Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Grenzen der Toleranz

Shalini Randeria Europa dezentrieren

María do Mar Castro Varela Die Burkini-Affäre und das barbarische Europa

Luiza Bialasiewicz Die Geopolitik der Sichtbarkeit

Iva Lučić Muslime im sozialistischen Jugoslawien

Tobias Berger Säkularismus und Islam in Bangladesch

Charles Taylor zum 85. Geburtstag

Mit Beiträgen von J. Maclure, S. Lukes, W. E. Connolly, E. Mendieta, A. Ferrara, M. Kühnlein, N. Smith, J. Tully, H. Joas, N. Fraser, A. MacIntyre, M. Redhead, A. Laitinen, M. Cooke, C. Calhoun, A. Honneth, L. Nagl, R. J. Bernstein, J. Goldstein, D.Montero, P. Costa, R. Abbey, A. Gutmann, G. Laforest und J. Habermas

Lisl Ponger Photoessay

Herausgegeben von U. Bohmann, G. Keding und H. Rosa

verlag neue kritik

49

Transit wird herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) in Wien und erscheint im Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main.

Herausgeberin: Shalini Randeria

Gründungsherausgeber: Krzysztof Michalski †

Gastherausgeber der »Charles Taylors Landkarte«: Ulf Bohmann, Gesche Keding, Hartmut Rosa

Redaktion: Paweł Marczewski

Kurator des Bildteils: Walter Seidl

Redaktionskomitee: Cornelia Klinger (Hamburg), János M. Kovács (Budapest/Wien), Ivan Krastev (Sofia/Wien), Timothy Snyder (Yale/Wien)

Beirat: Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Claus Leggewie (Essen), Petr Pithart (Prag), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris)

Redaktionsanschrift: *Transit*, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Spittelauer Lände 3, A-1090 Wien, Telefon (+431) 31358-0, Fax (+431) 31358-30, www.iwm.at

Website von *Transit: Europäische Revue* und *Tr@nsit_online*: www.iwm.at/transit

Verlagsanschrift: Verlag Neue Kritik, Kettenhofweg 53, D-60325 Frankfurt/Main, Telefon (069) 72 75 76, Fax (069) 72 65 85, E-mail: verlag@neuekritik.de

© IWM 2023. This work is licensed under CC BY-NC-ND 4.0.

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0614-8

Transit ist Partner von *Eurozine – the netmagazine* (www.eurozine.com), einem Zusammenschluss europäischer Kulturzeitschriften im Internet. *Transit* is regularly listed in the *International Current Awareness Services*. Selected material is indexed in the International Bibliography of the Social Sciences.

Textnachachweise: Der Beitrag von Iva Lučić beruht auf ihrem Buch *Im Namen der Nation. Der politische Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien (1956–1971)* (Studia Historica Upsaliensia 256), das im Frühling 2016 bei Uppsala Universität erschien.

© 2016 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit / IWM.

Transit 49 (Herbst 2016)

Editorial 5

Grenzen der Toleranz

Shalini Randeria
Europa dezentrieren 9

María do Mar Castro Varela
»Your Body is a Battleground«
Die Burkini-Affäre, das barbarische Europa
und der weibliche Körper 16

Luiza Bialasiewicz
Die Geopolitik der Sichtbarkeit
Grenzen der Toleranz in der europäischen Stadt 27

Iva Lučić
Die politische Aufwertung der Muslime
im sozialistischen Jugoslawien 41

Tobias Berger
Säkularismus, Islam und die
Grenzen der Toleranz in Bangladesch 72

Charles Taylors Landkarte

Ulf Bohmann, Gesche Keding, Hartmut Rosa
Einleitung 90

Jocelyn Maclure
Ein stark wertendes Subjekt 102

Steven Lukes
Ein großer Geist 105

William E. Connolly
Heute, gestern und morgen 108

Eduardo Mendieta
Das Geschöpf der Sprache – Drei Postkarten an Chuck 111

Alessandro Ferrara
Die Kunst, Gegensätze zusammenzuhalten 115

Michael Kühnlein
Anders sehen –
Oder mein Aufbruch zu den »Quellen des Selbst« 119

Nick Smith
Das gewöhnliche Leben 122

James Tully
Ein dialogisches Wesen 125

Hans Joas
Charles Taylor als Polemiker 127

Nancy Fraser
Eine Debatte mit Funkenflug 130

Alasdair MacIntyre
Charles Taylor und das dramatische Narrativ –
Argument und Genre 132

Mark Redhead
Das Verstehen des Anderen 135

Arto Laitinen
Philosophie und Selbstausdruck 138

Maeve Cooke
Starke Wertungen im sozialen Leben –
Mit Taylor über Taylor hinaus 141

Craig Calhoun
Mehr von uns selbst halten 146

Axel Honneth
Taylors Hegel 148

Ludwig Nagl
Begegnungen mit Charles Taylor,
Anregungen durch Charles Taylor 151

Richard J. Bernstein
Die Ausweitung des Dialogs 155

Jürgen Goldstein
Resonanz –
Ein Schlüsselbegriff in der Philosophie Charles Taylors 158

Darío Montero
Kulturen der Demokratie 161

Paolo Costa
Beiträge der Erneuerung –
Taylor als Theoretiker des historischen Wandels 164

Ruth Abbey
Freiheit –
Ein roter Faden im Werk von Charles Taylor 168

Amy Gutmann
Die Macht der Anerkennung –
Als Charles Taylor die personale Identität analysierte 171

Guy Laforest
Charles Taylor an der Front der kanadischen Politik 175

Jürgen Habermas
Geburtstagsbrief an einen alten Freund und Kollegen 179

Zu den Autorinnen und Autoren 182

Lisl Ponger, Photoessay nach Seite 188

Editorial

Am 5. November 2016 feiert der große Philosoph *Charles Taylor* seinen 85. Geburtstag. Mit Wien verbindet ihn seit vielen Jahren eine innige Freundschaft. Seit 2009 ist er ein Permanent Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, wo er einen Forschungsschwerpunkt zum Thema »Religion und Säkularismus« leitet und zahlreiche internationale Tagungen veranstaltet hat. Seine Werke dienen ganzen Generationen von Fellows bis heute als unerschöpfliche Inspirationsquelle.

Die Idee zu dieser Jubiläumsausgabe geht auf eine Initiative von *Ulf Bohmann*, *Gesche Keding* und *Hartmut Rosa* von der Friedrich-Schiller-Universität Jena zurück. Zusammen mit der *Transit*-Redaktion entstand die Idee, das vielfältige Wirken Charles Taylors mit Gastbeiträgen seiner Wegbegleiter zu würdigen. Das Ergebnis ist Charles Taylors »Landkarte«, die wir stolz in dieser Ausgabe mit einer ausführlichen Einleitung der Gastherausgeber präsentieren

Der zweite große Themenblock dieses Hefts – Grenzen der Toleranz – wurde ebenfalls von Charles Taylor sowie seinem gemeinsam mit Alfred Stepan herausgegeben Werk *Boundaries of Toleration* (2014) inspiriert. Das Buch bietet wichtige und intellektuell überzeugende Ansätze, wie die Grenzen der Toleranz durch gegenseitigen Respekt zu überwinden wären. Es enthält Beispiele aus verschiedenen Ländern und Epochen, wie ein friedliches Zusammenleben in multireligiösen und multikulturellen Kontexten gelingen kann. Gleichzeitig lädt es dazu ein, über den Begriff der Toleranz, der als Grundpfeiler eines liberalen Demokratieverständnisses gilt, kritisch nachzudenken. In Zeiten zunehmender Terrorangst und wachsender Islamophobie in Europa gewinnt das Vorhaben von Taylor und Stepan noch an Aktualität, wie die Autoren in dieser Ausgabe eindrücklich vor Augen führen.

Shalini Randerias Beitrag in diesem Heft, der auf ihre Eröffnungsrede beim Forum Alpbach 2015 zurückgeht, enthält »eine kleine Lektion über multiple Identitäten«: »Der Imperialismus und der Kolonialismus sind konstitutiv für die europäische Moderne. Sie stellen ein Erbe dar, das

Europa nur um den Preis ignorieren kann, dass es sich selbst in Gefahr begibt. Sich die geschichtlichen und gegenwärtigen Verflechtungen ins Bewusstsein zu rufen, die zwischen Europa und der Welt außerhalb bestehen, erlaubt es uns, darüber im Sinne von Verbindungen statt von Differenzen nachzudenken, und, wichtiger noch: Es gestattet uns auch die Anerkennung der Tatsache, dass Europa noch nie eine reine, von Jahrhunderten des Kontakts mit anderen Regionen und Religionen ungebrochene Identität besessen hat. Ebenso wenig kann allerdings der Islam behaupten, er sei von anderen Religionen und Zivilisationen unberührt geblieben.«

Die Frage ist, ob Europa heute mit der kulturellen wie religiösen Vielfalt, die ihren Ursprung in der wechselhaften Geschichte des Kontinents hat, umgehen kann. Im Lichte der sogenannten Burkini-Affäre fällt die Antwort auf diese Frage wohl eher negativ aus. Das im Sommer 2016 von 30 französischen Kommunen eingeführte Verbot enthüllte nicht nur zahlreiche Ängste innerhalb der Bevölkerung, sondern offenbarte auch die Bereitschaft der Behörden, individuelle Freiheiten im Zuge dieser Stimmungslage einzuschränken. Dass der weibliche Körper bereits in der Vergangenheit immer wieder Austragungsort ideologischer Grabenkämpfe war, auch in Europa, zeigen Beispiele aus Spanien unter Franco bzw. Portugal unter Salazar, wo konservative Regime versuchten, den Bikini zu verbieten. Der Burkini-Fall unterscheidet sich aber von früheren Versuchen, die Badekleidung auf europäischen Stränden zu reglementieren. Wie *María do Mar Castro Varela* in ihrem Beitrag argumentiert, wird die »Andere Frau« in dieser Debatte »nicht nur als schutzbedürftig beschrieben, sondern auch als Gefahr repräsentiert.« Sie avanciert zu einem »Sicherheitsrisiko« und repräsentiert das feindliche/bedrohliche Andere. Somit geht der Diskurs »weit über das Verbot und Gebot von Badebekleidung hinaus«, so Castro Varela.

Im zuletzt genannten Beispiel steht die »Andere Frau« für die Muslimin, welche die Unterdrückung der Frau durch den Islam symbolisiert und zugleich als Feindbild der abendländischen Zivilisation dargestellt wird. *Luiza Bialasiewicz* zeigt am Beispiel der verdrängten muslimischen Vergangenheit Venedigs wie ein solches Feindbild entsteht: »Diese Stadt war es, in der im 16. Jahrhundert die erste gedruckte Fassung des Koran entstand, und sie war es auch, die über Jahrhunderte hinweg eine zentrale Schnittstelle für den Austausch von Ideen und Gütern zwischen Europa und dem Nahen und Fernen Osten gewesen ist. Heute legt Venedig selbst

kontinuierlich Zeugnis von dieser Vergangenheit ab, sei es in Gestalt der byzantinisch beeinflussten Architektur ihrer wichtigsten Wahrzeichen wie etwa des Markusdoms oder in Form der unzähligen anderen materiellen Spuren und Präsenzen, die Auskunft über die Beziehungen der Stadt zum Nahen Osten und besonders zu den früheren Ländern des Osmanischen Reiches geben.«

Man muss aber nicht so weit in die Vergangenheit Europas zurückgehen, um Spuren der muslimischen Präsenz und ihrer politischen Relevanz zu entdecken. *Iva Lučić* erzählt in ihrem Beitrag eine faszinierende Geschichte der politischen Aufwertung von Muslimen im sozialistischen Jugoslawien und demonstriert, wie der Islam in der Republik Bosnien und Herzegowina als Werkzeug der Selbstbestimmung und Gleichberechtigung im Rahmen der Föderation diente: »Je mehr die Neugewichtung der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen innerhalb der Föderation zugunsten der Einzelrepubliken ausfiel, desto mehr gerieten die bosnisch-herzegowinischen Genossen unter Zugzwang, die Souveränität der Republik politisch neu zu formulieren und diese – sowie nicht zuletzt sich selbst – als Träger nationalspezifischer Interessen glaubwürdig auf der bundesweiten politischen Bühne zu profilieren. Den Ausgangspunkt bildete dabei die auf der ersten Sitzung des Antifaschistischen Landesrats Bosnien-Herzegowinas proklamierte Identitätsformel für Bosnien-Herzegowina als der Republik der Serben, Kroaten und Muslime. Solange die Muslime jedoch allein den politischen Status einer religiösen Gruppe innehatten, lief man Gefahr, angesichts der zunehmenden Relevanz des nationalen Kriteriums einen entscheidenden Legitimationsgrund für die Dreigliedrigkeit der Republik zu verlieren bzw. in einen binationalen serbokroatischen Republikcharakter überzugehen, was seinerseits die Souveränität der SR BiH zugunsten von den Nachbarrepubliken Kroatien und Serbien in Frage zu stellen drohte. Die Muslime wurden somit zum souveränitätspolitischen »Alleinstellungsmerkmal« der SR BiH.«

Charles Taylor und Alfred Stepan hatten mit ihrem Buch vor, die Relevanz und Auswirkung des Toleranz-Begriffs nicht nur im westlichen und europäischen Kontext zu diskutieren, sondern auch seine globalen Äquivalente in die Debatte einzubringen. So bezieht sich der Begriff Säkularismus in Indien beispielsweise auf das gleichberechtigte Nebeneinander der Religionen, ohne diese von Politik und Öffentlichkeit zu verbannen, wie es in laizistischen Staaten der Fall ist. Die Grenzen der Toleranz zeigen sich

nicht nur in den historischen wie aktuellen Beziehung zwischen Europa und der muslimischen Welt. Wie Prinzipien von Toleranz und Säkularismus in einem südasiatischen Land mit überwiegend muslimischer Bevölkerung funktionieren beziehungsweise scheitern können, erklärt *Tobias Berger* am Beispiel Bangladeschs. Hier zeigt sich paradoxerweise, »dass eine Rückkehr zu säkularen Prinzipien auf der Ebene der Verfassung zu einer stetig wachsenden Intoleranz innerhalb der Gesellschaft geführt hat, durch die sowohl Atheisten als auch Angehörige religiöser Minderheiten sowie als ›abtrünnig‹ geltende Muslime zunehmend Opfer gewalttätiger Angriffe werden.«

Die Politisierung der Religion legt – sowohl in Europa als auch anderswo – die Grenzen der Toleranz offen.

Wien, im Oktober 2016

Shalini Randeria

EUROPA DEZENTRIEREN

Sehr geehrter Herr Bundespräsident Fischer, sehr geehrter Herr Kommissionspräsident Juncker, sehr geehrter Herr Außenminister Kurz, meine Damen und Herren!

Es ist mir ein Vergnügen und eine Ehre, am heutigen Abend anlässlich des 70-jährigen Jubiläums des Europäischen Forums Alpbach zu Ihnen sprechen zu dürfen. Als Dr. Fischler mich bat, heute Abend zu referieren und damit Präsident Junckers Ansprache zum Thema »Die Idee Europas« zu ergänzen, war ich etwas zögerlich, denn obwohl ich mich selbst unter anderem als Europäerin betrachte, sehen die, die mich erblicken, mich nicht als eine an. Denn nicht nur sollen Europäerinnen und Europäer nicht so aussehen wie ich, es wird zudem in Europa auch noch unterstellt, dass man nur eine einzige Identität besitzen könne. Und als ich Dr. Fischler gestand, dass ich eine *Berufsinderin** bin, die skeptisch ist, ob sie über Europa in der Welt sprechen sollte, weil ich nicht über, sondern nur in Europa arbeite, lautete seine Antwort, dass er von mir keine akademische oder politische, sondern eine persönliche und provokante Rede erwarte.

Meine folgenden Bemerkungen kreisen um drei Anekdoten, die Überraschungsmomente für mich wie auch für mein jeweiliges Gegenüber bedeuteten.

1. Eine kleine Lektion über multiple Identitäten. Mit einem Schweizer Grenzpolizisten hatte ich nach meiner Rückkehr aus den USA folgende Konversation: Er studierte meinen indischen Pass eine Weile ganz akribisch und sagte dann: *»Sie sind in den USA geboren, haben einen indischen Pass, er weist aber eine Berliner Adresse auf.«* Ich holte meine Schweizer Aufenthaltsbewilligung zusammen mit meiner neuen österreichischen hervor, weil ich dachte, das würde die Sache vielleicht vereinfachen und ihn auf den neuesten Kenntnisstand in Bezug auf mein Leben bringen. Seine Antwort war: *»Wo leben Sie?«*, und als ich entgegnete: *»In Berlin,*

* Alle kursiv gesetzten Passagen im Original deutsch (Anmerkung des Übersetzers).

Wien und Genf und auch in Ahmedabad«, da hakte er nach: *»Und wo sind Sie zu Hause?«* Ich teilte ihm daraufhin mit, dass dies eine komplizierte Frage von diversen Graden des Zuhauseseins in verschiedenen Städten Europas und Indiens sei, die zudem von einer ganzen Reihe von anderen Personen abhinge. Jedenfalls konnte ich ihn davon überzeugen, dass dies wohl kein Sicherheitsrisiko für Europa darstellt, denn er fragte: *»Und Sie arbeiten auch überall? Und in wie vielen Sprachen?«* Daraus entspann sich dann eine längere Unterhaltung über die Verwendung von fünf indischen und drei europäischen Sprachen. Zum Schluss frotzelte er: *»In welcher Sprache träumen Sie, Madame?«*, worauf ich antwortete: *»Das hängt vom Thema ab.«*

Kann Europa Platz für eine solche Vielfalt an Sprachen und Stimmen, ein solches Ringen von und um Identitäten und eine solche Vielzahl an Sichtweisen schaffen, die nicht nur in jeder einzelnen Person, in jedem von uns existieren und sich dabei in einem permanenten Dialog miteinander befinden, sondern die auch in jedem Land und quer über den Kontinent vorzufinden sind? Ich glaube nicht, dass wir eine singuläre oder einheitliche Idee von Europa brauchen, oder, was das betrifft, von Indien oder Afrika. Solche Singularitäten züchten nicht nur erzwungene Homogenität und Monokulturen des Denkens heran, sondern unterstellen auch ausschließende Identitätskonstruktionen des Selbst als Christ, Muslim oder Hindu, mit all der Gewalt, die solche Konstruktionen historisch begleitet hat und noch heute begleitet. Was wir stattdessen benötigen, ist eine Anerkennung des Anderen, vor allem aber eine der Pluralität des Selbst. Die Herausforderung besteht deshalb darin, sich in Europa eine politische Gemeinschaft ohne irgendeine singuläre Identität vorzustellen. Es ist nicht Europas Seele, die bei einem möglichen EU-Beitritt der Türkei auf dem Spiel steht; Europas Stärke ist, dass es keine singuläre Seele hat.

2. Meine Biographie spiegelt noch einen weiteren Aspekt der Widersprüche zwischen Staatsbürgerschaft, Integration und Identität wider: Ich zahle in drei europäischen Ländern Steuern, bin aber in keinem von ihnen wahlberechtigt. In der Schweiz, wo ich lehre, habe ich meine Chancen auf eine Bewerbung um die Staatsbürgerschaft durch meinen Umzug von einem Kanton in einen anderen verspielt, weil das Warten dadurch von Neuem beginnt, und in Deutschland, wo ich seit 30 Jahren Steuern zahle, müsste ich entweder eine Arbeitsstelle nachweisen oder mich mit

einem Deutschen verheiraten, um für den Erwerb der Staatsbürgerschaft infrage zu kommen. Diejenigen, die sich Gedanken um eine Entpolitisierung und geringer werdende Wahlbeteiligungen machen, täten gut daran, sich mit dem Missverhältnis von Aufenthalts- und politischen Rechten zu beschäftigen.

Aus migrantischer Perspektive betrachtet, leben wir daher immer noch in einem Zeitalter von »taxation without representation«, von Besteuerung ohne politische Vertretung! Glücklicherweise haben sich nicht nur seit der Amerikanischen Revolution, sondern auch seit meiner Ankunft in Europa vor über 35 Jahren einige Dinge verändert. Damals lauteten die unvermeidlichen ersten Fragen, die mir in Deutschland gestellt wurden, stets: *»Wie lange sind Sie hier? Wann gehen Sie zurück?«* Dies war keine feindselige Befragung; manchmal war sie sogar freundlich gemeint. Aber sie machte doch deutlich, dass ich als fehl am Platz wahrgenommen wurde und man sich nicht vorstellen konnte, dass ich langfristig in Deutschland bleiben oder sogar in irgendeiner Weise dort hingehören könnte. Meine Ernennung zur Direktorin des IWM, des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen in Wien, zeigt, dass solche Wahrnehmungsweisen der Vergangenheit angehören. Man könnte sagen, dass es nicht nur so ist, dass ich endlich angekommen bin, sondern die Gastgesellschaften erkennen es mittlerweile an, dass jemand mit meiner Biographie zum deutschsprachigen Europa gehören kann. Österreich, die Schweiz und Deutschland haben mir einen Platz geschaffen, so wie ich mir in ihnen einen Platz schaffen konnte. Dies bleibt allerdings eine Ausnahme, wie uns der tragische Tod von 700 allein in dieser Woche ertrunkenen Afrikanern sowie der Tod der über 20 000, die dieses Schicksal beim Versuch, die Küsten Europas zu erreichen, bereits früher ereilt hatte, in Erinnerung ruft.

3. Spielarten des Säkularismus: Als ich in den späten 1970er Jahren nach Oxford kam, stellte ich zu meiner Verwunderung fest, dass die Universität nicht nur eine theologische Fakultät, sondern sogar den Colleges zugehörige Kapellen besaß – ein Umstand, der in der säkularen Bildungslandschaft Indiens undenkbar gewesen wäre. Ich erfuhr, dass viele Studierende sich gegen einen Besuch meines Colleges, St. Anne's, entschieden hatten, weil es als eine nicht konfessionelle Institution keine Kapelle hat. Ich fragte, was daran so problematisch sei, und bekam zur Antwort, dass man gern in der eigenen Collegekapelle heiraten würde, was in diesem

Fall nicht möglich sei. Da ich allerdings nicht als erste weibliche Rhodes-Stipendiatin nach Oxford gekommen war, um zu heiraten, war mir das gleichgültig.

Meine Vorstellungen, oder sollte ich sagen »Illusionen«, vom europäischen Säkularismus erhielten allerdings einen weiteren Dämpfer, als ich nach meiner Ankunft als Doktorandin in Deutschland nicht nur erfuhr, dass der Staat religiöse Zugehörigkeit feststellt und diesbezügliche Steuern kassiert, sondern auch, dass die Vergabe von Stipendien an den Universitäten von Stiftungen vorgenommen wird, die entweder politischen Parteien oder den Kirchen nahestehen; etwas, was in Indien als Bruch säkularer Grundregeln angesehen würde. Dies war meine erste Lektion im Nachdenken über den Säkularismus und daher auch über die Moderne im Plural, oder, anders gesagt, ein Nachdenken in Begriffen der Vielfalt von Säkularismen und Modernen anstatt in denen einer unilinearen Modernisierung, in der der scheinbar von Mängeln und Rückständigkeit geprägte Rest der Welt noch zu der einen europäischen Moderne aufschließen muss.

Frantz Fanon sagte einmal in Umkehrung der unilinearen Entwicklungskurve der Modernisierung, Europa sei ein Geschöpf der Dritten Welt. Diese Sichtweise betont die wirtschaftliche Ausbeutung während der Kolonialzeit, die das moderne industrialisierte Europa erst möglich gemacht hat, und zwar nicht allein durch die Ausbeutung von Rohstoffen und natürlichen Ressourcen, sondern auch durch die der Arbeitskraft von Sklaven auf den Plantagen und in den Minen und von Arbeitsverpflichteten in der Landwirtschaft und in Fabriken oder Arbeitskräften auf See. Postkoloniale Theoretiker haben unseren Blick auf den Kolonialismus mittlerweile geschärft, so dass er nun auch viele der gesellschaftlichen, kulturellen und identitätsbezogenen Dimensionen des Letzteren erheischt, aber diese Diskussion würde an dieser Stelle zu weit führen.

Eine außerwestliche Reaktion auf die erdrückende Umarmung durch den westlichen Universalismus war die Entwicklung eines rein partikularistischen Selbstverständnisses. Lassen Sie mich drei Beispiele für solche Reaktionen nennen, die wissenschaftlich unhaltbar und politisch gefährlich sind. Die erste bestand darin, dass man in den im 19. und frühen 20. Jahrhundert noch kolonisierten Weltteilen einen Anspruch auf geistig-spirituelle Überlegenheit dem Westen gegenüber erhob und damit allerdings immer noch in der binären Logik eines Entweder-Oder von

rassischer Überlegenheit und kultureller Reinheit verblieb. Eine zweite Reaktion war – und ist es oft noch heute –, eine radikale kulturelle Andersartigkeit und folglich unüberbrückbare Differenz zu behaupten, der zufolge dann etwa westliche Menschenrechte dort keine Anwendung finden könnten, wo der Konfuzianismus zu Hause ist, wie die Kommunistische Partei Chinas argumentiert. Und eine dritte Reaktionsweise zum Umgang mit dem durch die imperialistische Herrschaft hervorgerufenen Gefühl der Unterlegenheit ist es, sich selbst als zeitlich vor dem Westen rangierend zu betrachten, indem man zum Beispiel die Erfindung und Anwendung der Chirurgie und des Klonens im alten Indien verortet, wie es der indische Premierminister kürzlich während eines Besuchs in einem Hightech-Krankenhaus in Bombay getan hat. Es gab allerdings auch, wenn auch nur selten, ironische Reaktionen, etwa die Gandhis, der, in den 1920er Jahren von einem britischen Journalisten danach gefragt, was er von der westlichen Zivilisation halte, die berühmte Antwort gegeben haben soll, diese wäre eine sehr gute Idee!

In meiner eigenen Arbeit habe ich die Beziehung zwischen Europa und der nichteuropäischen Welt als »verflochtene Modernen« (»entangled modernities«) oder, auf Deutsch, entweder als *Verflechtungsgeschichte* oder *geteilte Geschichte* konzeptualisiert, als Geschichte, die verbindet, aber auch trennt. Der Imperialismus und der Kolonialismus sind konstitutiv für die europäische Moderne. Sie stellen ein Erbe dar, das Europa nur um den Preis ignorieren kann, dass es sich selbst in Gefahr begibt. Sich die geschichtlichen und gegenwärtigen Verflechtungen ins Bewusstsein zu rufen, die zwischen Europa und der Welt außerhalb bestehen, erlaubt es uns, darüber im Sinne von Verbindungen statt von Differenzen nachzudenken, und, wichtiger noch: Es gestattet uns auch die Anerkennung der Tatsache, dass Europa noch nie eine reine, von Jahrhunderten des Kontakts mit anderen Regionen und Religionen ungebrochene Identität besessen hat. Ebenso wenig kann allerdings der Islam behaupten, er sei von anderen Religionen und Zivilisationen unberührt geblieben.

Jene, die die Historien und Erfahrungen aus Jahrhunderten des Kontakts und Austauschs zwischen Religionen und Regionen auslöschen wollen, suchen nach einer eingebildeten Reinheit, nach einer Authentizität, die es nie gegeben hat. Eine solche fundamentalistische Suche ist ebenso eine intellektuelle Bankrotterklärung, wie sie politisch gefährlich ist. Denn sie strebt nach einer Homogenisierung des Ichs und leugnet

die ihm inhärente Pluralität, um das Selbst auf künstliche Weise zu vereinheitlichen. Salman Rushdie hat den provokativen Ausdruck »Bastardisierung« gebraucht, um auf die Vermischung hinzuweisen, die all unsere Gesellschaften und kulturellen Traditionen konstituiert. Wie uns Rushdies Protagonist Whisky Sisodia in »Die Satanischen Verse« in Erinnerung ruft, sind die Briten so vielem in ihrer eigenen Geschichte gegenüber ignorant, da sich das meiste davon in Übersee abspielte. Und es sind ebensolche Verengungen der Geschichte und Idee Europas gegenüber dem, was tatsächlich geschehen ist, und daher auch mit Blick auf das, was als und zu dem Kontinent zugehörig betrachtet wird, die uns – beispielsweise – dazu gebracht haben, die grundlegende Rolle zu übersehen, die der Islam in der europäischen Aufklärung gespielt hat. Gleichfalls übersehen haben wir dadurch allerdings auch die Tatsache, dass auch der Koran das Produkt einer antiken Vorzeit ist, die Teil der miteinander verflochtenen Geschichten vieler Religionen und kultureller Traditionen ist, die in fruchtbarem Dialog miteinander standen und Ideen voneinander übernahmen und sie austauschten, zwischen denen aber auch spannungsreiche Beziehungen bestanden. Heute wäre es viel wichtiger, sich auf das zu konzentrieren, was Europa und den Islam verbindet statt auf das, was beide trennt. Ein solcher Blick würde den islamischen Fundamentalisten ebenso wie den rechtsradikalen Parteien in Europa den Boden unter den Füßen wegziehen.

Lassen Sie mich meinen Vortrag mit einem provokanten praktischen Vorschlag beenden, der den Alpbacher Gründungsgedanken einer internationalen Universität ernst nimmt. Wie wäre es, wenn wir, anstatt zu fragen, was Europa die Welt lehren könnte, was es an »sanfter Macht« in den Rest der Welt exportieren könnte, die Frage umdrehen und stattdessen fragen: Was könnte Europa importieren? Und vor allem: Welche Infrastruktur wäre dafür erforderlich, solche Importe zu ermöglichen und zu domestizieren? Welches sprachliche, geschichtliche und kulturelle Wissen über andere Regionen würden wir benötigen, wenn wir nicht etwas über Afrika oder China lehren, sondern lernen wollen? Damit Sie mich nicht missverstehen: Ich plädiere hier nicht für die Schaffung von Räumen zur Selbstdarstellung fremder Regierungen durch die Schenkung von Professuren an europäische Universitäten (wir wissen um das Schicksal des von Gaddafi finanzierten Forschungszentrums an der LSE) oder die Einrichtung von Kulturinstitutionen, die von reichen Spenderländern, sei es China oder Saudi-Arabien, gesponsert werden. Vielmehr ist mein

Argument eines, das sich für die Schaffung von Räumen eines kritischen intellektuellen Austauschs ausspricht, in denen wissenschaftliche und politische Themen mit und unter Wissenschaftlern und Intellektuellen aus der ganzen Welt kontrovers debattiert werden können.

Unsere Infrastruktur für die Produktion von Wissen über die Ökonomien, Historien, Kulturen und Politiken Chinas, Indiens, Brasiliens oder Südafrikas ist in einem beklagenswert unzulänglichen Zustand. In der Stadt London gibt es beispielsweise mehr Professorinnen und Professoren, die zu Indien forschen und lehren, als an allen Schweizer und österreichischen Universitäten zusammengenommen. Wir müssen von, durch und vor allem mit den Gelehrten in diesen Regionen lernen. Lassen Sie mich mit einem Zitat schließen, das Ihnen die Bedeutung dieses Arguments darlegen soll. Als Johann Georg Hamann bemerkte, dass er wieder einmal von Immanuel Kant missverstanden worden war, schrieb er an diesen: *»Sie müssen schon mich fragen, nicht sich, wenn Sie mich verstehen wollen.«* Und dies ist ein wertvoller Ratschlag für all jene im heutigen Europa, die die nichteuropäische Welt verstehen wollen.

Aus dem Englischen von Frank Lachmann

María do Mar Castro Varela

»YOUR BODY IS A BATTLEGROUND«[1] Die Burkini-Affäre, das barbarische Europa und der weibliche Körper

> It is worth stressing, however, that the French Revolution did not simply introduce ideas of solidarity, democracy, and freedom into the modern world. Revolutionary armies sought to promote liberty, equality, and fraternity by conquest. The revolution inaugurated the age of modern empires, unleashing modern warfare, nationalism, racism, and genocide around the world. All of this is certainly part of »Christian« Europe's history. (Talal Asad 2009: 26f.)

Der sozialpolitische Sicherheitswahnsinn erreicht seinen Höhepunkt: Im Sommer 2016 untersagen in Frankreich landesweit etwa 30 Kommunen den Burkini an ihren Stränden. Frauen, die die zweiteilige Bademode, die außer Händen und Füßen den gesamten Körper verhüllt, dennoch tragen, müssen nicht nur damit rechnen, dass sie eine Ordnungsstrafe zahlen müssen. Schlimmer noch: Sie werden zum Gespött der Öffentlichkeit und zuweilen von uniformierten und bewaffneten Polizisten umstellt und dazu gezwungen, sich der Burkinis zu entledigen, während die umliegenden Badenden die Polizei anfeuern und klatschen – so geschehen in Nizza. Kenneth Roth, Direktor von Human Rights Watch, bezeichnet dies als den »Gipfel der Absurdität«. Und in Korsika hat der sozialistische Bürgermeister, Ange-Pierre Vivoni, den Burkini mit den Worten verboten, es gelte »die Bevölkerung zu schützen«, nachdem es zu einem Zusammenstoß zwischen Christen und drei muslimischen Familien gekommen war (vgl. *Guardian* v. 24.8.2016).[2]

Kriegserklärungen und die Barbarisierung Europas

Die Burkini-Affäre, die zu Beginn wie ein schlechter Sommerloch-Scherz der Medien klang, ist tatsächlich symptomatisch für die toxische Atmosphäre, die sich in vielen Städten Europas zusammengebraut hat. Terror-

anschläge in Paris, Brüssel und Nizza, Amokläufe in deutschen Städten und unverhohlene alltägliche rassistische Gewalt vergiften den Alltag und haben nicht nur zur Folge, dass rechtspopulistische Parteien (etwa die AfD, die FPÖ oder der Front National) einen lang nicht gekannten Zulauf bei den europäischen Wähler/innen erhalten, sondern auch zahlreiche gewalttätige verbale Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit und den Medien. Das explosive Gemisch aus religiösen, patriotischen und rassistischen Diskursen wird in den Städten, so zumindest scheint es, immer sensibler. Ein (auch kleiner) Vorfall kann zu unkalkulierbaren Kettenreaktionen führen. Für People of Color in Europa bedeutet dies, dass sie mit einer Zunahme von rassistischen Übergriffen rechnen müssen, während anti-muslimische Töne gesellschaftsfähig werden – selbst in liberalen Kreisen. Kaum ein Tag vergeht ohne eine Meldung über einen Anschlag auf Geflüchtete, Migrant/innen und/oder jene, die als muslimisch markiert werden. Die hochbejubelte »Willkommenskultur« Deutschlands und Österreichs, so scheint es zumindest, wandelt sich Schritt für Schritt in eine »Hasskultur«.[3] Gleichzeitig finden immer wieder Terroranschläge statt – oder werden befürchtet –, die die Destabilisierung der europäischen Städte und die Verbreitung von Angst und Schrecken zum Ziel haben und deren Täter sich oft offen als »IS-Kämpfer« bezeichnen (vgl. Castro Varela 2016). Bereits nach den IS-Terroranschlägen in Paris im November 2015, bei denen über 130 Menschen ums Leben gekommen waren, erklärte der amtierende Präsident François Hollande, Frankreich befände sich im Krieg, und rief den Ausnahmezustand aus. Der Generaldirektor der städtischen Dienste von Cannes, Thierry Migoule, begründete das Verbot des Burkinis mit den Worten: »Es geht nicht darum, das Tragen religiöser Symbole am Strand zu verbieten, sondern ostentative Kleidung, die auf eine Zugehörigkeit zu terroristischen Bewegungen hinweist, die gegen uns Krieg führen« (vgl. *Spiegel Online,* 12.8.2016). Gleichzeitig will der ehemalige konservative Präsident Nicolas Sarkozy ein Gesetz gegen das Tragen der Burkinis erlassen und wird dabei durch Frankreichs aktuellen Premierminister Manuel Valls (selbst Sohn von Einwanderern) sekundiert, der behauptet, dies bedeute nicht, »die individuelle Freiheit infrage zu stellen, sondern einen tödlichen und rückschrittlichen Islam zurückzuweisen« (ebd.).

Wie Elfriede Jelineks Stück »Wut« so stark, provokant und durchdringend skizziert: Ob PEGIDA, Religionsverfechter oder -verächter,

die Wutbürger/innen kommen aus allen nur möglichen Ecken – und sie kommen zu Wort. Nicht immer ist sogleich klar, wer gerade spricht, denn »das wütende Subjekt [kann] jederzeit switchen, kippen oder in der eigenen Sprechblase ausrutschen« (Wahl 2016: o.S.). Wir erinnern uns an die Tumulte in der Kölner Philharmonie bei der Aufführung von Steve Reichs *Piano Phase* von 1967 durch den iranischen Musiker Mahan Esfahani, dem gleich zu Beginn des Konzerts wütend zugebrüllt wurde, er solle gefälligst Deutsch reden, als er das Stück auf Englisch einführte. Drei Monate nach der berühmt-berüchtigten Silvesternacht von Köln, in der mutmaßlich von männlichen Migranten sexistische Angriffe auf Frauen ausgeübt wurden, toben die Bildungsbürger/innen in der Philharmonie und erreichen, dass das Konzert abgebrochen werden muss. Einige Kommentatoren sprechen daraufhin wohl zu Recht von einer Barbarisierung, »wie sie ins Ende der Weimarer Republik gepasst hätte« (Hagedorn 2016: o.S.). Und das gerade in Köln, wie der *ZEIT*-Redakteur Volker Hagedorn bemerkt: einer Stadt, die lange Zeit als Mekka der avantgardistischen Musik galt, der Wirkstätte keines Geringeren als Karlheinz Stockhausen (ebd.). Was ist bloß los in Europa? Welche Wut schafft sich hier Raum? Wie kann eine Bademode oder ein Konzert eines iranischen Musikers so viel Hass und Wut freisetzen?

Der weibliche Körper als ideologischer Kampfplatz

Dass die Bedeckung des weiblichen Körpers in der Öffentlichkeit zur Provokation gerät und zum Sicherheitsrisiko deklariert wird, ist dabei nur eine von vielen sichtbaren Symptomen einer sich selbst pathologisierenden europäischen Gesellschaft, die sich unter Angriff sieht. Nach Entscheidung des Staatsrates, des obersten Verwaltungsgerichts Frankreichs, ist dieses Verbot nicht rechtens, so dass eigentlich nun wieder Burkinis getragen werden dürfen, doch trotz dieser im Grunde bindenden Entscheidung wollen etliche Kommunen Burkinis nicht an ihren Stränden sehen, darunter Nizza und Fréjus an der Côte d'Azur (siehe *Standard* v. 27.8.2016).[4] Marine Le Pen, Vorsitzende des rechtspopulistischen Front National, wertete das Urteil des obersten Verwaltungsgerichts nicht nur als bedauerlich, sondern bemerkte zudem, dass es darum gehe, die Frauen und die Laizität Frankreichs zu schützen (ebd.). Rationalisiert wird diese irrwitzige Argumentation innerhalb eines Sicherheitsdiskurses – Verbot von spezifischer Kleidung als Schutz vor Terroranschlägen. Wer kann

oder will einer solchen Argumentationslogik noch folgen?

In Deutschland hat das Leipziger Verwaltungsgericht im Jahre 2013 erlassen, dass muslimische Schülerinnen am koedukativen Schwimmunterricht teilnehmen müssen, denn sie könnten dabei einen Burkini tragen, womit der Religionsfreiheit zur Genüge Rechnung getragen würde. Laut *Spiegel Online* vom 11.9.2013 ist es »in deutschen Großstadtschulen … längst Alltag, dass muslimische Schülerinnen beim Baden einen Burkini tragen« (Hipp/Popp 2013: o.S.). Die einen verbieten das Tragen von Burkinis; von den anderen wird die Existenz von Burkinis als Argument genutzt, um ein religiöses Verbot auszuhebeln. An keiner Stelle geht es freilich um die Frage der weiblichen Handlungsmacht. Hier ist der Kommentar von Eckhard Fuhr in der *WELT* vom 13.9.2016 bezeichnend:

> Von dem Verhüllungszwang wird nichts zurückgenommen. Aber mit der Endung »ini« bekommt das so einen harmlos-lustigen Multikulti-Dreh. Das geht doch alles, der Koran und die Koedukation, die Scharia und die Schulpflicht. Ich finde, das geht gar nicht. … Es ist nur zu hoffen, dass sich bei der Mehrheit der muslimischen Eltern die Einsicht durchsetzt, dass für ihre Töchter ein normaler Badeanzug das Beste ist. Darin lernt es sich nicht nur leichter schwimmen, sondern auch in diesem Land zu leben als stolze muslimische Frau. (Fuhr 2013: o.S.)

Auch in Anbetracht der zunehmenden anti-muslimischen Gewalt kann hier wohl nur zynisch geantwortet werden: Gut, dass der *WELT*-Redakteur Fuhr weiß, wie es sich »als stolze muslimische Frau« in diesem Land lebt.

Interessanterweise wurde der Badedress von der libanesisch-australischen Designerin Ahiida Zanetti entworfen, nachdem in Australien Musliminnen als Rettungsschwimmerinnen zugelassen worden waren. Diese stehen mit Surfbrettern bereit, um an den Stränden Australiens Menschen zu retten, die beim Schwimmen im Meer in Not geraten sind. Zanetti zufolge steht der Burkini, der übrigens in den USA als *Splashgear* verkauft wird, auch deswegen für Freiheit, Flexibilität und Selbstbewusstsein (vgl. *Sydney Morning Herald* v. 20.8.2016).[5] Und schon lange wird der Burkini nicht mehr nur von muslimischen Frauen getragen. Die Bademode wird aus unterschiedlichen Gründen erworben. Den Körper am Strand zu verdecken, kann religiöse Gründe haben, aber auch Hautkrebserkrankungen beispielsweise erlauben es nicht, die Freuden eines Sommerbadeurlaubs am Strand zu genießen, wenn nur ein Bikini als Kleidung infrage kommt.

