliedern dabei helfen kann, sich selbst besser zu verstehen sowie wofür diese Werte stehen. Eine andere Funktion der Artikulation ist für Taylor eine Stärkung der Bindung an Werte; und es ist offensichtlich, dass er hofft, der Bericht werde ebenfalls diese Wirkung haben – für Mitglieder der Aufnahmegesellschaft ebenso wie für Immigrantengruppen.

Allerdings gesteht Taylor zu, dass Artikulationen anfechtbar sind: Im ethischen wie im politischen Feld ist das Aussprechen des Selbstverständlichen eine Seltenheit. Insofern er seine positivste Auslegung der gemeinsamen Kultur Quebecs vorbringt, wird der Bericht wahrscheinlich, zumindest in Teilen, Widerstand und Widerspruch bei jenen hervorrufen, die diese Werte anders interpretieren oder zusammenstellen bzw. ganz andere Werte in den Vordergrund stellen würden. Selbst diejenigen, die mit Taylor und Bouchard hinsichtlich der zentralen Werte, die die Immigranteninklusion anleiten sollten, übereinstimmen, könnten andere Umsetzungsstrategien vorschlagen. Der Bericht ist daher, notwendigerweise, auch Fürspracharbeit, insofern er eine bestimmte Ansicht über den geeigneten Weg starkmacht und dabei zugleich, wenngleich weitgehend stillschweigend, andere zurückweist. Er zeichnet seinen bevorzugten Weg als Fortführung der besten Aspekte bisheriger Praxis und bisherigen Denkens, wie die folgende Passage aus Kapitel 1 zeigt:

We will not propose either breaks or radical shifts. Our reflections and proposals concerning each of the key themes broached will pursue what we are calling the path that Québec has followed, i.e. the development in Québec in recent decades of intercultural relations and the pluralist philosophy that has inspired it. Indeed, a high degree of coherence has marked many of the collective choices made over the years in the realms of education, the protection of rights, secularism, integration and intercultural relations. Broadly speaking, we hope to extend this path and advance it in several directions by adapting it to contemporary requirements and priorities. (S. 39)

Allerdings verdeckt der im Bericht gewählte Stil seinen eigenen Status als Fürsprache, indem seine Empfehlungen als offenkundiger Kurs für die Zukunft dargestellt werden, insofern sie auf weithin geteilten Überzeugungen basieren, die sich bis heute aufgebaut haben. Dies macht den Bericht zu einem stark konservativen Dokument im theoretischen – weniger im umgangssprachlichen – Sinne. (Schließlich

24 Für eine ausführlichere Diskussion der Rolle, die Artikulation in diesem Kontext spielt, siehe Steele 2005, S. 82-86.

ist die Anerkennung der zentralen Bedeutung der Geschlechtergleichheit für Quebec kaum eine konservative Position in eben jenem Sinn.) Sein rhetorischer Stil ist konservativ, da er nahelegt, dass es keine Krise gibt; dass keine großen Veränderungen geboten sind; dass das, was notwendig ist, ‚mehr desselben‘ ist. Er lässt wiederholt durchscheinen, dass alle die Weisheit seiner Einschätzung und Vorschläge (an)erkennen können sollten und generiert dadurch mehr Konsens, als tatsächlich zu existieren scheint. Damit blendet er Dissens ebenso aus wie die Politik, für die befürworteten Optionen genauso wie für die zurückgewiesenen.

5. *Quebecs gemeinsame Kultur*

Angesichts ihres Insistierens, jede Nation müsse ihre eigene Antwort auf die Frage der Zuwandererinklusion finden, müssen die Autoren einige der Schlüsselcharakteristika der unverwechselbaren politischen Kultur Quebecs darstellen. Das erste ist die zentrale Bedeutung der Sprache. Die Bewahrung des Französischen als Sprache des öffentlichen Raumes (Unternehmen und Handel eingeschlossen) ist eine *Conditio sine qua non* dieser Debatte (S. 19f., 36f., 108, 116f., 119, 121, 125). Nichtsdestotrotz ist es Immigranten freigestellt, im häuslichen Bereich und in freiwilligen Vereinigungen ihre Muttersprache zu verwenden. Interessanterweise hatte keines der im Bericht geschilderten Beispiele zu Ausnahmeregelungen Sprache zum Gegenstand. Es ist ein Zeugnis des Einflusses der *Loi 101*,²⁵ dass wir an keiner Stelle des Berichts das Gefühl bekommen, dass Immigranten als Gefahr für diesen Aspekt der Quebecer Kultur gesehen werden (S. 116, 125, 206f.). Die Debatte wird gerahmt als eine Debatte um geteilte Werte, nicht um Sprache,²⁶ und Französisch wird als einer dieser Werte präsentiert.

25 Taylor diskutiert und verteidigt diese Gesetzgebung in Taylor 1994, S. 54-61. 1977 erlassen, erklärt die *Loi 101* Französisch zur Amtssprache Quebecs. Eine ihrer Bestimmungen lautet, dass Kinder von Immigranten auf Französisch statt Englisch unterrichtet werden sollen, um sie in die Quebecer Kultur einzuführen (S. 213). Der Bericht zitiert Daten, wonach der Anteil der Schüler, die auf Französisch unterrichtet werden und deren Muttersprache weder Französisch noch Englisch ist, sich von 1976/1977 bis 2003/2004 vervierfacht hat: von 20,3 % auf 79,5 % (S. 202).

26 Viele Quebecer sorgen sich noch immer um die Zukunft der französischen Sprache, wobei die Bedrohung weniger von Immigranten als von der Globalisierung auszugehen scheint. Der Bericht analysiert den Zustand des Französischen in Quebec nicht vor S. 209 im Detail; und die Autoren empfehlen, diesbezüglich wachsam, aber nicht alarmistisch zu sein (S. 211). Unter frankokanadischen Quebecern besteht die Sorge, dass das Unterrichten von Englisch als Zweit- oder Drittsprache junge Quebecer vom Französischen weglocken könnte; die Autoren weisen jedoch darauf hin, dass die Globalisierung Englischkenntnisse zur Notwendigkeit mache (S. 217).

Das Thema der anglophonen Minderheit in Quebec wird im Bericht weitgehend ausgeklammert.²⁷ Für seine Zwecke werden sie als Teil der Aufnahmegesellschaft betrachtet.²⁸ Der Status der indigenen Minderheit bleibt ebenfalls unberücksichtigt, unter anderem deshalb, weil sie keine kulturelle Minderheit darstellen, sondern zu Kanadas *First Nations* zählen (S. 34, 122, 221). Der Fokus des Berichts liegt auf jenen ethnischen und kulturellen Minderheiten, die (größtenteils) durch die jüngsten Immigrationen nach Quebec entstanden sind und deren Herkunftsorte unter anderem der Maghreb, Lateinamerika, Afrika und Asien sind (S. 126).²⁹

5.1 Egalität

Im Lichte dieses Fokus auf geteilte Werte präsentieren die Autoren viele beantragte Ausnahmeregelungen als legitim, vor allem in Hinblick auf Quebecs Selbstverständnis als liberaldemokratische Gesellschaft und das daraus resultierende Bekenntnis zu Egalität, Pluralität und demokratischer Partizipation. Während Sonderregelungen auch als nichtegalitär verstanden werden könnten, insofern Individuen oder Gruppen eine von der Mehrheitskultur abweichende Behandlung anstreben, beschreiben die Autoren sie als Versuche, vorsätzliche oder unwissentliche Diskriminierung abzuschaffen bzw. abzumildern. Da allgemeine Regeln in ihren Effekten nicht immer neutral sind, kann ihre Anwendung bestimmte Gruppen benachteiligen. Etwa die Forderung, während der Ausbildung oder Arbeit eine bestimmte Uniform – und nur diese Uniform – zu tragen, kann für Träger von Kopftüchern oder Turbanen aus religiösen bzw. kulturellen Gründen eine Ungleichbehandlung bedeuten. In diesen Fällen steht die Gleichheit auf dem Spiel (S. 148). So gesehen befördern Sonderregelungen die Gleichheit aller Bürger, anstatt sie zu gefährden (S. 63).