Nicht zufällig führt eine erste grobe Internetrecherche zu Burkinis auf die Website »rabatt99.de«, auf der insgesamt 125 Treffer ausgewiesen werden: Burkinis in verschiedenen Farben, Designs und Größen sind hier günstig zu erwerben. Burkinis sind lange schon ein ganz normaler Kleidungsartikel, der in unterschiedlichen Qualitäten zu kaufen ist. Ein Produkt, das sich einer immer größeren Kundinnenzahl erfreut. Und so verwundert es nicht, dass Zanetti und viele andere die Verbote in Frankreich und Korsika als dumm und nicht nachvollziehbar bezeichnen. Das republikanische Frankreich macht sich in der Tat zum Narren. Doch sind die Debatten um das Für und Wider eines Verbotes des Burkinis – wie auch der Verschleierung in der Öffentlichkeit –, die in fast allen großen europäischen Städten geführt werden, durchaus komplexer und dichter. Es handelt sich eher um symbolische Kämpfe, die erbittert um Religion, Zugehörigkeit und ein bestenfalls problematisches europäisches Selbstverständnis kreisen, die hier an die Oberfläche gespült werden. Wir haben es mit einem diskursiven Netz zu tun, welches mit einer Diskussion um die Frage von Klugheit genauso wenig begreifbar ist, wie es auch nicht unter der Akte »Toleranz« vollständig dokumentierbar ist. Im Gegenteil, im Grunde zeigt das absurde Theater rund um den Burkini lediglich, wie fragil die (europäische) Toleranz ist, ja, immer war. Toleranz vis-à-vis der Anderen wird gezeigt und entzogen, beschnitten, bemüht und verschmäht. Toleranz ist eher politische Waffe denn ethische Praxis. Die Lücke zwischen Recht und Gerechtigkeit vergrößert sich vor unseren Augen und deutet auf ein viel gewichtigeres Problem – eine veritable Krise der Demokratie. Plötzlich wird wieder der »Schutz des Volkes« als Legitimation von Gewalt – struktureller wie körperlicher – hervorgezaubert. Wenn das »eigene Volk« in Gefahr ist, scheint es erlaubt, jene, die als Feinde ausgemacht werden, unmenschlich zu behandeln. Humanität und Humanismus stehen mal wieder zur Disposition. Nur die, die nicht unter historischer Amnesie leiden, wissen, dass dies in Europa – und von Europa ausgehend – nichts wirklich Neues ist. Umso beunruhigender ist die toxische Atmosphäre, die die Städte Europas im Griff zu haben scheint.

Es ist nicht das erste Mal in der Geschichte Europas, dass Badebekleidung die öffentliche Debatte anheizt. Ironischerweise hat auch die Einführung des Bikinis im Jahre 1946 in vielen Ländern zu polizeilichen Verordnungen geführt[6] – etwa in Spanien (unter Franco) oder Portugal (unter Salazar). Im Jahre 1949 wurde der Bade-Zweiteiler von der franzö-

sischen Polizeipräfektur zwar am Mittelmeer erlaubt, gleichzeitig aber an der französischen Atlantikküste verboten. Den einen galt das von einem US-amerikanischen Automechaniker – später Modeschöpfer – designte Bademodell als frivol und anstößig, den anderen als Zeichen der Emanzipation (vgl. Berger 2004). Heute gilt der Bikini in Europa als eine »normale Bademode«, die weder Anstoß noch besondere Aufmerksamkeit erregt.

In der Debatte um den Burkini gerät nun erneut der weibliche Körper zum ideologischen Kampfplatz, wieder geht es um »Freiheit« vs. »Anstößigkeit«, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Ziemlich genau 70 Jahre nach der Bikini-Debatte gilt nun das Verhüllen des weiblichen Körpers in der Öffentlichkeit als ebensolche Zumutung, wie es damals das Entblößen war.

Freilich ist dieser Diskurs schon aus kolonialen Zeiten gut bekannt. Wie etliche postkoloniale Studien zeigen (etwa McClintock 1995; siehe auch Castro Varela/Dhawan 2015), wurden im Namen der kolonialen Zivilisierungsmission kolonisierte Länder gerne als frauenverachtend markiert. Eine Markierung, die den kolonialen Herrschern ein wichtiges Legitimierungsnarrativ für imperialistische Taktiken bereitstellte. »Das Image des Imperialismus als Begründer der guten Gesellschaft«, schreibt Gayatri Spivak in ihrer bekannten und vielrezipierten Schrift *Can the Subaltern Speak?*, »trägt die Markierung des Eintretens (...) für die Frau als Objekt des Schutzes vor ihrer eigenen Art.« (Spivak 2008/1984: 84) Auch in der Burkini-Debatte sind die »Andere Frau« und ihre vermeintliche Diskriminierung durch die »eigene Kultur« die Protagonistinnen eines politischen Spektakels. Die Andere Frau, so wird suggeriert, bedarf der Rettung durch die europäischen Männer (und Frauen). Was bei dieser Analyse vernachlässigt wird, ist die Tatsache, dass das weibliche Subjekt im Rettungsdiskurs seiner Handlungsmacht beraubt und zum Objekt degradiert wird, während es gleichzeitig Europa damit gelingt, sich als ethisches und aufgeklärtes Subjekt neu zu erfinden. Wieder einmal buchstabiert sich Europa als humanistisch, tolerant und emanzipiert aus, während der Rest der Welt erneut und immer wieder als barbarisch und rückständig repräsentiert wird. Dies ist ein allzu bekannter Prozess, der dem imperialistischen Europa die Herstellung eines positiven Selbstimages ermöglicht(e) und die eigene Gewalttätigkeit rechtfertigte. So stellt die Berliner Islamwissenschaftlerin und Politologin Schirin Amir-Moazami pointiert fest:

> Bei den endlosen Kopftuchdebatten etwa könnten wir dann fragen, warum am entblößten Körper kaum noch Anstoß genommen wird oder an sexualisierter Öffentlichkeit, die feministische Befindlichkeiten der Vermarktung und Objektivierung des (weiblichen) Körpers eigentlich provozieren müsste, während der verhüllte Körper schlechthin zum Kompaktsymbol für weibliche Unterdrückung avanciert ist. Wir müssen dann auch fragen, wie das Säkulare als distinkter Machtmodus (als Trennungspraktik von Religion und Politik) auch mit Konventionen von Sichtbarkeit, Transparenz und Kontrolle des Körpers Bestandteil liberaler Normen ist oder inwieweit auch das feministische Subjekt der Freiheit durchaus normproduzierend ist. (Amir-Moazami 2016: 35)

Amir-Moazami weist hier sehr richtig sowohl auf die problematische Position des Säkularismus als auch auf die nicht weniger schwierige Figur des »emanzipierten feministischen Subjekts« hin. Und in der Tat spielen westliche Feministinnen, die Spivak zuweilen als »imperialistische Feministinnen« beschreibt, wie auch westliche Liberale, eine wichtige Rolle bei der Dämonisierung der Anderen. Eine Dämonisierung, die dann wieder alle möglichen absurden Verbote, Forderungen und soziopolitische Praxen inauguriert – etwa verschärfte Grenzregimes, Verbote des Tragens bestimmter Kleider, die als muslimisch beschrieben werden, die Einführung von Integrationskursen, damit die Anderen ihr Anders-Sein verlernen, die gleichzeitige Erschwerung – zuweilen auch Verunmöglichung – der Inklusion in die europäischen Migrationsgesellschaften etc. Dies ist auch deswegen wichtig herauszustellen, weil es den Diskurs in seiner ganzen Komplexität und Ambivalenz entfaltet. Simplifizierende Bestimmungen, die die nicht-tolerierende und mithin »schlechte« Position der politischen Rechten zuweisen und die Linke als die tolerierende und mithin demokratische Kraft festschreiben, gehen dabei grundsätzlich am Ziel vorbei. Vielmehr scheint es notwendig, die Aporien der europäischen Aufklärungen aufzudecken, anstatt festzulegen, wer die wirklich Aufgeklärten sind (vgl. Dhawan 2014). Auf den Punkt gebracht: Wir müssen einen Umgang finden mit dem Rassismus, der Gewalt und dem eingezäunten Humanismus der Aufklärung, der es nicht wagt, der Gewalt bei der Etablierung der humanistischen Ideen ins Auge zu sehen.

In der neu entbrannten Burkini-Debatte muss jedoch auch ein weiteres Element berücksichtigt werden: Die Andere Frau wird in dieser nicht nur als schutzbedürftig beschrieben, sondern auch als Gefahr repräsentiert. So werden etwa Burkini tragende Frauen als Sicherheitsrisiko interpretiert, ja, gar als Feinde symbolisiert. Ein solcher Diskurs geht weit über das

Verbot und Gebot von Badebekleidung hinaus. Er begreift die Andere Frau als Feindin in einem Zustand des Krieges, weswegen Angriffe auf ihren Körper immer häufiger werden. Letzte Woche haben beispielsweise zwei rechte spanische Männer in Barcelona zwei muslimische Frauen auf offener Straße und am helllichten Tage zusammengeschlagen. Eine von ihnen war schwanger und wurde brutal in den Bauch getreten. Niemand griff ein. Die liberale Öffentlichkeit reagiert empört, doch leider ist zu vermuten, dass nicht wenige den hasserfüllten Aktionen gegen muslimische Frauen in den Städten Europas Sympathie entgegenbringen. Muslimische Frauen sind für Europa nicht mehr nur Symbol der Rückständigkeit, sie stellen jetzt eine Gefahr dar, verkörpern den Feind. Spannenderweise wird ihnen in diesem Moment die Handlungsmacht zugewiesen, die ihnen im Schutzdiskurs genommen wurde. Und so sind auch die Effekte notwendigerweise paradox. Hass und Mitleid sind wahrlich nicht die Affekte, die Inklusion möglich machen.

(In-)Toleranz in der Migrationsgesellschaft

Talal Asad fragt:

> How then, given the present political climate, are we to understand stories that recount the flourishing of a distinctive European civilization, with Christianity as its historical foundation, always in conflict with another called »Islamic«? As part of a political discourse, these stories assert a European identity. Their logical implication is that the absence of »democratic traditions« in Islamic civilization explains Muslim resort to the coercive notion of blasphemy and its inability to grasp the supreme importance of freedom. (Asad 2009: 23)

Immer wieder wird, wenn es um die Bedeutungskämpfe geht, die in den Zivilgesellschaften der europäischen Migrationsgesellschaften entbrennen, der Toleranzdiskurs intoniert. Müssen wir nicht-europäische Werte und Vorstellungen tolerieren? Ist es intolerant, wenn wir von Menschen, die aus postkolonialen Ländern nach Europa einwandern, erwarten, dass sie sich an hiesige religiöse Ideen assimilieren? Ist es intolerant, über nichtchristliche Religionen zu lachen? Tatsächlich sprechen die Fragen für sich selbst. Wer, von welcher Position aus, ist befugt, diese Fragen zu stellen? Wer verbirgt sich hinter dem ominösen »Wir«? Und was sind eigentlich europäische Werte? Der Toleranzdiskurs ist ein hoch ambivalenter und

problematischer Diskurs, der Subjekte der Toleranz und Tolerierung hervorbringt. Wie die Politologin Wendy Brown sehr richtig bemerkt:

> Tolerance talk (...) became prominent as domestic norms of integration and assimilation gave way to concerns with identity and difference on the left and as the rights claims of various minorities were spurned as »special« rather than universal on the right. (Brown 2006: 2)

In ihrer Veröffentlichung *Regulating Aversion* skizziert sie unter anderem, wie das Sprechen von »Toleranz« vom Westen instrumentalisiert wurde und wird, um die eigene Suprematie herzustellen und zu stabilisieren. Toleranz ist für Brown ein wichtiger Bestandteil des Zivilisationsdiskurses, der den Westen mit Toleranz gleichsetzt (eine tolerante Gesellschaft, die die Anderen toleriert), während die postkolonialen Länder und ihre Subjekte, deren Vorstellungen etwa von Sitte und Ordnung nicht immer toleriert werden können, als intolerant und barbarisch konstruiert werden (ebd.: 6). Allerdings findet sich in aktuellen politischen Debatten immer wieder die Forderung, den Toleranzdiskurs zu beenden und im Namen des Schutzes des »eigenen Volkes« endlich Intoleranz zu zeigen. Der Toleranzdiskurs erweist sich gewissermaßen als politisch flexibel einsetzbar. Beschrieb Herbert Marcuse (1965) die Toleranz, die etwa gegenüber gewalttätigen staatlichen Praxen und Alltagsdiskursen gezeigt wird, als eine »repressive«, so erscheint die »Toleranz gegenüber den Anderen«, die als typisch für »Multikulturalist/innen« bezeichnet wird, Rechtspopulist/innen heute als absolut unakzeptabel, ja, als eine Gefahr, vor der es die Mehrheitsbevölkerung zu schützen gilt. Das und die Tatsache, dass Toleranz auch einer privilegierten sozialen Position bedarf, um ausgeübt zu werden, macht Toleranz zu einer schwer einschätzbaren und machtvollen Waffe. Umso dringlicher ist es, den Toleranzdiskurs einer dekonstruktiven Lesart zu unterziehen, die die Ambivalenzen, mit dem dieser sich über Wasser hält, aufdeckt.

Statt eines Fazits

In Anbetracht der sich mehr und mehr entfaltenden Gewalt in den Städten, erscheint es dringend geboten, die Prozesse der Dämonisierung zu rekalibrieren (siehe hierzu Castro Varela / Mecheril 2016). Wir bedürfen wohl besserer Analysen, die uns nicht nur verständlich machen, warum

die Luft in den Städten immer dünner wird, sondern auch Interventionsmöglichkeiten anbieten, die in das Begehren nach europäischer Suprematie einzugreifen in der Lage sind. Die Selbsterhöhung Europas steht letztlich einer erschütternden Selbstbarbarisierung (Dhawan 2016) gegenüber, die sich nicht scheut, den eigenen, immer wieder herausgestellten Humanismus zu verraten. Wie Nikita Dhawan schreibt:

> Das Paradoxon der europäischen Selbstwahrnehmung als »zivilisierende Kraft« liegt darin, dass diese positive Selbstbewertung nur aufgrund einer historischen Amnesie hinsichtlich der Kosten dieser Mission möglich ist. Vergessen wird die Etablierung eines Sklavensystems, die Ausbeutung, die Plünderung und die vielfachen Genozide, die die Kolonialherrschaft begleitet haben und mithilfe militärischer, materieller und epistemischer Gewalt ermöglicht wurden. (Ebd.: 73)

Nur eine Vergessenheitspolitik kann die Durchsetzung absurder politischer Maßnahmen wie das Burkini-Verbot legitimieren. So ist es auch möglich, dass Rechtspopulist/innen wie Marine Le Pen ihre Hasstiraden gegen Migrant/innen abfeuern und dabei gleichzeitig die republikanische Fahne schwenken. Humanismus und letztlich Demokratie, die nicht zur Farce geraten wollen, sind ohne Selbstkritik und eine aktive Erinnerungspolitik nicht zu haben. Wie Talal Asad feststellt, eröffnete die Französische Revolution das imperialistische Zeitalter und steht nicht nur für Emanzipation und Gleichheit (Asad 2009: 27). Es sollte uns deswegen nicht verwundern, dass Gewalt weiterhin das Instrument der Wahl Europas bleibt, wenn es mit den Anderen einen Umgang sucht. Und der Körper der Anderen Frau bleibt ein beliebter Kampfplatz, um die ideologische Hegemonie zu sichern.

Literatur

Schirin Amir Moazami: »Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa«, in: María do Mar Castro Varela / Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart.* Bielefeld 2016, S. 21-39.

Talal Asad, »Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism«, in: Ders. / Wendy Brown / Judith Butler / Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech,* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press 2009, S. 20-63.

Beate Berger, *Bikini – Eine Enthüllungsgeschichte*, Hamburg 2004.

Wendy Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire,* Princeton / Oxford: Princeton University Press 2006.

María do Mar Castro Varela, »Die Geister, die wir riefen!« In: Dies. / Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart,* Bielefeld 2016, S. 55-70.

María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. komplett überarbeitete und ergänzte Auflage*, Bielefeld 2015.

María do Mar Castro Varela / Paul Mecheril, Paul (Hg.) *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart,* Bielefeld 2016.

Nikita Dhawan, »Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment«, in: Dies. (Hg.), *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen 2014, S. 19-78.

Nikita Dhawan, »Doch wieder! Die Selbst-Barbarisierung Europas«, in: María do Mar Castro Varela / Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart,* Bielefeld 2016, S. 71-82.

Eckhard Fuhr, »Der Burkini ist einfach eine große Peinlichkeit« [2013], in: http://www.welt.de/debatte/kolumnen/Fuhrs-Woche/article119983176/Der-Burkini-ist-einfach-eine-grosse-Peinlichkeit.html, letzter Aufruf 9.9.2016.

Volker Hagedorn, »H-Moll, du liebe Güte!«, In: *ZEIT ONLINE* v. 2.3.2016, http://www.zeit.de/kultur/musik/2016-03/philharmonie-koeln-steve-reich-cembalo-konzert (9.9.2016).

Dietmar Hipp / Maximilian Popp, »Die deutsche Burkini-Normalität« [2013], http://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/burkini-urteil-besser-verhuellt-schwimmen-als-gar-nicht-a-921729.html, letzter Aufruf 8.9.2016.

Herbert Marcuse, »Repressive Toleranz«, in: Robert Paul Wolff / Barrington Moore / Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt a.M. 1965, S. 91-126.

Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York / London 1995.

Gayatri C. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008.

Christine Wahl, »Ihr seid Schulden«, in: *ZEIT-online* v. 18.4.2016, http://pdf.zeit.de/kultur/2016-04/muenchner-kammerspiele-wut-elfriede-jelinek.pdf (9.9.2016).

Anmerkungen

1 Entlehnt dem Kunstwerk von Barbara Kruger »Untitled (Your Body Is a Battleground)«. Ich danke Alisha Heinemann für das genaue Lesen und Kommentieren des ersten Entwurfs des vorliegenden Textes.

2 https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach (5.9.2016).

3 Das stimmt natürlich in dieser Absolutheit nicht, denn nach wie vor gibt es sie, eine aktive Zivilgesellschaft, die sich für die Belange von Geflüchteten einsetzt und die versucht, dem zunehmenden Rechtsruck in den europäischen Städten etwas entgegenzusetzen.

4 http://derstandard.at/2000043447019/Burkini-Gesetz-in-Frankreich-gefordert (5.9.2016).

5 http://www.smh.com.au/lifestyle/news-and-views/news-features/nonmuslims-flock-to-buy-burkinis-as-french-bans-raise-profile-of-the-modest-swimwear-style-20160819-gqwx95.html (5.9.2016).

6 Bereits 1932 wurde eine sogenannte Badepolizeiverordnung in Preußen erlassen, die eine »anstößige Badekleidung« unter Strafe stellte. Die Regulierung der Anständigkeit beim öffentlichen Baden ist also nichts Neues.

Luiza Bialasiewicz

DIE GEOPOLITIK DER SICHTBARKEIT
Grenzen der Toleranz in der europäischen Stadt

Ich möchte diesen kurzen Essay dazu nutzen, über eine neue »Geopolitik der Sichtbarkeit« nachzudenken, die gerade dabei ist, die Grenzen der Toleranz in den europäischen Städten grundlegend neu zu bestimmen und dabei auf noch gewalttätigere Weise als bisher festzulegen, wer und was an welchem Ort in Erscheinung treten darf. Ausgehend von einigen Vorkommnissen in der jüngsten Vergangenheit nimmt dieser Essay vor allem die imaginierten Geographien der Präsenz des Islam im heutigen Europa in den Blick. Er geht dabei zwar auch den Auseinandersetzungen um das Recht auf Gebetsstätten nach, mehr noch aber konzentriert er sich auf das ganz grundsätzliche Recht darauf, überhaupt in den urbanen Räumen in Erscheinung zu treten, und auf die Verbindungen der Rechte auf Sichtbarkeit (sowie auf Gleichheit und Unsichtbarkeit) mit dem Recht auf Stadt.

In den vergangenen zehn Jahren hat sich eine beachtliche Menge an akademischer Literatur mit den geographischen Politiken dessen beschäftigt, was (auf etwas problematische Weise) »die Islamisierung des Raums« in den Städten Europas genannt worden ist. Die meisten der in diesem Zusammenhang entstandenen Arbeiten konzentrieren sich auf die öffentlichen Reaktionen auf und die staatlichen Strafvorschriften gegen islamische Gebetsräume, so zum Beispiel auf die Schweizer Volksabstimmung im Jahre 2009, in der nach einem Minarettverbot verlangt wurde, was denn auch von einer fast 60-prozentigen Mehrheit bestätigt worden ist, oder auf ein vergleichbares Verbot, das im Frühjahr 2016 von der Partei »Alternative für Deutschland« ins Spiel gebracht wurde. Der überall in Europa vorhandene Widerstand gegen den Bau von Moscheen stellt jedoch nur die am deutlichsten sichtbare Ausprägung von noch grundlegenderen Ängsten dar, die sich um die Präsenz und Sichtbarkeit des Islamischen im Stadtbild drehen; verschiedene Studien wiesen in diesem

Kontext auf das Auftauchen von rassifizierten »affektiven Geographien« hin, die sich in Reaktion darauf herausbilden, was als »islamische Räume« und »islamische Körper« wahrgenommen wird und was die städtischen Räume als sicher oder unsicher, als »unsere« oder als »fremde« definiert.[1]

Die Fieberkurve der Rassifizierung städtischer Räume hat in den letzten Jahren einen Höhepunkt erreicht, und zwar einen so deutlichen, dass bereits die virtuelle Präsenz islamischer Räume und Körper zu »emotionalen Exzessen« führen kann (um einen Ausdruck zu verwenden, den Michael Fischer 2009 in Bezug auf die Kontroverse um die dänischen Mohammed-Karikaturen gebraucht hat)[2] – so sehr, dass sogar eine Moschee, die gar keine ist, dieselbe affektive Reaktion hervorrufen kann, wobei die Grenzen der Toleranz überschritten werden. Die Moschee, die ich meine (und die ich hier als Hintergrundfolie für mein Argument benutzen möchte), ist THE MOSQUE (ihr offizieller Name, in Großbuchstaben geschrieben), eine Präsentation, die den isländischen Beitrag zur Biennale in Venedig 2015 darstellte – und die nur zwei Wochen ausgestellt blieb, bevor sie unter Verweis auf Bedenken hinsichtlich der öffentlichen Gesundheit und Sicherheit von den örtlichen Behörden geschlossen wurde. In der Pressemitteilung vorab als »bloß virtuelles Analogon« einer Moschee angekündigt, wurde die Installation zu etwas anderem, als die islamische Gemeinde Venedigs damit begann, sie als Versammlungs- und Gebetsort zu nutzen; eine nur allzu realistische Performance, die wütende Proteste entfachte und schließlich zur vorzeitigen Beendigung dieser Ausstellung führte.[3]

THE MOSQUE war eine Arbeit des Schweizer Künstlers Christoph Büchel. Bereits vor der venezianischen Installation war dieser für seine Projekte bekannt, die direkt in die urbanen Räume und deren Gebrauch intervenierten, wie zum Beispiel die Verwandlung einer Londoner Galerie in ein (scheinbar) voll funktionsfähiges Gemeinschaftszentrum namens »Piccadilly Community Centre« im Jahre 2011. Für die Installation in Venedig wählte Büchel die entwidmete Kirche Santa Maria della Misericordia im Sestiere Cannaregio aus. In den zwei Wochen, in denen die Präsentation geöffnet war, verriet die weiße Barockfassade des früheren Kirchengebäudes nichts davon, was sich im Inneren befand – anders als bei manchen anderen Biennale-Präsentationen, die diverse venezianische Paläste »übernommen« hatten, gab es hier keine Informationstafeln, keine Zeichen, die diesen Raum mit den Festivitäten jenes Kunstjahrmarkts in

Verbindung gebracht hätten. Erst nachdem man den Haupteingang durchquert hatte, konnte man den gläsernen Tafeln an der hölzernen inneren Eingangstür die Aufschrift »Centro Culturale Islamico di Venezia – La Moschea della Misericordia« (»Venezianisches islamisches Kulturzentrum – Misericordia-Moschee«) entnehmen, über der dieser Text auch noch einmal auf Arabisch geschrieben stand. Auf einem kleinen Tisch an der Tür lagen grüne Infoblätter aus, die in arabischer, italienischer und englischer Sprache bekanntgaben: »Die muslimische Gemeinschaft Venedigs lädt Sie zum Besuch der Moschea della Misericordia ein … der ersten Moschee innerhalb der Altstadt Venedigs.« Abgesehen von der angegebenen Internetadresse – mit der Endung .is – und den Öffnungszeiten gab es auch auf diesen Infoblättern keinerlei Hinweise darauf, dass THE MOSQUE in Wirklichkeit eine im Rahmen der Biennale gezeigte Präsentation war. Nur wenn man sie umdrehte, konnte man auf der Rückseite in der unteren rechten Ecke folgenden sehr schwachen Aufdruck lesen:

> Isländischer Beitrag zur 56. Internationalen Kunstausstellung – la Biennale di Venezia. THE MOSQUE – Christoph Büchel in Kooperation mit den muslimischen Gemeinschaften Venedigs und Islands. 9. Mai – 22. November 2015

Im Inneren war das Hauptschiff der ehemaligen Kirche zu einem Raum umgestaltet worden, der an die Gebetshalle einer Moschee erinnert und der vollständig mit einem Gebetsteppich ausgelegt sowie mit weiteren typischen Merkmalen für eine im Gebrauch befindliche Moschee versehen worden war. Dazu zählte auch eine Mihrab, eine Richtung Mekka ausgerichtete Gebetsnische, die zwischen zwei früheren Altarräumen eingerichtet worden war, und eine Minbar, die Kanzel, von der herab der Imam zur Gemeinde spricht. In einem Nebenraum hatte man ein Informationszentrum mit einer kleinen Buchhandlung installiert, in der islamische Texte und Gebetsanleitungen angeboten wurden, sowie eine Spielecke für Kinder, eine Bibliothek und einen Platz zum Studium der bereitgestellten Informationsmaterialien, ob in gedruckter Form oder an einem im hinteren Teil des Raums befindlichen Computer.

Am Tag meines Besuchs (es war der 21. Mai, rein zufällig der letzte Tag vor der erzwungenen Schließung der Ausstellung) war eine ganze Reihe neugieriger Besucher anwesend, die in der Moschee selbst Fotos machten, aber auch in der Bibliothek stöberten und die diversen an den Wänden angebrachten Informationsblätter sowie die auf den Tischen ausliegenden

Broschüren studierten. Es war schwer zu sagen, ob sie zum Teil oder sämtlich Gäste der Biennale waren – oder ob sie einfach aufgrund der medialen Aufmerksamkeit, die diese Präsentation nicht nur in Italien, sondern auch in ganz Europa erregte, in die MOSQUE gekommen waren. Zur gleichen Zeit befanden sich einige junge Männer innerhalb des Gebetsraums; in der Installation gab es tatsächlich die Markierung einer Grenze zwischen (vermeintlich) religiösem und nichtreligiösem Raum, mit der Anweisung an die Besucher, ihre Schuhe auszuziehen und die islamischen Gewohnheiten zu beachten, falls sie vorhätten, jenen Bereich zu betreten, der den für die Gebete darstellen sollte. Und es waren eben genau diese Anweisungen sowie der Versuch, einen »religiösen Raum« innerhalb der Präsentation abzustecken, die als Vorwand für die ersten Proteste gegen THE MOSQUE seitens ihrer lokalen Gegner ins Feld geführt wurden; diese reichten schon wenige Tage nach der Eröffnung der Installation offizielle Beschwerde bei der Stadtverwaltung ein und führten an, dass, weil THE MOSQUE keine anerkannte Gebetsstätte sei, auch keine Anweisungen erlassen werden dürften, die nur für solche Orte gelten.

Die »Schuhfrage« wurde dabei zu einem besonderen Reizthema, unternahmen doch mehrere Teilnehmer an den Protesten den Versuch, den Zugang zum »Gebetsraum« in Schuhen zu erzwingen, »um zu sehen, was uns diese Leute antun würden«, wie es eine außerordentlich angriffslustige Frau aus der näheren Umgebung ausdrückte. In einem Interview mit der italienischen Tageszeitung La Repubblica wird sie mit den Worten zitiert:

> Diese Leute (…), die Frauen für minderwertig halten – [wie können sie es wagen], einem Kunstwerk ihre Regeln aufzudrücken, hier in [unserem] Venedig, und uns auch (…). Behalte einfach mal deine Schuhe an und warte ab, was passiert.[4]

Es »passierte« in Wirklichkeit gar nichts, da die »Empfehlungen« für die Benutzung des für religiöse Praktiken vorgesehenen Bereichs ein Teil der Performance waren. Das Icelandic Art Center reagierte denn auch innerhalb weniger Stunden nach Einreichung der Beschwerde entsprechend mit einer offiziellen Antwort auf den »Schuhstreit« und stellte darin fest:

> Die Besucher des Projekts THE MOSQUE sind NICHT dazu verpflichtet, ihre Schuhe auszuziehen oder sich mit Schleiern zu verhüllen. Innerhalb der Ausstellung im Pavillon gibt es ein Schild, das VORSCHLÄGT, die Besucher mögen sich als Teil der Ausstellung und der Installation sowie aus Gründen der Sauberkeit dieses Ortes ihre Schuhe ausziehen. Zur FREIWILLIGEN Verwendung werden allen, die sie benutzen möchten, Schleier angeboten. Es liegt allein in der Entscheidung der

Besucher, ob sie ihre Schuhe tragen oder ausziehen oder das Tragen eines Schleiers ausprobieren möchten.[5]

Es gibt über 20 000 Muslime, die in Venedig und Umgebung leben und arbeiten und die seit 15 Jahren darum kämpfen, einen Gebetsort im Stadtzentrum zu erhalten, um nicht immer über eine Stunde zur nächstgelegenen Moschee auf dem Festland fahren zu müssen. Tatsächlich hat Büchel das Projekt THE MOSQUE in Zusammenarbeit mit der islamischen Gemeinde Venedigs und dem Verband der isländischen Muslime erdacht. Seine Absicht bestand dabei darin, sowohl dem Bedürfnis der Gemeinde nach einem Versammlungsort nachzukommen als auch Venedigs eigene Geschichte als Seehandelsrepublik in Erinnerung zu rufen, deren Machtbereich sich zu Hochzeiten über die ganze Adria und bis in das Mittelmeer erstreckte und die jahrhundertelang Europas »Tor zum Orient« gewesen war. Diese Stadt war es, in der im 16. Jahrhundert die erste gedruckte Fassung des Koran entstanden war, und sie war es auch, die über Jahrhunderte hinweg eine zentrale Schnittstelle für den Austausch von Ideen und Gütern zwischen Europa und dem Nahen und Fernen Osten gewesen ist.[6] Heute legt Venedig selbst kontinuierlich Zeugnis von dieser Vergangenheit ab, sei es in Gestalt der byzantinisch beeinflussten Architektur ihrer wichtigsten Wahrzeichen wie etwa des Markusdoms oder in Form der unzähligen anderen materiellen Spuren und Präsenzen, die Auskunft über die Beziehungen der Stadt zum Nahen Osten und besonders zu den früheren Ländern des Osmanischen Reiches geben. Dazu zählen zum Beispiel die Turban tragenden Figuren, die immer noch den Campo dei Mori, den »Mohrenplatz«, überblicken. Die ursprüngliche Größe und Gestalt des Markusplatzes selbst war bis zu dessen Erweiterung im 16. Jahrhundert dem Innenhof der Umayyaden-Moschee in Damaskus nachempfunden.[7] Es ist wichtig, sich heutzutage wieder an diese gemeinsame Geschichte zu erinnern – daran also, dass es einen Zeitpunkt gab, zu dem Damaskus und Venedig Teil derselben mediterranen Welt waren –, um sich jenen Grenzziehungen zu widersetzen, die die »kulturellen« Anrechte auf die Stadt einschränken wollen; eine Einschränkung, die nur allzu häufig auf mystifizierte Darstellungen der städtischen Vergangenheit zurückgreift.

Und tatsächlich war es gerade Venedigs »orientalisches« Erbe, das die Gegner von THE MOSQUE nicht im historischen Stadtzentrum sichtbar gemacht wissen wollten. Unter der Führung lokaler Politiker der rechtsex-

tremen Partei Fratelli d'Italia sowie der rechtsseparatistischen Lega Nord (die gegenwärtig den Gouverneur in der Region Venetien stellt) wurden bereits am Tag der Eröffnung der Installation Mahnwachen vor ihren Türen abgehalten. »Dies ist eine nicht genehmigte Gebetsstätte – und kein Kunstwerk. Sie muss sofort geschlossen werden«, polterte Sebastiano Costalonga von der Fratelli d'Italia, der auch verlangte, dass die Stadtverwaltung der Partei die Erlaubnis zur Verteilung von »Informationsmaterial« auf dem Platz vor der Installation erteilte, »damit die Bürger erfahren, was hier tatsächlich vor sich geht«.[8]

Während die örtlichen Politiker ihre Forderung nach einer Schließung von THE MOSQUE hauptsächlich an der juristischen Frage nach ihrer Funktion als ungenehmigte Gebetsstätte im Stadtgebiet festmachten, stellten sich selbsternannte »spontane Bürgerkomitees« der MOSQUE mit Straßenprotesten entgegen, indem sie die Installation mit Demonstrationen und Flugblättern umringten. Auf einem dieser Flugblätter, mit dem die umliegenden Gebäude zugepflastert wurden und das die Demonstranten auch austeilten, wurde die Madonna von Nicopoia angerufen, jene Ikone, die seit dem 13. Jahrhundert im Markusdom hängt und die als Spolium, als Beutegut aus den Plünderungen des Vierten Kreuzzugs von Konstantinopel nach Venedig gekommen war. Der Legende nach waren die Venezianer seit jenen Tagen dieser Madonna immer besonders zugetan; der Ikone wird zudem nachgesagt, sie habe die Stadt über die Jahrhunderte hinweg vor Krieg und Seuchen bewahrt. Jenes Flugblatt beruft sich nun auf ganz bestimmte imaginierte Geographien und Historien:

> Heilige Jungfrau Nicopoia, wir als deine Kinder, die wir von der frevelhaften Entweihung deines Klosters Misericordia in Venedig heimgesucht wurden, beten zu dir, wie in der Vergangenheit beim Kampf gegen Seuchen und bei Überlebenskämpfen: Du Künderin des Sieges, erhöre die demütigen Gebete deines Volkes, bestärke seinen Glauben und bewahre ihm seine Hoffnung (...). Schütze deine Kirche gegen alle Widrigkeiten. Komm uns zur Hilfe in dieser Stunde der Not.

Anrufungen göttlichen Beistands gegen die Entweihung eines vermeintlich christlichen Raums durch Ungläubige sind in Venetien nichts Neues, und leider auch nicht auf der Ebene des nationalen politischen Lebens Italiens insgesamt. Die italienische Öffentlichkeit weiß sie unmittelbar zu deuten, spielen sie doch auf eine mittlerweile gut etablierte Reihe von symbolischen Geographien an, wie sie die Lega Nord, aber auch andere

Politiker rechts der Mitte propagieren, und die sich um die Bedrohung durch eine angeblich schleichende muslimische Invasion Italiens und Europas, das abfällig als »Eurabia« bezeichnet wird, drehen. Viele solcher Anrufungen bedienen sich einer Sprache und geographischen Imaginationen, die direkt aus den Kreuzzügen entspringen, mit einigen Experten im Hintergrund, die schon vor über zehn Jahren die infame Prognose eines »islamischen Gegenkreuzzugs« gestellt haben, der drohe, durch eine schleichende Kolonisierung der europäischen Städte den Kontinent »zu überschwemmen und zu unterwerfen« – ein Bild, das ganz besonders durch die Schriften der mittlerweile verstorbenen Oriana Fallaci populär geworden ist.[9] Es ist ratsam, sich heutzutage wieder an einige der Genealogien dieser Anrufungen zu erinnern, wenn man Kaczyński in Polen oder Orbán in Ungarn dabei zuhört, wie sie Kreuzfahrermetaphern bemühen und die Notwendigkeit heraufbeschwören, Europa und die Europäer gegen »Seuchen« zu schützen, denn diese haben eine Geschichte, die viel älter ist (es ist auch wichtig, dies im Kopf zu behalten, um den Kontinent nicht mit anderen falschen Grenzlinien zu überziehen, indem man die vermeintlich toleranten West- gegen die rassistischen und intoleranten Osteuropäer in Stellung bringt).

Doch kehren wir zu der Frage zurück, wie man sich im Falle von THE MOSQUE auf solche »Beschützungsnarrative« berief. Tatsächlich war es die Notwendigkeit, die venezianische Öffentlichkeit zu schützen – zwar nicht vor einer unbestimmten »Seuche«, aber vor so etwas Ähnlichem –, die zur Rechtfertigung der Schließung der Installation nur zwei Wochen nach ihrer Eröffnung herangezogen werden sollte. Als die lokalen Behörden die Ausstellung am 22. Mai zwangsweise schlossen, lag dies offiziell nicht an irgendwelchen Verletzungen religiöser oder kultureller Empfindsamkeiten oder gar an einer fehlenden Genehmigung für eine Gebetsstätte. Die Vertretung der Stadt Venedig ließ vielmehr verlautbaren, THE MOSQUE würde aus, ich zitiere, »Gründen der öffentlichen Gesundheit« geschlossen werden und führte dabei Hygiene- und Brandschutzbestimmungen ins Feld; sie wandte also, mit anderen Worten, Bestimmungen an, die normalerweise »richtige« Gebetsstätten und öffentliche Versammlungsorte betreffen.

Obwohl die lokalen Behörden in diesem Fall nur das künstlerische »Analogon« einer Moschee ins Visier nahmen, ist die Berufung auf Vorschriften für das »ordnungsgemäße« Verhalten in der Öffentlichkeit sowie

für die öffentliche Gesundheit und Sicherheit eine Strategie, die von Großbritannien über die Niederlande bis nach Deutschland immer wieder zur Anwendung kam, wenn es darum ging, sowohl die Errichtung als auch den Betrieb islamischer Gebetsstätten in europäischen Städten zu reglementieren. In anderen Teilen Italiens ist der Bau von Moscheen über zehn Jahre lang auf gewalttätigen Widerstand gestoßen. Die Region Lombardei (die zurzeit ebenso wie Venetien von der Lega Nord regiert wird) hat vor Kurzem versucht, ein Verbot des Moscheebaus in der ganzen Region auszusprechen; das dafür geplante Gesetz ist allerdings im Februar 2016 vom italienischen Verfassungsgericht einstimmig kassiert worden. Und da also nicht einmal die Lega Nord mit einem direkten Verbot islamischer Gebetsstätten durchkommt, konzentrierte sich der revidierte regionale Gesetzesvorschlag nun, ebenso wie in vielen anderen europäischen Kontexten, auf die Frage nach deren »angemessenem« Erscheinungsbild: Er verbot die Errichtung von Gebäuden mit »zu hohen Glockentürmen« und solchen, die »sich in einem architektonischen Gegensatz zum lombardischen Stadtbild befinden«.[10]

Auf dem venezianischen Festland, in Tessera, direkt gegenüber dem Flughafen von Venedig (der passenderweise den Namen des berühmten Entdeckers des Orients Marco Polo trägt), wird gerade eine neue Moschee gebaut, und die meisten Diskussionen darum drehen sich ebenfalls um ihre voraussichtliche Größe, ihr Erscheinungsbild und ihre Sichtbarkeit. Solange es sich dabei um einen unscheinbaren Bau handelt, der sich zwischen den Lagerhallen und Autohäusern verliert, die ihn in dieser zersiedelten ländlichen Gegend umgeben, »wird sich hier keiner beschweren«, wie es in einem Kommentar der örtlichen Zeitung hieß. Hierin spiegeln sich erneut ähnliche Dynamiken wie in ganz Europa wider: Einige meiner in Großbritannien und in Deutschland tätigen Kollegen haben festgestellt, dass »unsichtbare« (als »storefront mosques«, »Schaufenstermoscheen« bezeichnete) islamische Räume, die sich in profanen Gebäuden befinden, nicht jene Reaktionen hervorgerufen haben wie Moscheen, die explizit als solche errichtet wurden.

Wie Rhys Jones in seinen Arbeiten herausgestellt hat, werfen solche profanen (oder, wie er sagt, »kontingenten«) Räume dennoch wichtige Fragen darüber auf, wie wir die Rechte auf Sichtbarkeit in der Stadt analysieren. Denn die Räume des muslimischen Gebets »für Außenstehende unscheinbar und deshalb als in ihrer Gegenwart nicht vorhanden« zu hal-

ten, mag zwar dabei helfen, jene Arten von Reaktionen (vielleicht) ausschließen zu können, die häufig von Moscheen hervorgerufen werden, die eben wie Moscheen aussehen, doch sie zu »verstecken« trägt eben auch dazu bei, die Gemeinschaft ihrer Besucher im Verborgenen zu halten und sie im Endeffekt nicht nur aus dem Sichtfeld abzusondern und auszumerzen, sondern sie sogar vom Zugang zur Sphäre der Öffentlichkeit auszuschließen.[11] Die Beziehungen zwischen Sichtbarkeit, physischer Präsenz in Räumen und politischer Inklusion sind sicherlich nicht unkompliziert; Sichtbarkeit und Präsenz sind nicht unbedingt gleichbedeutend mit Anerkennung oder Inklusion, wie Staeheli, Mitchell und Nagel betont haben. Sie schreiben, dass die Anwendung »räumlicher Strategien für eine Steigerung der Sichtbarkeit« durch marginalisierte Gruppen nicht notwendigerweise »den Zugang zur öffentlichen Sphäre oder zur Öffentlichkeit erleichtern«. Solche Strategien könnten zwar manchmal dabei helfen, temporäre Zugangspunkte in die Sphäre der Öffentlichkeit zu schaffen, also vorübergehende »Episoden« der Sichtbarkeit und »Publizität«, aber diese Episoden bleiben oft eben genau das: kontingent und temporär.[12]

Hannah Arendt hat in ihren Arbeiten zur Lage der Flüchtlinge überzeugend dargelegt, dass in der Sphäre der Öffentlichkeit sichtbar zu sein konstitutiv ist für die volle Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen, und zwar unter Verweis auf das, was sie in The Human Condition [bzw. in der unter dem Titel Vita activa oder Vom tätigen Leben erschienenen deutschen Übersetzung; Anm. d. Übers.] als öffentlich anerkannten »Erscheinungsraum« bezeichnet, der die primäre Grundlage des Zugangs zur politischen Welt darstelle. Im gleichen Zuge erkannte Arendt jedoch auch die parallel dazu bestehende Notwendigkeit einer komplementären »privaten« Sphäre der »Unsichtbarkeit« – eines Raums der »bloßen Gegebenheit«, der es dem politischen Subjekt, dem Bürger, gestattet, einfach das zu sein, was er oder sie »ist«. Der Flüchtling aber, so Arendt, sei zu Unrecht unsichtbar – und gleichzeitig zu Unrecht sichtbar. Ihm oder ihr wird die Möglichkeit vorenthalten, in der Öffentlichkeit aufzutreten, und der Zugang zum öffentlichen »Erscheinungsraum« wird ihm oder ihr verwehrt – gleichzeitig aber wird er oder sie in seiner oder ihrer »natürlichen Gegebenheit« gewaltsam in die Öffentlichkeit gedrängt.[13]

Ein wachsender Korpus an Forschungsliteratur zur »Illegalisierung« von Migranten in europäischen Städten hat damit begonnen, sich mit Arendts Überlegungen zu beschäftigten, um mit ihnen das näher zu

beleuchten, was Marieke Borren »Pathologien der Un/Sichtbarkeit« genannt hat. Diese Untersuchungen haben auf die Gleichzeitigkeit der den Migranten vorenthaltenen öffentlichen Sichtbarkeit (die mit einer gewaltsamen Abgrenzung derer verbunden ist, die im öffentlichen Raum, sowohl physisch als auch im arendtschen politischen Sinne, erscheinen dürfen) und der zwangsweisen »Sichtbarmachung« migrantischer Körper als Bedrohungen der öffentlichen Sicherheit hingewiesen.[14]

Diese erzwungene »Sichtbarmachung« islamischer Präsenzen in europäischen Städten ist in der Tat eine tragische Konsequenz der politischen Hysterie gewesen, die sich an der »Flüchtlingskrise« 2015 entzündet hatte. Jene »Krise«, die zuerst als eine der bzw. an den europäischen Außengrenzen dargestellt wurde, ist sowohl auf der Ebene des politischen Diskurses als auch auf der der konkreten Maßnahmen sehr schnell von einer Angelegenheit des »externen« Grenzmanagements zu einer der Aufrechterhaltung der »inneren« Ordnung geworden, vor allem in den Städten Europas, die der erste Anlaufpunkt für viele Flüchtlinge waren. Die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der »Ordnung« betraf nicht nur die physischen und institutionellen Kapazitäten der EU-Mitgliedsstaaten in Sachen »Aufnahme-« und »Tragfähigkeit«. Angesichts einer »Welle« Hunderttausender vornehmlich junger männlicher Flüchtlinge weiteten sich die volkstümlichen und politischen Rhetoriken aus dem Katalog der mit umfangreicher irregulärer Immigration verbundenen potentiellen Herausforderungen schnell auf die damit einhergehenden fundamentalen Gefahren für die Stabilität der EU per se und die städtische soziale Ordnung aus.

Die Ereignisse, die in Köln und anderen europäischen Städten in der Silvesternacht 2015/16 stattfanden, wurden zu einem unglückseligen Wendepunkt in diesen Diskussionen: Das »der Flüchtling als potentieller Terrorist« wurde zusätzlich noch um ein »der Flüchtling als potentieller Vergewaltiger, Sittlichkeitsverbrecher und Entführer europäischer Frauen« ergänzt, und Politiker von Österreich über Polen und Deutschland bis zu den Niederlanden riefen mit höchster Dringlichkeit dazu auf, die Sicherheit von Frauenkörpern vor den Gefahren zu schützen, die durch »Flüchtlinge« und »Asylsuchende« (die Ausdrücke werden synonym verwendet) drohen, die jetzt durch die Straßen der europäischen Städte ziehen – unzivilisierte Männer, die eine Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellen, »Neandertaler«, wie sie der österreichische Politiker

Robert Lugar nannte: »… ungebildet, religiös verblendet, fanatisch [und] auf keinen Fall integrierbar«.[15] Städtische Schwimmbäder und andere öffentliche Orte wurden zu Kampfplätzen der Kontrolle unangemessener Verhaltensweisen, wobei zahlreiche öffentliche Bäder sowohl in Österreich als auch in Deutschland Flüchtlingen den Zutritt entweder direkt untersagten oder Aushänge anbrachten, die »den muslimischen Flüchtlingen« die Regeln für angemessenes Verhalten in der Öffentlichkeit vermitteln sollten.[16]

Die politische und mediale Rhetorik im Österreich und Deutschland des Frühjahres 2016 war keineswegs einzigartig. Seit die Vorfälle in Köln die Schlagzeilen bestimmten, ist der attackierte weibliche Körper zur Verkörperung einer Attacke auf Europa selbst geworden, auf seine »Werte«, seine »gesellschaftlichen Regeln« und seine »Zivilisation«. Solche ausdrücklich rassistischen Imaginationen sind leider nicht neu, weder in Bezug auf das historische Repertoire der nationalistischen Beschwörungsformeln noch im Kontext der EU, in dem die »muslimische Bedrohung« seit den frühen 2000er Jahren zunehmend sexualisiert worden ist.[17] Wie Judith Butler, Éric Fassin und viele andere prominente Kommentatoren dargelegt haben, beriefen sich besonders im Zuge der antimuslimischen Panik in der Zeit nach dem 11. September 2001 die europäischen Staaten verstärkt auf den Schutz »sexueller Rechte«, die damit zu einer Möglichkeit zur Rechtfertigung restriktiver Einwanderungspolitiken und anderer Zwangsmaßnahmen gegen die öffentliche Präsenz der ethnisch und religiös Anderen geworden sind. Dazu Fassin:

> (…) die sexuelle Demokratie [ist] die Sprache der nationalen Identität in ganz Europa [geworden] – vor dem gemeinsamen Hintergrund einer migrationsfeindlichen Wende fungieren »Geschlechtergleichheit und sexuelle Befreiung« als Kriterium für die Auswahl und Integration von Migranten, besonders aus der muslimischen Welt.[18]

Solche Narrative weisen außerdem viele beunruhigende Parallelen zur Geschichte des Kolonialismus auf, was sich nicht nur an den Forderungen nach einer (Um-)Erziehung unzivilisierter Wilder (der »Neandertaler«) zeigt, sondern noch deutlicher an den Berufungen auf »die Frauenfrage« und an der Leidenschaft für die Disziplinierung von Körpern und Sexualitäten. Um Gayatri Chakravorty Spivaks bekannte Formulierung zu gebrauchen: Die Trope des »weißen Mannes, der braune Frauen vor braunen Männern beschützt«, ist in vielen kolonialen Kontexten zur

Rechtfertigung von Maßnahmen zur »Befreiung von Frauen« bemüht worden, und zwar als Bestandteil eines Narrativs des »zivilisatorischen Fortschritts«; von der britischen Herrschaft über Südasien bis hin zum französischen Kolonialismus in Nordafrika erstreckte sich ein »kolonialer Feminismus«, den Autorinnen wie Leila Ahmed und andere angeprangert haben.[19]

Die heutigen »Rettungsnarrative«, die nach »Schutz der weißen Frauen vor den braunen Männern« in den europäischen Städten verlangen, spiegeln genau solche kolonialen Imaginationen wider, und das mit genau denselben geographischen und körperlichen Einschränkungen des Rechts darauf, im öffentlichen Raum zu erscheinen. Diese Rhetorik führt nämlich in der Tat eine sehr deutliche Geographie im Hinblick darauf mit sich, wen man zu fürchten hat und wessen Gegenwart auf den Straßen der Stadt man zu überwachen hat, wobei die potentielle Gefährdung durch sexuelle Gewalttaten auf nur eine einzige bestimmte Bevölkerungsgruppe beschränkt wird. Dabei stützt man sich auf eine Reihe körperlicher und geographischer Unterscheidungen, die, so Butler, »die ›guten Männer‹, die ihre Frauen und Kinder schützen, in Bezug auf andere, ›böse‹ Männer konstituieren, die zu Angriffen neigen«. Der »braune Mann« auf der Straße der heutigen europäischen Stadt wird somit zu einer »pathologischen Sichtbarkeit« gezwungen, er wird (im arendtschen Sinne) in seiner raubtierhaften, unzivilisierten Form »naturalisiert« und muss für seinen Hang zur Gewalttätigkeit gefürchtet werden.

Die Aushandlung der Grenzen der Toleranz im heutigen Europa ist eng mit der Art und Weise verknüpft, wie die Rechte auf Sichtbarkeit und auf Unsichtbarkeit in den öffentlichen Räumen unserer Städte künftig verhandelt werden. Die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit lassen dafür leider keine ermutigenden Anzeichen erkennen.

Aus dem Englischen von Frank Lachmann

Anmerkungen

1 Einen allgemeinen Überblick zu diesem Thema gibt Jocelyne Cesari, »Mosque Conflicts in European Cities: Introduction«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, 2005, Heft 6 (Sonderband »Mosque Conflicts in European Cities«, Hg. Jocelyne Cesari), S. 1015-1024; zum Schweizer Referendum und vergleichbaren Bestrebungen vgl. Marco Antonsich/Phil I. Jones, »Mapping the Swiss referendum on the minaret ban«, in: *Political Geography* 29, 2010, Heft 2, S. 57-62, sowie

Patricia Ehrkamp, »Migrants, Mosques and Minarets: Reworking the Boundaries of Liberal Democracy in Switzerland and Germany«, in: *Walls, Borders, Boundaries: Spatial and Cultural Practices in Europe*, Hg. Marc Silberman / Karen E. Till / Janet Ward, New York 2012, S. 153-172; zu den immer stärker rassifizierten affektiven Geographien der europäischen Städte vgl. Michael Haldrup / Lasse Koefoed / Kirsten Simonsen, »Practical Orientalism: Bodies, everyday life and the construction of otherness«, in: *Geografiska Annaler B* 88, 2006, Heft 2, S. 173-184.

2 Michael M. J. Fischer, »Iran and the Boomeranging Cartoon Wars: Can Public Spheres at Risk Ally with Public Spheres Yet to be Achieved?«, in: *Cultural Politics* 5, 2009, Heft 1, S. 27-62.

3 Für eine umfassendere Untersuchung vgl. Luiza Bialasiewicz, *That which is not a mosque: disordering place at the 2015 Venice Biennale*, im Erscheinen.

4 Paolo Berizzi: »Tra i musulmani della chiesa-moschea: ›Nessuna provocazione, vogliamo solo pregare‹«, in: *La Repubblica*, 15. Mai 2015, S. 25. http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/05/15/tra-i-musulmani-della-chiesa-moschea-nessuna-pregare25.html, letzter Aufruf 17.08.2016.

5 Icelandic Art Center, 2015; http://icelandicartcenter.is/news/important-corrections-regarding-media-coverage-of-the-icelandic-pavilion-at-la-biennale-di-venezia/, letzter Aufruf 17.08.2016.

6 Für einen Überblick über diese geschichtlichen Entwicklungen vgl. Élisabeth Crouzet-Pavan, *Venise triomphante: Les horizons d'un mythe*, Paris 1999.

7 Für eine nähere Erörterung dieser bedeutsamen architektonischen sowie der weiteren kulturellen Einflüsse im Allgemeinen vgl. Deborah Howard, *Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture, 1100-1500*, New Haven 2000, und dies., *The Architectural History of Venice*, New Haven 2002.

8 Carlo Mion / Vera Mantegoli, »Chiesa-moschea, esposto in Procura«, in: *La Nuova di Venezia*, 14. Mai 2015, S. 20. http://nuovavenezia.gelocal.it/venezia/cronaca/2015/05/14/news/chiesa-moschea-esposto-in-procura-1.11424125, letzter Aufruf 17.08.2016

9 Vgl. Luiza Bialasiewicz, »›The Death of the West‹: Samuel Huntington, Oriana Fallaci and a new ›moral‹ geopolitics of births and bodies«, in: *Geopolitics* 11, 2006, S. 701-724.

10 Liana Milella, »La Consulta boccia Maroni, stop alla legge anti-moschee«, in: *La Repubblica*, 24. Februar 2016. http://www.repubblica.it/politica/2016/02/24/news/consulta_boccia_legge_anti_moschee_maroni-134123640/, letzter Aufruf 17.08.2016.

11 Rhys D. Jones, »Islam and the rural landscape: discourses of absence in west Wales«, in: *Social and Cultural Geography* 11, 2010, Heft 8, S. 751-768.

12 Lynn A. Staeheli, Don Mitchell, Caroline R. Nagel, »Making publics: immigrants, regimes of publicity, and entry to ›the public‹«, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 27, 2009, S. 633-648.

13 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951 [dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich 1986], und dies., *The Human Condition*, Chicago 1958 [dt.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 2009].

14 Marieke Borren, »Towards an Arendtian politics of in/visibility: On stateless refu-

gees and undocumented aliens«, in: *Ethical Perspectives* 15, 2008, Heft 2, S. 213-237; vgl. auch Nicholas de Genova, »Spectacles of migrant ›illegality‹: The scene of exclusion, the obscene of inclusion«, in: *Ethnic and Racial Studies* 36, 2013, S. 1180-1198.

15 Shadia Nasralla/Ros Russell, »Austrian politician under fire for comparing refugees to Neanderthals«, 19. März 2016, www.reuters.com/article/idCAKCN0WL0RI, letzter Aufruf 17.08.2016. Für eine Untersuchung der längeren Vorgeschichte dieser Art von Rhetorik im österreichischen Kontext vgl. Michal Krzyzanowski/Ruth Wodak, *The Politics of Exclusion: Debating Migration in Austria*, New Brunswick 2008.

16 Vgl. neben anderen Berichten: http://www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/schwimmbad-und-diskoverbot-fuer-fluechtlinge-in-deutschland-14036643.html, letzter Aufruf 17.08.2016.

17 Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London 2015; Brigitte Mral/Majid Khosravinik/Ruth Wodak (Hg.), *Right-Wing Populism in Europe: Politics and Discourse*, London 2013.

18 Éric Fassin, »National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe«, in: *Public Culture* 22, 2010, Heft 3, S. 507-529; vgl. auch Judith Butler, »Sexual politics, torture and secular time«, in: *British Journal of Sociology* 59, 2008, Heft 1, S. 1-23.

19 Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992.

Iva Lučić

DIE POLITISCHE AUFWERTUNG DER MUSLIME IM SOZIALISTISCHEN JUGOSLAWIEN

Die politische Anerkennung der Muslime als Nation seitens des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens stellt eines der intrigantesten Kapitel in der Geschichte des sozialistischen Jugoslawien dar. Seit den 1990er Jahren – infolge des blutigen Zerfalls des Landes – ist sie der Gegenstand eines regen akademischen, aber auch politischen Interesses. Im letzten Jahrzehnt galt die Annäherung an das Thema nicht zuletzt auch aus der öffentlichen, politischen und wissenschaftlichen Debatte über den Islam in Europa, wo die Muslime in Bosnien und der Herzegowina oft als Symbol autochthonen europäischen Islams diskutiert werden und im Rahmen welcher auch Rückblicke auf die sozialistische Vergangenheit als das formative Moment muslimischer Nation gemacht werden.

Die politische Wertung einer »muslimischen Nation« ist mit vielen Kuriositäten verbunden. Zum einen ist die in dieser nationalen Bezeichnung angelegte religiöse Konnotation gegeben, aus welcher dann Fragen nach der Beziehung zwischen religiöser und nationaler Identität unter Muslimen in Bosnien und Herzegowina abgeleitet werden. Hinzu kommt der sozialistische Kontext dieses Nationsbildungsprozesses. Immerhin verkündete die Kommunistische Partei Jugoslawiens nach dem Zweiten Weltkrieg, als sie die Macht im »neuen Jugoslawien« übernahm, die »nationale Frage« gelöst zu haben, womit jegliche Debatten über nationale Phänomene keine politische Beachtung mehr finden sollten.

Was die Muslime vor allem nach Kriegsende betraf, überwog die politische Auffassung, sie seien »national unbestimmt« und würden sich im Laufe der Zeit national zugunsten des Serbentums oder Kroatentums bekennen.[1] Diese Politik fand ihren deutlichen Ausdruck in den ersten zwei Volkszählungen im sozialistischen Jugoslawien. In der ersten im Jahr 1948 wurden den Muslimen die Kategorien »Muslim/national unbestimmt«, »Muslim/Kroate« und »Muslim/Serbe« zur Verfügung gestellt, wobei die Bezeichnung »Muslim« hier ausschließlich konfessionellen Charakter hatte.[2] Auch in der zweiten Volkszählung fünf Jahre

später überwog diese politische Anschauung. In den 1960er Jahren jedoch erfuhr diese offizielle Auffassung des Status der Muslime seitens der Partei einen grundlegenden Wandel. In der Volkszählung von 1961 wurde die Kategorie »Muslim im ethnischen Sinne« eingeführt, und sieben Jahre später verlautbarte der Bund der Kommunisten Bosnien-Herzegowinas auf seiner XX. Zentralkomiteesitzung, dass »auch früher schon ersichtlich [war], und es die jetzige sozialistische Praxis bestätigt, dass die Muslime ein eigenständiges Volk sind.«[3]

Wie und *warum* der Bund der Kommunisten in Jugoslawien die politische Wende herbeigeführt und in den 1960er Jahren die Muslime als Nation politisch aufgewertet hatte, sind die erkenntnisleitenden Fragen im Buch *Im Namen der Nation. Der politische Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien, 1956-1971*[4]. Darin wird analysiert, wie dieser Wandel initiiert wurde, wer seine Befürworter und seine Gegner waren, aus welchen Handlungsmotiven heraus sie agierten und welche Ziele sie dabei verfolgten, unter welchen Bedingungen er die nötige politische Aufmerksamkeit erlangte und wie ein breiter politischer Konsens über den neuen politischen Status der Muslime innerhalb der bosnisch-herzegowinischen Parteiorgane, der Bundesorgane und letztlich in der gesamten Föderation erreicht wurde.

Im Folgenden sollen die zentralen Erkenntnisgewinne des Buches besprochen werden. Die zentrale These dabei lautet:

Der politische Aufwertungsprozess der Muslime zu einer von drei Staatsnationen der Sozialistischen Republik Bosnien und Herzegowina war das Resultat eines in den 1950er Jahren einsetzenden politischen Mobilisierungsprozesses, den der Bund der Kommunisten Bosnien-Herzegowinas initiierte und förderte. Die nationalitätenpolitische Transformation diente als Mittel für die Legitimierung und Sicherung des bosnisch-herzegowinischen Republikstatus als Reaktion auf zwei miteinander verbundene Prozesse: die Dezentralisierung der jugoslawischen Föderation und die politische Abwertung der republikübergreifenden jugoslawischen Identität. Der politische Kader Bosnien-Herzegowinas war darum bemüht, die Sozialistische Republik als in ihrer Multinationalität einmalig im Vergleich mit den übrigen Republiken herauszustellen, als eine politische Entität, die auf der nationalen Dreigliedrigkeit als Republik der Serben, Kroaten und Muslime gründete.

Politische Aufwertung der Muslime und bosnisch-herzegowinischer Staatsbildungsprozess

Die bisherige Literatur vor allem jüngeren Datums hat in ihren Erklärungsmodellen für die Zuschreibung nationaler Subjektivität seitens des Bundes der Kommunisten Bosnien-Herzegowinas (im Folgenden: SK BiH) in Bezug auf die Muslime ihr Augenmerk vor allem auf das Sonderbewusstsein unter den Muslimen selbst gerichtet. Dabei ging man primär von einer ethnischen bzw. nationalen muslimischen Selbstauffassung aus, die dann als wesentliche Triebkraft für die politische Anerkennung der Muslime als ethnische Gruppe und später als Nation interpretiert wurde. Nicht selten fasste man in diesem Zusammenhang die politische Aufwertung der Muslime im sozialistischen Jugoslawien als einen chronologisch kontinuierlichen, »langen« muslimischen/bosniakischen Nationsbildungsprozess mit einem Ausgangspunkt im 19. Jahrhundert auf. Die internen Diskussionen innerhalb der Kommunistischen Partei und ihre sich wandelnden Ansichten bezüglich der politischen Charakterisierung der Muslime als Gruppe wurden dabei meistens nicht in den Blick genommen. So wurde die offizielle Haltung der herrschenden Eliten oft undifferenziert zur unausweichlichen politischen Bestätigung eines bereits objektiv existierenden nationalen Bewusstseins erklärt.[5]

Im Unterschied zu diesen Zugängen – ohne jedoch ein Sonderbewusstsein unter den Muslimen in BiH abzustreiten – bietet die vorliegende Zusammenfassung der Untersuchung ein anderes Erklärungsmodell an, das den politischen Aufwertungsprozess der Muslime vor allem aus seiner unmittelbaren kontextuellen Bedingtheit und Situationslogik heraus wissenschaftlich entschlüsselt. Die Handlungslogik der bosnischen Parteiführung sowie die in diesem Kontext relevanten parteiinternen Entscheidungsprozesse werden dabei vor allem aus dem jugoslawienweiten politischen und wirtschaftlichen Kontext heraus analysiert.

Ein wesentlicher politisch-ideologischer Bezugsrahmen für diesen Wandel war dabei die jugoslawische Nationalitätenpolitik, deren Konturen die Kommunistische Partei Jugoslawiens kurz nach dem Zweiten Weltkrieg bestimmte. Zentral hierfür war der föderale Staatsaufbau des sozialistischen Jugoslawien, den die Partei als Ausdruck der Anerkennung der nationalen Heterogenität deutete.[6] Die Republiken wurden als die Verkörperung der Selbstbestimmung und Gleichberechtigung der staatskonstituierenden

Nationen (Serben, Kroaten, Mazedonier, Slowenen und Montenegriner) aufgefasst,[7] womit ihre Souveränität im nationalstaatlichen Prinzip begründet wurde.[8] Die Ausnahme hiervon bildete die Republik Bosnien und Herzegowina (im Folgenden: SR BiH). Ihren politischen Status als föderale Einheit gründete der Antifaschistische Landesrat Bosnien-Herzegowinas ZAVNOBiH (*Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine*) auf seiner konstituierenden Sitzung am 25. und 26. November 1943 auf die Formel, dass Bosnien und Herzegowina »weder serbisch noch kroatisch noch muslimisch, sondern zugleich serbisch, kroatisch und muslimisch«[9] sei. Sie war die einzige Republik, deren Souveränität nicht auf dem nationalstaatlichen Prinzip beruhte.

Wenn auch die unmittelbare Nachkriegszeit stark vom zentralistisch-unitaristischem Staatsbau nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus gekennzeichnet war, legte die Partei mit dieser Nationalitätenpolitik das Fundament für die zentrale Rolle des Nationalitätenprinzips bei der Bestimmung der Staatsform, das vor allem beim Transformationsprozess des Föderationscharakters ab den 1950er Jahren zu seiner vollen Tragkraft kam. Als Mitte der 1950er Jahre die wirtschaftlich fortgeschrittenen Republiken, mit Slowenien an der Spitze, die starke wirtschaftliche Staatslenkung zunehmend in Frage zu stellen begannen und eine stärkere wirtschaftliche und politische Autonomie der Republiken forderten, taten sie das mit Rückgriff auf die Nationalitätenpolitik und unter dem Stichwort der »nationalen Frage« bzw. der »zwischennationalen Beziehungen«. Die Forderungen wurden dabei mit dem Hinweis auf den Glaubenssatz der »Gleichberechtigung der Nationen« ideologisch legitimiert und im Sinne nationaler Interessen der jeweiligen Teilrepubliken formuliert. Je mehr sich diese Befürworter der Dezentralisierung im Laufe der Zeit durchzusetzen vermochten, desto mehr nahm dabei die Bedeutung der »zwischennationalen Beziehungen« bei der Politikgestaltung zu, was zur Folge hatte, dass sich die Republiken immer stärker als nationalspezifische Zentren und Interessenträger profilierten.

Aus der Perspektive der bosnisch-herzegowinischen Parteiführung stellte diese zunehmende Gewichtung des nationalen Prinzips in der Politik jedoch ein Problem dar. Immerhin war ihre Republik die einzige, deren Republikstatus nicht im Nationalitätenprinzip begründet war, sondern in ihrer ethnisch-cum-religiösen Heterogenität (sie war ja auch die Republik der Serben, Kroaten und Muslime), womit sie in mindestens zweifacher

Weise von dem normierten mononationalen Republikverständnis abwich. Vor diesem Hintergrund ist auch die anfänglich äußerst kritische Positionierung der bosnisch-herzegowinischen Genossen gegenüber der Bedeutungszunahme des nationalen Paradigmas in der politischen Praxis und den damit verbundenen Dezentralisierungsbemühungen zu verstehen.[10] Für eine nationalitätenspezifische Affirmation als Republik fehlte ihnen nicht nur die nötige Titularnation, sondern vor allem auch der hierzu unabdingbare intellektuelle Kader und die finanziellen Mittel.

Je mehr jedoch die Neugewichtung der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen innerhalb der Föderation zugunsten der Einzelrepubliken ausfiel, desto mehr gerieten die bosnisch-herzegowinischen Genossen unter Zugzwang, die Souveränität der SR BiH politisch neu zu formulieren und diese – sowie nicht zuletzt sich selbst – als Träger nationalspezifischer Interessen glaubwürdig auf der bundesweiten politischen Bühne zu profilieren. Den Ausgangspunkt bildete dabei die auf der I. ZAVNOBiH-Sitzung proklamierte Identitätsformel für Bosnien-Herzegowina als der Republik der Serben, Kroaten und Muslime. Solange die Muslime jedoch allein den politischen Status einer religiösen Gruppe innehatten, lief man Gefahr, angesichts der zunehmenden Relevanz des nationalen Kriteriums einen entscheidenden Legitimationsgrund für die Dreigliedrigkeit der Republik zu verlieren bzw. in einen binationalen serbokroatischen Republikcharakter überzugehen, was seinerseits die Souveränität der SR BiH zugunsten der Nachbarrepubliken Kroatien und Serbien in Frage zu stellen drohte. Die Muslime wurden somit zum souveränitätspolitischen »Alleinstellungsmerkmal« der SR BiH.

Die politische Anerkennung einer nationalspezifischen Subjektivität der Muslime in Bosnien und Herzegowina erfolgte schließlich im Jahr 1968 in der XX. Sitzung des Zentralkomitees des Bundes der Kommunisten Bosniens und der Herzegowina, nach mehrjährigen Verhandlungen und politischer Mobilisierung zugunsten einer muslimischen Nation. Damit wurde eine politische Neugestaltung der bosnisch-herzegowinischen Republiksouveränität vollzogen, nach der die konstitutiven Gruppen der Republik nun als drei gleichberechtigte *Nationen* galten. Fortan stellte die Souveränitätsformel einer trinationalen Republik der Serben, Kroaten und Muslime (im nationalen Sinne) das politische Template für die Formulierung der bosnisch-herzegowinischen Politik auf allen Feldern dar (Kader-, Kultur-, Finanzpolitik etc.).

Die Aufwertung der Muslime als Nation seitens der bosnisch-herzegowinischen Partei war somit untrennbar mit dem Konsolidierungsprozess der SR BiH als eigenständige Republik verbunden. Mehr noch, sie war der politischen Affirmation der SR BiH untergeordnet – als Teilaspekt einer politischen Positionierungsbemühung der Parteiführung im Zuge der bundesweiten Föderalisierungstendenzen. Die Muslime waren dabei ein wichtiges, jedoch nicht das einzige politische Mittel – eine politische Ressource, der sich die bosnisch-herzegowinische Parteiführung bei ihrer Mobilisierung für die Legitimierung des bosnisch-herzegowinischen Republikstatus im Kontext einer zunehmenden Relevanz des nationalen Kriteriums bediente.

Das oben vorgestellte Erklärungsmodell veranschaulicht, dass der bundesweite politische und wirtschaftliche Kontext für das Verständnis des politischen Wandels der Partei gegenüber den Muslimen unerlässlich ist. Aus der bundesweiten Perspektive wird ersichtlich, dass die offizielle Handlungslogik der Partei, die der politischen Aufwertung zugrunde lag, weniger einen politischen Reflex auf die sozialen Praktiken in der muslimischen Bevölkerung (im Sinne etwa eines nationalspezifischen Sonderbewusstseins unter ihnen) darstellte – wie in der bisherigen Literatur oft als der determinierende Faktor betont wurde –, sondern vielmehr als ein Teilaspekt im Bemühen um die politische Legitimierung der SR BiH entlang des Nationalitätenprinzips anzusehen ist. Es war vor allem diese Situationslogik – bzw. diese politische Notlage –, unter der sich die gesamte Parteiführung der Republik, unabhängig von der nationalen Identität des jeweiligen Entscheidungsträgers, zu einem politischen Konsens vereinte. Dies veranschaulicht, dass eine analytische Trennung des Aufwertungsprozesses der Muslime als Nation vom Konsolidierungsprozess der SR BiH zu einer schädlichen und primordialen Verengung der Forschungsperspektive würde. Will man den muslimischen Nationsbildungsprozess verstehen, ist die Einbeziehung eines gesamtjugoslawischen Blickfeldes unverzichtbar.

Politische Gelegenheitsstrukturen und Framing

Eine der zentralen erkenntnisleitenden Fragen in der Untersuchung bezog sich auf die Verlaufsform des politischen Wandels, über welche die bisherige Literatur nur wenige bis gar keine Aufschlüsse bietet. Im Mittelpunkt des Untersuchungsvorhabens stand somit die Frage, *wie* der

politische Wandel gegenüber den Muslimen von einer religiösen Gemeinschaft hin zur Nation überhaupt formuliert und anschließend ratifiziert wurde. Die einzelnen Etappen der politischen Konsensbildung wurden anhand bisher nur randständig oder gar nicht erfasster Quellenbestände des Bundes der Kommunisten nachverfolgt. In der methodischen Herangehensweise wurde das analytische Werkzeug des theoretischen Modells der sozialen Bewegungen fruchtbar gemacht, das sich auf die drei Säulen »Framing«, »politische Gelegenheitsstruktur« und »Mobilisierungsstrukturen« stützt.[11]

In der durch diese Methode informierten Analyse wurde gezeigt, dass die Wende der Parteipolitik gegenüber den Muslimen ergebnisoffen verlief. Der Prozess der politischen Aufwertung war weder ein teleologisch bestimmter Vorgang, der aus einem im Voraus kalkulierten Masterplan hervorging, noch war die nationale Deutung der Muslime in irgendeiner Weise vorherbestimmt oder ein selbstverständlicher und unausweichlicher Ausgang des Prozesses. Die Anerkennung der Muslime als eigene Nation war vielmehr das Ergebnis eines offenen politischen Verhandlungsprozesses, an dem Akteure mit unterschiedlichen, oft auch entgegengesetzten Positionen und Zielsetzungen beteiligt waren und Unterstützung für ihre entsprechende Sichtweise zu erlangen versuchten.

Diese Dynamik des Mobilisierungsprozesses war dabei wesentlich durch zwei Aspekte bestimmt: zum einen durch das Framing, d.h. die Deutungsweisen der politischen Aufwertung der Muslime seitens der Befürworter, aber auch der Gegner einer muslimischen Nation, die darauf bedacht waren, politisches Gehör für ihre entsprechende Agenda zu erlangen und potentielle Anhänger zur Unterstützung und zum Handeln zu mobilisieren – und dabei zugleich Gegner zu demobilisieren. Zum anderen übten vor allem auch die breiteren und veränderlichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände Einfluss auf die Dynamik des Mobilisierungsprozesses. Diese konnten nämlich entweder begünstigende (*open structure*) oder auch ungünstige (*closed structure*) Voraussetzungen für die politische Aufwertung der Muslime schaffen. Im Folgenden sollen einige konkrete Beispiele aus der Analyse vorgestellt werden.

Die erste offizielle Problematisierung des nationalen Bekenntnisses der Muslime erfolgte im Jahr 1956 im Rahmen der ersten offiziellen Thematisierung der »nationalen Frage« – und setzte somit zeitlich bedeutend früher ein als bisher in der Literatur angenommen.[12] Kennzeichnend für

diese initiale Thematisierung war eine negative Definierung der Muslime im Sinne der Negierung des serbischen oder kroatischen nationalen Bekenntnisses für die muslimische Bevölkerung.

Erste Deutungen der bosnisch-herzegowinischen Muslime als Ethnie wurden erst einige Jahre später und im Zusammenhang mit den Diskussionen im Vorfeld der Volkszählung von 1961 artikuliert, als schließlich auch die ethnische Kategorie »Muslim« eingeführt wurde. Zwei Jahre später, 1963, wurden die Muslime als ethnische Gruppe gleichberechtigt neben Serben und Kroaten in der Präambel der Verfassung der SR BiH auch verfassungsrechtlich verankert. Das wesentliche Merkmal der muslimischen Ethnie war dabei der große Anfangsbuchstabe »M«, mit welchem die Muslime im ethnischen Sinne von nun an geschrieben wurden, und somit von den Muslimen in religiösem Sinne (die weiterhin mit kleinem »m« buchstabiert wurden) unterschieden wurden.

Im Unterschied zur bisherigen Annahme, die Einführung der ethnischen Kategorie Muslim in der Volkszählung 1961 wäre automatisch auch in die Verankerung der Muslime in der Präambel der Verfassung der SR BiH (neben Serben und Kroaten) gemündet,[13] wurde in dieser Untersuchung der parteiinternen Debatten aus den Jahren 1961 bis 1963 gezeigt, dass die Fortsetzung der politischen Auseinandersetzung mit dem nationalen Bekenntnis der Muslime weder eine politische Selbstverständlichkeit noch eine logische Folge aus der vorausgegangenen Etablierung der ethnischen Kategorie »Muslim« in der Volkszählung darstellte.

Schaut man auf die Debatten unmittelbar nach der Volkszählung von 1961, so herrschte in der bosnisch-herzegowinischen Republikführung vielmehr die Annahme, dass mit dieser Neuerung im statistischen Kategorienrepertoire der Sachverhalt über das nationale Bekenntnis der Muslime auch endgültig abgeschlossen sei und keiner weiteren politischen Behandlung bedürfe. Dass die Debatten trotz dieser Annahme auch nach der Volkszählung fortgesetzt wurden und sich sogar intensivierten, ist vor allem aus zwei bundesweiten Entwicklungen heraus zu verstehen. Zum einen aus der jugoslawischen Wirtschaftskrise in den Jahren 1961/62, die in der bundesweiten Ausrufung einer Notlage resultierte und die Stärkung der fiskalen und politischen Souveränität der einzelnen Republiken auf Kosten gesamtjugoslawischer wirtschaftlicher Umverteilung zusätzlich intensivierte. Zum anderen aus den Anfang der 1960er Jahre ins Rampenlicht öffentlicher Aufmerksamkeit geratenen Debatten über

den Jugoslawismus, bei welchen vor allem die slowenische Parteiführung als Vorreiter der Dezentralisierung nach seiner politischen Entmachtung trachtete, indem sie nun auch ein jugoslawisches Bekenntnis der Staatsbürger als politisch ungeeignet erachteten und sich für die Beseitigung einer Kategorie »Jugoslawe« als Bekenntnismöglichkeit einsetzten.[14] Erstere Entwicklung stellte die bosnisch-herzegowinische Parteiführung zunehmend vor die Aufgabe, die Souveränität ihrer Republik gemäß den politischen Spielregeln national orientierter Bürokratien zu behaupten, wobei die politische Subjektivität der Muslime hier als wichtiger Baustein in der Begründung des trinationalen Charakters der Republik fungierte. Zugleich drohten die Jugoslawismusdebatten vor dem Hintergrund, dass seit 1953 die Mehrheit der Muslime in SR BiH sich zum Jugoslawentum bekannten, eine bis dato wichtige identitäre Ausdrucksform der politischen Subjektivität der Muslime zu unterhöhlen, womit Auseinandersetzung mit der Frage nach ihrem zukünftigen politischen Status für die bosnisch-herzegowinische Parteiführung unabdingbar wurde.

Mit dem im September 1964 errungenen Teilsieg der Dezentralisten auf dem VIII. Kongress des SKJ, als sich auch Tito selbst zum ersten Mal zugunsten der Idee der zwischennationalen Beziehungen und einer verstärkten Autonomie der Republiken aussprach – gefolgt von der Entmachtung des politischen Lagers der Zentralisten –, wurde auch die bosnisch-herzegowinische Parteiführung vor die Aufgabe gestellt, die Souveränität der SR BiH nun endgültig nationalitätenpolitisch zu redefinieren. Dieser bundesweite Kontext führte dazu, dass die Befürworter der muslimischen Nation sehr bald ihr Framing der neuen Situation anpassten und eine neue Argumentationstaktik für ihre Agenda entwickelten. Hatten sie in den Jahren 1963/64 eine muslimische Nation zunächst vorsichtig vor allem kulturell und historisch zu legitimieren versucht, wurde ihr vor allem nach 1965 die Bedeutung eines wesentlichen Elements für die Legitimierung des bosnisch-herzegowinischen Republikstatus zugesprochen. Damit schuf die Dezentralisierung politische Gelegenheitsstrukturen vor allem für die Befürworter der Anerkennung der Muslime als Nation, so dass ihre Agenda in der offiziellen Parteilinie des SK BiH bzw. der Führung der SR BiH zum Durchbruch kam. Zugleich setzte die Dezentralisierung die Opponenten dieser Aufwertung in Bosnien-Herzegowina einem Anpassungsdruck aus, dem sie sich angesichts der nun notwendigen Behauptung des bosnisch-herzegowinischen Republikstatus fügen mussten.

Die bosnisch-herzegowinischen Genossen ergriffen dabei nicht nur politische Gelegenheitsstrukturen, sondern schufen sie nolens volens auch für andere, alternative Interessengruppen. Die ab Mitte der zweiten Hälfte der 1960er Jahre an Dynamik gewinnende politische Aufwertung der Muslime in der SR BiH und die zunehmende Präsenz des Sachverhalts auch in den Medien übten mobilisierende Effekte auch auf außerparteiliche Interessengruppen aus, die hier ihrerseits neue Handlungsräume zu erkennen glaubten und dementsprechend agierten. Dabei handelte es sich oftmals um religiöse Gruppierungen, die meistens im politischen Untergrund agierten. Indem sie aber keinen Zugang zur offiziellen Parteipolitik hatten, bedienten sie sich zur Artikulierung ihres Standpunktes vor allem informeller Mobilisierungsvorgänge wie etwa anonymer Briefe. Im Unterschied zur offiziellen Parteipolitik, welche die Anerkennung der Muslime im Kontext der trinationalen Struktur Bosnien-Herzegowinas betrieb und die gegenseitige Solidarität der Serben, Kroaten und Muslime in BiH betonte, inszenierten sich diese Akteure als Sprachrohr aller in Jugoslawien lebender Muslime, verankerten ihre Solidarität ausschließlich im Islam und befürworteten dementsprechend eine in vielen Punkten von der Partei abweichende Vorstellung des Status der Muslime als politische Subjekte. Nicht zuletzt ließ sich anhand dieser Beispiele eine ab Mitte der 1960er Jahre zunehmende Pluralität an nationalen Entwürfen und Visionen bezüglich der Muslime zeigen, da neben der offiziellen Aufwertungspolitik des SK BiH nun vermehrt auch andere Interessengruppen im Namen der Muslime oder der muslimischen Nation zu agieren bemüht waren. Insofern ist an dieser Stelle die Frage durchaus berechtigt, inwiefern es tatsächlich angebracht ist, von einem einheitlichen muslimischen Nationsbildungsprozess auszugehen, wenn der Aufwertungsprozess vielmehr von einer Vielfalt von unterschiedlichen Nationalismen gekennzeichnet war. Pluralismus von Nationalismen und nationalen Imaginationen trifft nicht zuletzt für jeden Nationsbildungsprozess zu und eine wichtige Aufgabe der Analyse ist es, diese Nationalismen zu entflechten und ihrer entsprechenden Trägergruppe zuzuordnen.

Mobilisierung und Mobilisierungsstrukturen

Eine wichtige Aufgabe für die Befürworter einer politischen Aufwertung der Muslime bestand darin, politische Aufmerksamkeit zu wecken und

Unterstützung für ihr Anliegen um Unterstützung zu werben. Hierzu bediente sich die Parteiführung unterschiedlicher Mobilisierungstaktiken. Mehrfach bemühte man sich um die Aufmerksamkeit Titos selbst, gehörte doch sein »Segen« zu den wesentlichen Voraussetzungen bei jeder größeren politischen Maßnahme. Darüber hinaus hoffte man aber auch auf bundesweite Resonanz, wenn der Landesvater als höchste Instanz im Gesamtstaat den Sachverhalt aufgriff. Diese Bemühungen konnten – je nach Titos Reaktion – sehr unterschiedlich ausfallen. Während es den bosnischen Genossen im Jahr 1959 gelang, Titos Aufmerksamkeit im parteioffiziellen Zusammenhang zu bekommen,[15] waren ähnliche Bemühungen im Zusammenhang mit dem IX. Kongress im Jahr 1969 weniger erfolgreich.

Ein wichtiges Element der Mobilisierung zugunsten der politischen Aufwertung der Muslime bestand in der Auswahl ihrer Befürworter in parteioffiziellen Zusammenhängen. Je nachdem, vor welchem Publikum innerhalb der Partei und in welchem institutionellen Zusammenhang man die Nationalität der Muslime aufgreifen wollte, wurden entsprechende Akteure dafür beauftragt. Bei Sitzungen der Bundesorgane, die in Belgrad stattfanden, waren dies fast immer nicht-muslimische Vertreter der bosnisch-herzegowinischen Parteiführung, die sich an das bundesweite politische Publikum wendeten und hier für die politische Aufwertung der Muslime mobilisierten. Die früheste offizielle Thematisierung erfolgte im Jahr 1956 durch den bosnischen Serben Cvijetin Mijatović im Rahmen der Sitzung der Ideologiekommission des SKJ in Belgrad,[16] und wenige Jahre später war es der bosnische Serbe Uglješa Danilović, der sich auf dem II. Plenum des SKJ zugunsten einer neuen Politik den Muslimen gegenüber aussprach.[17] Diese Vorgehensweise war taktisch durchaus durchdacht und sollte vor allem jeden politischen Verdacht auf eine dahinterliegende, exklusive Agenda der Muslime umgehen, da man das Thema in diesem Fall aller Voraussicht nach als muslimischen Nationalismus gebrandmarkt und damit politisch erledigt hätte. Zugleich sollte die vorsichtige Auswahl der Akteure und der entsprechenden Foren demonstrieren, dass die Aufwertung der Muslime ein gemeinsames bosnisch-herzegowinisches Anliegen darstellte. Da sich die bisherige Literatur in diesem Zusammenhang ausschließlich auf muslimische Politiker oder Intellektuelle konzentriert hat, hat sie diesen wichtigen Aspekt in der Initialphase des politischen Prozesses in vielfacher Weise nicht aufgearbeitet.