Bürger im Namen der Gleichheit bisweilen auch unterschiedlich behandeln zu können, ist eine Konstante in Taylors politischem Denken. Es ist die Grundlage seiner Vorstellung einer *deep diversity* als Rahmung der Teilhabe an der Gesell-

27 „[...] there is no need to call into question the special status of this [Englishspeaking; Anm. d. Verf.] minority in Québec. Their protected rights and prerogatives must be respected. Besides, the National Assembly has already recognized that „there exists a Quebec English-speaking community that enjoys long-established rights“ (S. 34).

28 Im Bericht wird jedoch festgestellt, dass englischsprachige Quebecer, insgesamt gesehen, offener für „reasonable accommodation“ seien als französischsprachige Quebecer (S. 66). Eine kurze Diskussion zur anglophonen Minderheit findet sich auf S. 213.

29 Bei einigen der im Bericht angeführten Beispiele handelt es sich um Anträge der orthodox- und chassidisch-jüdischen Bevölkerung in Montreal, die nicht zu den erst kürzlich zugewanderten Gruppen gehört. Das Thema Antisemitismus wird in einem eigenen Abschnitt des Berichts verhandelt (S. 233).

schaft. Zudem untermauert es seine Konzeption eines asymmetrischen Föderalismus. Während sich diese beiden Konzepte direkt auf Quebecs Position in Kanada beziehen lassen, ist für die im Bericht untersuchten Quebec-internen Themen die Ausformulierung dieser Idee in *The Politics of Recognition*³⁰ am wichtigsten.

Traditionellerweise fordern liberale Gerechtigkeitsauffassungen, dass politische Institutionen ‚blind‘ gegenüber individuellen Besonderheiten sind und alle Menschen undifferenziert gleich behandeln. Alle Individuen werden als Träger von Rechten gesehen, die alle denselben Respekt verdienen und denen allein aufgrund ihres Menschseins bereits eine bestimmte Würde geschuldet ist. Taylor beschreibt, dass die moderne ‚Politik gleicher Würde‘ begleitet war von „a politics of universalism, emphasizing the equal dignity of all citizens, and the content of politics has been the equalization of rights and entitlements“.³¹ Der private Bereich ist in dieser Konzeption der Ort zum freien Ausleben von Unterschieden und Besonderheiten. In den letzten Jahrzehnten ist diese Interpretation bürgerlicher Gleichheit jedoch durch eine ‚Politik der Unterschiede‘ unter Druck geraten.³² Diese stellt die Idee infrage, der beste Weg, die Gleichheit aller Bürger zu respektieren, bestehe darin, alle gleich zu behandeln und zu verlangen, dass ein jeder mit Betreten öffentlicher Gefilde seine besonderen Aspekte ablege. Befürworter einer Politik der Unterschiede weisen darauf hin, dass dieses Modell Menschen voraussetzt, die problemlos ihre private von ihrer öffentlichen Rolle trennen können, ihr Empfinden des Guten von ihrer Pflicht zum Richtigen, ihre religiösen Überzeugungen von ihrem politischen Handeln. Alle Menschen in ein einziges Modell zu assimilieren, kommt einer aktiven Verweigerung ihrer Gleichheit, Individualität und Würde gleich. Die grundlegende Annahme dahinter lautet, dass wir nicht alle gleich sein können, wenn wir uns alle in ein einziges Modell der öffentlichen Persönlichkeit einfügen müssen, da dieses Modell, selbst wenn nur implizit, bestimmte Identitäten und Seinsweisen privilegiert.³³ Ich verstehe Taylor so, dass die Politik der Anerkennung die liberale Tradition sowohl fortsetzt als auch herausfordert. Sie fordert sie insofern heraus, als sie die Prämisse zurückweist, die Gleichbehandlung aller Bürger erfordere Blindheit gegenüber deren Unterschieden. Zugleich setzt sie die liberale Tradition durch ihr Versprechen fort, alle Bürger als freie und gleiche Individuen zu behandeln. Sie macht sich diese Ideale zu eigen, während sie zugleich bekräftigt, dass unterschiedsblinde

30 Taylor 1994. Für eine ausführlichere Diskussion der Themen des Essays siehe Abbey 2000, S. 135-141 und Smith 2002, S. 153-165.

31 Taylor 1994, S. 37.

32 Ebd., S. 38.

33 Ebd., S. 43.

Politik dies nicht für alle erreichen kann und dass eine Politik der Unterschiede diesen Idealen der Freiheit, Gleichheit und Individualität wahrhafter entspricht.³⁴

Die im Bericht zutage tretende Überzeugung, dass manche Ausnahmeregelungen Gleichheit – die ein zentraler Wert von Quebecs politischer Kultur ist – eher befördern als behindern, hat ihren Hintergrund somit in früheren Gedanken Taylors zur Politik der Anerkennung. Wenngleich einige der Herausforderungen, die sich Quebec im Zusammenhang mit der Ungleichbehandlung seiner Bürger im Dienste ihrer Gleichheit stellen, von Taylor auch in seinem Essay theoretisiert werden, so sind doch die Termini der Anerkennung größtenteils nicht im Bericht vertreten.³⁵ Dies könnte daran liegen, dass die Politik der Anerkennung mit dem Konzept des Multikulturalismus verbunden wird und Multikulturalismus, wie ich weiter unten ausführen werde, in Quebec ein belasteter Begriff ist.

5.2 Gleichstellung der Geschlechter

Quebecer betrachten die Gleichstellung der Geschlechter heutzutage als einen unerlässlichen Bestandteil gesellschaftlicher Gleichheit, und eine der im Bericht aufgegriffenen Sorgen lautet, dass manche der geforderten Sonderregelungen diese untergraben würden (S. 106f., 126, 144, 186). Zum Beispiel bemühen sich Mitglieder bestimmter religiöser Gruppen darum, dass Fahrprüfungen von einer Person abgenommen werden, die dasselbe Geschlecht wie der Prüfling hat (S. 71). Die Autoren empfehlen, solche Anträge abzulehnen, da sie einen fundamentalen Wert der politischen Kultur Quebecs kompromittieren und de facto das Recht anderer, nicht aufgrund ihres Geschlechts diskriminiert zu werden, verletzen (S. 164). „Adjustment requests that infringe gender equality would normally have little chance of being accepted because such equality is a core value in our society” (S. 178; vgl. S. 20).³⁶

Gleichwohl halten sich Taylor und Bouchard nur kurz mit dem von kritischen Stimmen vorgebrachten Argument auf, dass auch kopftuchtragende Frauen eine Bedrohung der Geschlechtergleichheit darstellen, da sie ein Zeichen der Subordina-

34 Ebd., S. 39.

35 Die einzige Referenz auf Anerkennung im von Taylor in seinem Essay ausgeführten Sinne, die ich finden konnte, zeigt sich, wenn die Autoren den offenen Säkularismus mit dem vergleichen, was Micheline Milot „the secularism of recognition [*la laïcité de reconnaissance*]“ nennt (S. 141, Anm. 18).