Auch Argumentationslogiken und rhetorische Strategien konnten – je nachdem, von welchem politischen Niveau die Rede war – unterschiedlich gestaltet werden. Eine Differenzierung zwischen dem Framing durch die Politik des SK BiH in der bundesweiten politischen Arena und dem Verlauf des Aufwertungsprozesses innerhalb der Republik ist somit forschungsstrategisch unerlässlich. Während die bosnisch-herzegowinischen Genossen auf Bundesebene immer das Bild einer einheitlichen Politik der SR BiH verbreiteten, illustrieren die Akten der republikinternen Sitzungen durchaus unterschiedliche Positionen und Interessen auch innerhalb des SK BiH.

Eine wesentliche Aufgabe im Laufe des Mobilisierungsprozesses für die politische Aufwertung der Muslime war es, die nötige politische Resonanz in den Bundesorganen zu erlangen. Bevor politische Zustimmung für die Aufwertung der Muslime erreicht werden konnte, musste sie als politisch relevanter Sachverhalt seitens der entsprechenden Zuhörerschaft anerkannt werden, was sich als keine leichte Aufgabe erwies. Auch wenn das nationale Bekenntnis der Muslime seit 1956 immer wieder auf der Föderationsebene Erwähnung fand und den Bundesorganen seitens der bosnisch-herzegowinischen Parteiführung mehrfach erläutert wurde, stieß das Thema im jugoslawienweiten politischen Kontext bis Anfang der 1970er Jahre letztlich nur auf marginale Reaktionen. Erst im Vorfeld der Volkszählung von 1971, auf die in Kürze näher eingegangen wird, erlebte die nationalitätenpolitische Agenda des SK BiH einen Durchbruch und gelangte auf den ersten Platz der bundesweiten politischen Tagesordnung.

In Anbetracht des institutionellen Mobilisierungsrahmens befolgte die bosnisch-herzegowinische Parteiführung in ihren politischen Bemühungen meistens das offizielle politische Verfahren zur Entscheidungsfindung in der Föderation und der Partei, wobei sie es im Laufe der Zeit an das kontinuierlich mutierende politische System anzupassen vermochte. So verlief die initiale Aufwertungsphase entlang der zentralisierten Organisationsstruktur der Partei und hielt sich dabei an das politische Entscheidungssystem, das dem propagierten demokratischen Zentralismus entsprach. Aus diesem Grund erfolgte die erste parteiinterne offizielle Thematisierung bzw. Problematisierung des nationalen Bekenntnisses der Muslime – wie oben schon erwähnt – in Belgrad (1956), d.h. auf der Ebene der Bundesorgane, bevor dann die offizielle Auseinandersetzung in Sarajevo und somit auf der Republikebene in der SR BiH selbst fortgeführt werden konnte.

Wirft man einen vergleichenden Blick auf die Vorgehensweisen der bosnischen Genossen im Vorfeld der Volkzählung von 1961 und die politischen Verhandlungen zehn Jahre später im Vorfeld der Volkszählung von 1971, so wird ein Wandel in den politischen Mobilisierungsstrukturen sichtbar, die sich den Transformationen des institutionellen Designs von Partei und Föderation und den dadurch hervorgerufenen Veränderungen in den Entscheidungsmechanismen anpassten. Während im Jahr 1960/61 die Einführung der ethnischen Kategorie »Muslim« ausschließlich zwischen der bosnisch-herzegowinischen Republikführung und der Bundesorgane – d.h. auf der Bundesebene – ausgehandelt wurde, verliefen die politischen Verhandlungen über die Einführung einer nationalen Kategorie in den anstehenden Zensus zehn Jahre später in einem veränderten Entscheidungsverfahren – in der polyzentrisch gewordenen politischen Landschaft einer dezentralisierten Föderation, die fast schon die Gestalt einer Konföderation angenommen hatte. Hier war es nun die Parteiführung einer Teilrepublik (der SR BiH), von der die Initiative für die bundesweite politische Thematisierung der nationalen Kategorie »Muslim« ausging. An den diesbezüglichen Verhandlungen und Debatten nahmen nun alle sechs Republiken und die zwei autonomen Provinzen als unabhängige Rechtskörperschaften teil, um zu einem politischen Konsens zu gelangen, bei dem die Bundesorgane nunmehr auf die Rolle des Mediators reduziert wurden.

Der Staatsbildungsprozess im föderalen Zusammenhang

Wie oben bereits erwähnt, gelang es der bosnisch-herzegowinischen Parteiführung im Vorfeld der Volkszählung von 1971, das Thema der Nationalität der Muslime endgültig auf die bundesweite politische Agenda zu setzen, indem im Mittelpunkt der jugoslawischen politischen Debatten die Einführung einer nationalen Kategorie »Muslim« trat. Viel mehr als nur statistische Daten über eine objektiv existierende soziale Realität, lag vor allem der Volkzählung von 1971 eine wichtige politische Funktion zugrunde. Im politischen Kontext der zu dem Zeitpunkt bereits stark vorangeschrittenen Dezentralisierung der jugoslawischen Föderation schien es den Dezentralisten umso entscheidender, dass das Ergebnis der Volkszählung ihre politische Vision eines dezentralisierten und national heterogenen Jugoslawien bestätigen würde, die die Republiken als Hei-

matländer einzelner Nationen, also als Nationalstaaten vorsah. Aus der Perspektive der bosnischen Parteiführung war es in diesem Zusammenhang nun entscheidend, durch die Volkszählung die trinational fundierte Staatlichkeit der SR BiH im Umfeld mononationaler Republiken statistisch abzubilden und demographisch zu bestätigen.

Für diesen politischen Durchbruch war die Tatsache entscheidend, dass sich die von der bosnisch-herzegowinischen Parteiführung durchgeführte Aufwertung der Muslime nun zum ersten Mal direkt auch auf die anderen Republiken in der Föderation auswirken konnte. Daher beteiligten sich an der Debatte vor allem jene Republiken (Serbien, Montenegro und Mazedonien) und Provinzen (Kosovo), welche selbst eine bedeutende Anzahl von Muslimen beheimateten. Der zentrale Gegenstand politischer Debatten war dabei der territoriale Umfang des »nationalen Newcomers«, über welchen unterschiedliche, ja entgegengesetzte Auffassungen herrschten.

Die jeweiligen Positionierungen und Reaktionen fielen dabei sehr unterschiedlich aus. Die serbische Parteiführung sprach sich für eine bundesweite Nationalitätskategorie »Muslim« aus, womit sie den neuen politischen Kurs der Liberalen mit ihrem Votum für nationale Partikularität und somit Heterogenität zu bestätigen versuchte. Die Vertreter der SR Mazedonien hingegen befürworteten eine territorial ausschließlich auf die SR BiH begrenzte muslimische Nationalkategorie. Im Fall einer bundesweiten Anwendung derselben befürchtete man, dass dann auch die mazedonisch sprechenden Muslime von ihr Gebrauch machen könnten, was letztlich zu einer zahlenmäßigen Schwächung der Mazedonier in der SR Mazedonien geführt hätte. Während die politische Aufwertung der Muslime den Republikstatus der SR BiH zu stärken versprach, drohte sie im Fall der SR Mazedonien völlig entgegengesetzte Folgen zu haben: die Unterminierung der hier mononational konzipierten Staatsstruktur unter national-mazedonischen Vorzeichen. So fiel die endgültige Entscheidung schließlich zugunsten einer nationalen Kategorie »Muslim« ohne territoriale Einschränkungen oder Konkretisierungen aus.

Die Volkszählungsdebatte machte letztlich offensichtlich, wie der föderale politische Zusammenhang die Staatsbildungs- bzw. Selbstlegitimationsprozesse der einzelnen Republiken dynamisierte, indem politische Beschlüsse aus einer Republik nun direkte Auswirkungen auf den Rest der Föderation haben konnten. Auch wenn sich die Republiken zunehmend zu autonomen Souveränen profilierten, blieben ihre politischen

Entscheidungen – im Sinne eines Dominoeffekts – durchaus nicht ohne direkte Folgen für die restlichen Föderationseinheiten. Diese Fragen verlangten immer wieder aufs Neue die Herstellung eines bundesweiten Konsenses, der nicht selten Kompromisslösungen hervorbrachte. Sie zeigen aber auch, wie die Interessen und Profilierungsbestrebungen der einzelnen Republiken auseinanderdriften konnten und dabei nicht selten völlig entgegengesetzte Richtungen einschlugen, was den Zusammenhalt der Föderation mit der Zeit immer mehr erschwerte und sie zuletzt fast völlig paralysierte.

Der methodische Ansatz, welcher von der zentralen Bedeutung des gesamtjugoslawischen politischen Kontexts für das Verständnis der Dynamik des politischen Aufwertungsprozesses der Muslime ausgeht, ist insofern generalisierbar, als hier in exemplarischer Weise die entscheidende Rolle einer gesamtjugoslawischen Perspektive für die historiographische Erforschung von Teilphänomenen des sozialistischen Jugoslawien sichtbar wird. Die vor allem nach dem endgültigen Staatszerfall Jugoslawiens symptomatische geographische Verengung des analytischen Blickwinkels auf einzelne Republiken wird dem komplexen Charakter der damaligen politischen Logik nicht gerecht. Das gilt sowohl für die Untersuchung des politischen Anerkennungsprozesses der Muslime im Sinne einer eigenständigen Nationalität als auch für alle anderen Forschungsfragen, die sich auf die sozialistische Ära beziehen.

Die Rolle des Jugoslawismus

Ein wesentlicher Faktor im Prozess der politischen Aufwertung der Muslime war die politische Karriere des Jugoslawismus im Sinne seiner sukzessiven politischen Devalvierung als dem Symbol einer zentralisierten jugoslawischen Föderation.

Wurde auf die politische Sanktionierung des Jugoslawismus bisher lediglich in einem bundesweiten Kontext hingewiesen – in dem sich auch die Anerkennung der Muslime abspielte –, so wird diese hier als eine der zentralen Ursachen für die politische Aufwertung der Muslime hervorgehoben. Je mehr die jugoslawische Identität – in ihrer nationalen wie anationalen Variante – politisch entmachtet wurde, desto mehr affirmierte die bosnisch-herzegowinische Parteiführung die muslimische Nation. Die Abwertung des Jugoslawismus und die Aufwertung der kol-

lektiven Identität der Muslime konstituierten sich gegenseitig. Jugoslawische Identität und muslimische Nationalität standen im gegenseitigen Bezug eines komplementären Antagonismus.

Diese Wechselwirkung war eng auch mit Tatsache verbunden, dass der Jugoslawismus als wichtiges politisches Symbol für den Republikstatus der SR BiH fungierte. Indem der Republikstatus der SR BiH auf ihrer ethnodemographischen Heterogenität fußte, wurde sie oft auch als »Jugoslawien im Kleinen« bezeichnet. Tito hatte sie immer wieder als das Vorbild in seiner Vision der Föderation hervorgehoben, in der die zwischenrepublikanischen Grenzen und die nationalen Einzelidentitäten an Bedeutung abnehmen würden.[18] Während alle andere Republiken ihre Staatlichkeit auf ihre jeweilige Titularnation und somit im Nationalitätenprinzip gründeten, lag die raison d'être der SR BiH vor allem im Jugoslawismus, und das sozialistische Jugoslawien stellte eine wesentliche Legitimierungsbasis für ihren Bestand als Republik dar.

Der auf dem VIII. Kongress vollführte politische Richtungswechsel, bei dem die Dezentralisten Tito auf ihre Seite zogen und damit politisch die Oberhand gewannen, bedeutete eine entscheidende Wende auch für den Jugoslawismus als politisches Konzept, was wiederum direkte Folgen auch für die SR BiH hatte. Der Jugoslawismus wurde von nun an mit dem politisch zu bekämpfenden Unitarismus gleichgestellt, welcher – aus der Perspektive der Dezentralisten – das hauptsächliche Hindernis für die nun als unerlässlich erachteten politischen »zwischennationalen Beziehungen« war. Daraus ergab sich die Folgerung, dass die politische Affirmation der Republiken im Namen der »Nation« nur auf Kosten und zu Lasten des Jugoslawismus und der Föderation selbst erfolgen.

Keine andere Republik war von der Entwertung des Jugoslawismus so betroffen wie die SR BiH, für welche dies konkret den Verlust ihrer Berechtigungsgrundlage als »Jugoslawien im Kleinen« bedeutete. Ein pro-jugoslawistisches politisches Profil drohte nicht nur mit politischer Fürsprache für den Unitarismus gleichgesetzt zu werden, sondern im Fall der SR BiH auch ihren – nun durch das Nationalitätenprinzip zu begründenden – Republikstatus zu gefährden, da die jugoslawische Identität die Forderung nach einer nationalspezifischen Legitimierung nicht erfüllen konnte.

Was aus einer gesamtbosnischen Perspektive als Notsituation gedeutet wurde, übersetzten die Befürworter der Anerkennung einer musli-

mischen nationalen Identität unter den bosnischen Genossen jedoch in eine begünstigende Handlungsmöglichkeit für ihre eigene politische Agenda. Die Wortführer einer prospektiven muslimischen Nation griffen schnell die bundesweite politische Abwertung des Jugoslawismus auf und entwickelten diese im bosnisch-herzegowinischen Kontext zu ihrem eigenen Vorteil weiter. Mit dem Argument, dass die SR BiH, solange die Muslime auf ihrem Territorium nicht als Nation anerkannt wurden, Gefahr lief, als Hauptträger des Jugoslawismus denunziert und abgewertet zu werden, gelang es den Befürwortern, einen republikweiten Konsens für eine politische Anerkennung der Muslime als Nation zu sichern. Damit wurde gezeigt, dass die Devalvierung des Jugoslawismus nicht nur ein politischer Kontext, sondern geradezu die wesentliche Voraussetzung für die Anerkennung der Muslime darstellte. Hatte die bosnisch-herzegowinische Parteiführung ihre Treue zum Jugoslawismus noch auf dem IV. Republikkongress im Jahr 1965 zum Ausdruck gebracht und sich hier zugunsten der jugoslawischen Identität ausgesprochen,[19] so machte sich bereits ein Jahr später eine drastische politische Abkehr vom Jugoslawismus bemerkbar, die im Vorfeld der Volkszählung von 1971 in die bundesweit drastischste Verneinung jeglicher jugoslawischer Identität mündete.[20] Die Geschichte des Aufwertungsprozesses der Muslime als Nation handelt somit auch vom politischen Wandel der SR BiH weg von der einst stärksten Verfechterin des Jugoslawismus hin zum lautesten Gegner einer jugoslawischen Identität überhaupt.

Die soziale Praxis in der Bevölkerung als Legitimierungsbasis und Herausforderung

Eine wichtige Rolle für den Mobilisierungsprozess zugunsten einer politischen Aufwertung der Muslime spielten schließlich auch die Identifizierungsmuster in der (muslimischen) Bevölkerung und ihre sozialen Praktiken in Bezug auf die zwischennationalen Beziehungen. Bereits in den initialen Problematisierungen des nationalen Bekenntnisses der Muslime hatten die demographischen Muster der Identifikation mit verschiedenen Nationalidentitäten unter der muslimischen Bevölkerung eine wichtige legitimatorische Aufgabe, indem die Parteimitglieder vor allem auf die Zögerlichkeit der Bevölkerung hinwiesen, sich zum Serbentum oder Kroatentum zu bekennen, und aus dieser identifikatorischen

Zurückhaltung die Erforderlichkeit eines nationalitätspolitischen Wandels ableiteten. Diese Einschätzung wurde auch durch die statistischen Resultate aus der Volkszählung von 1953 unterstützt, bei der die Einführung der Kategorie »Jugoslawe – national unbestimmt« zu einem demographischen Aderlass unter den selbstdeklarierten Kroaten und Serben in Bosnien und Herzegowina zugunsten der Jugoslawen geführt hatte

Erste systematische Untersuchungen der Alltagspraxis in Bezug auf die zwischennationalen Beziehungen wurden erst Anfang der 1960er Jahre durchgeführt. Aus diesen ging hervor, dass die politische Vision einer SR BiH mit harmonisch gestalteter nationaler Dreigliedrigkeit angesichts der sozialen Realitäten in zweifacher Weise herausgefordert wurde. Vor allem in den ruralen, zum Teil aber auch in den urbanen Teilen der Republik stieß die politisch propagierte Interessengemeinsamkeit (*zajedništvo*) nur begrenzt auf Resonanz in der Bevölkerung. Stattdessen wurde die soziale Realität durch eine in religiösen Identitäten verankerte sozialräumliche Segregation unter den Muslimen, Serben und Kroaten gekennzeichnet. Ein konkretes Beispiel für dieses symptomatische Segregationsverhalten war etwa die gelegentlich berichtete Weigerung von Schülern, die Schulbank mit Schülern anderer Nationalitäten oder Religionen zu teilen. Ein anderes Beispiel für solche Abschottungen stellte ein Ereignis in der Grundschule in der zentralbosnischen Stadt Vitez dar, wo sich muslimische Mädchen während des Sportunterrichts weigerten, kroatische Mädchen an den Händen zu fassen. Nach Ermahnung der Lehrerin bedeckten sie ihre Hände zuerst mit Taschentüchern, bevor sie der Anweisung folgten.[21]

Eine zweite Herausforderung für die Partei war die zugleich weit verbreitete Indifferenz gegenüber nationalen Kategorien. Wie aus den lokalen Berichten hervorging, standen weite Teile der bosnisch-herzegowinischen Bevölkerung dem »national turn« in der Parteipolitik äußerst kritisch gegenüber und empfanden ihn häufig als ein von oben aufoktroyiertes Projekt der politischen Elite. Der nationalitätenpolitischen Wende in der Politik stellten sie ein starkes jugoslawisches Sentiment gegenüber. Im Unterschied zur offiziellen politischen Konzeption des Jugoslawismus als einer streng anationalen Identität bezogen sich die Bürger mit Vorliebe im Sinne eines nationalen Gefühls auf ihn. Vor allem ab Mitte der 1960er Jahre, als die auf dem Nationalitätenprinzip basierende Staatlichkeit der Republiken nun auch nationalitätsbewusste Staatsbürger voraussetzte,

war die plebiszitäre Realität der Identifizierung mit dem jugoslawischen Gesamtstaat politisch mehr als unerwünscht. Dabei kennzeichneten diese Identifikationsmuster nicht ausschließlich die muslimische Bevölkerung in der SR BiH. Sie waren vielmehr eine nationalitätsübergreifende Erscheinung in der gesamten jugoslawischen Föderation – wenn auch in den einzelnen Republiken in unterschiedlicher Intensität.

Ein wichtiger Indikator für die Identifizierungsmuster unter der Bevölkerung stellten die Volkszählungen dar. Dabei erbrachte die Auswertung der Volkszählungen von 1961 und 1971 u.a. ein wesentliches Resultat, das die bislang verbreitete Auffassung bezüglich der Identifizierungsmuster unter der muslimischen Bevölkerung relativiert oder zumindest analytisch differenziert. In den bisherigen Untersuchungen wurden die Volkszählungen, ganz im Sinne der traditionellen Sozialgeschichte, primär einer quantitativen Zugangsweise unterzogen, indem sich Autoren auf die statistischen Ergebnisse der Volkszählung konzentrierten und diese vor allem als *hard data* interpretierten. So entstanden Arbeiten, die implizit die Einführung der nationalen Kategorie »Muslim« als Beginn eines »authentischen Ausdrucks« des muslimischen Nationalbewusstseins bzw. als seine objektive statistische Widerspiegelung verstanden.[22]

Im Unterschied dazu und in Anlehnung an den Ansatz der kritischen Demographie[23] lag der Fokus in der hier besprochenen Untersuchung auf der politischen Dimension der Volkszählung, wobei der analytische Schwerpunkt vom Zahlenmaterial auf die Kategorien verlagert wurde. Quellenmäßig bedeutet dies, dass neben den Resultaten des Zensus vor allem auch die politischen und öffentlichen Debatten untersucht wurden, die der Volkszählung vorausgegangen waren. Aus diesem breiter gefassten Quellenmaterial, das u.a. die Testvolkszählungen mitberücksichtigte, geht hervor, dass die gesellschaftliche Realität im Sinne der Nationalitätsstruktur der politischen Vision der Partei keineswegs in dem Ausmaß entsprach, wie es politisch erwünscht war. Auch nach der politischen Anerkennung der Muslime als Nation behielten nämlich weite Teile der muslimischen Bevölkerung – aber auch Nicht-Muslime – das Bekenntnis als Jugoslawen bei. Dies veranlasste schließlich die Partei dazu, durch breit angelegte öffentliche Kampagnen die unerwünschte soziale Identifizierungspraxis zugunsten eines mehr nationalspezifischen statistischen Erscheinungsbildes umzusteuern. Die bosnisch-herzegowinische Parteiführung setzte vor allem zwischen September 1970 und April 1971 eine

mediale Propagierung der muslimischen nationalen Identität seitens der Intellektuellen in Gang, parallel zu einer verstärkten Abwertung der jugoslawischen Identität.

Aus dieser methodischen Verschiebung des analytischen Fokus von den Zahlen auf die Kategorien der Volkszählung ging hervor, dass in der muslimischen Bevölkerung keineswegs eine automatische Identifizierung als Muslime im ethnischen und später auch nationalen Sinne vorherrschte, sondern sich erst als Ergebnis systematisch durchgeführter Mobilisierungsbemühungen in der Öffentlichkeit sowie bewusster Eingriffe seitens der Datenerfasser einstellte, die einem jugoslawischen Bekenntnis entgegenzuwirken bemüht waren. Somit revidiert dieses Ergebnis die bisherige Auffassung, nach der die statistischen Daten der Volkszählung vor allem als Beleg für ein nationalspezifisches Sonderbewusstsein unter den Muslimen herangezogen wurden.

Die Rolle der Intellektuellen

Mit der politischen Anerkennung der Muslime als Nation seitens der Partei verband sich auch die Artikulierung einer muslimischen Nationalidentität. Diese Aufgabe vertraute die Partei vor allem den Intellektuellen an, deren Rolle als Hauptakteure beim Aufbau und bei der Vermittlung nationaler Identitäten in der Forschung seit langem anerkannt ist. Zum einen nahmen die Intellektuellen aktiv am parteiinternen Aufwertungsprozess teil; ihre zentrale Aufgabe bestand aber primär in der Legitimierung der diesbezüglichen parteiinternen Beschlüsse, was durch die öffentliche Vermittlung einer historiographisch und kulturell fundierten ethnischen bzw. nationalen Identität der Muslime geschah.

Im Gegensatz zu dem überwiegend statischen Bild, das die bisherige Literatur durch ihre Querschnittsanalyse der historiographischen Narrative der muslimischen Nation vermittelt hat, wird hier der dynamische Charakter des muslimischen nationalen Narrativs betont, das prozessual konstruiert wurde und somit im Laufe der Zeit veränderlich war. So war für seine initialen Formen kennzeichnend, dass sie eine historische Basis für die politisch intendierte Unterhöhlung eines serbischen oder kroatischen nationalen Bekenntnisses der Muslime bieten sollten und sich darum thematisch vor allem auf die Politik der »nationalen Bestimmung der Muslime« seit dem 19. Jahrhundert fokussierten.[24] Ab Mitte

der 1960er Jahre wich diese Ausrichtung dann zunehmend dem Konzept einer primordialen Ethnogenese der Muslime, dessen Retrospektive nun bis ins Mittelalter zurückreichte.[25] Mit der Zeit variierte zudem die Bedeutung der marxistischen Glaubenssätze; insgesamt verblasste sie mehr und mehr. In den Texten der Initialphase hatte noch der marxistische Ansatz des historischen Materialismus dominiert, indem die Formierung der muslimischen Ethnie und die bosnisch-herzegowinische Ethno-Heterogenität durch die unterschiedlichen Klasseninteressen in der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft erklärt wurden. Mit der Zeit wurde dieses Deutungsmuster durch Narrative ersetzt, welche die muslimische Nation vor allem in religiösen und kulturellen Merkmalen statt in klassenspezifischen Interessen verankerten, auch wenn ihre Entwicklung weiterhin entlang des historisch-materialistischen Telos und seiner Produktionslogik erzählt wurde.

Die Produktionsdynamik der öffentlichen Narrationsformen hielt sich meistens treu an den parteiinternen Aufwertungsprozess und setzte zeitlich immer erst im Anschluss an diesen ein. Dieses Timing ist vor allem im Zusammenhang mit dem Bezug der Intellektuellen zur Partei im Kontext der politischen Aufwertung der Muslime aufschlussreich. Im Vergleich zur Bundesebene, wo Intellektuelle oft selbst die Initiative ergriffen, sich als »Retter der Nation«[26] oder »Nonkonformisten«[27] profilierten und nicht selten eine konfliktreiche Beziehung zur Partei pflegten, waren die Auftritte der bosnisch-herzegowinischen Intellektuellen viel stärker durch die Bedürfnisse der Partei bestimmt und an sie gebunden. Das Opus der bosnisch-herzegowinischen Intellektuellen markierte somit ein wichtiges und dynamisches Wechselspiel zwischen Politik und Historiographie im Zusammenhang mit der politischen Anerkennung der Muslime als Nation, bei welchem die Historiographie vor allem im Dienst der Politik stand und ihr untergeordnet war.

Manipulativer Nationsbildungsprozess?

Trotz der politischen Anerkennung der Muslime als Nation wurde ihnen weder eine eigene nationale Sprache noch eigene kulturelle Institutionen politisch zuerkannt. Diese Tatsache hat die bisherige Forschung oft dazu verleitet, den Anerkennungsprozess als Symptom einer »manipulativen und abwertenden Politik« der Kommunistischen Partei gegenüber den

Muslimen zu deuten. In vielen Fällen wurden hierzu auch Vergleiche zwischen den Muslimen und den im sozialistischen Jugoslawien gleichfalls als Nation anerkannten Mazedoniern gezogen, bei denen gerade die Sprache zu einem der nationalen Hauptattribute zählte, um damit im Fall der Muslime einen »unvollständigen Nationsbildungsprozess«[28] aufzuweisen. Solche Interpretationen werden in der Untersuchung kritisch hinterfragt, da sie vor allem ein normatives Verständnis der Nationsbildungstheorien reflektieren, welche die westeuropäischen Erfahrungen des 19. Jahrhunderts als Modell für die analytische Erfassung aller möglicher Nationsbildungsprozesse anwenden. Stattdessen wird in der vorgestellten Untersuchung bewusst Abstand von solchen Theorien genommen und die Anwendbarkeit dieser nationaltheoretischen Modelle in Frage gestellt. Hier soll es am Beispiel der bosnisch-herzegowinischen Sprachpolitik in Kürze erläutert werden.

In der SR BiH fand die Sprache als ein nationskonstitutives Element keine Geltung. Als im Jahr 1967 die Nachbarrepubliken Serbien und Kroatien im Zuge ihrer sprachpolitischen Autonomisierungsbestrebungen den Anspruch erhoben, dass jede Nation über ihre eigene Nationalsprache verfügen sollte, womit die national übergreifende serbokroatische Sprache in zwei selbständige Nationalsprachen (Serbisch und Kroatisch) aufgelöst werden sollte, stellte sich automatisch auch für die bosnisch-herzegowinische Parteiführung die Frage nach ihrer republikeigenen sprachpolitischen Positionierung. Die bosnischen Genossen hingegen – ausgehend von ihrem republikspezifischen Kontext – glaubten in einer nationaldefinierten Sprachpolitik vor allem ein Verstärkungspotential von zentrifugalen Tendenzen zu erkennen, die nicht zuletzt eine Gefahr für die Einheit der Republik darstellten. Daraus resultierte, dass sie sich vehement gegen die nationalsprachpolitischen Agenden wehrten. Mehr noch, mit ihrer prinzipiellen politischen Verneinung von Nationalsprachen in der SR BiH lehnte die bosnisch-herzegowinische Parteiführung jegliche »Importe« von sprachpolitischen Konzepten aus den Nachbarrepubliken ab. Hätte die bosnisch-herzegowinische Sprachpolitik in gleicher Weise wie in Kroatien und Serbien auf dem nationalen Kriterium aufgebaut, so hätte dies die Demarkation einer eigenen, bosnisch-herzegowinischen Sprachentität gegenüber den Nachbarrepubliken bedeutend erschwert oder gar unmöglich gemacht. Die Konstituierung einer republikspezifischen, bosnisch-herzegowinischen Sprachidentität verlangte somit eine konzeptionelle

Alternative zu den Sprachpolitiken der Nachbarn. Indem sich die SR BiH sprachpolitisch im Gegensatz zu ihren Nachbarrepubliken Kroatien und Serbien und ihren auf dem nationalen Kriterium basierenden Sprachpolitiken definierte, erkannte sie der Sprache die Funktion eines nationalen Identitätsträgers politisch ab und bestimmte die nationale Identität ausschließlich durch das territoriale Kriterium. Denn im Vordergrund standen weniger die einzelnen Nationen als solche, sondern die Interessen der SR BiH im Rahmen der Konstituierung und Sicherung ihres Status als politisches Subjekt. Diesem Primat wurden alle anderen Politikfelder einschließlich der Belange der einzelnen Nationen unterstellt – ja sie wurden dafür politisch instrumentalisiert. Eine solche nationalspezifische Politikgestaltung reflektierte dabei ein Nationsverständnis, das sowohl auf das territoriale Kriterium (die SR BiH) als auch auf die nationale Partikularität aufbaute, wobei das letztere unter der Leitidee der gegenseitigen politisch-kulturellen Angewiesenheit und Solidarität unter Serben, Kroaten und Muslimen orchestriert wurde. Das Motiv der Gemeinsamkeit, ein wichtiger Integrationsfaktor innerhalb der geographischen Grenzen der Republik, wurde vor allem durch die Sprache sowie die Kulturinstitutionen der SR BiH verkörpert, und zwar auf Kosten der Entfaltung nationalpartikulärer Kulturen und Sprachen.

Im konkreten Fall der im Jahr 1968 erfolgten politischen Anerkennung der Muslime als Nation in BiH bedeutete dies, dass die Sprache politisch nicht als symbolische Arena für das Konstituieren der muslimischen Nation und einer muslimischen Kultur anerkannt wurde – wobei hier nicht nur die Muslime, sondern auch die Kroaten und Serben in Bosnien und der Herzegowina über keine eigene bosnisch-herzegowinische Nationalsprache verfügten. Das kulturelle Kapital der muslimischen Nation wurde stattdessen aus anderen Identitätsquellen und Komponenten akkumuliert, wo nationale Geschichtsschreibung eine vorrangige Rolle einnahm.

Insofern wird jeder analytische Blick auf den politischen Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien durch das Prisma eines Nationsverständnisses, wie wir es aus der westeuropäischen Erfahrung, ihren Nationsbildungsprozessen und Nation-State-Modellen kennen – zu denen letztlich auch der linguistische Nationalismus als zentrales Moment gehört –, seinem Gegenstand nicht gerecht werden. Notwendig ist vielmehr ein quellenhermeneutischer Zugang, der eine

vorbehaltlose Rekonstruktion der politischen Handlungslogik der Partei erlaubt. Eines der methodischen Hauptanliegen der vorliegenden Untersuchung war es, einen solchen Zugang auf seine Durchführbarkeit hin forschungspraktisch zu erproben.

Will man über den zeitlichen Horizont dieser Untersuchung hinausblicken, so lässt sich festhalten, dass die Strategie, den bosnisch-herzegowinischen Republikstatus auf drei gleichberechtigte Staatsvölker zu gründen, in der damaligen Notsituation eine durchaus kreative Lösung darstellte, zugleich damit aber auch politisch zentrifugalen Tendenzen den Boden bereitete. Der Ausgleich zwischen der Affirmation nationaler Partikularitäten einerseits und einer bosnisch-herzegowinischen Kohäsion andererseits stellte einen mühevollen Balanceakt dar, der sich mit der Zeit zugunsten des ersten Aspekts entschied. Als ein nicht-intendiertes Resultat der bosnisch-herzegowinischen Parteipolitik ergab sich schließlich, dass die raison d'être der Republik weiterhin umstritten blieb, indem sich die Unterschiede zwischen den drei separaten nationalen Identitäten zunehmend verfestigten.

Nationalitätenpolitik im sozialistischen Jugoslawien

Abschließend bleibt zu fragen, welche neuen Perspektiven sich durch die Ergebnisse des politischen Aufwertungsprozesses der Muslime für die breitere Problematik des Nationsverständnisses bzw. der nationalen Ideologie im sozialistischen Jugoslawien – und nicht zuletzt im Sozialismus als solchem – eröffnen.

Zahlreiche Untersuchungen zu Nationsbildungsprojekten unter sozialistischen Vorzeichen haben mittlerweile erfolgreich den Mythos bekämpft, dass sozialistische Regime und kommunistische Parteien der nationalen Ideologie durchgehend feindlich gesonnen waren.[29] Sie konnten zeigen, dass sich die kommunistischen Parteien durchaus der nationalen Ideologien als Legitimierungsstrategien bedienten und sich nicht zuletzt als Hüter nationaler Interessen porträtierten. Im Fall der KPJ war gerade die »nationale Frage« ein motivierender Aspekt bei der Formulierung ihrer Politik, die auch eine zentrale Rolle bei ihrer Machtübernahme während des Zweiten Weltkrieges spielte.[30]

Hinsichtlich der konkreten Erscheinungsformen und Funktionen der nationalen Ideologie in diesen sozialistischen Systemen sind allerdings

starke Unterschiede zu vermerken. Im Unterschied zu Bulgarien oder Rumänien, wo die Potenzierung der nationalen Ideologie und Rhetorik primär der politischen Zentralisierung der Staatsmacht und der Partei dienten, war die »nationale Frage« im Fall der Jugoslawischen Föderation ein wesentliches Vehikel der wirtschaftlichen und politischen *Dezentralisierung*.

Die Literatur jüngeren Datums hat vor allem die ideologischen Aspekte der »nationalen Frage« im sozialistischen Jugoslawien hervorgehoben und die Thematisierung der »zwischennationalen Beziehungen« aus der Mitte der 1950er Jahre oft mit der empirisch unzureichend begründeten Erklärung abgetan, dass »entgegen der Erwartungen der Kommunisten die ›nationale Frage‹ nicht abgestorben war«[31]. Nicht selten wird zudem das Bild einer Unbeholfenheit der Partei gegenüber diesem Thema gezeichnet bzw. die Thematisierung der »nationalen Frage« in den 1950er Jahren als Reaktion der Partei auf vermeintlich außerparteiliche nationalistische Spannungen erklärt. Demgegenüber wird anhand umfangreicher empirischer Analysen parteiinterner Debatten in dieser Untersuchung dargelegt, dass diese initialen Thematisierungen der »nationalen Frage« aus einem politisch-strategischen Schachzug der Parteiführungen in den ökonomisch avancierteren Republiken – mit Slowenien als Vorreiter – hervorgingen. Sie dienten einem binnenwirtschaftlichen Protektionismus zur Sicherung des in der jeweiligen Republik selbst erwirtschafteten Mehrwerts. Die Thematisierung der »nationalen Frage« war also primär wirtschaftlich motiviert und hatte ihren Ursprung im ökonomischen Gefälle zwischen den einzelnen Republiken. Sehr bald wurde sie dann aber auch von den wirtschaftlich ärmeren Republiken aufgenommen und einem Counterframing unterzogen – zugunsten ihrer eigenen wirtschaftlichen Interessen im Sinne der Sicherung des Zuflusses von Investitionsmitteln der Föderation.

Als die »nationale Frage« bzw. die »zwischennationalen Beziehungen« bundesweit auf die politische Tagesordnung kamen, entfalteten sich in den politisch-sozialen und akademischen Milieus der einzelnen Republiken äußerst heterogene Auffassungen bzw. politische Visionen dazu. Dies geschah keineswegs in einer Isolation innerhalb der jeweiligen Republikgrenzen. Vielmehr erfolgte die Ausformung dieser Konzepte durch die Interaktion mit anderen Republiken und den Bundesorganen, in der Deutungselemente aus anderen politischen Arenen adoptiert, andere Fra-

mings wiederum aktiv bekämpft oder neu verhandelt wurden (Transfer von Frames), und dies alles immer in der Form einer aktiven Bezugnahme aufeinander. Daraus ergaben sich schließlich auch die zahlreichen Bedeutungsverschiebungen der Begriffe wie »zwischennationale Beziehungen«, »nationale Frage« oder »Nationalismus«.

Ein für zeitliche Entwicklungen sensibilisierter Ansatz illustriert dabei, wie die anfänglich eher als politisches Mittel angewandte »nationale Frage« zunehmend zum eigenständigen politischen Ziel mutierte – ein Prozess, über den die Partei gerade durch ihre zunehmende Propagierung dieser Frage nicht selten die Kontrolle verlieren sollte und der, wie am Beispiel des Nationsbildungsprozesses der Muslime gezeigt, Handlungsräume auch für alternative Interessengruppen eröffnete. Insofern wäre es sicher verfehlt, analytisch von einer kohärenten nationalen Ideologie auszugehen. Gefordert ist vielmehr die methodologische Entflechtung der unterschiedlichen Entwürfe und Vorstellungen bezüglich der zwischennationalen Beziehungen sowie die empirische Nachverfolgung der einzelnen Transfers von Ideen und Deutungselementen.

Der inhaltsneutrale Framingansatz, welcher in der hier vorgestellten Untersuchung das zentrale analytische Handwerk darstellt, bietet hierzu ein besonders günstiges Untersuchungsmodell für die kritisch-qualitative Differenzierung der einzelnen Konzepte an, die jeweils unter demselben Stichwort der »nationalen Frage« verwendet wurden, und kann ihre Bedeutungsverschiebung über die Zeit hindurch beleuchten. Nicht zuletzt kann die Theorie des Framings als ein Modell für die Untersuchung auch anderer Begriffe im politischen Diskurs der Föderation – wie etwa dem wichtigen Begriff der Wirtschaftsreform – und ihrer Behaftung mit jeweils unterschiedlichen Sinnstrukturen dienen. Dies gilt auch über das Beispiel der jugoslawischen Föderation hinaus. Für ein analytisch tiefgreifendes Verständnis der Vielschichtigkeit des wohl »am meisten komplexen und komplizierten Aspekts moderner Gesellschaften, egal ob sozialistisch oder nicht«[32] ist ein qualitativ ausdifferenziertes und dynamisches Verständnis der »nationalen Frage« bzw. der nationalen Ideologie gerade auch in ihrer nur scheinbar stabilen Begrifflichkeit unerlässlich.

Mit der politisch bewussten und strategischen Initiierung der »nationalen Frage« Mitte der 1950er Jahre setzte ein tiefgreifender und wirkungsmächtiger Transformationsprozess des jugoslawischen Staatsgebäudes ein. Die Föderalisierung ist dabei weniger als ein Reflex auf die

»nationale Frage« zu verstehen, wie dies vereinzelt in der früheren Forschung artikuliert wurde, sondern fungierte als ein Mittel, mit dem Staatsbildungsprozesse auf der Republikebene in Gang gesetzt wurden. Die unterschiedlichen Konzeptionen der »nationalen Frage« reflektierten sich in den variierenden Ansätzen beim Konstituierungsprozess der Staatlichkeit in den einzelnen Republiken. In diesem Zusammenhang wurden hier am Beispiel der SR BiH die zentralen Ergebnisse der Untersuchung des Staats- und Nationsbildungsprozesses unter sozialistischen Vorzeichen nachgezeichnet. Der streng prozessuale, empirisch quellennahe und hermeneutische Ansatz der Arbeit betont dabei die Offenheit des Prozesses, welcher aus der Subjektivität seiner Zeit heraus beobachtet wurde und verdeutlicht dabei, wie die entsprechenden Staats- und Nationsbildungsprozesse nicht so sehr soziologisch, sondern vor allem durch politische und wirtschaftliche Faktoren bestimmt waren. Eine stärkere analytische (Re-)Integration des wirtschaftlichen Aspekts ist sowohl für das Verständnis der Thematisierungslogik der »nationalen Frage« erforderlich als auch bei der Analyse der tatsächlichen Staats- und Nationsbildungsprozesse.

Nicht zuletzt ist an dieser Stelle die entscheidende Bedeutung des Archivmaterials für dieses Forschungsfeld zu betonen, das Einblick in die parteiinternen Verhandlungsprozesse gewährt. Der Blick in die ansonsten verschlossenen Parteiräume ermöglichte es, die politische Verhandlungsdynamik innerhalb der Parteiführung zu beleuchten sowie zwischen den Wahrnehmungen und Reaktionen seitens der politischen Elite einerseits und ihren offiziell eingenommenen politischen Standpunkten andererseits zu differenzieren. Die Akten zeigen, wie die offiziellen Positionen erst parteiintern ausgehandelt werden mussten, und das besonders dort, wo neben dem parteiinternen politischen Konsens auch die dynamische Interaktion mit – politischen und wirtschaftlichen – Faktoren jenseits der Republikgrenzen eine wichtige Rolle spielte. Nicht zuletzt beleuchten parteiinterne Akten auch die Offenheit des Aufwertungsprozesses, der stets unterschiedliche und oft entgegengesetzte politische Optionen erschuf. Zugleich machen sie die determinierenden Faktoren für die letztlich offiziell eingenommene Position deutlich, wie dies offizielle Dokumente allein nie könnten.