36 Allerdings merken die Autoren an, dass dies keine allgemeingültige Regel sein sollte, insofern es Fälle geben könne, in denen eine Person legitimerweise die Dienste einer Person eines bestimmten Geschlechts bevorzugt: ein weibliches Vergewaltigungsopfer, das von einer Polizistin befragt werden möchte; ein Patient in einem Pflegeheim, der von einem Angestellten eines bestimmten Geschlechts gewaschen werden möchte; und so weiter (S. 178).

tion unter Männer sind. Die Autoren halten dagegen, dass dies eine reduktionistische und externalistische Interpretation sei: Für die Trägerinnen würden Kopftücher eher religiöse Frömmigkeit ausdrücken als Unterwerfung aufgrund des Geschlechts (S. 145). Dies erscheint mir als ein Fall, in dem die Autoren vorschnell eine Position verwerfen, die sie nicht teilen. Selbstverständlich können beide Deutungen plausibel sein – dass für manche Frauen das Tragen eines Kopftuches ein Akt der Frömmigkeit ist, wohingegen andere dies als Unterwerfung unter den Mann empfinden. Obgleich Taylor den Selbst-Interpretationen große Bedeutung für die Erklärung menschlichen Verhaltens beimisst, hält er sie doch nicht für unveränderlich; daher bedeutet die Aussage, dass Individuen ihre Handlungen als mit einer bestimmten Bedeutung verknüpft wahrnehmen, nicht, dass alternative Deutungen damit ungültig sind. Wären Selbst-Interpretationen tatsächlich unveränderlich, so wäre es sinnlos, über mehr oder weniger verständliche bzw. nachvollziehbare Selbst-Interpretationen zu reden, und der Versuch, diese zu verändern oder zu verbessern, wäre vergeblich. Taylor schreibt: „There is a getting it right and getting it wrong in this domain. Articulations are like interpretations in that they are attempts to make clearer the imports things have for us”.³⁷ Darüber hinaus, selbst wenn das Tragen eines Kopftuches ein Zeichen der Subordination der Frau ist, so folgt daraus keineswegs, dass dies im Interesse der Geschlechtergleichheit verboten werden sollte. Es kann argumentiert werden, dass das Verbot solcher Aktivitäten der falsche Schritt in einer derart heiklen Angelegenheit ist und wahrscheinlich kontraproduktive Konsequenzen hätte. Daher könnte man der Empfehlung des Berichts beipflichten, dass das Tragen von Kopftüchern (normalerweise) gestattet werden sollte, ohne zugleich dessen Interpretation zuzustimmen, dass dies lediglich ein Ausdruck religiöser Frömmigkeit ohne Auswirkungen für die Geschlechtergleichheit sei.

Dieses Thema wird gegen Ende des Berichts noch einmal nuancierter aufgegriffen. Die Autoren berichten, dass ihre Konsultationen ergeben hätten, dass Frauen Kopftücher aus vielen Beweggründen tragen, und sie räumen ein, dass diese manchmal unvereinbar mit dem Wert der Geschlechtergleichheit sind. In anderen Fällen jedoch bekräftigen die Motive der Frauen diese Gleichheit, insofern „there is a strong feminist current among Muslim women [...] that follows a path or original model that differs from the feminism prevailing in Québec and that can be combined, in particular, with the wearing of the headscarf” (S. 234).³⁸ Angesichts der Vielfalt der (Be-)Deutungen kommen sie zu dem Schluss, dass es falsch wäre, das Tragen eines Kopftuches in öffentlichen Institutionen zu verbieten, da dies jene

37 Taylor 1985a, S. 65.

38 Für eine hilfreiche und scharfsichtige Darstellung der vielfältigen Bedeutungen der Verschleierung siehe Hirschmann 1993, Kap. 6: *Eastern Veiling, Western Freedom?*, S. 170-198.

bestrafen würde, die es aus Gründen tragen, die nicht mit der Geschlechtergleichheit konfliktieren. Ein solches Verbot würde zugleich die Gewissensfreiheit verletzen (siehe unten). An dieser Stelle erkennen Taylor und Bouchard an, dass sie einer bestimmten Position den Vorzug vor anderen geben, und antizipieren entsprechende Kritik. Sie schließen nichtsdestotrotz damit, dass ihre Position alles in allem „the only suitable one at present“ sei (S. 235).

5.3 Säkularismus³⁹

Das Tragen von Gegenständen als Zeichen religiösen Glaubens führt direkt zur Diskussion um den Säkularismus, ein weiterer zentraler Wert, den manche Quebecer durch die Duldung bestimmter Praktiken einiger kultureller Minderheiten gefährdet sehen (S. 18, 36, 133, 142). Diese Frage wird in einem eigenen Kapitel des Berichts abgehandelt – Kapitel 7: *The Quebec System of Secularism* (S. 133-154) – sowie darüber hinaus über den gesamten Bericht immer wieder aufgegriffen. Die Autoren machen deutlich, dass dies ein besonders sensibles Thema ist angesichts der noch frischen Erinnerung an die Macht, die von der katholischen Kirche vor der Stillen Revolution ausgeübt wurde (S. 21, 217). Während jedoch große Einigkeit darüber besteht, dass der Säkularismus einer der konstitutiven Werte Quebecs ist, schrumpft der Konsens, wenn es um seine konkrete Bedeutung und Umsetzung geht (S. 25, 39, 142f.). Zwar haben sich einige der von der Kommission konsultierten Personen auf das französische Säkularismusmodell berufen (S. 149, 193f., 277), die Autoren des Berichts wenden jedoch ein, dass Frankreichs republikanische Idee, wonach Religion privatisiert werden müsse, zu restriktiv sei. Stattdessen vertreten sie die Idee eines offenen Säkularismus [*la laïcité ouverte*], der Quebecs spezifischer Situation besser entspreche (S. 20, 134, 142, 148f., 159, 241).⁴⁰

Ein offener Säkularismus beinhaltet vier zusammenhängende Prinzipien: „1. the moral equality of persons; 2. freedom of conscience and religion; 3. the separation of Church and State; and 4. State neutrality in respect of religious and deep-seated secular convictions“ (S. 20; vgl. S. 1, 35f., 241). Die beiden letztgenannten Prinzipien stehen dabei im Dienste der ersten beiden: „The neutrality and separation of the State and the Church are not perceived as ends in themselves but as means to

39 Viele der in diesem Abschnitt diskutierten Ideen werden in *MacLure/Taylor* 2011 untersucht. Jocelyn MacLure, Philosophieprofessor an der Laval University in Quebec, war einer der Fachberater der Kommission.

40 Der Begriff stammt aus dem *Proulx Task Force Report on the Place of Religion in the Schools of Québec* aus dem Jahre 1999 (S. 140).

attain the fundamental twofold objective of respect for moral equality and freedom of conscience" (S. 141). Diese Variante des Säkularismus fokussiert darauf, die Grundüberzeugungen und die Gewissensfreiheit jedes Einzelnen zu schützen. Durch die Anerkennung der Gleichheit in Bezug auf die Gewissensfreiheit stellt der Bericht Religion auf dieselbe Stufe wie andere tiefempfundene Bindungen, die Menschen unter anderem als konstitutiv für ihre Identität ansehen (S. 134, 144).⁴¹ Angesichts der Vielzahl religiöser und nichtreligiöser Überzeugungen in Quebec besteht die angemessene Rolle des Staates darin, die Freiheit und Gleichheit der Individuen zu respektieren und deren Recht zu schützen, ihre eigenen Anschauungen zu besitzen und zum Ausdruck zu bringen, solange sie die Freiheit und Gleichheit anderer nicht verletzen (S. 141). Ein neutraler Staat unterdrückt diese Unterschiede oder diese Freiheit nicht, sondern demonstriert Neutralität durch unparteiische Behandlung seiner Bürger. Er präferiert weder religiöse vor nichtreligiösen Positionen noch eine bestimmte religiöse Position vor einer anderen (S. 134, 144). Er ist, idealerweise, in der Lage, seine Entscheidungen und Gesetze vor allen Bürgern unabhängig von deren Weltbild zu legitimieren, was ein Zeichen seines gleichwertigen Respekts für sie als Bürger ist (S. 136).⁴²

Einer der wenigen politischen Theoretiker, die im Bericht zitiert werden, ist John Rawls.⁴³ Die Autoren berufen sich auf dessen Idee eines übergreifenden Konsenses, um zu erklären, wie die Prinzipien des offenen Säkularismus von einer Vielzahl unterschiedlichster religiöser und moralischer Positionen bejaht werden können (S. 134f.). Dieses Konzept berücksichtigt, dass große Teile der Bevölkerung religiös sein könnten, während zugleich die Neutralität des Staates gewahrt wird. An dieser Stelle konvergiert der Bericht auch mit Taylors jüngster Arbeit zum Säkularismus. Ein Aspekt von Säkularität ist die Trennung von Kirche und Staat oder, allgemeiner, die Entfernung von Religion aus der öffentlichen Sphäre.⁴⁴ Dennoch ist, wie Taylor ausführt, „this emptying of religion from autonomous social spheres [...], of course, compatible with the vast majority of people still believing in God, and practicing their religion vigorously”.⁴⁵

41 In diesem Zusammenhang ist Taylors Idee einer „strong evaluation” relevant: siehe *Taylor* 1985a, S. 15f., 65–67, 102. Für eine ausführlichere Diskussion siehe *Abbey* 2000, S. 17–26 und *Smith* 2002, S. 89–97.

42 Taylors früheste Erörterung dieses Problems datiert in 1990. Die Vorteile, die sich für Religion aus der Trennung von Kirche und Staat ergeben, werden in *Taylor* 1999, S. 18f. angeschnitten; Taylor schreibt: „The gospel was always meant to stand out, unencumbered by arms“ (ebd., S. 18).

43 Die anderen sind Alexis de Tocqueville zur Bedeutung geteilter nationaler Werte in Kapitel 6 (S. 123) und Jürgen Habermas in Kapitel 7 zu „moral ideas stemming from the Christian tradition being translated into secular terms“ (S. 145f.).

44 *Taylor* 2007, S. 1f.

45 Ebd.

Der Bericht fängt diesen Unterschied zwischen der Existenz eines neutralen Staates und dem Zustand des religiösen Glaubens in einer Gesellschaft ein, indem er zwischen der Laizisierung staatlicher Institutionen und der Säkularisierung der Gesellschaft unterscheidet. Laizisierung [*la laïcization*] bezieht sich auf einen politischen Prozess, in dem der Staat sich von allen Religionen und Religion im Allgemeinen distanziert, während Säkularisierung [*la secularization*] ein sozialer Prozess ist, in welchem der Einfluss der Religion „in social mores and the conduct of individual life“ schwindet (S. 135). Die beiden Prozesse müssen nicht zwingend im Gleichschritt verlaufen, und während ein liberaldemokratischer Staat seine Laizisierung anstreben sollte, sollte er die Säkularisierung nicht vorantreiben (S. 135). Für beides gilt derselbe Grund: Respekt vor der Freiheit, Gleichheit und Autonomie seiner Bürger (S. 135). Interessanterweise deuten die Autoren an, dass die Laizisierung des Quebecer Staates noch nicht abgeschlossen ist, und verweisen hierfür auf das Kruzifix an der Wand der Nationalversammlung sowie auf die Eröffnung einiger kommunaler und Ratssitzungen mit einem Gebet (S. 20, 178f.). Wenn der Staat wirklich neutral gegenüber Religionen (und nichtreligiösen Weltanschauungen) sein soll, müssten diese Praktiken eingestellt werden (S. 260). Wie dies deutlich macht, hat das Prinzip staatlicher Neutralität Auswirkungen nicht nur auf die Behandlung von Immigranten und kulturellen Minderheiten, sondern auch auf Praktiken der Mehrheit, die zuvor vielleicht nicht als Verletzung der staatlichen Neutralität sichtbar waren, weil sie von den meisten Menschen angewendet wurden oder diesen zumindest vertraut waren.⁴⁶

Dieses Prinzip der Neutralität des Staates als Grundprinzip des offenen Säkularismus verbietet das Tragen religiöser Symbole weder Schülern in der Schule noch Beamten während der Ausübung ihrer Tätigkeit. Im Kontext des Bildungswesens empfehlen die Autoren, dass „[i]f we are to accord students equal respect and ensure the institution’s neutrality, the main thing is not to completely remove religion from the school but ensure that the school does not embrace or favour any religion“ (S. 142). In Hinblick auf Beamte argumentieren sie, dass nicht deren Erscheinung, sondern deren Handlungen anhand des Neutralitätskriteriums beurteilt werden sollten (S. 149f.). Wenn sie allen Bürgern gleichermaßen unparteiisch dienen, handeln sie als Agenten eines neutralen Staates, ungeachtet ihrer Kleidung. Dies gilt jedoch nur unter zwei Vorbehalten. Erstens, das Tragen eines religiösen Symbols darf die Ausübung der Tätigkeit nicht behindern. Aus diesem Grunde ist es Lehrern nicht

46 Quebecs Nationalversammlung stimmte unisono gegen diese Empfehlung. Premier Charest wurde dahingehend zitiert, dass „the religious icon reflects Quebec’s cultural and institutional heritage and should stay where it is“. Nichtsdestotrotz soll er den Grundtenor des Berichts begrüßt haben (*CBC News* vom 22.05.2008).

gestattet, Burkas zu tragen, da das Verdecken eines Großteil des Gesichts in Konflikt steht mit ihrem naturgemäß interaktiven Beruf, der maximale Kommunikation zwischen Unterrichtenden und Lernenden erfordert (S. 150, 179). Zweitens kommen Bouchard und Taylor zu dem Schluss – und beanspruchen hierbei, für den Großteil der Quebecer zu sprechen –, dass eine Regel, die für alle Staatsangestellten unabhängig von deren konkreter Tätigkeit gleichermaßen gilt, ‚exzessiv‘ sei. Das Verbot, religiöse Symbole zu tragen, sollte nur für diejenigen Positionen gelten, „that strikingly exemplify State neutrality and whose incumbents exercise a power of coercion“ (S. 151). Das heißt, denjenigen, die an der Spitze der staatlichen Institutionen der öffentlichen Ordnung stehen und diese am stärksten repräsentieren – Richter, Staatsanwälte, Polizeibeamte, Gefängniswärter sowie Präsident und Vizepräsident der Nationalversammlung –, sollte es nicht erlaubt sein, religiöse Symbole während der Ausübung ihrer Tätigkeit zu tragen (S. 150f., 260).

5.4 Integration

Neben der Respektierung individueller Gleichheit und Gewissensfreiheit glauben Taylor und Bouchard, dass es heilsame Auswirkungen habe, alle Bürger an politischen Institutionen teilhaben zu lassen, ohne deren religiöse oder kulturelle Identitäten zu unterdrücken. Dies fördere das höhere Gut der sozialen Integration, indem es „the risk of conflict and social fragmentation“ reduziere (S. 148, 241). Angehörige kultureller Minoritäten fühlen sich eher heimisch in und verbunden mit Quebec, wenn es keine Restriktionen gibt, in welcher Art und Weise sie an den öffentlichen Institutionen partizipieren können (S. 165). Statt der Unterdrückung von Unterschieden ermöglicht gerade deren Ausleben allen Gesellschaftsmitgliedern, über und durch kulturelle Vielfalt zu lernen. Wie die Autoren feststellen, „it is healthier to display one’s differences and become familiar with those of the Other than to gloss over and marginalize them, which can lead to fragmentation favourable to the formation of stereotypes and fundamentalisms“ (S. 120).