In diesem Zusammenhang zeigt die bundesweite Perspektive auf die starke Verflochtenheit der Republiken beim Dezentralisierungsprozess – und insbesondere im Fall der SR BiH –, wie die offiziellen Posi-

tionen der einzelnen Republiksparteien Kompromisse und in manchen Fällen auch zwangsweise Anpassungen darstellten, die nicht selten den ursprünglichen Ansichten der jeweiligen Republikführung entgegengesetzt waren. Welche bundesweiten Faktoren die Positionen der übrigen Republiken mitbestimmten, welche republikinternen Ressourcen sie für die Stärkung der eigenen Staatlichkeit zu mobilisieren suchten und wie sie vor diesem Hintergrund einen republik- und letztlich bundesweiten Konsens erreichten – das sind Fragen, die weiterhin ein Forschungsdesiderat in der historischen Erforschung des sozialistischen Jugoslawien darstellen. Mit ihrem Ansatz in der Framing- und Mobilisierungstheorie will die hier vorgelegte, prozessual, empirisch und hermeneutisch konfigurierte Untersuchung dabei ein Modell für weitere Untersuchungen bezüglich der Konstituierungs- und der damit verbundenen Nationsbildungsprozesse auch für die restlichen jugoslawischen Republiken vorschlagen, die schrittweise einen differenzierten, komparativen Blick auf das gesamte Jugoslawien ermöglichen würden.

Archivquellen

Državni arhiv Bosne i Hercegovine (ABiH), Sarajevo

Centralni komitet Saveza komunista Bosne i Hercegovine (CK SKBiH)
- Kongresi SKBiH
- Plenarne sjednice CK SKBiH
- Ideološka komisija
- Komisija za unapređivanje međurepubličke suradnje i razvoj međunacionalnih odnosa

Arhiv Jugoslavije (AJ), Belgrad

Centralni komitet Saveza komunista Jugoslavije (CK SKJ), Fond 507
- I Kongresi SKJ
- II Plenarne sjednice CK SKJ
- XXIII C Komisija Predsedništva Saveza komunista Jugoslavije za razvoj društveno-političkih zajednica i međunacionalne odnose
- I, BiH, Kongresi SKBiH
- II, BiH Sjednice CK SKBiH

Publiziertes Material

Salim Ćerić, *Muslimani srpskohrvatskog jezika,* Sarajevo 1968.

Konačni rezultati popisa stanovništva od 15. marta 1948. godine. Knjiga IX. Belgrad, Savezni zavod za statistiku 1954.

Prvo zasjedanje ZAVNOBiH-a, in: *Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine. Dokumenti 1943-1944, Bd. 1,* Sarajevo 1968.

Prvo i drugo zasjedanje AVNOJ-a (26. i 27. novembra 1942. u Bihaću; 29. i 30. novembra 1943. u Jajcu). Belgrad 1983.

Enver Redžić, »Društveno-istorijski aspekt nacionalnog opredjeljivanja Muslimana u BiH«, in: *Socijalizam. Organ Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije* IV:3 (1961), S. 31-89.

Sekundärliteratur

Monika Beckmann-Petey, *Der jugoslawische Föderalismus* (= *Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas,* Bd. 29), München 1990.

Xavier Bougarel, »Od ›Muslimana‹ do ›Bošnjaka‹. Pitanje nacionalnog imena bosanskih Muslimana«, in: *Rasprave o nacionalnom identitetu. Zbornik radova,* Sarajevo: Institut za istoriju 2009, S. 117-136.

Xavier Bougarel, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politique en Bosnie-Hercégovine,* Paris 2015.

Janine-Marie Calic, *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert,* München 2010.

Lenard Cohen / Paul Warwick, *Political Cohesion in a Fragile Mosaic. The Yugoslav Experience,* Boulder, Colorado 1983.

Jasna Dragović-Soso, *The Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the revival of nationalism,* London 2002.

Adrienne Lynn Edgar, *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan,* Princeton / Oxford: Princeton University Press 2004.

Šaćir Filandra, *Bošnjačka politika u XX. Stoljeću,* Sarajevo 1998.

Wolfgang Höpken, Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime, in: Andreas Kappeler / Gerhard Simon / Georg Brunner (Hg.), *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand,* Köln 1989, S. 181-210.

Hannes Grandits / Holm Sundhaussen (Hg.), »Jugoslawien in den 1960er Jahren. Wider einen teleologischen Forschungszugang«, in: Dieselben (Hg.): *Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat?* (= *Balkanologische Veröffentlichungen. Geschichte, Gesellschaft und Kultur in Südosteuropa,* Bd. 58), Wiesbaden 2013, S. 3-16.

Othmar Nikola Haberl, *Parteiorganisation und nationale Frage in Jugoslawien* (= *Philosophische und soziologische Veröffentlichungen,* Bd. 13), Berlin / Wiesbaden 1976.

Hilde Katrine Haug, *Creating Socialist Yugoslavia. Tito, Communist Leadership and the National Question,* London / New York 2012.

Husnija Kamberović, »Stav političke elite o nacionalnom identitetu Muslimana u Bosni i Hercegovini sredinom 1960-ih godina«, in: *Prilozi* 38 (2009), S. 165-191.

Husnija Kamberović, *Hod po trnju. Iz bosanskohercegovačke historije 20. Stoljeća,* Sarajevo: Institut za istoriju 2011.

Iva Lučić, *Im Namen der Nation. Der politische Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien, 1956-1971,* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2016 (= *Studia Historica Upsaliensia,* Bd. 256).

Ratko Marković, *Ustavno parvo,* Belgrad 1982.

Martin Mevius, »Reappraising Communism and Nationalism«, in: *Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity* 37:4 (2009), S. 377-400.

Nick Miller, *The Non-Conformists. Culture, Politics and Nationalism in a Serbian Intellectual Circle 1944-1991,* Budapest: Central European University Press 2007.

Sabrina P. Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962-1991,* 2. Aufl., Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press 1992.

Simon Szreter / Hania Sholkamy / A. Dharmalingam (Hg.), *Categories and Contexts: Anthropological and Historical Studies in Critical Demography,* Oxford / New York: Oxford University Press 2004.

Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania,* Berkeley: University of California Press 1991.

Anmerkungen

1 Höpken 1989, S. 194.
2 Konačni rezultati popisa stanovništva od 15. marta 1948. godine. Knjiga IX. Belgrad: Savezni zavod za statistiku 1954, S. IX.
3 AJ, 507, II BiH, B. 6/4, S. 7.
4 Lučić, Iva, *Im Namen der Nation. Der politische Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien, 1956-1971,* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2016 (= *Studia Historica Upsaliensia,* Bd. 256).
5 Vgl. u.a. Filandra 1998; Kamberović 2009; Calic 2010.
6 Wie auf der II. Tagung des Antifaschistischen Rats der Volksbefreiung Jugoslawiens (AVNOJ) am 29. November 1943 festgehalten wurde, »soll und wird Jugoslawien auf dem föderalen Prinzip aufgebaut, was die volle Gleichberechtigung der Serben, Kroaten, Slowenen, Mazedonier und Montenegriner, bzw. der in Serbien, Kroatien, Slowenien, Mazedonien, Montenegro und Bosnien und der Herzegowina lebenden Völker garantieren wird«. In: Prvo i drugo zasjedanje AVNOJ-a (26. i 27. novembra 1942. u Bihaću; 29. i 30. novembra 1943. u Jajcu), Belgrad 1983, S. 211. Vgl. auch Haberl 1976, S. 13; Ramet 1992, S. 50; Haug 2012, S. 88.
7 Beckmann-Petey 1990, S. 41; Haug 2012, S. 88.
8 Beckmann-Petey 1990, S. 119; 125; Haug 2012, S. 89.
9 Prvo zasjedanje ZAVNOBiH-a, in: *Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine. Dokumenti 1943-1944,* Bd. 1, Sarajevo 1968, S. 57.
10 ABiH, 1958, B. 17, April 1958, Dokument »Međunacionalni i međuvjerski odnosi u Bosni i Hercegovini i njihov uticaj na vaspitanje školske omladine«. (Für die Quellenbestände des CK SKBiH liegt keine Signatur vor. Im Folgenden wird nach der Archivangabe das Jahr angegeben, dann die Nummer der Box und das Datum des Dokuments. In dem Fall, dass in der gleichen Box mehrere Dokumente unter demselben Datum vorliegen, wird die Angabe mit dem Titel des Dokuments ergänzt.)
11 Trotz der Benutzung des soziologischen Konzepts der sozialen Bewegung für die historische Analyse wird die politische Aufwertung der Muslime als eigene Nation hier jedoch nicht als soziale Bewegung verstanden.
12 Kamberović und Filandra setzen den Beginn des Aufwertungsprozesses in der Mitte der 1960er Jahre an, während Höpken und Bougarel in diesem Zusammenhang die ausgehenden 1950er Jahre nennen.
13 Höpken 1989; Kamberović 2011.
14 Cohen / Warwick 1983, S. 77; Lampe 2000, S. 286; Haug 2012, S. 183.
15 AJ, 507, II/20, S. 365.
16 AJ, 507, VIII, B. 5/87, S. 101.
17 AJ, 507, II/20, S. 190.
18 Marković 1982, S. 242.
19 AJ, 507, I, BiH, B. 2/1, S. 53.
20 AJ, 507, XXIII C, B. 4/12, S. 5.
21 ABiH, 1963, B. 18, Januar 1963, Dokument »Aktuelni problemi«, S. 18.
22 Vgl. u.a. Kamberović 2009; Filandra 1998; Calic 2010, S. 242.
23 Die Literatur zu diesem Thema ist nahezu unüberschaubar. An dieser Stelle sei

besonders auf den Band *Categories and Contexts* hingewiesen, dessen Beiträge neue theoretische Ansätze kritischer Demographie vorstellen und durch konkrete empirische Beispiele ergänzen: Szreter, Sholkamy, Dharmalingam 2004.

24 Redžić, 1961.

25 Ćerić, 1968.

26 Dragović-Soso 2002.

27 Miller 2007.

28 Vgl. Bougarel 2009, S. 123.

29 Für eine generelle Diskussion des Verhältnisses der kommunistischen Parteien im östlichen Europa zur nationalen Idee siehe Mevius 2009. Für konkrete Untersuchungen des sozialistischen Bulgariens siehe Brunnbauer 2007, für Rumänien insbesondere Verdery 1991; zur Sowjetunion existiert bereits ein enormer Literaturbestand. An dieser Stelle sei auch auf die Untersuchung des turkmenischen Nationsbildungsprozesses in den 1920er und 1930er Jahren von Adrienne Lynn Edgar verwiesen (Edgar 2004).

30 Haug 2012, S. 349.

31 Grandits / Sundhaussen 2013, S. 12.

32 Verdery 1991, S. 306.

Tobias Berger

SÄKULARISMUS, ISLAM UND DIE GRENZEN DER TOLERANZ IN BANGLADESCH

Mit 160 Millionen Einwohnern ist Bangladesch das drittgrößte mehrheitlich muslimische Land der Erde. Im Nordosten des indischen Subkontinents verortet, ist es ein junges Land mit einer langen Geschichte. Nach einem kurzen, aber blutigen Krieg mit Pakistan erlangte es 1971 die Unabhängigkeit, basierend auf einem Nationalismus, der die bengalische Kultur und Sprache als Identitätsmarker über die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung stellte. Vorstellungen von Religion, Säkularismus und nationaler Identität sind somit in der Geschichte des Landes untrennbar miteinander verwoben, auch wenn ihre genauen Bedeutungen sich häufig verschoben haben und das genaue Verhältnis von Identität, Religion und Säkularismus immer wieder Kern intensiver politischer Auseinandersetzungen war. Und dennoch widersetzt sich der Säkularismus in Bangladesch sowohl in seiner ideellen als auch in seiner institutionalisierten Form konsequent dem etablierten Verständnis von Säkularismus als strikter Trennung von Staat und Religion. Ein solches enges und doch weitverbreitetes und tief verankertes Verständnis von Säkularismus ist auch in den philosophischen Diskursen der letzten Jahre zunehmend in die Kritik geraten. Im Folgenden möchte ich darlegen, wie die Geschichte des Säkularismus in Bangladesch diese Kritik weiter stützt und zeigt, dass viele der normativen Aspirationen, mit denen der Säkularismus implizit belegt ist, sich nicht zwangsläufig durch die konsequente Priorisierung des Nicht-Religiösen über das Religiöse verwirklichen lassen. Ausgangspunkt dieser Analyse ist die Antwort von Charles Taylor auf die von ihm aufgeworfene Frage: *How to define secularism?*[1]

Charles Taylor & die Neudefinition des Säkularismus

Charles Taylor unterscheidet zwischen zwei möglichen Auffassungen des Säkularismus. Die erste zeichnet sich durch eine strenge Trennung des Religiösen vom Politischen aus. In diesem Verständnis kontrolliert der

Säkularismus die Religion(en); er definiert klare Grenzen und hält religiöse Argumentationslinien sowie Symbole von staatlichen Institutionen fern. In diesem weitverbreiteten Verständnis wird der Säkularismus in Abgrenzung zur Religion definiert und ihr gegenüber, zumindest was das öffentliche Leben sowie die Verwaltung des Staates betrifft, bevorzugt. Dieses Verständnis von Säkularismus ist es auch, das beispielsweise französische Vorstellungen der Laïcité untermauert.

Im Gegensatz zu diesem vor allem in Europa historisch gewachsenen Verständnis von Säkularismus als die Exklusion der Religion aus großen Teilen des öffentlichen Lebens und den Angelegenheiten des Staates schlägt Taylor eine Neudefinition von Säkularismus als das Regeln religiöser sowie metaphysisch-philosophischer Diversität, die sowohl nicht- als auch anti-religiöse Standpunkte beinhalten kann, vor. Der entscheidende Unterschied, den Taylor konstatiert, ist, dass jenes zweite Verständnis von Säkularismus mit tiefverwurzelten Hierarchisierungen zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen bricht und sich stattdessen auf die demokratische Regulierung einer unweigerlich vertrackten Vielzahl von Weltanschauungen konzentriert.

Demokratisch ist hierbei ein Schlüsselwort. Zwei weitere sind Gleichheit und Geschwisterlichkeit. Somit nähert Taylor sich seiner Definition des Säkularismus anhand des Dreiklangs der Französischen Revolution und bestimmt drei Aufgaben des säkularen Staates: erstens, die Garantie der freien Ausübung des Glaubens (oder Nicht-Glaubens) – das, was weitverbreitet als Religionsfreiheit verstanden und diskutiert wird; zweitens, die aktive Nicht-Diskriminierung zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen. Und schließlich argumentiert Taylor, dass innerhalb säkularer Regime, so wie er sie versteht, alle »spiritual families« bei fundamentalen Fragen, die die politische Identität der Gesellschaft betreffen, gehört werden müssen.[2]

Dieser letzte Punkt der gleichberechtigten Einbeziehung verschiedener (religiöser und nicht-religiöser) Weltanschauungen in die Verhandlung grundlegender Fragen über die Ziele und das ihnen zugrunde liegende Selbstverständnis einer politischen Gemeinschaft ist zentral in Taylors Neudefinition des Säkularismus. Zwar hält er in gewissen »Zonen« an der Forderung nach der Neutralität des Staates fest, aber er bestreitet, dass diese Neutralität nur über nicht-religiöse Diskurse zu erreichen ist. Im Gegensatz zu Habermas argumentiert Taylor:

> It is self-evident that a law before Parliament couldn't contain a justifying clause of the type »Whereas the Bible tells us that …« And the same goes, mutatis mutandis, for the justification of a judicial decision in the court's verdict. But this has nothing to do with the specific nature of religious language. It would be equally improper to have a legislative clause: »Whereas Marx has shown that religion is the opium of the people« or »Whereas Kant has shown that the only thing good without qualification is a good will.« The grounds for both these kinds of exclusions is the neutrality of the state. The state can be neither Christian nor Muslim nor Jewish, but by the same token it should also be neither Marxist nor Kantian, nor Utilitarian.[3]

Die Debatte mit Habermas, die einige Jahre vor der Veröffentlichung von *Boundaries of Toleration* bereits als Diskussion um die Rolle der Religion in der Öffentlichkeit (*The Power of Religion in the Public Sphere*)[4] begann, bezieht sich vor allem auf das Verhältnis von religiösen Diskursen und staatlichen Institutionen, beispielsweise die Art und Weise, wie Gesetzesentwürfe in Parlamenten verteidigt oder die Interpretation von Gesetzestexten in Gerichten begründet werden dürfen.

Doch Taylors Neudefinition des Säkularismus geht über den exklusiven Fokus auf institutionelle Arrangements hinaus. Ein solcher Fokus auf Institutionen brächte auch die Gefahr mit sich, hergebrachte Definitionen des Säkularismus als Trennung zwischen staatlicher und kirchlicher Autorität zu reproduzieren. Die damit einhergehende Konzentration auf institutionalisierte Machtverteilung versperrt wiederum den Blick auf jene Formen der Diskriminierung, die auch unter Bedingungen formalrechtlicher Gleichheit existieren können. Letztere greifen Charles Taylor und Alfred Stepan durch den Begriff der Toleranz auf. Dieser steht scheinbar im Widerspruch zu den Versprechen liberaler Rechte, da die Toleranz sich lediglich auf die Duldung von etwas bezieht, das berechtigterweise als problematisch, abtrünnig oder gar gefährlich eingestuft wird. Und »dulden heißt beleidigen«.[5] Gegenwärtige liberale Theorien lassen eigentlich keinen Platz für solche Formen der Beleidigung. Verbriefte Rechte zur Meinungs- und Religionsfreiheit katapultieren liberale Gesellschaften scheinbar »beyond toleration«, über den Bedarf nach Toleranz hinweg. Dennoch gibt es, wie Taylor und Stepan schreiben, auch eine Form von liberalem Glaubenseifer (oder Übereifer), der diskriminiert und ausschließt: »The present wave of Islamophobia spreading in the Western world is a good case in point: xenophobic and exclusionary sentiments that give themselves what seem impeccable liberal and feminist credentials can

be unleashed without restraint.«[6] Die gegenwärtigen Diskussionen um das Verbot der Vollverschleierung in Deutschland sowie sogenannter Burkinis an französischen Küsten sind deutlicher Ausdruck genau dieser Ressentiments, die Taylor und Stepan hier kritisieren.

Taylor und Stepan halten somit am Begriff der Toleranz in solchen Fällen fest, in denen liberale Rechte zwar institutionalisiert sind, jedoch nicht in der Praxis verwirklicht werden (wobei sie der Meinung sind, dass verbriefte Rechte prinzipiell der bloßen Toleranz vorzuziehen seien). Einen Schritt weiter gehen postkoloniale Kritiker/innen, die die von Taylor und Stepan diagnostizierten Momente des Ausschlusses nicht als zufällig, sondern als in der Logik des säkularen Staates selbst verankert sehen. Entscheidend für diese Kritik ist, dass der säkulare Staat nicht nur die Rolle der Religion begrenzt, sondern religiöses Leben als solches fundamental verändert. So hat Ashis Nandy beispielsweise gezeigt, wie die Entwicklungslinien des säkularen Staates in Indien zunehmend zu einer Aufspaltung von Religion als alltäglich gelebter, inhärent pluralistischer Erfahrung (»religion-as-faith«) und Religion als politischer Identität (»religion-as-ideology«) geführt haben.[7] Diese Veränderungen nehmen ihren Ausgangspunkt in der Entstehung des kolonialen Staates und der Art und Weise, wie er nachhaltig zu tiefgehenden Veränderungen politischer Selbstverständnisse führt. Durch Volkszählungen und Kartographierungen sowie die spezifischen demographischen und geographischen Kategorien, die beiden zugrunde lagen, verhärteten sich die vorher noch verschwommenen und inhärent pluralen Identitäten. Diese werden durch die statistischen Erhebungen durch den kolonialen Staat zunehmend in Logiken von Mehrheiten und Minderheiten eingeordnet, die wiederum aus rein machtpolitischen Überlegungen heraus instrumentalisiert werden können.[8] Etwas überspitzt lässt sich somit sagen, dass der säkulare Staat genau jene Minderheiten schafft, die er anschließend zu schützen vorgibt.

Nandy geht noch einen Schritt weiter, wenn er argumentiert, dass der säkulare Staat auch die Gewalt, die er zu verhindern prätendiert, selbst hervorbringt. So sind die nur scheinbar religiösen Ausschreitungen in Delhi, Ahmedabad und Bangalore in den 1980er Jahren nicht durch leidenschaftliche Religiosität, sondern durch kaltes Kostenkalkül motiviert gewesen, zumindest bei jenen, die sie angefeuert haben. Es ist also nicht die Irrationalität der Religion, sondern die Rationalität des Staates, die Momente »religiöser« Gewalt hervorbringt. Mit Verweis auf die Arbeiten der Frank-

furter Schule bettet Nandy sein Argument in einer weiterreichenden Kritik moderner Gesellschaften ein; seine Alternative ist die Wiedergewinnung religiös begründeter Toleranz, wie er sie bei Ashoka, Akbar oder Gandhi findet. Das, was Nandy hier als »religiöse Toleranz« bezeichnet, antizipiert in vielerlei Hinsicht Taylors Neudefinition des Säkularismus als die gleiche Freiheit aller religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen, die wiederum aus einer Vielzahl unterschiedlicher normativer Positionen (sowohl religiöser als auch nicht-religiöser Natur) heraus begründet wird. (Ein entscheidender Unterschied ist wohl, dass Nandy die Wiedergewinnung religiöser Toleranz ohne den Staat vollziehen will, wohingegen Taylors Neudefinition des Säkularismus sich natürlich dezidiert, wenn auch nicht exklusiv, an staatliche Institutionen wendet.)

Das Erzeugen religiöser Minoritäten sowie die daraus hervorgehenden Konfliktlinien sind nicht auf Südasien beschränkt. In ihrem neuesten Buch *Religious Difference in a Secular Age – A Minority Report* analysiert Saba Mahmood ähnliche Prozesse im kolonialen und postkolonialen Ägypten und zeigt, wie säkulares Regieren in Ägypten zur Verschärfung religiöser Spannungen beigetragen hat statt sie, wie liberale Theorien es vorsehen, zu entschärfen. Auch hier spielen Praktiken der Enumeration und Klassifikation sowie die dadurch produzierten Dynamiken zwischen Mehrheiten und Minderheiten eine große Rolle. Mahmood zeigt nicht nur, wie die Artikulation religiöser Unterschiede in genau dem Moment massiv zunahm, als die Staatsräson in immer säkulareren Tönen begründet wurde. Sie zeigt auch, wie der säkulare Staat religiöse Konflikte nicht reguliert, sondern zu ihrer Intensivierung beigetragen hat:

> (…) the regulation of religion under secularism has not simply tamed its power but also transformed it, making it more, rather than less, important to the identity of the majority and minority populations. This process has resulted in the intensification of interreligious inequality and conflict, the valuation of certain aspects of religious life over others, and the increasingly precarious position of religious minorities in the polity.[9]

Besonders wichtig ist dieses Argument im Kontext postkolonialer Gesellschaften, die – wie Mahmood argumentiert – stetig unter dem Verdacht stehen, scheinbar progressive Prinzipien noch nicht richtig verwirklicht zu haben. Statt einer blinden Akzeptanz tradierter normativer Analysemuster tritt Mahmood daher für eine empirisch begründete Kritik der Effekte säkularer Regime ein. Diese Kritik muss sich von der epistemolo-

gischen und politischen Priorisierung des Nicht-Religiösen über das Religiöse distanzieren und darf diese nicht, wie die meisten Analysen, blind voraussetzen.[10]

Eine solche Distanzierung liegt auch Saskia Schäfers Analyse der gegenwärtigen Debatte um muslimische Minoritäten in Indonesien, insbesondere Shia und Ahmaddiya, zugrunde. Schäfer zeigt, dass Konflikte zwischen verschiedenen muslimischen Gruppen nicht einfach durch einen Verweis auf mangelnden Säkularismus erklärt werden können. Vielmehr hängen sie eng mit einer Proliferation religiöser und politischer Autoritäten zusammen, die sich im Rahmen einer tiefergehenden Demokratiekrise in der Post-Suharto-Zeit vollzieht.[11] Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist es auch in Bangladesch eine grundlegende Krise demokratischer Legitimierungsprozesse, die zur gegenwärtigen Eskalation der Gewalt im Land beiträgt. Dazu bedarf es jedoch einer historischen Perspektive.

Eine kurze (Verfassungs-) Geschichte Bangladeschs

Die Geschichte Bangladeschs ist untrennbar mit verschiedenen, teilweise miteinander in Konflikt stehenden Ideen über das (auch von Taylor problematisierte) Verhältnis von Staat, Religion, Säkularismus und Identität verknüpft. Bangladesch entstand aus der sogenannten »second partition« auf dem indischen Subkontinent. Die erste Teilung vollzog sich 1947 im Rahmen der Unabhängigkeit von der britischen Kolonialmacht, aus der Indien und Pakistan hervorgingen. Basierend auf der sogenannten »Two Nation Theory«, nach der Hindus und Muslime separate Nationen darstellten und somit auch nur in voneinander getrennten Nationalstaaten wirklich selbstbestimmt leben könnten, wurden Indien und Pakistan primär entlang religiöser Linien geteilt, wobei Pakistan aber aus zwei mehr als 1500 Kilometer voneinander entfernten Territorien bestehen sollte – West- und Ostpakistan, das heutige Bangladesch. Bereits kurz nach der Staatsgründung Pakistans kam es zu Spannungen zwischen dem westlichen und dem östlichen Teil des Landes; die Konflikte beinhalteten die Verteilung von wirtschaftlichen und administrativen Ressourcen sowie insbesondere die Frage nach den in beiden Teilen des Landes geltenden Amtssprachen. Seit den frühen 1950er Jahren vermehrten sich die Forderungen nach einer Anerkennung des Bengalischen als offizielle Amts-

sprache des Landes, die teilweise gewaltsam niedergeschlagen wurden, wie beispielsweise am 21. Februar 1952, als Polizisten auf protestierende Studenten der Dhaka University schossen (der 21. Februar ist bis heute ein wichtiger Feiertag in Bangladesch; 1999 wurde er von der UNESCO zum Internationalen Tag der Muttersprache gekürt).

Die Eskalation der Konflikte zwischen West- und Ostpakistan führte schließlich zum bewaffneten Unabhängigkeitskampf 1970/71, der erst durch die Intervention Indiens mit der Unabhängigkeit Bangladeschs im Dezember 1971 endete. Der den Unabhängigkeitskampf inspirierende Nationalismus betonte nicht nur das Bengalische als Grundlage der nationalen Identität, sondern verband diese Identität auch immer wieder mit einer säkularen Staatsform, in starker Abgrenzung zu Pakistan, das die Einheit aller Muslime auf dem indischen Subkontinent beschwor. Vorstellungen von Säkularismus und Religion sind daher seit jeher eng mit Fragen der nationalen Identität in Bangladesch verwoben, was sich auch – und vielleicht sogar besonders deutlich – in der Verfassungsgeschichte des unabhängigen Bangladeschs widerspiegelt.

Die erste Verfassung von 1972 beruhte auf vier Kernprinzipien – Nationalismus, Demokratie, Sozialismus und Säkularismus. Als Vordenker der Verfassung definierte Mujibur Rahman, der führende Kopf der Unabhängigkeitsbewegung und »Vater der Nation«, diese vier Kernprinzipien folgendermaßen:

> In the first place, I believe in democracy – in the triumph of the will of the people, in freedom of thought, of speech and in other freedoms which ennoble mankind. Together with faith in democracy, I am convinced that the development of democracy is possible only in conditions of a society, which is free of exploitation. That is why in addition to democracy I speak of socialism. I also believe that all the religions that exist in Bangladesh should have equal rights. By this I mean secularism, the right to profess one's faith. And last, but not least, is the necessity for people to derive inspiration from Bengali culture, language and folklore and from the entire Bengali environment. This inspiration will rouse the Bengalis to work better for the sake of Golden Bengal. This is how I understand nationalism.[12]

In ihrer Kombination legen die vier Prinzipien eine starke Betonung auf politische, wirtschaftliche und soziale Gleichheit. In diesem Sinne wird auch der Säkularismus als die gleichberechtigte Existenz aller Religionen in Bangladesch verstanden. Dies ist Taylors Verständnis von Säkularismus als Management weltanschaulicher Pluralität näher als der etablierten

Definition von Säkularismus als Bollwerk gegen Religion. Und Mujibur Rahman hat ausdrücklich letzteres Verständnis zurückgewiesen, als er erklärte, dass Säkularismus nicht die Abwesenheit von Religion bedeute: »secularism does not mean the absence of religion«.[13]

Mujibur Rahman und seine Familie (mit Ausnahme seiner Tochter Hassina, der gegenwärtigen Premierministerin von Bangladesch) wurden im August 1975 durch eine kleine Gruppe hochrangiger Offiziere ermordet. Der Ermordung war eine sich stetig verstärkende Legitimitätskrise der Unabhängigkeitsregierung vorausgegangen, die es nicht vermocht hatte, die Versprechen des Unabhängigkeitskampfes einzulösen. War die Ausgangssituation von Mujibur Rahmans Regierungszeit schon denkbar schlecht gewesen, so verschlimmerte sie sich noch durch die Ölkrise von 1973 sowie eine Hungersnot 1974, der bis zu 1,5 Millionen Menschen zum Opfer fielen. Mitte der siebziger Jahre war die landwirtschaftliche Produktion um 84 % geschrumpft, die Industrie auf ein Drittel der unmittelbaren Vorkriegszeit gefallen, die Lebenshaltungskosten waren explodiert und die Reallöhne stark gesunken.[14]

Der Ermordung Mujibur Rahmans folgten drei Monate politischer Instabilität sowie eine Reihe von Coups und Gegencoups, bis schließlich General Ziaur Rahman erfolgreich die Macht übernahm. Im Versuch, das neue Regime zu legitimieren, trieb Ziaur Rahman eine Reihe von Verfassungsänderungen voran. Zum einen wurde die Bezeichnungen der Staatsbürger/innen in Artikel 6 von »Banglaee« zu »Bangladeshi« geändert, um eine stärkere Abgrenzung zur bengalischen Bevölkerung im indischen Bundesstaat Westbengalen hervorzuheben. Zum anderen griffen die Verfassungsänderungen insbesondere jene Stellen auf, die das Verhältnis von Religion und Säkularismus als verfassungsleitende Prinzipien betrafen. Sowohl in der Präambel als auch in Artikel 8 wurde »Säkularismus« durch »absolute trust and faith in the Almighty Allah« ersetzt; der neu eingeführte Unterartikel 1A erhob dieses Gottvertrauen zum »fundamental principle of state policy«, und der Präambel wurden die Worte »Bismillah-ar-Rahman-ar-Rahim« vorangestellt.

Trotz dieses Versuches, die Identität des Staates auf neue Füße zu stellen, hielt das Regime von General Ziaur Rahman nur fünf Jahre. 1981 gab es einen erneuten Coup, Ziaur Rahman wurde ermordet und General Muhammad Ershad übernahm 1982 die Macht. Wie sein Vorgänger versuchte auch Ershad sein Regime durch vermehrte religiöse Referenzen

zu legitimieren. Im Juni 1988 äußerte sich dies in einer weiteren Verfassungsänderung, in der Ershad den Islam zur Staatsreligion erklärte. Dies stieß auf heftigen Protest, sowohl von säkularen als auch von religiösen Bewegungen. Erstere sorgten sich um mögliche negative Konsequenzen für die nicht-muslimische Bevölkerung, Letztere kritisierten den Schritt als opportunistisch und verlogen. Gute drei Jahre nach diesen Protesten wurde Ershads Regime im Dezember 1991 durch Demonstrationen, die vor allem in den Städten des Landes stattfanden, gestürzt.

Seit 1991 wird das politische System Bangladeschs von zwei Parteien dominiert: der Awami League als Partei Mujibur Rahmans auf der einen Seite und der von Ziaur Rahman gegründeten Bangladesh National Party auf der anderen. Seit der Rückkehr zur Demokratie im Jahr 1991 haben sich die beiden Parteien, die die politische Landschaft Bangladeschs entscheidend prägten, in regelmäßigem Turnus in der Regierungsführung abgewechselt (bis 2014, s.u.). Eine von der Awami League vorangetriebene Verfassungsänderung im Jahr 2011 hat den 1977 eingeführten Artikel 1A wieder gelöscht und den Säkularismus erneut als Kernprinzip der Verfassung aufgenommen. Artikel 8(1) legt fest, dass »[t]he principles of nationalism, socialism, democracy, and secularism (...) shall constitute the fundamental principles of state policy«. Trotz dieser Änderung wurde Artikel 2A beibehalten, der festlegt, dass »[t]he state religion of the Republic is Islam, but the State shall ensure equal status and equal right in the practice of the Hindu, Buddhist, Christian and other religions«. Nach mehreren grundlegenden Verfassungsänderungen ist mit dem 15. Verfassungszusatz somit das Credo des ursprünglichen Unabhängigkeitskampfes verfassungsmäßig wiederhergestellt.

In den 45 Jahren seit der Unabhängigkeit oszilliert die Verfassung somit zwischen Verweisen auf Säkularismus und Islam als wegweisenden Prinzipien der Staatsräson. Beginnend mit einer dezidiert säkularen Verfassung wurde zunächst das Wort durch eine Betonung absoluten Gottvertrauens und schließlich durch Islam als Staatsreligion ersetzt. Der 15. Verfassungszusatz verbindet nun Säkularismus und Religion, indem Ersterer als verfassungsänderndes Prinzip wiedereingeführt wird, Islam aber die Staatsreligion bleibt und sowohl gleicher Status als auch gleiche Rechte allen anderen in Bangladesch vertretenen Religionen garantiert werden. Diese Verzahnung von Religion und Säkularismus geht formalrechtlich über den säkularen Dogmatismus hinaus, wie ihn Taylor kritisiert hat.

Doch wie sieht es mit der gelebten Wirklichkeit dieser Prinzipien aus? Haben sie, wie liberale Theorien es nahelegen würden, zu einer Harmonisierung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen geführt und den Begriff der Toleranz nahezu abdingbar gemacht?

Gezielte Angriffe auf Blogger und die Eskalation der Gewalt seit 2013

Entgegen dieser Annahmen zeigt sich in Bangladesch paradoxerweise, dass eine Rückkehr zu säkularen Prinzipien auf der Ebene der Verfassung zu einer stetig wachsenden Intoleranz innerhalb der Gesellschaft geführt hat, durch die sowohl Atheisten als auch Angehörige religiöser Minderheiten sowie als »abtrünnig« geltende Muslime zunehmend Opfer gewalttätiger Angriffe wurden. Die jüngste Eskalation der Gewalt vollzog sich in zwei unterschiedlichen Phasen. Die erste begann Anfang 2013.

Am 15. Februar 2013 wurde Rajib Haider ermordet. Wie der englische Guardian berichtete, wurde er »hacked to death near his home in Dhaka«, »killed by assailants wielding machetes«.[15] Die von der englischen Tageszeitung sowie vom internationalen Committee for the Protection of Journalists gewählte Sprache bezeugt bereits das Ausmaß der Gewalt, die nicht nur gegen Haider gerichtet, sondern auch als solche international wahrgenommen wurde.

Rajib Haider war 30 Jahre alt, als er starb; ein Architekt, Blogger und Aktivist, der eine zentrale Rolle in der Organisation der sogenannten Shahbag-Proteste gespielt hat. Shahbag ist eine große Kreuzung im Zentrum der Hauptstadt Dhaka von immenser historischer und symbolischer Bedeutung. In der unmittelbaren Nähe dieser Kreuzung begann 1952 das Bengali Language Movement; hier wurden die protestierenden Studierenden erschossen und knappe 20 Jahre später hielt Mujibur Rahman genau hier jene Rede im März 1971, in der er erstmals die Unabhängigkeit Bangladeschs von Pakistan forderte.

Eine Woche vor seinem Tod war Rajib Haider mit Zehntausenden auf die Straßen gezogen und hatte die Shahbag-Kreuzung besetzt, um die Todesstrafe für Abdul Quader Molla zu fordern. Molla war vom sogenannten »International War Crimes Tribunal« zu lebenslanger Haft für Kriegsverbrechen im Unabhängigkeitskrieg von 1970/71 verurteilt worden. Dieses Tribunal ist nur dem Namen nach international. Es wurde 2009 einberufen, nachdem die Awami League bei den Nationalwahlen

2008 eine Zweidrittelmehrheit erzielt hatte, und hat auch sonst keinerlei internationale Bezüge. Molla, wie die meisten der anderen durch das International War Crimes Tribunal Angeklagten, war ein hochrangiges Mitglied der Jamaat-e-Islami, der drittgrößten Partei des Landes. Die Jamaat-e-Islami war vor sowie während des Unabhängigkeitskampfes stets für die Einheit mit Pakistan und somit gegen ein unabhängiges Bangladesch eingetreten, und die Forderungen nach der Todesstrafe für Quader Molla auf der Shahbag-Kreuzung haben sich schnell zu Forderungen nach einem allgemeinen Verbot der Jamaat-e-Islami sowie aller anderen religiösen Parteien ausgeweitet.

In diesem Zusammenhang scheinen weder die Ermordung Haiders noch die tödlichen Angriffe auf drei weitere Blogger und Aktivisten in den zwei Monaten nach seinem Tod allzu große Fragen aufzuwerfen. Es scheint zumindest plausibel anzunehmen, dass sie von Anhängern der Jamaat-e-Islami verübt wurden, die um ihr eigenes politisches (und auf der Führungsebene sogar um ihr persönliches) Überleben kämpfen. Ende 2015 verurteilte ein Gericht dann auch insgesamt sieben der Jamaat-e-Islami nahestehende Personen für die Ermordung Haiders.

Die Shahbag-Proteste waren jedoch nicht die einzige politische Bewegung, die Anfang 2013 auf die politische Bühne Bangladeschs trat. Nahezu zeitgleich machte eine bis dahin wenig in Erscheinung getretene religiöse Bewegung, die Hefazat-e-Islam, nachdrücklich auf sich aufmerksam. Während die Shahbag-Proteste explizit einen säkularen Nationalismus verteidigen wollten, ist die Hefazat-e-Islam eine ebenso explizit religiöse Bewegung. Sie besteht zum großen Teil aus einer losen Koalition der Deobandi Madrassas, staatlich nicht regulierter religiöser Schulen. Während sich die Forderungen der Shahbag-Proteste von der Todesstrafe zum Verbot religiöser Parteien ausweiteten, hat die Hefazat ihre Forderungen in einem 13-Punkte-Programm vorgelegt. Einige dieser Punkte stellen einen direkten Angriff auf die Shahbag-Proteste dar, z.B. Punkt 3, der ein »Immediate end to the negative propaganda by all atheist bloggers in a leading role in the so-called Shahbag movement who have defamed Allah, Mohammed (S.A.W.), and Islam and their exemplary punishment« forderte.

Interessanterweise bezog sich die Kritik der Hefazat an der Shahbag-Bewegung in erster Linie auf deren angeblich blasphemische Äußerungen, nicht auf ihre Angriffe auf die Jamaat-e-Islami oder ihre Forderung nach

einem Verbot jeglicher religiöser Parteien. Allgemein verlangte die Hefazat strengere Blasphemiegesetze (Punkt 2), die Abschaffung des in ihren Augen anti-islamischen Erbrechts (Punkt 5) sowie die »Re-Islamisierung« des öffentlichen Raums. Sie forderte daher: »Stop instating more status in the name of sculpture at road intersection and educational institutions to save Dhaka the city of mosques from becoming the city of statues« (Punkt 7) und »Remove all the hassles and obstruction at Baitul Mokkaram and all mosques in Bangladesh which prevent Muslims from offering prayer. Also stop creating obstruction for people to attend religious sermons and religious gathering« (Punkt 8). Die Besetzung von öffentlichem Raum war auch eine Kernstrategie der Shahbag-Bewegung – und die Konfrontation zwischen der Hefazat und Shahbag spielt sich daher auch als Wettstreit um ebendiesen Raum ab. Wiederum mit direktem Verweis auf die Shahbag-Bewegung forderte die Hefazat schließlich auch: »End all alien cultural practice like immodesty, lewdness, misconduct, culture of free mixing of sexes, candle lighting in the name of personal freedom and free speech« (Punkt 4).

Die Kerzen, die die Protestierenden jeden Abend an der Shahbag-Kreuzung entzündet hatten, erloschen dann drei Monate nach Beginn der Demonstrationen. Am 5. Mai 2013 organisierte die Hefazat gemeinsam mit der Jugendbewegung der Jamaat-e-Islami eine großangelegte Demonstration in Dhaka, sie griffen das Büro der kommunistischen Partei an und setzten mehrere Autos in Brand. In gewaltsamen Auseinandersetzungen mit Angehörigen der Awami League und deren Jugendorganisation sowie mit den in der Nacht zum 6. Mai eingreifenden Sicherheitskräften starben mehr als ein Dutzend Menschen. Diese gewaltsamen Proteste sowie die gezielten Angriffe auf Schlüsselfiguren der Bewegung und die schnell schwindende Unterstützung der Regierung, die eine weitere Ausweitung der Shahbag-Forderung nach tiefgreifenden sozialen und politischen Transformationen befürchtete, bedeuteten schließlich das Ende der Bewegung.

Trotz dieses abrupten Endes der Shahbag-Bewegung sowie des Rückzugs der Hefazat-e-Islam ist 2013 eine tiefe Legitimitätskrise nicht nur der gegenwärtigen Regierung, sondern des ganzen politischen Systems in Bangladesch zu Tage getreten. Die Polarisierung der außerparlamentarischen Proteste – der säkulare Nationalismus der Shahbag-Bewegung auf der einen Seite, der religiöse Radikalismus der Hefazat auf der

anderen – erinnert an genau jene Konfliktlinien, die Nandys Kritik des Säkularismus antizipiert hat. Mit all ihren signifikanten ideologischen, demographischen und politischen Unterschieden sind beide Protestbewegungen aus dem Jahr 2013 daher eng miteinander verwoben, deutlich enger als herkömmliche Verständnisse von Säkularismus als bloßes Bollwerk gegen die Religion es zuließen.

Demokratiekrise – Die Wahlen von 2014

Die Legitimitätskrise des politischen Systems wurde durch die nationalen Wahlen Anfang 2014 nicht gelöst, sondern verschärft. Die Monate vor der Wahl waren von Ausbrüchen der Gewalt überschattet. Die zentrale Forderung der Oppositionsparteien war die Wiedereinführung eines sogenannten Caretaker Government, einer technokratischen Übergangsregierung, die die nationalen Wahlen abhalten und somit die Möglichkeiten der Manipulation durch die gegenwärtige Regierungspartei reduzieren sollte. Ein solches Caretaker Government hat seit 1991 alle nationalen Wahlen abgehalten, wurde jedoch von der regierenden Awami League im Zuge des 15. Verfassungszusatzes abgeschafft. Insbesondere die BNP und die Jamaat-e-Islami haben die Abschaffung des Caretaker Government stark kritisiert und zu landesweiten Protesten aufgerufen. Auf die folgenden Straßenblockaden und Streiks reagierte die Regierung mit zunehmend repressiven Mitteln; insgesamt starben in den Konfrontationen zwischen Anhängern der Regierungspartei und der Opposition in den zwölf Monaten vor der Wahl mehr als 500 Menschen.