Die reibungslose Integration von Zuwanderern ist eine Aufgabe, der sich viele westliche Gesellschaften gegenübersehen, aber der Bericht legt nahe, dass dieses Thema in Quebec, das stets eine starke kollektive Identität hatte, besonders akut ist. Diese Identität wurde gestärkt durch ein Gefühl der Bedrängung und Bedrohung sowie die Tatsache, dass heutzutage Frankokanadier nur in den engen Grenzen Quebecs eine sprachliche Mehrheit sind. Außerhalb der Provinzgrenzen sind sie eine Minderheit, in Kanada ebenso wie in ganz Nordamerika (S. 187f., 242). Das Ringen um kulturelle Eigenständigkeit kann wie ein nicht enden wollender Kampf wirken und macht sie auf der einen Seite besonders empfindlich für wahrgenommene Bedrohungen, verbunden auf der anderen Seite mit der Bewahrung einer starken kollektiven Identität (S. 208, 212). Die Autoren beschreiben, dass

for a small nation such as Québec, constantly concerned about its future as a cultural minority, integration also represents a condition for its development and survival and, indeed, a necessity. Besides, it is a theme that has for a very long time in one form or another imbued French-Canadian thinking, constantly in search of homogeneity, consensus, solidarity and the marshalling of national strengths (S. 113; vgl. S. 41).

Integration bedeutet auch Interaktion; und die Autoren glauben, dass Interaktion mit unterschiedlichsten Mitbürgern und das damit verbundene gegenseitige Kennenlernen alle Beteiligten bereichert. Wie oben dargelegt, vertreten sie ein Modell, bei dem die verschiedenen Gruppen nicht einfach nur denselben physischen Raum teilen, sondern miteinander in Interaktion und dadurch auch in Lernprozesse treten, in der Hoffnung, dass dieser Dialog gegenseitiges Verständnis und wechselseitigen Respekt befördert (S. 120, 150). Solche Interaktion sollte auch die Gefahren von Stereotypen, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus abschwächen (S. 114). Dies unterstreicht, dass Integration nicht Assimilation bedeutet; sie ist kein einseitiger Prozess. Genauso, wie Zuwanderer mehr über das Aufnahmeland lernen und sich dort zunehmend heimisch fühlen, so wird sich auch das Aufnahmeland durch die Integration von Immigranten wandeln (S. 114, 121, 129). Integration ist „a continuous dynamic“ (S. 114f.).

Das im Bericht deutlich werdende Integrationsverständnis ist eng verzahnt mit einem Argument, das Taylor in *The Dynamics of Democratic Exclusion* vorgebracht hat.⁴⁷ Danach sieht Taylor in modernen Demokratien eine doppelte Logik am Werke: Auf der einen Seite gibt es einen Impuls in Richtung noch stärkerer Inklusion, insofern Demokratie die ‚Herrschaft des Volkes‘ verspricht und willkürliche Exklusionen aus der Bürgerschaft aufgrund Rasse, Geschlecht oder Herkunftsland nicht länger akzeptabel sind. Auf der anderen Seite benötigen Demokratien aber nichtsdestotrotz eine starke kollektive Identität. Damit das demokratische Prinzip der Volkssouveränität umgesetzt oder überhaupt gedacht werden kann, bedarf es einer Ganzheit, eines Volkes, das sich selbst regieren kann. Es muss zu gemeinsamer Beratung und zur Herausbildung eines gemeinsamen Willens in der Lage sein. Einstimmigkeit ist nicht erforderlich, aber es muss einen identifizierbaren Willen bzw. eine identifizierbare Meinung geben, die von der Mehrheit der Menschen geteilt wird und die die Entscheidungsfindung anleitet. Die demokratische Konzeption der Volkssouveränität erfordert damit einen hohen Grad an Kohäsion und gegenseitigem Vertrauen unter jenen, die sich selbst als ‚das Volk‘ definieren. Jene, die der kollektiven demokratischen Ganzheit angehören, müssen sich bis zu einem gewissen Grad damit identifizieren und eine gegenseitige Verbundenheit empfinden. Sie müs-

47 Taylor 1998.

sen willens sein, ihren Mitbürgern zuzuhören, und umgekehrt selbst davon ausgehen, dass diese sie ebenfalls anhören.

Dennoch ist es gerade das demokratische Erfordernis einer starken gemeinsamen Identität, das jene Impulse generiert, die Taylor ‚innere Exklusion‘ nennt.⁴⁸ Gleichwohl sie über die formalen Bürgerrechte verfügen, nehmen sich manche Gruppen nicht als genuinen Bestandteil der kollektiven Identität bzw. als sich nicht wirklich in diese einfügend wahr und/oder werden so von anderen wahrgenommen. Auch wenn ihnen formale Rechte und Gleichheit zugestanden werden, können Gruppen, die traditionell nur marginal an der Ausübung politischer Macht teilhatten – Frauen, Immigranten, ethnische Minderheiten –, anzweifeln, ob sie wirklich als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft angesehen werden. Demokratien müssen stets wachsam sein gegenüber ihrer unvermeidlichen Tendenz, ein internes ‚wir‘ und ‚sie‘ zu konstruieren.

Laut Taylors Diagnose besteht die Herausforderung liberaldemokratischer Gesellschaften darin, inkludierendere Konzepte von ‚Volk‘ zu entwickeln, die dennoch jene Kohärenz und jenen Fokus für die gemeinsame Identifikation sicherstellen können, die demokratische Entscheidungsfindung benötigt:

[D]emocratic societies are going to have to engage in a constant process of self-reinvention in the coming century, redefining their common understandings to include new groups of people, and revising their traditional political cultures to accommodate varied identities, both home-grown and newly arrived.⁴⁹

Schlüsselement einer Stärkung der Inklusion ist die Herstellung des Gefühls bei allen Gesellschaftsmitgliedern, dass ihre Standpunkte gehört und respektiert werden. Umgekehrt verlieren die Prozeduren und Resultate demokratischer Entscheidungsfindung ihre Legitimität für jene gesellschaftlichen Gruppen, die sich in öffentlichen Debatten nicht als vollwertige und gleichwertige Teilnehmer anerkannt fühlen.⁵⁰

Ferner beschreibt Taylor, dass jene Gruppen, die nicht traditionellerweise politische Macht ausgeübt haben, zunehmend fordern, dass sie zu ihren eigenen Bedingungen teilhaben können, auf eine Art und Weise, die ihre Identitäten und Selbst-Verständnisse berücksichtigt, anstatt sich an ein Standardmodell politischer Partizipation anpassen zu müssen:

The idea that one ought to suppress one's difference for the sake of fitting in to the dominant mold has been considerably eroded. Feminists, cultural minorities, homosexuals and

48 Ebd., S. 149.

49 Taylor 1998, S. 149.

50 Siehe auch Taylor 1995, S. 276, 278.

religious groups all demand that the reigning formula be modified to accommodate them, rather than the other way around.⁵¹

Inspiziert von den Arbeiten Herders und Wilhelm von Humboldts (1767–1835) skizziert er ein Ethos demokratischer Inklusion, das die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen hochschätzt und die Bürger dazu auffordert, sich nicht einfach nur zu tolerieren, sondern in wechselseitige Beziehungen und Lernprozesse miteinander zu treten, in dem Verständnis, dass ihre Unterschiede sowohl sie selbst als auch die Politik als Ganzes bereichern werden.⁵²

Since each life can only accomplish some small part of the human potential [...] we can benefit from the full range of human achievement and capacity only if we live in close association with people who have taken other paths. To attempt to impose uniformity is to condemn ourselves to a narrower and poorer life.⁵³

Viele der Themen aus *The Dynamics of Democratic Exclusion* schwingen im gesamten Bericht der Kommission mit. Eines der Hauptanliegen des Berichts dreht sich um die Frage, wie sich Immigranten involviert und verbunden fühlen mit der kollektiven Identität Quebecs. Der Bericht empfiehlt, Unterschiede auszudrücken, nicht zu unterdrücken, um so sowohl Inklusion zu fördern, indem Zuwanderer zu ihren eigenen Bedingungen partizipieren können, als auch allen Bürgern die Möglichkeit des gegenseitigen Lernens zu geben.