Die BNP boykottierte schließlich die Wahl, so dass in mehr als der Hälfte aller Wahlbezirke nur Kandidat/innen der Regierungspartei antraten, die so bereits die Mehrheit im Parlament sicher hatte, bevor überhaupt die erste Stimme abgegeben wurde. Die Rechnung der BNP – nämlich durch landesweite Mobilisierung die Regierung zu Neuwahlen unter einem neutralen Caretaker Government zu zwingen – ging nicht auf; die Mobilisierung blieb aus und die am Ende doch eher schwachen nationalen und internationalen Proteste haben nicht verhindert, dass zum ersten Mal seit der Rückkehr zur Demokratie eine Regierungspartei an der Macht blieb. Obwohl formal im Amt bestätigt, konnte doch die Wahl im Januar 2014, in der mehr als die Hälfte aller Wähler/innen de facto ihrer Stimme beraubt wurde, die Regierung nicht nachhaltig legitimieren. Stattdessen

greift die Regierung seit 2014 auf immer repressivere Maßnahmen zurück, um jede Form möglichen Widerspruchs zu eliminieren. Die gezielten Angriffe auf Andersdenkende wurden damit jedoch nicht unterbunden.

Die Transformation der Gewalt seit 2015

Ziemlich genau zwei Jahre nach dem Angriff auf Rajib Haider wurde Avijit Roy im Februar 2015 am Teacher Student Center der Universität Dhaka, nur einen Steinwurf von der Shahbag-Kreuzung entfernt, umgebracht. Wie Haider war auch Roy ein prominenter Blogger und Aktivist, der den Blog Mukto Mona – übersetzbar als »Freidenker« –, ein Forum für den Austausch vor allem atheistisch-humanistischer Positionen zu gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen im Land, gründete.

Seit dem Angriff auf Roy sind mindestens 35 weitere Menschen Opfer gezielter Attentate geworden, die 24 Opfer der jüngsten Attacke auf die Holey Bakery im Diplomatenviertel Gulshan nicht mitgerechnet. Verglichen mit den Angriffen von 2013 haben sich insbesondere zwei Dinge geändert. Zum einen wurde die Gruppe derer, die Ziel von Angriffen wurden, stetig ausgeweitet. Während Avijit Roy noch zu jenen scheinbar säkularen Bloggern gehörte, die bereits 2013 der Blasphemie beschuldigt und daraufhin angegriffen wurden, sind in den letzten 18 Monaten auch buddhistische Mönche, Sufis, Shia, Ahmadis, LGBT-Aktivisten, Mitarbeiter von ausländischen Nichtregierungsorganisationen, Universitätsprofessoren und Verleger angegriffen worden. Somit richtet sich die Gewalt nun nicht mehr exklusiv gegen die Anführer einer urbanen sozialen Bewegung, sondern gegen all jene, die nicht nur durch ihre Taten und Worte, sondern oft einfach durch ihre Identität als Abtrünnige von einem zunehmend eng gefassten Islamverständnis betrachtet werden.

Zum anderen haben sich transnationale Organisationen vermehrt zu diesen gezielten Angriffen auf Andersdenkende bekannt, insbesondere ISIS und Al-Qaeda in the Indian Subcontinent (AQIS). Transnationale Verbindungen islamistischer Organisationen in Bangladesch sind nichts Neues, sie existieren mindestens seit dem Afghanistankrieg 1979. Neu ist jedoch der explizite Verweis auf diese transnationalen Verbindungen, in denen die gezielten Attacken der letzten 18 Monaten eingebettet wurden. Somit verbinden sich momentan in Bangladesch globale und lokale Konflikte in einer Spirale der Gewalt, in der lokale Konflikte durch globale

Muster verstanden werden und umgekehrt jene globalen Muster immer weiter durch Entwicklungen in Bangladesch genährt werden.

Die Reaktionen des Westens auf diese Angriffe waren wenig überraschend. Amnesty International attestierte ein »horrific pattern of violence against freedom of expression« im April 2016. Im gleichen Monat titelte The Economist, dass es eine »Campaign of terror against Bangladesh's liberal voices« gäbe und das Time Magazine umschrieb die Angriffe auf säkulare Blogger mit der Überschrift »Fatal Speech«. Obwohl die harsche Kritik an der Eskalation der Gewalt in Bangladesch natürlich berechtigt ist, zeigen diese Reaktionen die Beständigkeit etablierter Denkmuster, die sich vor allem auf die historischen Erfahrungen Westeuropas und Nordamerikas beziehen und diese zum allgemeinen Bewertungsstandard politischer Prozesse überall auf der Welt erheben wollen. Was hier lautstark zu Tage tritt, sind orientalische Denkmuster, in denen die Religion – und insbesondere der Islam – als Gefahr für liberale Freiheiten gefasst wird. Hierbei werden vor allem die Shahbag-Aktivisten zu liberalen Ikonen; was könnte schließlich moderner sein als »säkulare Blogger«? Unterschlagen wird dabei zum Beispiel, dass ebenjene Blogger ursprünglich mit der Forderung nach der Todesstrafe auf die Straße gingen. So bleiben transnationale säkulare Diskurse intakt, in denen die Verfechter/innen liberaler Werte durch die stumpfe Gewalt religiöser Fundamentalisten bedroht werden.

Die Bedrohung von Dissidenten in Bangladesch ist nur allzu real. Was aber in der oben beschriebenen Darstellung noch verloren geht, ist die Komplexität der gegenwärtigen Konfliktlinien in Bangladesch. Die monokausale Erklärung der jüngsten Gewalteskalation durch Verweis auf die Religion führt unweigerlich zu der Forderung nach genau jenen Formen des Säkularismus, die Taylor kritisiert hat. Dies versperrt die Sicht auf die drei Werte, die seine Neudefinition antreiben, und auch darauf, wie sie durch den mehr und mehr autoritären Säkularismus der regierenden Awami League unterminiert werden. Politische Freiheiten werden mehr und mehr beschnitten, oft mit der Begründung, dies sei notwendig, um religiösem Fundamentalismus Einhalt zu gebieten. An der Spitze eines äußerst listigen Staates gelingt es somit der Regierung, internationale Kritik im Zaum zu halten, indem sie sich als einzigen Schutzwall gegen eine Welle religiöser Fanatiker und als Hüterin liberaler Werte präsentiert.[16] Gleichzeitig kritisiert sie in innenpolitischen Diskursen die »blasphe-

mischen« Äußerungen der Blogger und argumentiert, dass die Verletzung religiöser Gefühle in keinster Weise toleriert werden dürfe. Sie schreibt den Bloggern folglich zumindest indirekt eine Mitschuld an den gewalttätigen Übergriffen zu und entmutigt dadurch klar die freie Meinungsäußerung. Hinzu kommen deutliche direktere Repressionsmaßnahmen gegen jede Form der Opposition. In mehreren Verhaftungswellen wurden allein im Juni 2016 mehr als 11 000 Menschen unter dem Verdacht der Unterstützung terroristischer Aktivitäten festgenommen, unter ihnen auch Angehörige verschiedener Oppositionsparteien. Zusammen mit den sich ausweitenden Angriffen auf Andersdenkende führen diese Verhaftungswellen zu einem Klima der Angst und des Schweigens, zu Selbstzensur und einem stetigen Schrumpfen möglicher Räume der Dissidenz.

Das Schrumpfen dieser Räume geht mit stetig wachsender Ungleichheit einher. Ungleichheit, da Angehörige religiöser Minoritäten, einschließlich muslimischer Minoritäten, immer mehr in der Ausübung ihres Glaubens beschränkt werden.

Ungleichheit aber auch in wirtschaftlichen Fragen, beispielsweise in der Möglichkeit, Anstellung im staatlichen Verwaltungsapparat zu finden, der einem zunehmenden Prozess der Politisierung ausgesetzt ist. Oder in Bezug auf Schutz vor Landraub durch mächtige Allianzen multinationaler Firmen, nationaler Politiker, verschiedener Nichtregierungsorganisationen und lokaler Eliten.[17] Diese Formen der Unsicherheit bleiben unsichtbar, wenn alles Augenmerk nur auf die Religion als Quelle der Gefahr und Gewalt gerichtet wird; und die daraus hervorgehenden sozioökonomischen Ungleichheiten geraten immer weiter aus dem Blickfeld eines Analyserahmens, der den Säkularismus auf ein Bollwerk gegen die Religion reduziert.

Schließlich wird durch das sich stetig ausbreitende Klima der Angst und die damit verbundene (Selbst-)Zensur potentiell kritischer Stimmen der von der Awami League favorisierte Nationalismus die einzige Möglichkeit, Visionen für die Zukunft des Landes öffentlich zu artikulieren. So hat die Regierung beispielsweise im August 2016 einen Gesetzesentwurf verabschiedet, der die Beleidigung von Mujibur Rahman mit lebenslanger Haft bestraft; das gleiche Strafmaß ist für die Verbreitung von »Lügen« über den Unabhängigkeitskrieg vorgesehen. Die Vorstellung einer toleranten Gesellschaft innerhalb eines säkularen Staates, der alle Religionen gleichermaßen achtet, also die Vorstellung, die den Kampf um Unabhän-

gigkeit maßgeblich mit inspiriert hat, wird somit förmlich konterkariert. Was bleibt, ist ein um seinen intellektuellen Kern betrogener Nationalismus – und ein Säkularismus, der vielleicht die Religion vom Staat trennt, aber weder Freiheit noch Gleichheit zulässt.

Literatur

Abu Ahasan / Katy Gardner, »Dispossession by ›Development‹: Corporations, Elites and NGOs in Bangladesh«, in: *SAMAJ: South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 2016, S. 13.

Judith Butler / Eduardo Mendieta / Jonathan VanAntwerpen (Hg.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: Columbia University Press 2011.

Rainer Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*, Frankfurt a.M. 2010.

Sudipta Kaviraj, *The Enchantment of Democracy and India*, Ranikhet 2011.

David Lewis, *Bangladesh. Politics, economics, and civil society*, Cambridge / New York: Cambridge University Press 2011.

Saba Mahmood, »Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?«, in: Talal Asad / Wendy Brown / Judith Butler / Saba Mahmood (Hg.), *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, University of California Press 2009, S. 64-100.

Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age. A minority report*, Princeton University Press 2016.

Amena Mohsin, »Secularism as Religious Tolerance«, in: Meghanā Guha hākuratā / Willem van Schendel (Hg.), *The Bangladesh reader. History, culture, politics*, Durham / London: Duke University Press 2013, S. 334-335.

Ashis Nandy, »The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance«, in: Rajeev Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, Delhi / Oxford: Oxford University Press 1999.

Shalini Randeria, »Cunning States and Unaccountable International Institutions: Legal Plurality, Social Movements and Rights of Local Communities to Common Property Resources«, in: *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 44:01, 2003, S. 27-60; http://dx.doi.org/10.1017/S0003975603001188.

Shalini Randeria, »The State of Globalization: Legal Plurality, Overlapping Sovereignties and Ambiguous Alliances between Civil Society and the Cunning State in India«, in: *Theory, Culture & Society*, 24:1, 2007, S. 1-33.

Ali Riaz, »›God Willing‹: The Politics and Ideology of Islamism in Bangladesh«, in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 23: 1&2, 2003, S. 301-320; http://muse.jhu.edu/journals/cst/summary/v023/23.1riaz.html.

Saskia Schäfer, »Renegotiating Indonesian secularism through debates on Ahmadiyya and Shia«, in: *Philosophy & Social Criticism*, 41:4-5, 2015, S. 497-508.

Alfred C. Stepan / Charles Taylor, »Introduction«, in: Alfred C. Stepan / Charles Taylor (Hg.), *Boundaries of toleration*, Columbia University Press 2014.

Charles Taylor, »How to define secularism?«, in: Alfred C. Stepan / Charles Taylor (Hg.), *Boundaries of toleration*, Columbia University Press 2014.

Anmerkungen

1 Taylor 2014.
2 Taylor 2014, S. 60.
3 Taylor 2014, S. 72.
4 Butler u.a. 2011.

5 Das Zitat stammt aus Goethes »Maximen und Reflexion«. Vgl. Forst 2010.
6 Stepan / Taylor 2014, S. 3.
7 Nandy 1999.
8 Kaviraj 2011.
9 Mahmood 2016, S. 15.
10 Mahmood 2009.
11 Schaefer 2015.
12 Zitiert in Riaz 2003, S. 308.
13 Mohsin 2013, S. 334.
14 Lewis 2011, S. 80.
15 http://www.theguardian.com/media/greenslade/2013/feb/25/journalist-safety-bangladesh; https://cpj.org/killed/2013/ahmed-rajib-haider-1.php
16 Zum Konzept des listigen Staates siehe Randeria 2003 und 2007.
17 Vgl. Ahasan / Gardner (2016).

CHARLES TAYLORS LANDKARTE

Charles Taylor, einer der wichtigsten Philosophen unserer Zeit, ist ein Permanent Fellow am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) sowie Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats. Am IWM leitet er den Forschungsschwerpunkt »Religion und Säkularismus«, aus dem die Konferenzreihe Modes of Secularism and Religious Responses – ein Forum für Debatten zum Verhältnis von Religion und Säkularismus in Zeiten der Globalisierung – hervorgegangen ist. Am 5. November 2016 feiert Professor Taylor seinen 85. Geburtstag. Dr. Ulf Bohmann, Gesche Keding und Prof. Hartmut Rosa haben dieses freudige Ereignis zum Anlass genommen, um einen Transit-Schwerpunkt mit dem Titel »Charles Taylors Landkarte« herauszugeben, an dem viele Wegbegleiter Taylors mitgearbeitet und das vielfältige Werk des großen Philosophen besprochen haben.

Ulf Bohmann, Gesche Keding und Hartmut Rosa

EINLEITUNG

I.

Charles Taylor hat in seinen Schriften über Jahrzehnte hinweg Deutungen des menschlichen Lebens und Handelns und der Moderne angeboten, in denen sich viele Leserinnen und Leser – in Überreinstimmung oder in Auseinandersetzung – wiederfinden konnten und die gleichzeitig etwas Neues und Weiterführendes artikuliert haben. So ist es wenig überraschend, dass er als einer der größten lebenden Philosophen der Welt angesehen wird. Sein reichhaltiges, profundes und einflussreiches Werk hat Generationen von Denkerinnen und Denkern geprägt. Wie kann man ein solches Werk erkunden, wie seine Bedeutung zugänglich machen? Vielleicht am besten mithilfe einer Landkarte. Taylor selbst spricht in etlichen seiner Texte von jeweils individuellen moralischen Topographien, von der notwendig mit Identität verknüpften moralischen Orientierung, die

er ausdrücklich räumlich denkt. Jeder Mensch verfügt laut Taylor über eine eigene Landkarte, an der beständig weitergezeichnet wird und die sich dabei im Laufe eines Lebens auch immer wieder verändert. Nun ist Taylor ein viel zu bescheidener Mensch, um seinen persönlichen Atlas vor uns aufzublättern. Sein 85. Geburtstag am 5. November diesen Jahres soll daher der Anlass sein, Wegbegleiter, hervorragende Kartographinnen und Kartographen, zu bitten, an einer solchen Karte mitzuzeichnen. Die hier versammelten Würdigungen bieten, so könnte man sagen, ein plastisches Bild der moralischen Topographie Charles Taylors, vor allem seines akademischen Schaffens als Philosoph und intellektueller Lehrmeister, aber auch als politisch wirkender Mensch. Er ist, so bezeugen es viele der Beiträge, nicht nur ein vielzitierter Stichwortgeber und Schöpfer zahlreicher bedeutsamer Konzepte und theoretischer Motive, sondern seine Biographie zeichnet sich auch dadurch aus, dass er konsequent lebt, was er schreibt (siehe den Beitrag von *Maclure*). Die moralischen Orientierungspunkte auf seiner Landkarte und sein bisher gegangener Weg, so legen die abgegebenen Zeugnisse nahe, entsprechen einander – was im menschlichen Leben durchaus keine Selbstverständlichkeit ist.

Die philosophische Landkarte Taylors weist dabei ein klares Zentrum auf. Schon vor mehr als drei Jahrzehnten formulierte er das bekannte Diktum, dass er letztlich ein »Monomane« sei; einer, der in allen seinen facettenreichen, auf den ersten Blick disparat wirkenden Arbeiten letztlich stets auf die eine, immer gleiche Frage fokussiert: Was heißt es, ein menschliches Wesen zu sein?[1] Nun gehört es zu den keineswegs ehrenrührigen Aufgaben der Bilanzierung aus Anlass eines hohen Geburtstages, die großen Weggabelungen, Kehrtwenden und Umorientierungen einzufangen (siehe die Beiträge von *Lukes, Connolly*). Doch Taylor ist ein besonderer Fall: In einem jüngeren Interview[2] bemerkt er resümierend über sich selbst, dass ihn ungebrochen noch immer dieses eine Thema monomanisch umtreibt: die Abwehr eines reduktionistischen, mechanistischen und atomistischen Verständnisses menschlichen Lebens und der Gegenentwurf einer ganz anderen philosophischen Anthropologie. Nur darum gehe es ihm, auch wenn es nötig sei, dafür ganz verschiedene Disziplinen zu bemühen und sich an deren Grenzen zu bewegen – was sicherlich, so lässt sich seinen Worten hinzufügen, ein Garant für die nachhaltige Wirkung in entsprechend vielen Bereichen gewesen ist.

II.

Das zentrale Thema der philosophischen Anthropologie ist nicht nur in Taylors Landkarte als der hervorstechende »Bergrücken« verzeichnet, es nimmt in seinem Denkgebäude auch eine *räumliche* Form an. Denn das (die Anthropologie auszeichnende) nicht-reduktive Selbst, das Taylor fortwährend zu artikulieren versucht, ist eng verknüpft mit den räumlichen Vorstellungen, die in moralischen Karten wirksam sind. Weil wir als körperliche Wesen in einem physischen Raum leben, der uns umgibt und durchdringt, sieht Taylor zum einen unsere Sprache auf grundlegende Weise räumlich strukturiert. In Bezug auf die räumlich formulierten moralischen Vorstellungen fragen wir z.B. auf der Suche nach moralischen Quellen, »wo« diese liegen, und wir unterscheiden zwischen »hohen« und »niedrigen« Motiven. Zum anderen spiegelt sich in der Sprache wider, dass unser In-der-Welt-sein, das immer auch ein handelndes In-der-Welt-sein ist, körperlich ist. Räumliche Vorstellungen sind daher tief in unserer Psyche verankert.[3] Dass Menschen »embodied agents« sind, heißt eben nicht, dass sie körperlich nur ausführen, was vorher als Idee, Vorstellung oder Wissen im Geist repräsentiert war, sondern für Taylor ist es eine Grundbedingung für den fortlaufenden Austauschprozess zwischen (körperlich) handeln, (geistig) verstehen und (sprachlich) ausdrücken. All dies bedingt einander wechselseitig. So ist zu verstehen, dass in Taylors Verwendung räumliche Metaphern für moralische Orientierungen mehr sind als nur Metaphern im landläufigen Sinn. Deutlich macht er das in seinem neuen Buch *The Language Animal*[4], aber auch bereits in seinem lange vorher erschienenen Essay »The Validity of Transcendental Arguments.«[5] Wir erlernen als Kinder durch unsere Bewegung *im* Raum und durch die Interaktion *mit* dem Raum grundlegende Konzepte wie oben und unten, nah und fern (und damit das Konzept der Bewegung und des Weges), leer und voll (und damit das Konzept der Gefäße und z.B. auch das der Innerlichkeit) sowie das Konzept der Balance und des Aufrechten. Gerade Letzteres ist für Taylor eine starke Metapher moralischer Orientierung. Daher gewinnen Körper und Raum eine überaus zentrale Rolle für die Orientierung auch im moralischen Raum. In seiner Darstellung moralischer Topographien fließen also mehrere Aspekte des Räumlichen zusammen.

Da gibt es zunächst den Raum selbst. So schreibt Taylor in »The Moral Topography of the Self«: »Meine Hauptannahme ist, dass das Selbst durch

ein gemeinsames Referenzbild, ein räumliches, wesentlich in einem moralischen Raum existiert« – für das Selbst sind moralische Themen und Anliegen, ist eine moralische Topographie kein »optionales Zusatzangebot«.[6] Den Raum der moralischen Fragen und Themen finden wir bereits vor. Aber Raum impliziert auch, dass wir bezüglich der moralischen Ziele und Bewertungen einen eigenen Standpunkt finden müssen.[7]

Auf der Suche nach dem Weg benötigt man sodann Hinweise, eine Landkarte.[8] Diese Karte ist vielleicht der von Taylor am unvollständigsten entwickelte Aspekt der räumlichen Metaphorik. Die *starken Wertungen*[9], die auf ihr verzeichnet sind und auf die zahlreiche der folgenden Beiträge näher eingehen, bilden ihr zentrales Charakteristikum. Starke Wertungen definieren und konstituieren das, was wir in einem reflexiven Sinn für erstrebenswert halten und umzusetzen versuchen. Die entscheidende Frage, die sie beantworten, lautet: *Was für ein Mensch will ich sein?* Die hier versammelten Würdigungen deuten zugleich an, was für ein Mensch Charles Taylor sein will und für andere geworden ist. Nur als *sprachliche* Wesen können wir dies ausmachen und benennen (siehe den Beitrag von *Mendieta*). Wir formulieren und reformulieren unsere starken Wertungen immer wieder und gewinnen so Orientierung und Identität. Es gilt aber auch umgekehrt, dass wir eine Orientierung haben, *weil* wir eine Identität haben: Für Taylor sind die beiden Begriffe korrelativ.[10] Weil starke Wertungen unauflöslich mit unserer Identität verknüpft sind, können wir aus ihnen Handlungen ableiten, die nicht mehr kontingent sind – gerade auch wenn das bedeutet, widersprüchliche Anforderungen auszuhalten (siehe den Beitrag von *Ferrara*), die ein menschliches Leben stets ausmachen.

Ein weiterer wesentlicher Teil der Topographie Taylors ist die Unterscheidung zwischen innen und außen in den Formulierungen menschlicher Selbstverständnisse.[11] *Dass* Menschen diese Unterscheidung vornehmen, hält Taylor für ein universelles Merkmal.[12] Aber *wie* innen und außen dann etwa in der ›westlichen‹ modernen Welt verstanden werden, ist für diese spezifisch. Ein Selbstverständnis, das das Innere als Ort für mentale Repräsentationen ansieht, aber auch als Steuerungsinstanz der Selbstkontrolle und -disziplinierung, gehört zu dem, was Taylor monomanisch als desengagierte Vernunft bekämpft.[13] Dass das Innere nicht losgelöst von sozialen und anderen Bezügen denkbar ist, möchte Taylor deshalb wieder ins Blickfeld rücken.

Und noch ein weiterer Aspekt des Räumlichen und vor allem des Handelns im Raum ist wichtig. Wir verstehen uns selbst durch den *Weg*, den wir in unserem Leben bereits gegangen sind; dieser prägt unsere Identität wesentlich mit.[14] Gleichermaßen verstehen wir uns aber auch durch den Weg, den wir noch vorhaben zu gehen. Die starken Wertungen wiederum helfen uns zu bestimmen, wer wir sein wollen, wo wir also hingehen wollen.[15] Die folgenden Beiträge zeugen einerseits von Charles Taylors eigenem Weg, andererseits aber auch von seinem prägenden Einfluss auf die Wege der Autorinnen und Autoren, die hier versammelt sind (siehe die Beiträge von *Kühnlein, Smith*).

III.

Dialog und Konversation sind in Taylors Werk in verschiedenen Kontexten wiederkehrende Leitmotive. Gleichzeitig sind seine Texte selbst Dialoge mit Leserinnen und Lesern. Wer Gelegenheit hat, Taylor im Umgang mit Menschen zu beobachten, kommt nicht umhin zu bemerken, dass er anderen oft zunächst aufmerksam zuhört, ehe er engagiert antwortet und dabei wie jemand wirkt, der sich in seiner Haut gerade sehr wohlfühlt. Aus beidem, dem eigenen Tun und dem rezeptiven Wahrnehmen, spricht eine dialogische Haltung – man könnte sagen, dass diese selbst eine starke Wertung, einen Höhenzug in Taylors moralischer Landkarte bildet (siehe den Beitrag von *Tully*).

Fragen gehören untrennbar zum Dialog. Charles Taylors Art, Fragen zu stellen und die Art der Fragen sind selbst ein grundlegendes Element dessen, was Taylors Werk so besonders macht. Er stellt (sich) z.B. die Frage, was Säkularität ist – nicht, um bisherige Auffassungen der Säkularisierung als unzureichend zu brandmarken, sondern aus dem erwähnten »monomanischen« Interesse am Menschen heraus. Diese Motivation erlaubt es ihm, geduldig und bescheiden, aber doch systematisch seine Gedankengänge zu entwickeln und zugleich andere Positionen pointiert in Frage zu stellen und gegebenenfalls auch mit voller Leidenschaft zu widersprechen (siehe die Beiträge von *Joas, Fraser*).

Charles Taylor spricht in seinen Texten Leserinnen und Leser direkt an und verwendet für sich und »uns« das Personalpronomen der ersten Person Plural (siehe den Beitrag von *MacIntyre*). Gleichzeitig vermitteln seine Texte atmosphärisch immer auch eine Anerkennung dessen, was

er hinterfragt. Dieser Haltung entspricht, was er in »Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes«[16] ausdrückt (siehe den Beitrag von *Redhead*). In dieser Schrift zu Ehren Gadamers zitiert er selbigen affirmativ: »Offenheit für den anderen schließt (…) die Anerkennung ein, dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss (…)«[17]. Taylor tritt auf diese Weise in einen Dialog mit anderen und mit Texten ein, dem diese Offenheit immer schon zugrunde liegt, die wiederum ohne ein dialogisches Verhältnis zu sich selbst nicht denkbar ist.

Das (Gadamersche) »Konversationsmodell« des Verstehens[18] ist aber nicht nur die gelebte Praxis, sondern zugleich explizites Thema zahlreicher Schriften. Für Taylor sind Menschen dialogische Wesen, aber nicht nur so, dass wir Ansprache und Anerkennung empfangen, wie wir Dinge empfangen, sondern dass das Gespräch mit anderen selbst ein grundlegendes Bedürfnis und ein Charakterzug unseres Menschseins ist. Diese haarfeine, aber ungemein bedeutsame Unterscheidung findet sich in Taylors Aufsatz »The Dialogical Self«.[19] Als Subjekte sind Menschen immer schon Teil eines Gewebes aus Konversationen. So beschreibt Taylor die Genesis unserer moralischen Orientierung in *Quellen des Selbst*.[20] Wir entwickeln uns in diesen unseren moralischen Orientierungen dadurch weiter, dass wir unsere impliziten emotionalen und praktischen Reaktionen auf Personen und Ereignisse zu artikulieren versuchen (siehe den Beitrag von *Laitinen*). Wir bedürfen dafür der anderen. Ohne gleich und anders gesinnte Menschen in unserem privaten und institutionellen Umfeld können wir die nötigen Bewertungen, anhand deren wir uns orientieren, nicht vornehmen (siehe den Beitrag von *Cooke*).

Wenn Artikulation so sehr mit Identität verwoben ist, kann Sprache indessen kein bloßes Instrument zur Bezeichnung von Dingen, Konzepten und Ereignissen sein, bei dem Worte und Dinge einander wahllos zugeordnet sind. Taylors Verständnis des Menschen und seiner Identität erfordert ein anderes, spezifisches Wahrnehmen von Sprache.[21] Es geht ihm nicht darum, einen Sprachgebrauch, der beispielsweise legale oder naturwissenschaftliche Sachbestände möglichst genau bezeichnen kann, durch einen anderen, weiter gefassten Sprachgebrauch zu ersetzen.[22] Vielmehr geht es ihm darum, dass Sprache stets auch eine kreative und konstitutive, welterzeugende Funktion hat (siehe den Beitrag von *Calhoun*). Dass wir uns verwirklichen, indem wir uns ausdrücken, bildet dabei ein zentrales Deutungselement seiner großen Hegelstudie (siehe den Beitrag von *Honneth*).

Gleicherweise verstehen wir den anderen nicht dadurch, dass wir ihn zum Objekt unseres Wissens machen, sondern indem wir als Gesprächspartner zu einer Verständigung mit ihm gelangen.[23] Niemand ist in diesem Prozess Objekt oder sollte es sein. Diese Konzeption, dass Verständigung nur dort gelingen kann, wo die geltenden Deutungen der Welt, des je eigenen Verhaltens und des moralisch Gebotenen dialogisch so ausgehandelt werden, dass eine wechselseitige Transformation dieser Deutungen möglich wird, hat durch die aktuelle »Flüchtlingskrise« zweifellos eine neue Aktualität und Wichtigkeit bekommen. Taylors Erfahrungen als Regierungsberater für Fragen des multikulturellen Zusammenlebens in Québec stehen hier in direktem Zusammenhang mit seiner Theoriebildung.

Eine letzte Sphäre des Dialogischen, die bei Charles Taylor ganz selbstverständlich einfließt, ist die des Religiösen (siehe den Beitrag von *Nagl*). Es ist für Taylor zu allen Zeiten möglich, Erfahrungen der (Selbst-)Transzendenz zu machen, in denen Menschen sich von einer Macht angesprochen fühlen, die den Rahmen des Weltlich-Immanenten übersteigt. In *Ein säkulares Zeitalter* analysiert er,[24] wie sich solche Erfahrungen, etwa in Momenten der Bekehrung, ereignen, wie sich sowohl die Erfahrungen als auch die »Antworten« der Moderne von denen der Vormoderne unterscheiden und wie diese Ereignisse den immanenten Rahmen aufbrechen können.

Das Motiv des Dialogs, man kann auch sagen: der *Resonanz*,[25] zieht sich mithin als ein wesentliches Merkmal seiner philosophischen Anthropologie im Sinne eines zentralen Flussbettes durch Taylors Landkarte – und prägt seine eigene Haltung als Person wie auch sein Werk (siehe die Beiträge von *Bernstein, Goldstein*).

IV.

Fragen und Antworten, Dialog und öffentliches »Gespräch« spielen für Taylor auch auf der kollektiven Ebene eine elementare, unverzichtbare Rolle. Er wird nicht müde, die Notwendigkeit der Artikulation unseres jeweiligen *Selbstverständnisses als politische Gemeinschaft* zu betonen (siehe den Beitrag von *Montero*). Um ihr Potential auszuschöpfen, um lebendig und überlebensfähig zu sein, dürfe eine Gemeinschaft nicht bloß auf einem einmal, in ferner Vergangenheit vermeintlich gefundenen Konsens beruhen, sondern müsse sich fortwährend im kollektiven Dia-

log ihrer Überzeugungen vergewissern und auf diese Weise ihre moralische Landkarte immer wieder neu zeichnen und verändern. Taylor sieht darin wohlgemerkt keine Traditionspflege, sondern ein beständiges Infragestellen mit offenem Ausgang – eben ein Wechselspiel aus Frage und Antwort. Dass verschiedene kulturelle und soziale Gruppen, die in einem Land zusammenleben, dabei im Blick auf manche der geteilten Institutionen und Regeln *unterschiedliche* Tönungen und Höhenangaben in ihren Landkarten verzeichnen, hält er dabei nicht für ein fatales Verhängnis, sondern im Sinne der kulturellen Vielfalt (»deep diversity«) geradezu für ein Antriebsmittel fortwährender, dynamischer Artikulation – solange die Haltung des Dialogisch-Offenen nicht verlassen wird. Das verleiht dem für Taylors Werk stets maßgeblichen Nachspüren des historischen Wandels (siehe den Beitrag von *Costa*) weitere Bedeutung und erweist sich in einem Zeitalter der Migration und der wieder aufflammenden interkulturellen Konflikte von unschätzbarem Wert. Auch auf dieser Ebene ist der Monomane Taylor anzutreffen: Das Selbst, das seine starken Wertungen in Auseinandersetzung mit den vorherrschenden Institutionen und Praktiken leben und entwickeln muss, ist unhintergehbar ein politisches. Die zentrale menschliche Frage, so muss man Taylor weiterdenken, lautet demnach: »Wie wollen wir leben?«[26] Während das beständige Stellen dieser Frage vielleicht die wichtigste Voraussetzung für die Demokratie ist, besteht ihr institutioneller Kern darin, dass sie das dialogische Prinzip zum zentralen Instrument der Suche nach einer Antwort auf jene Frage macht. Nur über die beharrliche Artikulation und Deliberation der starken Wertungen und der aus ihnen ableitbaren Handlungsmöglichkeiten kann eine moderne Gemeinschaft zu Entscheidungen kommen, die tragfähige politische Institutionen begründen.

Ein solches kollektives, sozialwirksames »Gespräch« birgt zugleich das Potential, das Gemeinwesen vor den wesentlichen Quellen des modernen Unbehagens auf dem Felde des politischen Zusammenlebens zu *schützen*:[27] vor einem Atomismus, der bloß auf das Zusammenzählen individuell ermittelbarer Präferenzen zielt; vor einer Sachzwanglogik, die ob ihrer angeblichen Alternativlosigkeit genuine politische Gestaltung unmöglich erscheinen lässt; vor einer Entfremdung, die verhindert, das politische Gemeinwesen als das eigene zu erleben oder »anzuverwandeln«; oder vor einer Postdemokratie, die bloß noch entleerte Hülle ohne echte Selbstregierung bzw. Volkssouveränität ist.[28] Auch hier geht es Taylor

konsequent um eine nicht-reduktive Haltung gegenüber der (politischen) Welt, um eine Haltung, die sich den Problemen und Chancen des Zusammenlebens nicht »legalistisch« und »neutralistisch« verschließt, sondern ihnen in einem genuin gemeinschaftlichen Modus begegnet.[29] Dies bildete bereits den Hintergrund für Taylors vielbeachtete Einmischung in die Kommunitarismusdebatte,[30] aber auch für seine Verteidigung einer »positiven« Freiheitskonzeption (siehe den Beitrag von *Abbey*). Erst mit der Artikulation und Deliberation starker politischer Wertungen wird eine lebendige Öffentlichkeit geschaffen; erst durch sie wird eine dynamische politische Auseinandersetzung überhaupt möglich – der (kollektive) Dialog ist auch bei Taylor keine konfliktfreie Zone. Eine vitale Demokratie werde, so vermutet Taylor mit Rückgriff auf Macpherson, idealerweise von einer großen Konfliktlinie durchzogen, die unterschiedliche Antworten auf politische Fragen liefert, aber zugleich als »tolerierbarer Konflikt« eine gemeinsame Entscheidungsfindung nicht zu zerstören droht.[31]

Wie aus unserer Rekonstruktion vermutlich bereits deutlich geworden ist, bilden die drei großen Fragen des Multikulturalismus, der Anerkennung und der Sprachpolitik ein zusammenhängendes, zentrales Themenfeld nicht nur in Taylors politischer Landkarte, sondern auch in seinem eigenen Leben (siehe den Beitrag von *Gutmann*). So ist Taylors biographischer und intellektueller Weg von den Herausforderungen des multikulturellen Zusammenlebens innerhalb eines Staatswesens bestimmt. Während er die spezifische Form des *Multikulturalismus* für sein heimatliches Québec und für Kanada insgesamt für angemessen hält, hat er dieses Konzept in jüngerer Zeit weiterentwickelt und in modifizierter Form – als *Interkulturalismus*, der nicht auf einem a priori gleichberechtigten Nebeneinander mehrerer Kulturen, bei dem keine gegenüber den anderen privilegiert wird, sondern auf einer sich durch Immigration verändernden, ursprünglich dominanten, meist sprachbasierten Kultur fußt – auch für Europa als zuträglich beschrieben.[32] Damit ist er zugleich auf der Höhe *aktueller* politischer Herausforderungen und Debatten. In der die europäische Politik jüngst so maßgeblich prägenden sogenannten »Flüchtlingsfrage« fehlt es an nichts so sehr wie an der Fähigkeit und der Bereitschaft, die Stimmen der Flüchtlinge und der Neuankommenden dialogisch hörbar zu machen – und auf sie so zu antworten, dass eine Verwandlung ins Gemeinsame hin möglich wird. Dabei handelt es sich letztlich um nichts anderes als um die Verweigerung basaler Anerkennung

der Anderen als Gleiche – um die Verweigerung einer Anerkennung, die doch zugleich einen zentralen »Berg« auf der moralischen Landkarte Europas darstellt. Darin liegt ein unübersehbares Moment der Versteinerung, der Verhärtung und der Verschließung. Eine lebendige, erneuerungsfähige politische Öffentlichkeit dagegen kann und muss nach Taylor einen Resonanzraum konstituieren, in dem alle Stimmen vernehmbar gemacht werden und Gehör finden können. Taylor selbst ist es gelungen, seine eigene Stimme für ebendieses Ziel politisch hörbar zu machen und wirksam werden zu lassen. Insbesondere in Kanada, aber auch weit darüber hinaus genießt er den Ruf eines überragenden öffentlichen Intellektuellen, der etwa als Co-Vorsitzender einer Québecer Regierungskommission zum Umgang mit kulturellen Differenzen,[33] lange vorher aber auch schon als unmittelbar (partei-)politisch Aktiver (siehe den Beitrag von *Laforest*) politischen Einfluss suchte und fand. Zu Taylors Landkarte gehört es also auch, dass er nicht nur theoretisch diagnostiziert, sondern sich bürgerschaftlich einmischt – ohne diese Eigenschaft kann man diesen politischen Denker nicht angemessen beschreiben.

V.

Ein 85. Geburtstag ist eine angemessene und würdige Gelegenheit für einen Rückblick in Dankbarkeit und Respekt auf ein ungemein fruchtbares Leben und ein ebenso eindrucksvolles und weitgespanntes philosophisches Werk (siehe den Beitrag von *Habermas*). Doch Charles Taylors klarer und lebendiger Blick geht nach vorn: Der kanadische Autor ist unverändert so voller Hingabe, Neugier und Elan, dass sich eine abschließende Rückschau schlichtweg verbietet. Taylor zeichnet beherzt und tatkräftig weiter an seiner Landkarte: »I'm still on the same issues, but I see much more needs to be done. I would be very pleased to do so living till 150, there's easily enough work to fill the whole period, if I were to do it myself. I feel that I've just begun to address the real questions.«[34]

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Introduction«, in: ders., *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge 1985, S. 1.

2 Ulf Bohmann / Darío Montero, »History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor, in: *Constellations. An International Jour-*

nal of Critical and Democratic Theory 2014, Heft 1, S. 15.

3 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 2004, S. 56.

4 Charles Taylor, *The Language Animal: The Full Shape of the Linguistic Capacity*, Cambridge, MA 2016, S. 129-176, insb. S. 148.

5 Charles Taylor, »The Validity of Transcendental Arguments«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 79 (1978-1979), S. 151-165.

6 Charles Taylor, »The Moral Topography of the Self«, in: Stanley B. Messer / Louis A. Sass / Robert L. Woolfolk (Hg.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, New Brunswick 1990, S. 317 [unsere Übersetzung].

7 Ebd., S. 298.

8 Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O., S. 59.

9 Charles Taylor, »Was ist menschliches Handeln?«, in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992.

10 Taylor, *Quellen des Selbst,* a.a.O., S. 60.

11 Ebd., S. 207ff.

12 Ebd., S. 209.

13 Ebd., S. 289.

14 Ebd., S. 94ff.

15 Ebd., S. 123.

16 Charles Taylor, »Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes«, in: Jeff Malpas / Ulrich Answald / Jens Kertscher (Hg.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, MA 2002, S. 279-297.

17 Ebd., S. 296.

18 Ebd., S. 280.

19 Charles Taylor, »The Dialogical Self«, in: David R. Hiley / James Bohman / Richard Shusterman (Hg.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Ithaca 1991, S. 313.

20 Taylor, *Quellen des Selbst*, a.a.O., S. 71.

21 Taylor, *The Dialogical Self*, a.a.O., S. 314.

22 Taylor, *The Language Animal*, a.a.O., S. 130ff.

23 Taylor, *Understanding the Other*, a.a.O., S. 279f.

24 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2007, S. 1205-1279.

25 Für den Versuch einer resonanztheoretischen Deutung seines Werkes und Ansatzes siehe Hartmut Rosa, »Is There Anybody Out There? Stumme und resonante Weltbeziehungen – Charles Taylors monomanischer Analysefokus«, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, S. 15-43.

26 Ulf Bohmann (Hg.), *Wie wollen wir leben? Das politische Denken und Staatsverständnis von Charles Taylor*, Baden-Baden 2014.

27 Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M. 1995.

28 Siehe zu den genannten Gefahren Dirk Jörke / Tobias Müller, »Charles Taylors Theorie der Postdemokratie avant la lettre«, in: Bohmann, *Wie wollen wir leben?*, a.a.O., S. 246-265, Bernd Ladwig, »Rechte ohne Atomismus. Charles Taylors hermeneutische Konzeption subjektiver Ansprüche«, in: Bohmann, *Wie wollen wir*

leben?, a.a.O., S. 193-218, sowie Paul Sörensen / Hartmut Rosa, »Wenn die Kommandobrücken verstummen. Politiktheoretische und sozialphilosophische Perspektiven auf Entfremdung im Werk Charles Taylors«, in: Bohmann, *Wie wollen wir leben?*, a.a.O., S. 117-139.

29 Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 2001, und als Problemaufriss: Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1988.

30 Charles Taylor, »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1993, S. 103-130. Siehe dazu Hartmut Rosa / Ulf Bohmann, »Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor«, in: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Stuttgart 2015, S. 65-102.

31 Bohmann / Montero, »History, Critique, Social Change and Democracy«, a.a.O., S. 13f.

32 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, und ders., »Interculturalism or Multiculturalism?« in: *Philosophy & Social Criticism* 38, 2012, Heft 4-5 (Mai/Juni), S. 413-423.