Letztlich stellen die Autoren die Integration von Immigranten jedoch nur als einen Aspekt sozialer Integration dar. Alle benachteiligten Gruppen, darunter Frauen, Behinderte, Indigene und Arme, sollten in den Integrationsprozess einbezogen werden (S. 115). Demokratie braucht Integration, damit alle Bürger partizipieren und sich als Teil des Volkssouveräns fühlen können; aber auch die redistributive Politik des Wohlfahrtsstaates erfordert ein starkes Wir-Gefühl. Wie Taylor an anderer Stelle argumentiert hat,⁵⁴ müssen Menschen gegenüber ihren Mitbürgern ein Gefühl der Verbundenheit und Verantwortung fühlen, um Besteuerung für redistributive Maßnahmen wie öffentliche Bildung, allgemeine Gesundheitsversorgung und Arbeitslosenunterstützung zu tragen (S. 114). Integration bedeutet auch die Möglichkeit sozialer Mobilität für zuvor Marginalisierte, indem sie ihnen ermöglicht, ihren geographischen Ort, ihre sozioökonomische Stellung oder ihren Beruf zu wechseln. Dies

51 Taylor 1998, S. 149.

52 Ebd., S. 153f.

53 Ebd., S. 153. Für eine hilfreiche Darstellung von Taylors Themen in diesem Essay siehe Smith 2002, S. 165-169.

54 Siehe Taylor 1996; ebenso 1990; 2008. Smith 2002, S. 191 macht darauf aufmerksam, dass dies ein fortwährendes Interesse Taylors ist.

kommt ihnen als Individuen zugute, aber auch der Gesellschaft insgesamt durch die Vergrößerung des Reservoirs an Talenten und Fähigkeiten, aus dem sie schöpfen kann. Dies verdeutlicht, dass die im Bericht vertretene Konzeption von Integration eine ausgeprägte sozioökonomische Dimension besitzt: Integration ist nicht einfach ein sprachliches, kulturelles oder ethisches Phänomen. Stattdessen erfordert ein umfassender Ansatz die Bekämpfung von Armut und Arbeitslosigkeit (S. 21, 41, 118, 130, 224).⁵⁵ Aufmerksamkeit auch auf diese Aspekte des Integrationsprojektes zu richten, entspricht zudem der öffentlichen Kultur Quebecs, insofern die *Quebec Charter* sozioökonomische Rechte anerkennt, die kanadische Verfassung hingegen nicht (S. 106). Der Bericht empfiehlt, dass diese Rechte gestärkt werden und denselben Vorrang vor jeglicher Gesetzgebung in Quebec erhalten, wie ihn Menschen- und politische Rechte bereits haben (S. 259, 270).⁵⁶ Ein Teil des Berichts beschäftigt sich auch mit den spezifischen Problemen weiblicher Immigranten, bspw. Diskriminierung im Erwerbsleben und häusliche Gewalt (S. 228f.). Er drängt auf eine stärkere staatliche Förderung von Organisationen, die weibliche Immigranten unterstützen (S. 269).

5.5 Inter- versus Multikulturalismus

Der für Quebecs spezifische Situation adäquate Ansatz hinsichtlich der Integration von Immigranten kann eher mit Referenz auf Interkulturalismus anstatt Multikulturalismus charakterisiert werden (S. 19, 117, 121, 214, 216, 257). Die Autoren merken jedoch an, dass Interkulturalismus nie umfassend oder formal definiert worden ist, und sie appellieren an die Nationalversammlung, eine Stellungnahme abzugeben, die jene Orientierung bieten kann, die viele suchen, die an vorderster Front mit beantragten Ausnahmeregelungen zu tun haben (S. 84, 86, 91, 99, 129). Das im Bericht dargestellte Konzept des Interkulturalismus ist entsprechend eine Rekonstruktion anhand diverser politischer Programme und Praktiken.

Interkulturalismus erkennt an, dass die Mehrheit selbst eine ethnokulturelle Gruppe ist. Dieses Bewusstsein wird befördert durch Quebecs Geschichte des Kampfes um Anerkennung als eigenständige kulturelle Gemeinschaft, und als Nation, innerhalb Kanadas. Im Vergleich zu Mehrheiten in anderen liberaldemokrati-

55 Taylors Verständnis von Anerkennung wurde gelegentlich dafür kritisiert, die sozioökonomische Dimension nicht mit einzubeziehen, siehe *Redhead* 2002, S. 125. Wie diese Ausführungen jedoch zeigen, ist er nicht unaufmerksam gegenüber diesem Aspekt dessen, was er an anderer Stelle Anerkennung nennt. Ihren Zusammenhang thematisiert er in *Taylor* 2002.

56 Dies wurde bereits 2003 von einer Kommission zu Persönlichkeitsrechten und Rechten von Jugendlichen empfohlen (S. 259).

schen Gesellschaften sollte es für Frankokanadier in Quebec daher schwieriger sein, ihren Sonderstatus aus den Augen zu verlieren, und damit entsprechend leichter, sich selbst als ethnokulturelle Gruppe zu begreifen, die mit anderen ethnokulturellen Gruppen interagiert. Dennoch wird nicht der Anschein erweckt, dass diese verschiedenen Gruppen sich auf Augenhöhe begegnen würden; neben ihrer historischen örtlichen Verwurzelung und ihrer zahlenmäßigen Majorität genießt die frankokanadische Mehrheit, wie oben bereits angemerkt, den Vorteil, dass ihre Muttersprache das Medium interkulturellen Austausches ist.⁵⁷ Die Autoren beobachten, dass

the demographic weight of the majority ethnocultural group combined with its sociological and political weight suffice to ensure the survival of a large part of its traditional heritage in everyday life [...]. In addition [...] the language of the majority group is subject to legislative protection (S. 214).

Daher sind die Frankokanadier in ihren Beziehungen zu kulturellen Minderheiten eindeutig in der dominanten Position. Dennoch impliziert der Bericht, dass sie ihre Vormachtstellung leicht aus dem Blick verlieren, da sie selbst häufig eine ums Überleben kämpfende Minderheit waren und in manchen Kontexten noch sind. Die Autoren betonen, dass dieses Gefühl der Schwäche die Sicht auf Integration und Inklusion nicht über Gebühr beeinflussen sollte. An zwei Stellen im Bericht raten sie Angehörigen der Mehrheit in Hinblick auf Beziehungen zu Immigrantengruppen explizit davon ab, „[to] don the mantle of a victim“ (S. 21; vgl. S. 216). An dieser Stelle stimmt die im Bericht geäußerte Ansicht wieder mit Taylors früherem Denken überein, insofern er bei der Diskussion der doppelten Logik von Demokratien jene Art der Viktimisierung kritisiert, die Identitätspolitik häufig „sterile and unproductive“⁵⁸ werden lässt. Wie wir bereits gesehen haben, ist er davon überzeugt, dass Demokratie des Glaubens daran bedarf, dass Gesprächspartner in einem gewissen Sinne gleichgestellt sind und sich gemeinsam über allgemeine Anliegen verständigen können. Starres Verharren in der Opferposition steht dem im Weg.

Für Quebecs spezifische Bedürfnisse wird der interkulturelle Rahmen als passender wahrgenommen, da der Eindruck besteht, das im anglophonen Kanada sowie in anderen Ländern vorherrschende multikulturelle Modell könne Quebecs Bekenntnis zu Französisch als Amtssprache nicht angemessen berücksichtigen (S. 121). Multikulturalismus degeneriere angeblich zu einer Form des kulturellen Relativismus, der Quebecs Bekenntnis zur Reproduktion seiner gemeinsam geteilten Werte wider-

57 Wie oben bereits erwähnt, hindert dies jedoch niemanden daran, zwei- oder mehrsprachig zu leben (S. 121).

58 *Taylor* 1998, S. 156.

spricht (S. 123). Mit dem multikulturellen Modell wird überdies die Gefahr sozialer Fragmentierung und Spaltung verbunden, wenn die verschiedenen kulturellen Gruppen in voneinander und von der Mehrheitskultur separierten Enklaven leben. Ihm fehlt damit jene Betonung von Integration und Interaktion, die den Interkulturalismus charakterisiert (S. 21, 39, 193f., 205, 217, 257). Eine von Taylors früheren Schriften könnte das Misstrauen gegenüber dem Multikulturalismus, das unter der Mehrheit der Quebecer vorzuherrschen scheint, näher beleuchten. Taylor beschreibt die Befürchtung vieler Quebecer, die kanadische Politik des Multikulturalismus könnte sie von einer Gründernation mit einem Anspruch auf kulturelles Überleben zu nur einer kulturellen Minderheit unter vielen im kanadischen ‚Mosaik‘ herabstufen.⁵⁹

Wie die Autoren des Berichts herausstellen, ist diese Wahrnehmung des Multikulturalismus falsch und überzogen (S. 192); anstatt jedoch zu versuchen, die Quebecer umzuerziehen und mit dem Multikulturalismus auszusöhnen, greifen sie (bereitwillig) das interkulturelle Modell auf.