33 Der vollständige Titel lautete: »The Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences«. Aus dieser Tätigkeit entstand Jocelyn Maclure / Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011.

34 Bohmann / Montero, »History, Critique, Social Change and Democracy«, a.a.O., S. 15.

Jocelyn Maclure

Ein stark wertendes Subjekt

In bahnbrechenden Arbeiten wie »Was ist menschliches Handeln?«[1] und dem ersten Teil von *Quellen des Selbst* hat Charles Taylor versucht, einen gehaltvolleren Begriff des Selbstseins und der personalen Identität zu entwickeln, als man ihn in der analytischen Philosophie findet. Er beginnt mit der Intuition, dass eine reduzierte lockesche Konzeption der personalen Identität als eines Zeit überdauernden Selbstbewusstseins nicht das Ende vom Lied sein könne. Die Vorstellung etwa, dass »Identität im Zeitverlauf nichts weiter beinhaltet als psychische Verbundenheit und/oder psychische Kontinuität«,[2] übergehe ein wesentliches Kennzeichen dessen, was es heißt, eine Person zu sein.[3]

Selbst der reicheren Personalitätstheorie Harry Frankfurts fehlt nach Ansicht Taylors eine wesentliche Dimension. Was uns aus Harry Frankfurts Sicht als Menschen auszeichnet, ist unser Vermögen, »Wünsche zweiter Ordnung« zu haben. Es impliziert die Fähigkeit, unsere Wünsche erster Ordnung rational zu bewerten. Eine Person ist ein moralischer Akteur, der wünschen kann, bestimmte Wünsche und Motive zu haben und von anderen frei zu sein. Wir entwickeln Wünsche zweiter Ordnung, wenn wir unsere Neigungen erster Ordnung auf bestimmte Art und Weise beeinflussen wollen bzw. wenn wir wollen, dass sich unser Wille an diesen Wertungen orientiert.

Taylor lobt Frankfurt dafür, dass er mit der Tradition von Locke und Hume bricht, möchte aber noch einen Schritt weiter gehen.[4] Aus diesem Grund führt er den Begriff der »starken Wertung« ein und behauptet, dass ein schlüssiges philosophisches Verständnis der *personalen* Identität ein Verständnis unserer *moralischen* Identität erfordert. Die mehr oder weniger strukturierte Menge von Werten, Bindungen und Plänen, die unserer Identität ethische Substanz verleiht, ist kein kontingentes oder optionales Kennzeichen des Personseins. Unsere Identität, so schreibt er, wird »durch unsere fundamentalen Wertungen definiert. Die Antwort auf die Frage ›Was ist meine Identität?‹ kann nicht durch irgendeine Liste von Eigenschaften aus anderen Bereichen gegeben werden, etwa durch eine Beschreibung meiner physischen Verfassung, meiner Herkunft, meines Hintergrunds, meiner Fähigkeiten usw. Sie alle können für meine Identität eine Rolle spielen, aber nur, wenn sie in einer bestimmten Weise übernommen werden.«[5] Als Subjekte starker Wertungen besitzen wir das Vermögen reflexiver Selbstbewertung. Doch dieses Vermögen schließt die spezifischere Fähigkeit ein, Wünsche, Motive, Werte und Selbstverpflichtungen zu identifizieren, die im Zentrum unserer Vorstellung von einem guten, erfüllten Leben stehen und auf die wir uns bei der Orientierung in

der moralischen Welt, in der wir leben, verlassen. Nach Taylors Auffassung verweist uns »[d]er Begriff der Identität (...) auf gewisse Wertungen, die wesentlich sind, weil sie den unerlässlichen Horizont oder die Grundlage bilden, von wo aus wir als Personen reflektieren und werten«.[6]

Charles Taylors Theorie der personalen Identität hat weitreichende normative Konsequenzen. Durch sie können wir etwa verstehen, warum wir das Vermögen schätzen und kultivieren sollten, darüber zu entscheiden – im Dialog mit anderen und innerhalb unseres konkreten Lebenszusammenhangs –, was uns wirklich etwas bedeutet, was unser Leben wertvoll und sinnvoll macht. Sie zeigt uns das grundlegende menschliche Interesse, das es rechtfertigt, Gewissensfreiheit und Religion zu einem allgemeinen Menschenrecht zu machen. In unserer eigenen Arbeit über die Laizität kamen wir vor ihrem Hintergrund zu dem Schluss, dass Ausnahmeregelungen, die das Ziel haben, indirekte Diskriminierung zu korrigieren und Menschen in die Lage zu versetzen, nach ihren tiefsten Überzeugungen und Selbstverpflichtungen zu leben, solange sie anderen dadurch keinen Schaden zufügen, gerechtfertigt sind. Auf ihrer Grundlage konnten wir die häufig gestellte Frage, ob religiöse Überzeugungen etwas Einzigartiges auszeichnet, das einen besonderen Rechtsschutz für sie legitimiert, beantworten. Nein, unseres Erachtens ist das nicht der Fall, wohl aber sollten alle (säkularen und religiösen) »grundlegenden Verpflichtungen« oder »Grundüberzeugungen« – die den Kern unserer moralischen Identität ausmachen – unter den Schutzschild der Gewissens- und Religionsfreiheit fallen.[7]

Ich lernte Charles Taylor 1998 als M.A.-Student an der University of Victoria kennen. In der Bouchard-Taylor-Kommission arbeitete ich eng mit ihm zusammen, anschließend schrieben wir gemeinsam ein Buch. Soweit ich das beurteilen kann, gibt es zwischen Taylors Philosophie und seiner Lebensweise keine scharf gezogene Grenze. Seine Freundlichkeit und seine Güte haben mich immer beeindruckt, und sie tun es bis zum heutigen Tag. Die persönliche Begegnung mit ihm hat mich um die sehr konkrete Erfahrung bereichert, dass ein Mensch zugleich einer der größten zeitgenössischen Denker *und* eine bescheidene, rücksichtsvolle Person sein kann. Für Taylor heißt ein Subjekt starker Wertungen zu sein unter anderem, dass man einen Schritt zurücktreten kann, wenn sich allzu menschliche Gefühle erster Ordnung wie Neid oder Eitelkeit Bahn brechen, um auszuloten, wie die Art von Person, die wir sein wollen, mit ihnen umgehen würde. Er hat mich auch gelehrt, dass eine Leidenschaft für die universitäre Philosophie nicht die anderen grundlegenden Selbstverpflichtungen übertrumpfen darf, die uns mit bedeutsamen Anderen, unserer Gesellschaft und unseren Idealen verbinden. Ob als engagiertes Mitglied der New Democratic Party, als Kopräsident der Bouchard-Taylor-Kommission oder als Teilnehmer an unseren öffentlichen Debatten ist Taylor immer für die Menschenrechte und eine egalitäre Politik eingetreten. Ich werde ihm ewig zu Dank verpflichtet sein.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Was ist menschliches Handeln?« [1977/1985], in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988, S. 9-51.
2 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press 1984, S. 216.
3 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* [1989], übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1994, S. 99.
4 Charles Taylor, »Was ist menschliches Handeln?«, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, a.a.O., S. 9-51.
5 Ebd., S. 36.
6 Ebd., S. 37f.
7 Jocelyn Maclure / Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, übers. v. Eva Buddeberg u. Robin Celikates, Berlin 2011, S. 21.

Steven Lukes
Ein großer Geist

Als siebzehnjähriger College-Student hatte ich 1958 in Oxford das große Glück, zu Charles Taylor an das All Souls College geschickt zu werden, weil unser Tutor für Philosophie gerade beurlaubt war. In den darauffolgenden achtundfünfzig Jahren hat Charles Taylor maßgeblich geprägt, was ich mir unter ernsthafter intellektueller Arbeit vorstelle – sowohl im Hinblick auf die Auswahl der Themen als auch hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den aktuellen Problemen der – von (anderen) Philosophen typischerweise so genannten – »realen Welt«.

Wir begannen mit ein paar klassischen philosophischen Dilemmata (ich glaube, es waren die Paradoxien des Zenon), aber schon drei Wochen später hatten wir uns an »Merleau-Ponty und die vorobjektive Welt« festgebissen – ein Thema und ein Autor, die in der Philosophie, wie sie damals in Oxford gelehrt wurde, nicht vorkamen. Ich erinnere mich an die Aufbruchsstimmung, die in diesen Übungsstunden herrschte, an das Gefühl, aus den geschlossenen Räumen des Lehrplans hinausgelockt und nicht nur innerhalb seiner Mauern unterrichtet zu werden. Als Student verfolgte ich Taylors Mitbegründung der British New Left und las die Beiträge, die er in ihrer Zeitschrift *Universities and Left Review* veröffentlichte. Ich hörte die fesselnden Podiumsgespräche, bei denen er entweder mit R. M. Hare oder mit Philippa Foot und Elizabeth Anscombe über Grundfragen der Moralphilosophie diskutierte. Taylor arbeitete damals an seiner später unter dem Titel *The Explanation of Behavior* berühmt gewordenen Dissertation, die den psychologischen Behaviorismus zur Bedeutungslosigkeit verdammte. Seine Abrechnung baute er zu einer allgemeinen Kritik des »Naturalismus« in den »Humanwissenschaften« aus, im Zuge derer er die »Neutralitäts«-Ansprüche der damaligen Politikwissenschaften bloßstellte und später ähnliche Argumente auch gegen die Kognitionspsychologie und kognitive Sprachphilosophie in Anschlag brachte. Das kritische Unternehmen gipfelte in seinem programmatischen Aufsatz »Interpretation and the Sciences of Man«,[1] der sich unter vielem anderen durch eine unübertroffene Darstellung des hermeneutischen Zirkels auszeichnet. Taylor wurde zu einem Protagonisten der von Peter Winch angestoßenen »Rationalitätsdebatte«, als er sich in Oxford an einem Seminar beteiligte, in dem Martin Hollis und ich Philosophen mit der Wissenschaftssoziologie und der Sozialanthropologie ins Gespräch brachten. Er trug ein brillantes Kapitel über »Rationalität« zu unserem daraus hervorgegangenen Buch *Rationality and Relativism* bei.[2]

Taylor kennenzulernen hieß, einem seltenen und sehr besonderen Phänomen zu begegnen: seiner Fähigkeit, spontan eine innere Beziehung zu Menschen aufzubauen. Als Philosoph und als Polit-Junkie lässt er sich auf andere ein; er ist ein praktizierender Multikulturalist, der mit Gesprächspartnern aus aller Herren Länder im Austausch steht, wie diese Sammlung von Würdigungen eindrucksvoll zeigt. Unsere Wege haben sich an diversen Orten gekreuzt, an denen sich sein Engagement für die Probleme der realen Welt ablesen lässt. Einer dieser Orte war Osteuropa: Bevor ich ihn kannte, war er nach Wien gegangen, um bei der Neuansiedlung Hunderter von Flüchtlingen zu helfen, die nach dem Aufstand von 1956 aus Ungarn geflohen waren. Als einer der vielen Philosophen aus Oxford, die sich in den achtziger Jahren zu Untergrund-Seminaren in der Tschechoslowakei einfanden, war Charles Taylor, wie ich bezeugen kann, nicht nur sehr aktiv, sondern auch hochgeschätzt.

Oft musste ich darüber nachdenken, dass zwischen Charles Taylor und seinem Zeitgenossen Alasdair MacIntyre ein interessanter Gegensatz besteht. Beide sind überaus einflussreiche Philosophen, in deren Werk Moralphilosophie und Sozialwissenschaften (in MacIntyres Fall vor allem die Anthropologie) eng miteinander verknüpft sind. Beide sind gläubige Katholiken, und beide wurden in der Auseinandersetzung mit den Vertretern des »Liberalismus« zu »Kommunitaristen« gestempelt. Interessanterweise haben sie sich gegenseitig aber kaum beeinflusst. Im Zuge seiner langen Karriere hat MacIntyre politisch und religiös keinen unbeträchtlichen Weg zurückgelegt: Da die »Schwierigkeiten des christlichen Glaubens«[3] für den getauften Presbyterianer zu dem Zeitpunkt, als sein gleichnamiges Buch erschien, überhandgenommen hatten, wurde er zu einem Marxisten, der zunächst mit dem Kommunismus und dann mit dem Trotzkismus sympathisierte, um schließlich zu einem – von ihm so apostrophierten – Augustinisch-Thomistischen Katholizismus zu konvertieren. Der rote Faden, der sich dabei gewissermaßen durch seine intellektuelle Biographie zieht, ist eine ablehnende Haltung gegenüber dem Liberalismus. Letzteres hat es bei Taylor nie gegeben (auch wenn er den »Irrtum der negativen Freiheit« überzeugend dargelegt hat). MacIntyre ist, wie es scheint, endlich bei einer Tradition angekommen, die in seinen Augen die Konflikte zwischen konkurrierenden Traditionen aufzulösen vermag; für Taylor besteht die Konkurrenz fort. Statt sie wie MacIntyre nacheinander zu durchlaufen, finden die unterschiedlichen Positionen, die sich Charles Taylor zu eigen gemacht hat (ursprünglich waren es Katholizismus, Marxismus und Existenzialismus), in seinem eminent großen Geist zu einer aktiven Koexistenz. Genau wie Hegel strebt dieser große Geist nach einer Synthese auf immer höheren Ebenen der Reflexion und des Selbstbewusstseins, was an Walt Whitmans Diktum erinnert: »Widerspreche ich mir selbst? Nun gut, so widerspreche ich mir selbst. Ich bin ja weiträumig, ich enthalte Vielheiten!«

Natürlich will ich damit nicht im Mindesten sagen, Taylor schere sich

nicht um logische Inkonsistenz. Er hat aber kein grundsätzliches Problem mit Paradoxien, so etwa, wenn er von Werten spricht, die »unvergleichlich viel höher« seien.[4] Sicherlich ist sein Werk mit allen Wassern des sprachanalytischen Stils angloamerikanischer Prägung gewaschen, auch wenn darin wenig von dem zu finden sein mag, was sein Freund und Kollege Bernard Williams einmal begriffliche »Nadelarbeit« genannt hat (womit er sich gar nicht unfreundlich auf Taylors Nachfolger in Oxford, G. A. Cohen, bezog). Dennoch gibt es mehr als genug feinkörnige und nützliche Unterscheidungen in seinem Werk, etwa die Trennung zwischen normalen und »starken« Wertungen. Ich weiß, dass ich die bahnbrechenden späteren Arbeiten zur Religion (in Bezug auf die ich zugegebenermaßen, genau wie es Max Weber einmal von sich selbst sagte, »unmusikalisch« bin) nicht einmal gestreift habe. Doch ich will hier auch keinen Überblick über Taylors erstaunlich breit gefächertes und vielschichtiges Œuvre liefern, sondern vielmehr dem hochgeschätzten Lehrer, Kollegen und Freund meinen Dank aussprechen.

Anmerkungen

1 Auf Deutsch erschienen unter dem Titel »Interpretation und die Wissenschaft vom Menschen«, in: Charles Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze*, übers. v. Nils Thomas Lindquist, Frankfurt a.M. 1975, S. 152-219.

2 Martin Hollis / Steven Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, MA: MIT Press 1982.

3 Alasdair MacIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, London 1959.

4 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M 2009, S. 907.

William E. Connolly

Heute, gestern und morgen

Im angloamerikanischen Geistesleben ist Charles Taylor eine singuläre Gestalt. Das liegt zum einen an der Breite und Originalität seines Werkes, zum anderen daran, dass man seine Projekte nicht ohne Weiteres in eine bestimmte wissenschaftliche Schublade einordnen kann.

Ist er ein Historiker? Nicht wirklich, auch wenn in seinem Werk viel Geschichte vorkommt. Bietet er Erklärungen an? Nun ja, in gewissem Sinne schon, doch diese »Erklärungen« passen nicht in das übliche kausale Schema. So gibt es beispielsweise sowohl in *Die Quellen des Selbst* als auch in *Ein säkulares Zeitalter* einen Überblick über die intersubjektiven Bedingungen, unter denen sich in der Spätmoderne widerstreitende Überzeugungen und Urteile bilden. Taylor »erklärt« aber nicht im strengen Sinne des Wortes, wie die Moderne oder der Säkularismus entstanden sind. Seine Erörterungen der alternativen »Quellen«, aus denen Menschen heute schöpfen können, und der zunehmenden »Optionalität« des Gottesglaubens in säkularen Gesellschaften bereiten allerdings durchaus den Boden für deren Erklärung vor. Wahrscheinlich wird sich die eigene Vorstellung davon, wie eine Erklärung auszusehen hat, verändern, sobald man sich Taylors Ausführungen zum Gewebe der Intersubjektivität vornimmt.

Ist er also ein normativer Theoretiker? Ja, aber in einem seiner brillanten frühen Aufsätze hat er uns auch gezeigt, dass jedes explanatorische Projekt – durch die Möglichkeiten, die es umreißt, die *explananda*, die es vorbringt, und die Weisen, wie seine Schlüsselbegriffe Beschreibung und Urteil verschmelzen – zugleich erklärend und normativ ist. Taylor vermeidet also die Dichotomie dieser Kategorien.

Ist er dann vielleicht ein Metaphysiker? Ja, das ist er wohl. Doch er lehrt uns, dass alle Gesellschaftstheorien und kulturellen Interpretationen mit metaphysischen Annahmen gesättigt sind, selbst wenn ihre Verfechter sich dagegen verwahren. Sein Werk stellt sowohl die Möglichkeit eines postmetaphysischen Seins als auch die Autonomie der Metaphysik in Frage. Und mehr noch: Er vertritt eine bestimmte metaphysische Sichtweise, lehnt es aber ab, so zu tun, als wäre sie erwiesen. Er bekennt sich – nicht ohne Stolz – zu dem Glaubenselement, das seiner Haltung innewohnt, ohne so zu tun, als könnten er oder andere auf eine solche Haltung verzichten. Denn auch Nicht-Theisten bringen in ihren Seins-Geschichten Glaubenselemente zum Ausdruck. Deshalb ermuntert uns Taylor, die künstliche Dichotomie zwischen Philosophie und Theologie, die den wissenschaftlichen Betrieb

immer noch vor sich hertreibt, zu überbrücken.

Ist er ein Säkularist? In gewissem Sinne ist er das. Doch sein Säkularismus ist einer, den viele Säkularisten zu vermeiden versucht haben. Es ist einer, der dazu steht, von bestimmten theistischen Traditionen in einem gewissen Maße abhängig zu sein; es ist auch einer, der den verschiedenen Theisten zeigt, in welcher Form auch sie mit einer weitläufigen säkularen Tradition verbunden sind und dass es klug sein kann, bestimmte Aspekte dieser Tradition zu bewahren.

In all diesen Hinsichten stehe ich in Taylors Schuld. Wie Taylor bin ich der Auffassung, dass komplexe wechselseitige Abhängigkeiten zwischen Ontologie, Ethik und Politik bestehen, mag es auch nicht so sein, dass Ethik und Politik schlichtweg von der Ontologie determiniert werden. Eine bestimmte Haltung in einem der genannten Bereiche hat Auswirkungen auf die anderen, weil sie gewisse Schritte nahelegt und von anderen abhält. Aus diesem Grund sieht sich Taylor gehalten, die Klaviaturen der Geschichte, der Ontologie, des Glaubens, der Ethik, der Politik und der Linguistik, auf denen sich alle Themen oder Probleme herauskristallisieren, hoch und runter zu spielen. Insofern er sich in diesen so unterschiedlichen Wissensgebieten bewegt, wird seine Methode komparativ. Umso besser kann er andere Traditionen hinterfragen und versteckte Annahmen und Tendenzen der eigenen Tradition identifizieren.

Sein komparativer Ansatz erlaubt es Taylor nicht nur, die Schwachstellen der von ihm kritisierten Traditionen ausfindig zu machen, sondern auch die wunden Punkte derjenigen Traditionen, in denen er qua Hintergrund, Glaube und Hoffnung am stärksten verwurzelt ist. Offenbar ist er der Überzeugung, dass eine Aufarbeitung der relativen Schwächen und Versuchungen der widerstreitenden Traditionen die beste Methode darstellt, um in den einzelnen Traditionen einer inneren Bescheidenheit Vorschub zu leisten und aussichtsreiche Formen des Austauschs zwischen ihnen zu ermöglichen.

Im Hinblick auf die oben genannten Themen überzeugt mich Taylors Ansatz, auch wenn ich hie und da versucht habe, einige seiner ontologischen Annahmen und politischen Prioritäten mit einem Fragezeichen zu versehen. Er setzt die Maßstäbe, denen ich mich in der Gewissheit, ihnen nicht zu genügen, verpflichtet fühle: ein für neue Wege der Forschung offener, engagierter Intellektueller zu werden. Dank schulde ich ihm insbesondere für den Gedanken, dass eine Ethik eher die Kultivierung opaker, lebensweltlich schon vorhandener Quellen erfordert als ihre Ableitung aus unbestreitbaren Annahmen – nichtsdestoweniger versuche ich, die Tradition der Immanenz, die er manchmal so stark bemüht, bis auch sie zum Träger einer solchen Ethik wird, aufzubrechen. Seit vierzig Jahren ist sein Werk für mich eine unvergleichliche Inspirationsquelle: Seit vierzig Jahren bin ich entschlossen, seine gedanklichen Wege zwischen dem Ontologischen, dem Ethischen und dem Politischen nachzuvollziehen, begierig, einzelnen seiner kon-

kreten Befunde zu widersprechen, und in der Hoffnung, dies auf eine Art und Weise zu tun, die seinen Ansprüchen genügt – seiner Wertschätzung des konjekturalen Elements in den Kulturwissenschaften und jener großzügigen Zugewandtheit, die seine eigenen Studien auszeichnet.

Obwohl ich mich zuvor schon mit seinem Denken beschäftigt hatte, hatte ich 1977 das Glück, ein Jahr mit ihm verbringen zu dürfen, als ich Visiting Fellow am Nuffield College in Oxford war und er dort seinen Lehrstuhl als Chichele Professor antrat. Die Arbeitsgruppe, die wir zusammen mit Steven Lukes, Sheldon Wolin, Alan Montefiore, Ronald Beiner und Michael Sandel bildeten, betrachte ich nach wie vor als Höhepunkt meiner intellektuellen Biographie. Ich schätze den intellektuellen und beruflichen Austausch, den wir seither über Pluralismus, Genealogie, Ethik, Immanenz, Foucault und andere Themen gepflegt haben über die Maßen. Alles Gute zum 85. Geburtstag, Chuck! Vielen Dank dafür, dass du für alle, die sich als engagierte Intellektuelle verstehen, ein so leuchtendes Vorbild bist.

Eduardo Mendieta

Das Geschöpf der Sprache – Drei Postkarten an Chuck

Wie soll man seine Dankbarkeit jemandem gegenüber angemessen zum Ausdruck bringen, der die eigene intellektuelle Entwicklung so unwiderruflich, so sanft und dabei so schonungslos geprägt hat? Ich hätte ihm diesen kurzen Gruß gern in Form dreier Postkarten dargebracht, die ich alle mit »Lieber Chuck« beginnen und mit »in Dankbarkeit, Eduardo« enden wollte; jede Postkarte hätte einen eigenen Titel bekommen. Die erste hätte ich mit »Hegel in Manhattan« überschrieben, denn als ich in den späten achtziger und den frühen neunziger Jahren begann, Taylor zu lesen, lebte ich als Doktorand in New York. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie ich mich durch Taylors große *Hegel*-Studie (1977) und den Folgeband *Hegel and Modern Society* (1979) arbeitete. Bei der Lektüre dieser Bücher kam mir Hegel wie ein Zeitgenosse vor, der sich mit den aktuellen Problemen befasst. Um diesen Effekt zu erzielen, musste Taylor Hegel in ausreichendem Maße in die Sprache übersetzen, die zur Lingua franca des späten zwanzigsten Jahrhunderts geworden war – und das bedeutete, dass Taylor, was die Philosoph anging, selbst polyglott war.

Die zweite Postkarte hätte den Titel »Herder in San Francisco« getragen. Meine philosophischen Studien hatten mich nach Frankfurt am Main geführt, wo ich meinen ersten Lehrauftrag erhielt. Dank eines Stipendiums war ich in der glücklichen Lage, über Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und die linguistische Wende in der Kritischen Theorie forschen zu können. Mein spezielles Interesse galt Apels Aufsätzen aus den fünfziger und sechziger Jahren, die er schlicht und ergreifend *Transformation der Philosophie* nannte.[1] Während Apel die Quellen dieser Transformation außerhalb Deutschlands suchte und bei Dante und Vico, später auch bei C. S. Peirce und C. W. Morris fündig wurde, las ich parallel Taylors Aufsätze über die Entstehung einer neuen Konzeption der Sprache. In den beiden Bänden seiner *Philosophical Papers* (1985), insbesondere im ersten Band, der den vielsagenden Titel »Human Agency and Language« trägt,[2] fand ich eine alternative Genealogie moderner Sprachphilosophien. Ich erinnere mich noch sehr gut an die letzten beiden Aufsätze des ersten Bandes, denn darin sprach Taylor erstmals über Herder und Humboldt und deren »expressivistische« Sprachphilosophien, die er den »designativen« Sprachtheorien (die man später als die HLC- oder Hobbes-Locke-Condillac-Tradition identifizierte) entgegenhielt. Aus den expressivistischen Sprachtheorien Herders und Humboldts (später kam noch Hamann hinzu, weshalb man seither von der HHH-Tradition

spricht) präparierte Taylor drei tragende Säulen einer nicht-behavioristischen, nicht-instrumentalistischen, nicht-kartesischen und nicht-atomistischen Sprachphilosophie heraus. Zunächst einmal hielt er Herder für den ersten modernen Philosophen, der den »reflexiven« Charakter der Sprache erkannt hatte. Man kann Sprache gebrauchen, um auf Dinge in der Welt »hinzuweisen«, um sie zu »bezeichnen« oder »anzuzeigen«, doch sieht Taylor diese Funktion von einem grundlegenderen Aspekt der Sprache abgeleitet, nämlich der Tatsache, dass sich Menschen durch Sprache zum Ausdruck bringen, während sie über ihre Welt und sich selbst nachdenken. Die Sprache ist expressiv, weil sie reflexiv ist. Sprache offenbart nicht nur, wie es mit den Dingen in der Welt steht, sondern vor allem, wie sie einem sprachlich verfassten Geschöpf erscheinen, das in einer sprachlich verfassten Welt lebt. Dinge zu offenbaren, heißt, sie zum Ausdruck zu bringen, doch indem das sprachlich verfasste Geschöpf sie zum Ausdruck bringt, offenbart es sich selbst. Es entbirgt sich gegenüber sich selbst. Somit ist Sprache konstitutiv für unser Menschsein.

Zweitens haben die Sprachphilosophien Herders und Humboldts einen holistischen Charakter, wie Taylor zeigt. Denn Sprache ist keine Lego-Konstruktion, sie besteht nicht aus einzelnen, aneinandergesteckten Bausteinen, ist also nicht »atomistisch«. Vielmehr setzt jedes Wort das gesamte Netz der Sprache voraus. Das erste Wort eines Kindes ist somit kein einzelnes Wort, sondern eine Art Auftritt oder Sprosse in einem komplexen Netz, das in dem Maße weitergesponnen wird, wie das Kind lernt, seine sprachlich verfasste Welt zu bewohnen.

Drittens hält Taylor fest, dass sich zumal bei Humboldt eine charakteristische Eigenschaft expressivistischer Sprachtheorie ablesen lässt. Denn Humboldt fasst Sprache nicht als *ergon* – eine erledigte Aufgabe, etwas, das schon erreicht wurde –, sondern als *energeia* – eine Aktivität oder eine aktive Kraft. Die *Energeia*-Konzeption der Sprache impliziert für Taylor einen Primat des Sprechens: Vor allem anderen ist Sprache Sprechen, und zwar das Sprechen einer historisch gewordenen Sprachgemeinschaft. Insofern Sprache das Sprechen einer Gemeinschaft ist, befindet sie sich immer in einem Prozess der Umbildung und Erweiterung. Was an diesen Aufsätzen meine philosophische Einbildungskraft aber besonders fesselte, war die Art und Weise, wie Taylor aus der expressivistischen Sprachtheorie die Perspektive einer Transformation unseres Selbstverständnisses herauslas. Eine der einschlägigen Stellen habe ich heute noch im Ohr:

Wenn Sprache dazu dient, eine neue Art von Bewusstheit zum Ausdruck zu bringen / zu verwirklichen, dann ermöglicht sie vielleicht nicht nur ein neues Bewusstsein von den Dingen, eine Fähigkeit, diese zu beschreiben, sondern auch neue Formen des Gefühls, des Reagierens auf die Dinge. Wenn wir durch das Ausdrücken unserer Gedanken über Dinge zu neuen Gedanken kommen können, dann können wir durch das Ausdrücken unserer Gefühle auch zu neuen, transformierten Gefühlen kommen.[3]

In dieser Passage ist die gesamte, für unsere modernen Identitäten so einzigartige Topologie des moralischen Raums angedacht, jenes Raums, den Taylor in seinem wichtigen Werk *Quellen des Selbst* (im Original 1989) wie kein zweiter kartographiert hat. Taylor spricht darin sowohl von einer »moralischen Topographie« als auch von einem »moralischen Raum«. Bei der Moral geht es um das Bewohnen von Räumen moralischen Handelns. Diese Räume, die man »Innerlichkeit«, »Selbstsein«, »Handlungsfähigkeit« oder »Identität« nennen kann, begreift Taylor als einander überlappende, miteinander verzahnte, sich gegenseitig potenzierende Räume. Die sich erweiternde und vertiefende Topologie unserer moralischen Handlungsfähigkeit ist mit unserem sich erweiternden und vertiefenden moralischen Vokabular verknüpft. Die Grenzen unserer moralischen Handlungsfähigkeit sind die Grenzen unserer moralischen Vokabularien. Moral ist nicht davon abhängig, was das moralische Gesetz erlaubt, sondern davon, was die moralische Einbildungskraft offenlegen oder ans Licht bringen kann.

Der dritten Postkarte hätte ich den Titel »Habermas in Mexiko« gegeben. Während ich einen Gutteil meiner philosophischen Aufmerksamkeit speziell auf die deutsche und französische Philosophie konzentrierte, widmete ich den Rest der lateinamerikanischen Philosophie, insbesondere der »Befreiungsphilosophie«. Während ich in Deutschland war und an der »semiotischen Transformation der Philosophie« schrieb, las und übersetzte ich Enrique Dussel, der über ein Jahrzehnt mit Apel und, vermittelt durch diesen, mit der »Diskursethik« im Dialog stand. Taylors *Quellen des Selbst* und seine *Politik der Anerkennung* (im Original 1992)[4] bildeten sowohl für Dussel als auch für mich die theoretischen Brücken, durch die ein Dialog über die viel zu oft vernachlässigte und doch entscheidende Rolle des Kolonialismus für die Konstitution der Topologie unserer modernen Identität möglich wurde. Erst rückblickend kann ich in vollem Umfang ermessen, wie sehr Taylors nationale und religiöse Grenzen hinter sich lassenden philosophischen Genealogien zur Legitimierung einer Art von Arbeit beigetragen haben, die heutzutage sogar noch dringender nötig ist als damals: nämlich einer Art von philosophischer Arbeit, die sich auf verschiedene philosophische Traditionen, auf verschiedene moralische Vokabularien, auf verschiedene soziale Vorstellungswelten einlässt.

Taylor hat uns gelehrt, dass unsere modernen sozialen Vorstellungswelten Horizonte sind, die sich im Zuge der Umgestaltung unserer moralischen Vokabularien erweitern. Dadurch hat er uns beigebracht, »den Westen« auf eine neuartige Weise zu begreifen, die ihn zugleich provinzialisiert und kosmopolitisiert. Doch erst wenn man sich der Pädagogik anderer moralischer Vokabularien öffnet, hat man die Aussicht, ein Kosmopolit zu werden. Und genau das ist nach meiner Lesart das Anliegen von Taylors Werk: eine Übersetzung zwischen unterschiedlichen moralischen Vokabularien zu leisten, auf dass sich unsere moralischen Topologien erweitern.

Anmerkungen

1 Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1976.
2 Eine Auswahl der Aufsätze aus beiden Bänden ist auf Deutsch erschienen unter dem Titel *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988.
3 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, S. 232f.
4 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 1993.

Alessandro Ferrara

Die Kunst, Gegensätze zusammenzuhalten

Es ist mir eine große Ehre und Freude, an dieser umfangreichen *tabula gratulatoria* zu Charles Taylors 85. Geburtstag mitwirken zu dürfen.

Meine erste Begegnung mit seinem Werk fand in den späten siebziger Jahren statt, als ich an meiner Dissertation arbeitete. In Berkeley forderte uns John Searle nachdrücklich dazu auf, Taylors erstmals 1971 veröffentlichten Aufsatz »Interpretation and the Sciences of Man« zu lesen.[1] Indem er scharfsinnig zeigte, dass die zu jener Zeit aufstrebenden Theorien der Kognitionswissenschaften und der Künstlichen Intelligenz mit ihren vermeintlichen behavioristischen Gegnern eine objektivierende Sichtweise des menschlichen Handelns teilten, damals lieferte Taylor ein wirkungsvolles Plädoyer gegen den »Naturalismus«: Beide hingen gleichermaßen dem irreführenden Ideal an, alle den Handelnden betreffenden Dimensionen der Subjektivität ebenso auszublenden wie die Tatsache, dass handelnde Menschen als »sich selbst interpretierende Wesen« durch ihre Selbstinterpretation konstituiert sind. Jahre später, als ich Rousseaus Beitrag zur Aufstellung der Authentizität als normative Kategorie studierte und an einer Verallgemeinerung dieses ursprünglich moralischen Begriffs im Sinne einer *exemplarischen* Auffassung der Normativität arbeitete, stieß ich auf Taylors großartiges Buch *The Ethics of Authenticity* (1991).[2] In seiner Rekonstruktion der unter anderem von Rousseau (und Herder) begründeten Einsicht, dass sich ein im emphatischen Sinne menschliches Leben in enger Verbindung mit etwas führen lässt, das sich nicht *jenseits* des Selbst, sondern vielmehr *im* Selbst findet, brachte Taylor mit beispielloser Eloquenz das paradoxe Verhältnis zwischen Authentizität und geteilten Bedeutungshorizonten ans Licht.

Einerseits heißt »[s]ich selbst treu sein (…) nichts anderes als: der *eigenen Originalität treu* sein (…) Indem ich sie artikuliere, definiere ich zugleich mich selbst. Damit verwirkliche ich eine Möglichkeit, die ganz eigentlich *mir selbst gehört.*«[3] Daraus, dass »die Dinge vor einem Hintergrund, der sie verständlich macht, (…) folgt, [andererseits] dass es uns, sofern wir zu einer sinnvollen Selbstdefinition gelangen wollen, unter anderem unmöglich ist, den Horizont, vor dem die Dinge für uns Bedeutsamkeit gewinnen, zu annullieren oder zu bestreiten«.[4] So wie der Vulgärmarxismus eine Karikatur des marxschen Denkens war, so geriet die Authentizität im späten zwanzigsten Jahrhundert oft zu einer abgedroschenen Ideologie, die behauptete, »[a]lle Alternativen seien gleich würdig, *da sie frei gewählt würden, und es sei die Wahl, die ihnen die Würde verleiht*«.[5] Wenn die analytische Philoso-

phie Authentizität thematisiert – man denke an Harry Frankfurts Idee der »Identifikation aus ganzem Herzen« (*wholehearted identification*) – dann klingt es oft genau so. Niemand hat diese Sichtweisen prägnanter zurückgewiesen als Charles Taylor, obwohl er am Wert der Authentizität als einer modernen Errungenschaft festhält. Niemand hat das Paradox der Authentizität deutlicher herausgearbeitet als er:

»Die Behauptung der Selbstwahl und mein Einsatz eines ganzen nietzscheanischen Vokabulars der Selbsterschaffung kann nicht nur darauf basieren, dass ich mittags lieber Schnitzel mit Fritten esse als Stubenküken. Dabei liegt es nicht an *mir*, zu bestimmen, welche Streitfragen bedeutsam sind. Läge es doch an mir, wäre gar keine Frage bedeutsam. Doch dann wäre es auch unmöglich, das Ideal meiner Selbstwahl *als moralisches Ideal* [Hervorhebung C.T.] hochzuhalten. Das Ideal der Selbstwahl setzt also voraus, dass es außer der Selbstwahl noch *weitere* bedeutsame Fragen gibt.«[6]

So wird auch seine schneidende Kritik an einer Ideologie der Authentizität verständlich: »[D]ie eigene Identität kann ich nur vor dem Hintergrund von Dingen definieren, auf die es ankommt. Wollte ich jedoch die Geschichte, die Natur, die Gesellschaft, die Forderungen der Solidarität und überhaupt alles ausklammern, was ich nicht in meinem eigenen Inneren vorfinde, so würde ich alles ausschließen, worauf es möglicherweise ankommen könnte. (...) *Die Authentizität ist keine Widersacherin der Forderungen aus dem Bereich jenseits des eigenen Selbst, sondern sie setzt solche Forderungen voraus.*«[7] Kurz gesagt dürfe man nicht versuchen, »starke Wertungen« oder dichte Beschreibungen – das, was in der Terminologie des politischen Liberalismus »umfassende Konzeptionen« heißt – loswerden zu wollen. Ihr Verschwinden würde die Vernünftigkeit unseres Ideals des authentischen Selbstausdrucks nicht weniger gefährden, als eine Ausdünnung des Luftwiderstands die sprichwörtliche kantische Taube daran hindern würde, durch die Lüfte zu segeln.

Ein weiteres paradoxes Verhältnis, das Charles Taylor in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt hat, verbindet den »Diskurs der Rechte«, der in den heutigen Demokratien eine so atemberaubende Karriere gemacht hat, mit der Idee der »Pflicht zur Gesellschaft« als Bestandteil des dichten normativen Hintergrunds, aus dem Wahl und Ansprüche überhaupt ihren Sinn beziehen. »Die Behauptung von Rechten selbst [beinhaltet] die Anerkennung einer Verpflichtung zur Zugehörigkeit.«[8] Eine solche Pflicht, einer Gesellschaft anzugehören und sie zu unterstützen, ist unabhängig von unserem Willen; sie bindet uns, weil selbst eine extreme Form von Naturrecht, wie man sie etwa bei Locke und Nozick findet, natürliche Rechte nicht zuschreiben kann, »ohne den Wert bestimmter menschlicher Fähigkeiten zu behaupten, und wenn diese Behauptung noch andere normative Konsequenzen hat (nämlich diese Fähigkeit bei uns und anderen zu hegen und zu pflegen), dann ist jeder Beweis, dass diese Fähigkeiten sich nur in der Gesellschaft oder in einer Gesellschaft bestimmter Art entwickeln kön-

nen, ein Beweis, dass wir verpflichtet sind, der Gesellschaft oder dieser Art von Gesellschaft anzugehören oder sie zu erhalten«.[9] Dieses Argument lässt den Vorrang der Rechte in einem etwas nuancierten Licht erscheinen. Es wäre nicht nur widersprüchlich, Rechte als »unbedingt« zu betrachten und der Verpflichtung, die Gesellschaft zu erhalten, den »Status einer zusätzlichen Option« zu verleihen, »die wir eingehen können oder auch nicht«; aber es wäre auch inkonsistent, »unser Recht gegenüber oder auf Kosten einer solchen Gesellschaft (...) uneingeschränkt geltend machen; im Falle eines Konflikts müssten wir anerkennen, dass wir, was das Recht angeht, einem Zwiespalt ausgesetzt sind. Denn wenn wir eine solche Gesellschaft untergraben würden, dann würden wir das durch die Geltendmachung des Rechts verteidigte Handeln der Möglichkeit zu seiner Verwirklichung berauben.«[10] Der von Pflichten gebundene Mensch ist, kurz gesagt, die andere Seite der Medaille des Rechte besitzenden Individuums: Beide lassen sich nicht so trennen, wie uns das Standardnarrativ »Moderne versus Tradition« glauben machen will.

Manche Philosophen sind Meister in der Kunst des Auftrennens, andere beherrschen die Kunst, Gegensätze zusammenzuhalten. Unsere Beispiele dokumentieren Taylors überragendes Talent für die zweite Kunst. Sie machen deutlich, wie er sich von *The Ethics of Authenticity* bis *Ein säkulares Zeitalter*[11] philosophisch immer wieder darum bemüht hat, die Quellen unserer ethischen Intuitionen aus den sich überschneidenden, miteinander konvergierenden oder konfligierenden Traditionen »nachzuholen«. Auch wenn uns die letzten Quellen unserer starken Wertungen nicht verfügbar sein mögen, so existieren sie doch nicht – wie kognitivistische Theorien, angefangen bei Platons Höhlengleichnis bis hin zum moralischen Realismus unserer Tage, suggerieren – unabhängig davon, wie wir sie »artikulieren«. Auf seiner Suche nach diesen Quellen hat Taylor viele Grundbegriffe drastisch umgebildet. So hat er einen ganz neuen Weg freigemacht, um über Säkularisierung nachzudenken, jenseits von einem überkommenen Begriff von *religiöser Neutralität* seitens der staatlichen Institutionen und vom (mittlerweile fragwürdig gewordenen) Schwinden religiöser Einflüsse auf das öffentliche und private Leben der Bürger in der Spätmoderne. In *Ein säkulares Zeitalter* gewinnt der Prozess des Weltlichwerdens die phänomenologische, erfahrungsnahe Bedeutung, dass man den eigenen Glauben als eine Option unter anderen sehen und einen »immanenten Rahmen« bewohnen lernt. Zugleich hat Taylor den Nexus zwischen Achsenzeit und Transzendenz neu gefasst, indem er den Bruch der Achsenzeit weniger mit einem (ziemlich kulturspezifischen) radikalen Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz in Verbindung brachte, als mit einer dreifachen »Herauslösung«: des handelnden Menschen aus der Gesellschaft, der Gesellschaft aus dem Kosmos und des Kosmos aus dem Göttlichen.[12]

Seit dreißig Jahren lotst mich Charles Taylor durch den Strom der genealogischen Quellen, die uns zu dem gemacht haben, was wir

sind – er ist ein wunderbarer Führer, der auf andere einzugehen, ihr persönliches Tempo zu berücksichtigen und doch immer den Weg zu weisen in der Lage ist. Ich hatte das große Privileg, dass dieser Führer irgendwann aus der Zweidimensionalität seiner Texte heraustrat und zu einem *senior colleague* aus Fleisch und Blut wurde, mit dem ich immer wieder ein kleines Stück Weg gemeinsam zurücklegen durfte – etwa wenn er in Evanston, Prag oder Istanbul so freundlich war, sich anzuhören, was ich über Urteilskraft und Exemplarität dachte, oder wenn er mich in den Kreis von Wissenschaftlern aufnahm, mit denen er einmal im Jahr in Wien über »Formen der Säkularisierung« diskutierte, oder einfach wenn wir bei einem seiner Besuche in Rom zusammen die ästhetische Kraft von Caravaggios *Kreuzigung des heiligen Petrus* in einer Kirche auf der Piazza del Popolo bewunderten.