6. Fazit

In den Jahrzehnten nach der Stillen Revolution war die politische Debatte in Quebec beherrscht von der Frage, wie sich die Beziehung der Provinz zum Rest von Kanada gestalten würde. Sollte Quebec ein unabhängiger Staat werden? Könnte es seine Ziele innerhalb der kanadischen Föderation erreichen? Wenn Quebec in Kanada verbliebe, hätte es Anspruch auf Sonderbefugnisse, die die anderen Provinzen nicht wollen oder brauchen? Wie wäre der Status der anglophonen Gemeinschaft? Und wie wäre der Status der verschiedenen indigenen Gruppen? Währenddessen veränderte sich das Antlitz Quebecs mit der Zuwanderung von mehr und mehr Immigranten aus nicht-westlichen Ländern.⁶⁰ Diese Immigranten mögen ausgewählt worden sein, weil sie Französisch sprechen; aber neben ihren Sprachfertigkeiten brachten sie zugleich eine zunehmende ethnische, religiöse und kulturelle Vielfalt nach Quebec. Wie die Krise bzw. Nicht-Krise, durch die die Kommission ins Leben gerufen wurde, verdeutlicht, kann die Quebecer Gesellschaft diese sich wandelnde Realität nicht länger ignorieren.

⁵⁹ Taylor 1993, S. 162.

⁶⁰ Für eine Anthologie jener Perspektiven auf kulturellen und ethnischen Pluralismus in Quebec, die durch die Dominanz der Englisch-Französisch-Dichotomie in der öffentlichen Debatte marginalisiert wurden, siehe Dodge 1992.

Taylor schrieb in einer Eingabe an die Bélanger-Campeau-Kommission im Jahre 1990: „Our conception of Francophone society in Quebec must move towards a more multi-ethnic model if it wants to adjust to the changing reality and to accord it the place it deserves”.⁶¹ Er verfolgte das Thema damals nicht weiter, aber gut zwei Jahrzehnte später ist die Formulierung eines solchen Modells das Herzstück des Berichts. Taylor und Bouchard hoffen, dass die frankophonen Quebecer mit einigen der Praktiken in Hinblick auf Ausnahmeregelungen versöhnt werden können, die in den letzten Jahren als Reaktion auf die zunehmende Präsenz von Immigrantengruppen in ihrer Gesellschaft implementiert wurden. Mit ihrem Bericht hoffen die Autoren, zu demonstrieren, dass diese Praktiken:

(a) nicht dazu gedacht sind, Privilegien auszuweiten, sondern Gleichheit und Respekt individueller Rechte zu vergrößern; (b) mit den Grundwerten der Quebecer Gesellschaft übereinstimmen, insbesondere mit der Geschlechtergleichheit; (c) die Errungenschaften der Stillen Revolution nicht gefährden und (d) Integration statt Marginalisierung fördern. (S. 189)

Sie versuchen, ihre Leser davon zu überzeugen, dass es keines tiefgreifenden Wandels der Selbst-Interpretation der ‚Mehrheits‘-Quebecer bedarf und dass, paradoxerweise, der beste Weg, sich an diesen Wandel anzupassen, ‚mehr desselben‘ ist. Dennoch, wie dieser Überblick über den Bericht deutlich gemacht hat, ist ‚dasselbe‘, von dem die Autoren mehr empfehlen, recht speziell und recht selektiv – nicht alle Aspekte von Quebecs Vergangenheit sollen in die Zukunft fortgeführt werden. Ein Ziel des Berichts besteht daher darin, die ‚Mehrheits‘-Quebecer dazu zu veranlassen, diese spezifische Interpretation dessen, wer sie sind, zu übernehmen.

Übersetzung von Susann Dettmann⁶²

Literatur

Abbey, Ruth, 2000: Charles Taylor, Princeton.

Beiner, Ronald, 1997: Hermeneutical Generosity and Social Criticism. In: Ders., *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto.

Bouchard, Gérard/Taylor, Charles, 2008: *Fonder L’Avenir: Le temps de la conciliation* [Building the Future: A Time for Reconciliation]. Rapport de la Commission de Consultation sur Les Practiques

⁶¹ *Taylor* 1993, S. 153f.

⁶² Mit freundlicher Genehmigung von SAGE Publications. Zuerst erschienen als: *Abbey, Ruth*, 2009: Plus ça Change. Charles Taylor on Accommodating Quebec’s Minority Cultures. In: *Thesis Eleven* 99 (November), S. 71–92.

- d'Acommodement Reliées aux Différences Culturelles. Gouvernement du Quebec. Abrufbar unter: <http://www.accommodements-quebec.ca/index.html>, letzter Zugriff am 18. Juli 2014.
- CBC News*, 2008: Let's Move On, Says Quebec Accommodation Commission. Abrufbar unter: <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/let-s-move-on-says-quebec-accommodation-commission-1.709976>, letzter Zugriff am 18. Juli 2014.
- Dodge, William* (Hrsg.), 1992: *Boundaries of Identity: A Quebec Reader*, Toronto.
- Glendon, Mary Ann*, 1991: *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York.
- Hirschmann, Nancy J.*, 2003: *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton.
- MacLure, Jocelyn/Taylor, Charles*, 2011: *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin.
- Redhead, Mark*, 2002: *Charles Taylor: Living and Thinking Deep Diversity*, Lanham.
- Smith, Nicholas H.*, 2002: *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge.
- Spencer, Vicki*, 1997: Herder and Nationalism: Reclaiming the Principle of Cultural Respect. In: *The Australian Journal of Politics and History* 43, S. 1–13.
- Steele, Meili*, 2005: *Hiding from History: Politics and Public Imagination*, Ithaca.
- Taylor, Charles*, 1985a: *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1985b: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge.
- Taylor, Charles*, 1989: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.
- Taylor, Charles*, 1990: Religion in a Free Society. In: Hunter, James Davison/Guinness, Os (Hrsg.): *Articles of Faith, Articles of Peace*, Washington, DC, S. 93–113.
- Taylor, Charles*, 1992: Rapprocher les solitudes: écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada (hrsg. v. Guy Laforest), Sainte-Foy [Englische Ausgabe: 1993: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal/Kingston].
- Taylor, Charles*, 1994: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (hrsg. v. Amy Gutmann), Princeton, NJ.
- Taylor, Charles*, 1995: Liberal Politics and the Public Sphere. In: Ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., S. 257–288.
- Taylor, Charles*, 1996: Why Democracy Needs Patriotism. In: Nussbaum, Martha C. et al. (hrsg. v. Joshua Cohen): *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston, S. 119–121.
- Taylor, Charles*, 1998: The Dynamics of Democratic Exclusion. In: *Journal of Democracy* 9, H.4, S. 143–156.
- Taylor, Charles*, 1999: A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain (hrsg. v. James L. Heft), Oxford.
- Taylor, Charles*, 2002: On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th: Interview with Rosa Hartmut and Arto Laitinen. In: Laitinen, Arto/Smith, Nicholas H. (Hrsg.): *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor* (=Acta Philosophica Fennica 71), Helsinki, S. 165–195.
- Taylor, Charles*, 2007: *A Secular Age*, Cambridge, Mass.
- Taylor, Charles*, 2008: Constitutional Patriotism. Beitrag im „The Immanent Frame“-Blog. Abrufbar unter: <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/12/constitutional-patriotism/>, letzter Zugriff am 18. Juli 2014.
- Taylor, Charles*, o. J.: What Role does Spiritual Thinking have in the 21st Century? Undatiertes Interview bei der Templeton Foundation, dort jedoch nicht mehr verfügbar. Noch abrufbar u.a. unter: <http://payingattentiontothesky.com/2009/11/04/dr-charles-taylor>, letzter Zugriff am 18. Juli 2014.
- Tully, James* (Hrsg.), 1994: *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge.

Autorenverzeichnis

Ruth Abbey ist Professor of Political Theory an der University of Notre Dame, Indiana, und die Autorin von „Charles Taylor“ (Philosophy Now Series), Princeton 2000 und „Charles Taylor“ (Contemporary Philosophy in Focus, Hrsg.), Cambridge 2004, sowie zahlreichen weiteren Veröffentlichungen über Taylor. Zuletzt erschienen: „Feminist Interpretations of John Rawls“ (Hrsg.), Philadelphia 2013.

Ulf Bohmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine und theoretische Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena, wo er 2013 mit der Arbeit „‚Schwarze‘ und ‚weiße‘ Genealogie. Die kritische Funktion von Historisierungen nach Michel Foucault und Charles Taylor“ promovierte. Zuletzt erschienen: „Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung“, (Hrsg., zus. mit B.Bunk/E.J.Koehn/S.Wegner/P.Wojcik), München 2012.

Andreas Braune ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena, wo er 2014 mit der Arbeit „Zwang und Heteronomie in der politischen Theorie der Moderne“ promovierte. Zuletzt erschienen: „Freiheit und Bildung bei Hegel“ (Hrsg., zus. mit J.Chotas/K.Vieweg/F.Zander), Würzburg 2013.

Jörg Broschek ist Associate Professor und Canada Research Chair in Comparative Federalism and Multilevel Governance am Department of Political Science der Wilfrid Laurier's University of Waterloo, Ontario. Zuletzt erschienen: „Federal Dynamics: Continuity, Change and the Varieties of Federalism“ (Hrsg., zus. mit A.Benz), Oxford 2013, sowie „Pathways of Federal Reform: Australia, Canada, Germany, and Switzerland“. In: Publius. The Journal of Federalism 44, H.3, 2014.

John Dunn ist Professor emeritus of Political Theory am Department of Politics and International Studies der University of Cambridge und Fellow am dortigen King's College. Er gilt als einer der drei wesentlichen Figuren der Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Zuletzt erschienen: „Breaking Democracy's Spell“, New Haven/London 2014.

Michael Haus ist Professor für Moderne Politische Theorie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Zuletzt erschienen: „Transformation des Regierens und Herausforderungen der Institutionenpolitik“, Baden-Baden 2010, sowie „Zuviel des Guten? Joas' Darstellung der Menschenrechte im Lichte kommunitaristischer

Ideen“. In: Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas, Bielefeld 2014.

Dirk Jörke ist Professor am Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte der Technischen Universität Darmstadt. Zuletzt erschienen: „Kritik demokratischer Praxis. Eine ideengeschichtliche Studie“, Baden-Baden 2011, sowie „Re-Demokratisierung der Postdemokratie durch alternative Beteiligungsverfahren? In: Politische Vierteljahresschrift 54, 2013.

Bernd Ladwig ist Professor für politische Theorie am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Zuletzt erschienen: „Moderne politische Theorie“ (2 Bände), Schwalbach/Ts., 2009 und 2013, sowie „Global justice, cosmopolitanism and moral path dependency“. In: Philosophy&Social Criticism 39, H.1, 2013.

Nikolai W. Münch arbeitet und lehrt am Ethikzentrum der Friedrich-Schiller-Universität Jena und promoviert dort über Biopolitik und die Debatte zu Human Enhancement. Zuletzt erschienen: „Politische Theorie und das Denken Heideggers“ (Hrsg., zus. mit P.Sörensen), Bielefeld 2013, sowie „Transhumanism’s Anthropological Assumptions: A Critique“. In: M.Eilers/K.Grüber/C.Rehmann-Sutter (Hrsg.): The Human Enhancement Debate and Disability, Basingstoke 2014.

Tobias Müller ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und promoviert dort über das politische und ökonomische Denken der ‚populist movements‘ in den USA. Zuletzt erschienen: „Keine Beerdingung gesellschaftlicher Transformation“ (Rezension zu André Gorz: Solitär. Schwerpunkttheft Berliner Debatte Initial 24, H.4, 2013), abrufbar unter www.streifzuege.org, sowie „Draußen, vor dem Institut“ (20. August 2014, zus. mit H.Buchstein), abrufbar unter www.theorieblog.de.

Martin Oppelt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Politikwissenschaft/ Politische Theorie der Universität Augsburg und promovierte dort 2014 über „Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die gelegneten Ursprünge der radikalen Demokratie“. Zuletzt erschienen: „Der Kampf gegen Hegemonien vermag ein Menschenherz auszufüllen. Einführung in das Werk Chantal Mouffes“. In: Zeitschrift für Politische Theorie 5, H.2, 2014.

Bettina Petersohn ist Research Fellow am Department of Politics and International Relations/School of Social and Political Science, University of Edinburgh. Zuletzt erschienen: „Konfliktregulierung in multinationalen Demokratien. Föderalismus und Verfassungsreformprozesse in Kanada und Belgien im Vergleich“, Baden-Baden

2013, sowie „Constitutional Reform and Federal Dynamics: Causes and Effects“. In: A.Benz/J.Broschek (Hrsg.): *Federal Dynamics. Continuity, Change, and Varieties of Federalism*, Oxford 2013.

Tilman Reitz ist Professor für Wissenssoziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er habilitierte sich 2013 mit der Arbeit „Das zerstreute Gemeinwesen. Politische Semantik im Zeitalter der Gesellschaft“. Zuletzt erschienen: „Marx für SozialwissenschaftlerInnen“ (zus. mit I.Artus/A.Krause/O.Nachtwey/G.Notz/C.Vellay/J.Weyand), Wiesbaden 2014.

Hartmut Rosa ist Professor für allgemeine und theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er ist Autor von „Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor“, Frankfurt a.M./New York 1998, und zahlreichen weiteren Veröffentlichungen über Taylor. Zuletzt erschienen: „Beschleunigung und Entfremdung“, Berlin 2013.

Hans-Jörg Sigwart ist Akademischer Oberrat am Institut für Politische Wissenschaft der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und vertrat zuletzt politikwissenschaftliche Professuren in Darmstadt und Nürnberg. Zuletzt erschienen: „Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt“, Würzburg 2012.

Nicholas H. Smith ist Professor of Philosophy an der Macquarie University Sydney. Er ist Autor von „Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity“, Cambridge 2002, und zahlreichen weiteren Veröffentlichungen über Taylor. Zuletzt erschienen: „Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict“ (Hrsg., zus. mit S.O'Neill), Basingstoke 2012.

Paul Sörensen ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Politikwissenschaft/Politische Theorie der Universität Augsburg. Promotion 2014 über „Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Ein Systematisierungsversuch im Ausgang von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis“. Zuletzt erschienen: „Politische Theorie und das Denken Heideggers“ (Hrsg., zus. mit N.Münch), Bielefeld 2013.

Maike Weißpflug ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte der RWTH Aachen, wo sie über das politische Denken Hannah Arendts promoviert. Zuletzt erschienen: „Tigersprung ins Vergangene. Aktualisierung und Kritik als Problem der politischen Ideengeschichte“. In: A.Busen/A.Weiß (Hrsg.): *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens*, Baden-Baden 2013.