Alle guten Wünsche zum Geburtstag und für eine glückliche Fortsetzung der philosophischen Reise in den kommenden Jahren!

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Interpretation und die Wissenschaft vom Menschen«, in: ders., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze*, übers. v. Nils Thomas Lindquist, Frankfurt a.M. 1975, S. 154-219.
2 Auf Deutsch erschienen unter dem Titel *Das Unbehagen an der Moderne*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1995.
3 Ebd., S. 39. (Hervorhebungen A.F.)
4 Ebd., S. 47.
5 Ebd. (Hervorhebung A.F.)
6 Ebd., S. 49 f. (sonstige Hervorhebungen A.F.)
7 Ebd., S. 51. (Hervorhebungen A.F.)
8 Charles Taylor, »Atomismus«, in: Bert van den Brinck / Willem van Reijen (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M. 1995, S. 90.
9 Ebd., S. 86f.
10 Ebd., S. 87f.
11 Vgl. Charles Taylor, *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1996, sowie ders., *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2009.
12 Charles Taylor, »What was the Axial Revolution?«, in: Robert N. Bellah / Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA und London: Harvard University Press 2012, S. 34.

Michael Kühnlein

Anders sehen – Oder mein Aufbruch zu den »Quellen des Selbst«

Philosophisch wurde ich in der letzten Dekade des letzten Jahrhunderts sozialisiert. Und da ich an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main studierte, bestand diese Sozialisation hauptsächlich aus Einführungen in das bestimmende Exodus-Narrativ der zweiten Generation der Frankfurter Schule, die in den Universalien der Sprache nicht nur den Abschied aus dem Sklavenhaus Ägypten, sondern unisono auch den globalen Auszug des Menschen aus jeder Religion evolutionär angelegt sah. Diesen befreiten Zuständen zum Trotz – mein katholischer Kampfgeist war erwacht – stellte ich nach meiner Initiation als magistrierter Philosoph die Religion noch forcierter als bisher in den Mittelpunkt meiner wissenschaftlichen Interessen. Zwar besaß ich noch keine genauen Vorstellungen über mein zukünftiges »Braut-Thema«, doch war ich auch nicht gänzlich ohne (Dissertations-)Plan und Leidensfähigkeit: Es sollte irgendwie um einen modernen zeitgenössischen Autor gehen, dessen Werk man gegen den damals grassierenden Selbstbehauptungsatheismus des wissenschaftlichen *juste milieus* positionieren konnte – mit anderen Worten: Mir schwebte nichts weniger als eine »kleine« Dialektik der Aufklärung vor (aber bitteschön mit etwas mehr Sinnlichkeit für die Trans-zendenz).

Doch bald schon wurde meine Provokationslust auf eine harte Probe gestellt, denn ein neuer Heros, ein neuer Odysseus, der durch die spirituellen Untiefen der Moderne mit Aplomb gesteuert wäre, stellte sich trotz intensiver Sichtung nicht ein. Potenzielle Kandidaten meines Begehrens gab es zwar einige, doch waren ihre Argumente, wo sie sich eingehender mit Religion beschäftigten, mehr oder weniger den intellektuellen Sirenengesängen der Rationalisierungstheorie Webers zuzuordnen, die die Geburt der Moderne aus dem Geiste der sterbenden Religion nacherzählten. Eine tragisch-traurige, in weiten Teilen auch melancholische Geschichte, die angesichts der Unumkehrbarkeit ihrer »stählernen« Emanzipationsbotschaft wenigstens noch die Pietät im Wissen um die Herkunft der Moderne zu wahren suchte. (Erst heute beginnen wir, auch dank der großartigen Expertise von Taylor in seinem *opus magnum*,[1] etwas von der globalen Entfremdungsdynamik dieses säkularistischen Fehlschlusses auf unser Selbst- und Weltverständnis zu begreifen.)

Meine Verzweiflung über das Unauffindbare wuchs also stetig an; und gepeinigt von dem sich abzeichnenden Misserfolg intensivierte ich in der Folgezeit meine Suche nach Alternativerzählungen zum Superioritäts-

komplex der modernen politischen Vernunft. Und so fiel mir schließlich an einem kalten Dezemberabend kurz vor Schließung der Fachbereichsbibliothek in den alten Räumen des philosophischen Instituts in der Dantestraße ein Band von Charles Taylor in die Hände, der mich allein schon wegen seines vieldeutig-schönen Titels ansprach: *Quellen des Selbst*[2] (allerdings wurde es im Untertitel gleich schon wieder akademisch-prosaischer: *Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*).

Zu dieser Zeit hatte ich den Namen Taylor überhaupt nicht auf meinem Besetzungszettel; sicherlich war er mir damals schon ein Begriff, doch konnte ich noch nicht ahnen, dass speziell die Lektüre der *Quellen des Selbst* zu einem richtungsweisenden Ereignis für mich werden würde. Ich weiß noch, dass ich von Taylors *Hegel*-Buch[3] außerordentlich beeindruckt war; und seine kommunitaristische Kritik an den Wolkenkuckucksheimen des politischen Liberalismus fand ich persönlich sehr überzeugend.[4] Doch mit Fragen der Religion hatte ich diesen Denker noch nie in Verbindung gebracht; vielleicht auch deshalb, weil ich seine Person stets als eine urban-lässige Gestalt erinnerte, hochgewachsen, fast hager, mit scharf geschnittenem Gesicht und buschigen Augenbrauen, ein intellektueller Charakter, der ohne zivilreligiöse Inszenierungsrituale auskam: So kam er als Referent der legendären Frankfurter Konferenz über *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*[5] immer mit einer Aldi-Einkaufstüte ins Haus.

Ich nahm also die über 900 Seiten aus dem Regal und machte daraus meine persönliche Weihnachtsgeschichte. Schon bald packte mich bei der Lektüre aber eine innere Un- ruhe; ich spürte, dass in dieser weit ausholenden Genealogie über die historisch gewachsenen Zusammenhänge von Vernunft und moderner Identität – die in summa Taylors hermeneutische Antwort auf die Transzendentalphilosophie Kants darstellten – sich in Umrissen auch ein religiöses Rechtfertigungsnarrativ mit abzuzeichnen begann. Zunächst noch ohne Sinn für die ganz großen Argumentationszusammenhänge, überließ ich mich dem narrativen Plauderton Taylors, der wie ein Conférencier durch die Geschichte der modernen Identität führte; dann wieder blätterte ich hastig einige Seiten vor, weil es mir nicht schnell genug voranging; manchmal verweilte ich auch in meiner Lektüre, die Sinne achtsam geschärft auf Textpassagen, die mir wichtig vorkamen. In diesem unrhythmischen Lesemodus arbeitete ich mich also langsam an den *Quellen des Selbst* ab – bis ich zu Kapitel 23.6 vordrang.

Ich kann im Einzelnen nicht mehr nachvollziehen, was ich damals dachte oder fühlte; doch der Gesamteindruck ist für mich bis heute lebendig geblieben: Taylors Reflexionen über *Subtilere Sprachen* katapultierten mich unvermittelt in eine andere Umlaufbahn, die mir einen neuen Blick auf das zwischen Philosophie und Religion stets mit verhandelte *Ganze* schenkte. Manche Sätze haben sich mir bis heute eingeprägt, weil sie aus der tiefsten Einsicht entspringen, dass die Praxis *gelingender* Rationalität von Voraussetzungen abhängig ist, über die die Vernunft im Totalen eben *nicht* ver-

fügt: »Der Standpunkt, der die Güte der Natur bejaht, ist nicht nebensächlich.« Oder: »Es wird möglich, eine Krise der Bejahung als etwas aufzufassen, womit wir vielleicht durch eine Transfiguration der eigenen Sichtweise fertigwerden müssen.« Schließlich: »Die Vorstellung von einer Umwandlung unserer Haltung zur Welt, durch die unsere Sicht der Welt verändert wird, ist in der Überlieferung mit dem Begriff der Gnade in Zusammenhang gebracht worden.«[6]

Was diese Sätze aber erst eigentlich zum Leuchten brachte, war der Umstand, dass hier eben kein klassischer Theologe sprach, der in den Kaderschmieden katholischer Elite-Netzwerke sophistisch ausgebildet worden war, sondern ein in der Dialektik Hegels geschulter Sozialphilosoph, der seine wissenschaftliche Karriere mit einer einflussreichen Kritik am Behaviorismus begonnen hatte. Diese Facette seines Denkens hat mich vielleicht am meisten fasziniert: Taylor ist ein unverbesserlicher hermeneutischer Universalist, der die Parallelherrschaften von Vernunft und Glaube aus einem pragmatistischen Sinne her zu begreifen sucht. Dabei geht es »um die Entwicklung eines menschlichen Analogons zum Sehen Gottes, dass die Dinge gut sind, also zu einem Sehen, das auch herbeizuführen hilft, was es sieht«.

Anmerkungen

1 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [2007], Berlin 2009.
2 Ders. [1992], Frankfurt a.M. 1994.
3 Ders. [1975], Frankfurt a.M. 1983.
4 Meine persönlichen Favoriten sind immer noch: »Sprache und Gesellschaft«, in: Axel Honneth / Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1986, S. 35-52; und »Die Motive einer Verfahrensethik«, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1986, S. 101-135.
5 Vgl. Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1993.
6 Vgl. dazu: Michael Kühnlein, *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen 2008.

Nick Smith

Das gewöhnliche Leben

Meinen besten Charles-Taylor-Augenblick hatte ich an Heiligabend 1989. Ich war gerade in der Waterstones-Buchhandlung in Liverpool auf der Suche nach letzten Weihnachtsgeschenken – vielleicht ein Kochbuch oder die Biographie des legendären schottischen Fußballspielers Kenny Dalglish? Da ich mich nicht entscheiden konnte, steuerte ich noch einmal meinen Heimathafen an: die Philosophie-Regale. Damals war ich im fünften Jahr meiner Doktorarbeit und fragte mich, ob ich sie wohl jemals beenden würde. Ich hatte viel Zeit mit Habermas' Modernitätsbegriff verbracht, denn da gab es viel zu lesen. Der zweite Hauptdarsteller meiner Arbeit sollte Charles Taylor sein, weil ich glaubte, in Stücken wie »Legitimationskrise?«[1] und im ersten Kapitel seines *Hegel*-Buches[2] genügend Material finden zu können, um Taylor als konkurrierenden Theoretiker der Moderne zu Habermas aufzubauen. Ganz sicher war ich mir aber nicht.

Dann sah ich das Buch, auf das ich gewartet hatte. Es stand noch eingeschweißt im Regal und lachte mich an: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*.[3] Ich hatte auf das richtige Pferd gesetzt! Das eine Exemplar, das es im Laden gab, kaufte ich schnell. Auch wenn es als gebundenes Buch nicht billig war, hätte ich mir selbst kein schöneres Weihnachtsgeschenk machen können.

Als ich zu Hause die edlen cremefarbenen Seiten des Inhaltsverzeichnisses überflog, wuchs meine Aufregung. Es fanden sich Dinge, die mir bekannt vorkamen: Identität und das Gute, Descartes losgelöste Vernunft, zerbrochene Horizonte, die expressivistische Wende. Doch was waren »Quellen der Moral«, woher kamen die »Epiphanien der Moderne«? Was mir aber am meisten auffiel, war der mittlere Teil des Buches: »Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens.« Das schien mir etwas Neues zu sein, und es sah nach einem großen Wurf aus.

Die Geschichte der Theologie des gewöhnlichen Lebens, die Taylor in den Kapiteln »Gott liebet Adverbien« und »Christentum der Vernunft« entfaltet, bildete in der Tat eine vortreffliche Festtagslektüre. Es war ungeheuer befriedigend, die geistigen Wurzeln des Utilitarismus freigelegt zu sehen. Seltsamerweise erschien der gottesfürchtige Proto-Utilitarismus der Puritaner und Konsorten nicht so weltfremd wie jener Benthams, den ich seinerzeit studieren musste, oder, um es mit Taylors prägnanten Worten zu sagen: Er kam mir nicht so »erstickend« (*stifling*) vor.

Das Größte an der ganzen Sache aber war für mich, dass sich eine Alternative zu Habermas' Konzeption der Moderne abzeichnete. Nachdem ich Habermas und andere

Vertreter der Kritischen Theorie gelesen hatte, konnte ich mir die instrumentelle Vernunft nicht anders denn als etwas rein Mechanisches und Kalkulierendes vorstellen, das sich auf jeden Fall außerhalb des »Reichs der Bedeutungen« befand. Innerhalb der Kritischen Theorie wurde darüber gestritten, ob die instrumentelle Vernunft eine intrinsisch zersetzende Wirkung auf das Reich der Bedeutungen habe und damit notwendigerweise zu Entzauberung, Verdinglichung und so weiter führe, oder ob sie diese Wirkung nur jenseits einer bestimmten Schwelle habe (wenn sie nämlich die Lebenswelt zu kolonisieren beginnt). Doch Taylor stellte nun die von beiden Parteien geteilte Voraussetzung in Frage. Denn an den Ursprüngen der modernen Identität gab es, so glaubte er, eine starke Wertung zugunsten der instrumentellen Einstellung. Wir hätten vergessen, dass die Übernahme einer instrumentellen Einstellung für die ersten modernen Menschen »der in spiritueller Hinsicht ausschlaggebende Schritt« gewesen sei.[4]

Die instrumentelle Vernunft konnte demnach ruhig die Lebenswelt okkupieren, man konnte sie in der Tat nutzen, um die Güter des »gewöhnlichen Lebens« zu befördern – Taylors Fachbegriff für das »Leben der Produktion und der Reproduktion«, also für die Arbeit und die Familie. Das gewöhnliche Leben musste nun nicht mehr als das »bloße Leben«, die Domäne spiritueller Schwächlinge angesehen werden, sondern durfte als eine Sphäre der moralischen Errungenschaft eigenen Rechts, ja sogar als eine der »traditionellen Ethik« überlegene Sphäre gelten. Taylor zufolge war in Vergessenheit geraten, was wir den frühmodernen Menschen, die diese Sphäre als Erste wahrgenommen hatten, verdanken: die zuvor unsichtbare und quasi undenkbare moralische Möglichkeit einer *starken Wertung* des gewöhnlichen Lebens. Dass sie auf einmal dazu in der Lage waren, führte Taylor auf eine theologische Verschiebung zurück, die das Alltagsleben »geheiligt« sein ließ. Hier spielte die puritanische Idee des Auserwähltseins eine wesentliche Rolle. Wegen seines geheiligten Status wurde das Alltagsleben nun zu einem würdigen Gegenstand der Bejahung, der starken Wertungen.

Taylors Ausführungen über die Umgestaltung des gewöhnlichen Lebens und ihre Rolle für die Herausbildung der moralischen Identität gaben mir alle notwendigen Mittel an die Hand, um ein Gegenmodell zu Habermas' Theorie der Moderne zu entwerfen. Ich fand dort, was in Habermas' Ansatz fehlte. Meine Doktorarbeit war nun auf einem guten Weg, und dank jener weihnachtlichen Begegnung im Buchladen sah ich mich in der Lage, sie bald abzuschließen.

Doch auch in Taylors Theorie fand ich einen blinden Fleck. Auf den berühmten letzten Seiten von *Die Quellen des Selbst* beschreibt er die Absicht seines Buches als die der »Rückgewinnung« (*retrieval*), als den »Versuch, (...) verschüttete Güter durch Neuartikulierung wiederzuentdecken«, auf dass sie erneut Kraft verleihen könnten.[5] Das gewöhnliche Leben, das Leben von Produktion und Reproduktion, wird zu Recht zu den

wichtigsten Gütern dieser Art gezählt. Was aber würde es heute bedeuten, das gewöhnliche Leben zu *bejahen*? Nehmen wir das Leben der Produktion. Was wäre heutzutage nötig, um das Arbeitsleben nicht nur subjektiv, sondern auch auf der gesellschaftlichen und auf der institutionellen Ebene, die unsere Kultur bilden, zum Gegenstand starker Wertungen zu machen?

Ich glaube, Taylor irrt, wenn er uns den Utilitarismus als eine Perspektive präsentiert, die das gewöhnliche Leben bejaht und nur wegen ihrer Ethik der Inartikuliertheit nicht in der Lage ist, das angemessen zum Ausdruck zu bringen. Der Utilitarismus hat dem Leben der Produktion niemals – weder explizit noch implizit – Wert beigemessen. Ich bezweifle sogar, dass die puritanischen Vorläufer der Utilitaristen das gewöhnliche Leben – sei es dessen reproduktiver oder produktiver Teil – jemals im Sinne einer nicht-instrumentellen Wertschätzung bejaht haben. So oder so eignen sich weder der Utilitarismus noch (Gott bewahre) eine sakralisierte Version seiner für eine Rückgewinnung der Güter, die durch die Teilnahme am Leben der Produktion und der Reproduktion oder, etwas alltagstauglicher und eingängiger gesagt, am Arbeits- und Familienleben sinnfällig werden.

Doch eine Erneuerung dieser Güter tut unverändert Not. Die Aufgabe der Philosophie ist es, eine Sprache zu finden, die sie wieder zu Kraftquellen werden lässt.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Legitimationskrise?«, in: ders., *Negative Freiheit?*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988, S. 235-294.
2 Charles Taylor, »Die Forderungen der spekulativen Vernunft«, in: ders., *Hegel*, übers. v. Gerhard Fehn, Frankfurt a.M. 1978, S. 13-174.
3 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1994.
4 Ebd., S. 411.
5 Ebd., S. 899.

James Tully
Ein dialogisches Wesen

Eines der zentralen Themen im Schreiben und Lehren von Charles Taylor ist seine Überzeugung, dass Menschen im Kern dialogische Lebewesen sind. Für mich war es immer sein wichtigstes Thema. Hat man ihn einmal öffentlich als Lehrenden oder Vortragenden gesehen, versteht man, warum der Dialog für seine Auffassung der *conditio humana* von so zentraler Bedeutung ist. Dialoge lassen ihn sichtlich aufleben, er genießt sie und läuft zu Höchstform auf. Doch die Gründe, warum das Thema des Dialogs sein Werk durchzieht, liegen tiefer.

Vom dialogischen Charakter der menschlichen Existenz zu sprechen, heißt zugleich, das Sein des Menschen konstitutiv als Mitsein zu bestimmen, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch je schon in komplexen Gesprächszusammenhängen steht. Im besten Fall handelt es sich dabei um Beziehungen wechselseitigen Schenkens oder der *Mitfreude*, um einen nietzscheanischen Neologismus zu gebrauchen.

Taylor hat die vier Haupttypen dialogischer Beziehungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten seines Schaffens erkundet. Zunächst gibt es die dialogische Beziehung, die man mit sich selbst unterhält, und die Selbstpraktiken, die mit den verschiedenen Formen von Selbstbeziehung einhergehen: angefangen bei der griechischen Ethik über die mit Augustinus beginnende christliche Verinnerlichung und die eminente Vertiefung des Selbstgesprächs bei Montaigne und später den Romantikern bis hin zum Boom von Meditation, Gebet, Yoga, Kontemplation usw. in den spirituellen und säkularen Bewegungen von heute. Den zweiten Typus bilden die ganz verschiedenartigen diskursiven und nicht-diskursiven dialogischen Beziehungen, die Menschen – individuell und sozial – miteinander pflegen. In seinen politischen Schriften ging es Taylor darum, die Bedingungen für gegenseitige Anerkennung, grundlegende Verschiedenheit, Horizontverschmelzung und wechselseitiges Lernen herauszuarbeiten; er untersuchte, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um mittels verschiedener Formen des Dialogs – Diskussionen, Verhandlungen, Feilschen, Deliberation, Kommunion, Lehrer-Schüler-Verhältnis usw. – zu Verständigung und gemeinsamem Handeln zu finden. Der dritte Typ ist die dialogische Beziehung, in die Menschen mit der lebendigen Erde (*anima mundi*) treten können. Bei diesem – von Goethe und Humboldt bis zur Tiefenökologie und zur Gaia-Hypothese unserer Tage repräsentierten – Dialogtypus sind alle Sinne gefordert (Synästhesie), um zu verstehen, wie die lebendige Erde das Leben erhält und wie wir auf uns

gegenseitig erhaltende Art und Weise interagieren können. Und schließlich gibt es die dialogische Beziehung zum spirituellen Bereich, egal, ob es sich dabei um den menschlichen Geist der humanistischen Traditionen oder um die spirituellen Quellen der religiösen Überlieferungen handelt. In seinen jüngeren Arbeiten untersucht Taylor, wie verschiedene Formen säkularer Gesellschaften diese Art von Dialog blockieren oder austrocknen und welche destruktiven Konsequenzen das für den ersten und zweiten Dialogtyp hat. In all diesen Fällen untersucht Taylor einerseits die Umstände, die gute dialogische Beziehungen ermöglichen, und andererseits jene Umstände, die Menschen entwurzeln und diesen Beziehungen entfremden, oder sie dazu bringen, den Dialog durch Wut, Hass, Aggression und Gegenaggression zu ersetzen, wie es heute allerorten zu beobachten ist.

»Dialog« bedeutet »durch« Teilnahme und Teilhabe am »logos« (am Sprechen), nicht notwendigerweise die Zwiesprache zweier Personen. Wie Taylor in seiner expressivistischen Sprachtheorie gezeigt hat, gründet der Dialog, auch wenn er sich im Sprechen manifestiert, in der Verkörperung (*embodiment*), in Praktiken, in der lebendigen Welt und vielfach auch im lebendigen Geist. Nicht in jedem Fall bedarf er des Sprechens – man denke etwa an den Tanz oder die Kommunion. Dennoch glaube ich, dass es eine bestimmte Art von gesprochenem Dialog gibt, der für Taylor von Bedeutung ist: Wenn nämlich Menschen nicht zum Argumentieren, Diskutieren oder Verhandeln zusammenkommen, sondern in dem Versuch, ihre emotionalen Bindungen an jene tiefverwurzelten Annahmen oder Vorurteile zu suspendieren, die sie in diesen anderen Formen von Dialog in einen Gegensatz zueinander bringen; wenn sie ihre widerstreitenden Annahmen in den intersubjektiven Raum des Dialogs stellen und einander solange daran teilhaben lassen, bis sie sich zu verstehen und zu vertrauen beginnen. Besonders in modernen Gesellschaften ist diese Form der Ent-Bindung außerordentlich schwierig, und Taylor wurde immer wieder Zeuge ihres Scheiterns. Doch die – in der Tat sehr alte – Idee ist die, dass kreative, geteilte, partizipatorische (nicht wörtliche) Bedeutungen einfach zu »emergenten Eigenschafhaften« solcher zwanglosen dialogischen Beziehungen werden und die permanente Basis der Zusammenarbeit, des friedlichen Zusammenlebens bilden könnten. Es ist diese Art von dialogischer Umwertungspraxis, um die wir »kämpfen können und sollten«, wie Taylor sagt. Das ist das großartige Geschenk, das er uns durch sein bemerkenswertes Sprechen und Schreiben immer wieder macht.

Hans Joas

Charles Taylor als Polemiker

Charles Taylors Schriften zu lesen, ist eine tiefe Freude – nicht nur wegen ihres Gehalts an Ideen und Argumenten, sondern auch wegen des spezifischen Gestus, in dem sie verfasst sind. Taylor entwickelt seine Gedankengänge nicht ex cathedra, sondern langsam, geduldig und bescheiden. Oft hebt er selbst hervor, dass er an einer Stelle nur eine Vermutung und noch keine definitive Begründung habe. Tastend arbeitet er sich an den immer nur vorläufig zu verwendenden Ausdruck seiner gedanklichen Arbeit heran. Im Verlauf gelingt ihm die Bildung mancher originellen Metapher – der »Vektor« in der Geschichte des lateinischen Christentums, der »Nova-Effekt« nach dem Aufstieg der säkularen Option –, die sich im Gedächtnis des Lesers verhakt, auch wenn das Gemeinte nicht auf seine volle Zustimmung stößt. Viele Redewendungen – wie die von den »3 H« in der Sprachtheorie (Herder, Hamann und Humboldt) – sind humorvoll und auflockernd. Taylors Schreibstil, so könnte man sagen, entspricht seiner Theorie der Artikulation, der zufolge wir nicht immer im hellen Licht propositionaler Feststellungen denken, sondern von uns als gewiss empfundene präreflexive Gehalte oft erst ans Licht heben müssen. Er entspricht auch einer Ethik des Dialogs, in den wir ja nicht einzutreten brauchen, wenn wir annehmen, auf unserer Seite sei die volle Wahrheit und auf der anderen nur Ahnungslosigkeit, Irrtum oder böse Absicht. Selbst weit von Taylor abweichende Denkweisen, etwa die von Michel Foucault, Jacques Derrida oder Jean-François Lyotard, werden von ihm nicht abgekanzelt oder als feindlich attackiert, sondern als Ausdruck höchst ernst zu nehmender Gesprächspartner dialogisch behandelt. Nur ganz fein klingen dabei Differenzen in der Wertschätzung an.

Nun wissen wir alle, dass wir einen Menschen erst dann besser verstehen, wenn wir auch erlebt haben, wo und wann seine Contenance zerbricht und seine Gefühle, insbesondere die moralischen Gefühle, ihn mitreißen. Deshalb lohnt es sich zu fragen, ob es einen Fall gibt, in dem Taylors Stimme ihren milden Klang verliert. Mir hat sich bei der Durchsicht seiner Schriften nur ein solcher offenbart. Dieser betrifft seinen über mehrere Stufen laufenden Disput mit Quentin Skinner, dem großen britischen Historiker politischen Denkens.

Ende der 1980er Jahre hat Charles Taylor zu einem Diskussionsband über Quentin Skinner einen Beitrag verfasst.[1] In diesem kritisiert er die Vorstellung, der Historiker könne beschließen, die impliziten oder expliziten Geltungsansprüche geschichtlicher Gestalten einfach einzuklammern. Er verteidigt

dagegen die These einer unvermeidlichen Selbstpositionierung des Historikers und fordert die hermeneutische Bereitschaft ein, in der Konfrontation mit der Sprache der untersuchten Subjekte auch die eigene Beschreibungssprache in Frage stellen zu lassen. Sein Vorgehen nennt er selbst »polemisch«[2], weil er die Begründungen, die bisher oft für die angegriffene Vorstellung vorgebracht wurden, als ungenügend aufweisen will; ob Skinner stärkere Gründe hat, lässt er dabei aber ausdrücklich offen. Aus seiner Entgegnung in diesem Band hat Skinner später einen seiner wichtigsten methodologischen Aufsätze gemacht (»Interpretation, rationality and truth«),[3] in dem er seitenweise auf Taylor, den »eminent philosopher«, eingeht. Leichte Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Kontrahenten sind von dritter Seite aus leicht wahrzunehmen, aber von persönlicher Polemik ist auf beiden Seiten keine Spur.

Das ändert sich allerdings in dem langen Rezensionsaufsatz Skinners zu Taylors *Sources of the Self*.[4] Hier brechen massive Differenzen auf und der Ton wird merklich rauer. Skinner liefert nicht nur diskutable Kritik an einzelnen Punkten von Taylors Argumentation. Er lehnt vielmehr die ganze Intention Taylors, mit einer Genealogie des modernen Selbst auch zur Affirmation bestimmter Werte beizutragen, kategorisch ab: »The effect of learning more about the causal story cannot but be to loosen the hold of our inherited values upon our emotional allegiances.«[5] Taylors christlichem Glauben hält er in größter Schärfe entgegen, dass die Wirkungen des Christentums in Westeuropa »nothing less than catastrophic«[6] gewesen seien. Deshalb betrachtet er die von Taylor wie vorsichtig auch immer verfochtene »theistische Perspektive« als ein Heilmittel, das schlimmer sei als die Krankheit, um deren Bekämpfung es gehe. Als überzeugter Atheist erklärt Skinner vieles von dem, was Theisten bekennen, für schlicht unverständlich. Wer an den falschen und unbegreiflichen religiösen Überzeugungen festhalte, »must be suffering from serious forms of psychological blockage or self-deceit«.[7]

Wie reagiert Charles Taylor auf diese Schläge? Keineswegs, indem er auch die andere Wange hinhält. In seiner Antwort bestreitet Taylor, dass er jemals die Unverzichtbarkeit des Gottesglaubens für die Beantwortung existentieller Sinnfragen behauptet habe, und setzt sich mit den kleineren Punkten von Skinners Kritik auseinander. Dann aber hebt er hervor, wie sein Dialogpartner die Symmetrie verweigere. Einem Gläubigen wie Taylor, der seine Hochachtung vor der »spiritual greatness in the views of unbelievers«[8] unter Beweis stellt, werde mit psychopathologischen Unterstellungen entgegengetreten. Die Verständnislosigkeit gegenüber dem Glauben werde aggressiv, ohne einen Hauch von Bedauern, geäußert. Nichtgläubige, so Taylor, erlauben sich oft einen Mangel an Kenntnissen über den Glauben, den sich kein Gläubiger heute mehr in der Stellungnahme zu einer anderen Konfession erlauben würde. Und das wahrhaft Erstaunliche daran sei, dass sie darauf noch stolz zu sein scheinen.[9]

Drei Jahre nach dieser harten Auseinandersetzung, die in einer nor-

wegischen Zeitschrift ausgetragen wurde, erschien ein Diskussionsband zu Charles Taylor. Quentin Skinner veröffentlichte seinen Beitrag dort in revidierter Form erneut, nun von den Pauschalisierungen befreit.[10] Er akzeptiere, dass die bloße Feststellung eines atheistischen Bekenntnisses einer Diskussion nicht weiterhelfe. Aber Taylors Vorgehen sei auch nicht mehr als ein Plädoyer dafür, im Dunkeln zu pfeifen. Dem stellt er die Pflicht des Menschen entgegen, nach dem »Tod Gottes« den Wert unseres Menschseins umso mehr zu verfechten. Taylor widerspricht dem nicht; er hält es nur für illusionär, dass eine solche Affirmation einfach Willenssache sei. Das aber sei der Ausgangspunkt einer reflektierenden Gottsuche.[11]

Bei dem Zusammenprall zweier großer Gelehrter unserer Zeit scheint es mir nicht einfach um die unvermeidliche Differenz in Glaubensdingen zu gehen, sondern um die Frage, welches Maß an Toleranz gegenüber Gläubigen sich die Verfechter eines säkularen Liberalismus abringen. Auf diesen sensiblen Punkt, an dem die Gläubigen aus dem Diskurs hinausgedrängt werden, hat Charles Taylor voller Leidenschaft durch die Veränderung seines Tonfalls aufmerksam gemacht.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »The Hermeneutics of Conflict«, in: James Tully (Hg.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge 1988, S. 218-228.
2 Ebd., S. 220.
3 Quentin Skinner, »Interpretation, rationality and truth«, in: ders., *Visions of Politics. Vol. 1.*, Cambridge 2002, S. 27-56, zu Taylor v. a. S. 27-29.
4 Quentin Skinner, »Who are ›We‹? Ambiguities of the Modern Self«, in: *Inquiry 34* (1991), S. 133-153.
5 Ebd., S. 145.
6 Ebd., S. 147.
7 Ebd., S. 148.
8 Charles Taylor, »Comments and Replies«, in: *Inquiry 34* (1991), S. 237-254, hier S. 241.
9 Ebd., S. 242.
10 Quentin Skinner, »Modernity and disenchantment: some historical reflections«, in: James Tully (Hg.), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge 2004, S. 37-48.
11 Charles Taylor, »Reply and re-articulation«, in: James Tully (Hg.), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge 2004, S. 211-257, vor allem S. 222-226.

Nancy Fraser

Eine Debatte mit Funkenflug

Als ich Chuck Taylor 1978 in Dubrovnik zum ersten Mal traf, war ich noch Studentin. Ich war zum ersten Mal auf dem bekannten Kolloquium »Philosophy and the Social Sciences«, zu dem sich kritische Theoretiker aus aller Welt im März jedes Jahres versammelten. In diesem Jahr waren besonders viele hochkarätige Teilnehmer auf der Konferenz. Ich hatte das Privileg, Zeugin einer außergewöhnlichen Debatte zwischen Charles Taylor, Richard Rorty und Jürgen Habermas zu sein. Diese Erfahrung gab die Richtung meiner weiteren philosophischen Entwicklung vor.

Soweit ich mich erinnere, war der ursprüngliche Anstoß eine Sitzung über das letzte Kapitel von Richard Rortys *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*[1], das zu der Zeit noch nicht veröffentlicht war. Rorty, der vor 50 Personen vortrug, die dicht gedrängt um einen Seminartisch saßen, übte starke Kritik an der anglo-amerikanischen Philosophie und schlug stattdessen eine »kontinentale« Alternative vor, die sich an »Erbauung« orientierte. Das war Musik in den Ohren der Teilnehmer. Es gab nur einen Haken an der Sache: Indem Rorty darauf insistierte, dass es zwischen Natur- und Sozialwissenschaften keinen »philosophisch interessanten« Unterschied gäbe, stellte er Taylors berühmte Behauptung in Frage, dass nur die Sozialwissenschaften eine »doppelte Hermeneutik« voraussetzten, die Naturwissenschaften dagegen nicht. Die sich daraus ergebende Diskussion war elektrisierend. Die Funken flogen, als Taylor seine Sichtweise leidenschaftlich verteidigte. Er konnte einige Unterstützung von Habermas gewinnen, der aber seinerseits einen dritten Standpunkt einführte und hermeneutisches Verstehen nicht nur vom naturwissenschaftlichen unterschied, sondern auch von kritischer Sozialtheorie. Gesprächsbeiträge von so distinguierten Teilnehmern wie Richard Bernstein, Albrecht Wellmer und Heinz (Harry) Lubasz erhitzten die Gemüter weiter und spitzten das Drama zu. Die Debatte war viel zu intensiv, um in einer einzigen Sitzung ausgefochten werden zu können. Also setzte sie sich wie ein Lauffeuer durch die verbleibenden Tage fort – in Kneipen und Restaurants, während der Gänge durch die gleißende Stadt und in allen der folgenden Zusammenkünfte der Konferenz.

Auf mindestens eine angehende Philosophin war die Wirkung tief und anhaltend. Fast 40 Jahre lang habe ich den Nachhall dieser dreiseitigen Debatte empfunden. Gleichzeitig in verschiedene Richtungen gezogen, habe ich nie aufgehört zu versuchen, Taylors tief empfundene Intuition, dass das menschliche Gemeinwesen

auf einzigartige Weise interpretativ ist, mit Rortys Ablehnung ontologischer Grundlegungen auf der einen Seite, und mit Habermas' Beharren darauf, dass wir die »Perspektive der Lebenswelt« auf die Gesellschaft mit einer zweiten, objektivierenden »Perspektive des Systems« ausbalancieren müssen, auf der anderen Seite, in Einklang zu bringen.

Schwer zu sagen, welche – wenn überhaupt eine – der drei Richtungen gewonnen hat. Verständlicherweise werde ich oft als Habermasianerin eingeordnet, die sich vor allem für die Bedeutung von Kritik engagiert. Aber ich ertappe mich immer noch dabei, für Rorty die Stimme zu erheben – wie zum Beispiel als ich mich bemühte, die politischen Sackgassen der Globalisierung durch die Idee der »abnormalen Gerechtigkeit«[2] zu erhellen. Und, was in diesem Zusammenhang wichtiger ist, während ich versuchte aufzuklären, wodurch die Linke in unserer Zeit so schachmatt gesetzt worden war, indem ich das Verhältnis zwischen *Anerkennung* und *Umverteilung* erkundete, haben mich Taylors Gedanken über zehn Jahre lang eng begleitet.

Taylors Darstellungen der Quellen moderner Subjekte und der Grenzen der modernen Säkularität werden in der intellektuellen Geschichte unserer Ära Wegweiser bleiben. Aber für mich wird er für immer mit den magischen Tagen im März 1978 in Dubrovnik verbunden sein, als philosophische Auseinandersetzung von realen Personen verkörpert und dauerhaft fesselnd wurde.

Anmerkungen

1 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1987.

2 Nancy Fraser, »Abnormale Gerechtigkeit«, in: Helmut König/Emanuel Richter/Sabine Schielke (Hg.), *Gerechtigkeit in Europa. Transnationale Dimensionen einer normativen Grundfrage*, Bielefeld 2008, S. 41-80.

Alasdair MacIntyre

Charles Taylor und das dramatische Narrativ – Argument und Genre

Wäre Charles Taylor mit 55 Jahren nach der Veröffentlichung des Bandes *Philosophical Papers* im Jahre 1985 gestorben, würde man sich an ihn als angesehenen Historiker der Philosophie erinnern und als jemanden, der entscheidend zu einigen zentralen philosophischen Debatten beigetragen hat. Seine zwei Bücher über Hegel hatten ihm ein gutes Ansehen als Historiker gesichert. Gleichzeitig hat er mit seiner Kritik an jenen Konzepten aus Psychologie und Politikwissenschaften, die selbstverständlich davon ausgingen, dass man die Methoden der Naturwissenschaften gleichermaßen in den Sozialwissenschaften anwenden könne, und seiner weitsichtigen Übernahme von Einsichten aus Phänomenologie und Hermeneutik neue Sichtweisen auf die Philosophie des Geistes und der Handlung ermöglicht. Aber mit dem Erscheinen der zwei außergewöhnlichen Narrative – 1989 *Quellen des Selbst* und 18 Jahre später, 2007, *Ein säkulares Zeitalter* – musste man in Charles Taylors Beiträgen mit einer ganz anderen Qualität rechnen.

Beide Bücher sind geschichtswissenschaftliche Monographien, aber sie unterscheiden sich grundlegend von anderen philosophiegeschichtlichen und sogar von allen geschichtswissenschaftlichen Werken bis dahin. In beiden geht es um philosophische Thesen und Argumente, aber diese Thesen und Argumente werden ganz anders eingesetzt, als es normalerweise für philosophische Texte charakteristisch ist. Der Unterschied macht sich sowohl beim Genre bemerkbar als auch im Verhältnis zwischen Autor und Leser. Für Taylor gehören diese Thesen und Argumente nämlich in eine Erzählung, die den Anspruch erhebt, nichts Geringeres zu sein, als die Erzählung der Transformation dessen, wie wir uns selbst verstehen. In *Quellen des Selbst* werden die der Moderne eigentümlichen Konzepte – der Subjektivität; der Vernunft, die Desengagement von Welt und Körper voraussetzt und folglich eine instrumentelle Haltung mit sich bringt; der Bedeutung alltäglicher Handlungen; der Gefühle; des Verständnisses von Kunst als natürlichem Ausdruck von Gefühl – so erzählt, dass ihr Beitrag zur übergreifenden Veränderung der Art und Weise, wie unser Leben Bedeutung und Erfüllung erfährt oder nicht erfährt, deutlich wird. Dass wir bestimmte Güter für wertvoll halten, geht in Taylors Erzählung mit unserem Verhältnis zu höheren konstitutiven Gütern einher. Diese Güter, so z.B. Platons Form der Güter oder für Juden und Christen Gott, wurden in vormodernen Kulturen als transzendent, als von uns unabhängige Realität aufgefasst, und ihre Verehrung war die Motivation

unseres Handelns. Nun hat sich die Moderne in einer Weise entwickelt, dass wir heute weitgehend nicht mehr in der Lage sind, konstitutive Güter so zu verstehen. Es stellt sich daher die Frage, ob wir die Gefolgschaft zu jenen Werten aufrechterhalten können, die die Moderne uns gelehrt hat für wertvoll zu erachten. Möglicherweise untergräbt sich die Moderne in tragischer Weise selbst. Oder vielleicht tut sie das nicht? Die Geschichte endet mit ungelösten Fragen.

Das Gleiche gilt für die Entwicklung, die in *Ein säkulares Zeitalter* erzählt wird und die der *Quellen des Selbst* ergänzt. Taylors Kernidee ist hier die Vorstellung der Fülle, ein Empfinden und manchmal eine Vorwegnahme dessen, wie es wäre, wenn unser Leben vollkommen und erfüllt wäre. Eine Folge der langen Geschichte von jenen vergangenen Kulturen, in denen der Glaube an Gott unproblematisch war, hin zur modernen Verfasstheit, in der ein solcher Glaube unentrinnbar problematisch ist, ist, dass sowohl für zeitgenössische Gläubige als auch für zeitgenössische Nicht-Glaubende dieses Gefühl der Fülle zu oft vermindert wurde. Die Bedeutung dieser von Charles Taylor mit Nachdruck vorgetragenen Behauptung wird im Blick auf die Details seiner Darstellung deutlich, in der viele Episoden aus *Quellen des Selbst* erneut aufgesucht werden, nun aber mit neuen Fragestellungen. Der Konflikt zwischen säkularen Humanisten und religiös Gläubigen erweist sich als ein Konglomerat von Dilemmata und Alternativen, bei denen beide Parteien Gefahr laufen, in die Irre zu geraten und so unser Gefühl für das, was Fülle ist, akut in Frage zu stellen.

An dieser dramatischen Erzählung stechen zwei Besonderheiten hervor. Zum einen verwendet der Autor Personalpronomen der ersten Person in Singular und Plural. Beide, Leserinnen bzw. Leser und Autor, sind selbst Protagonisten der Geschichten. So sagt Taylor z.B. am Anfang: »[*Ich*] möchte das Bild erkunden, das den Hintergrund *unserer* geistigen Natur und *unserer* bedrängten Situation bildet.«[1] [Meine Kursivsetzung, Alasdair MacIntyre] Auf den letzten Seiten beider Bücher spricht er die Leserinnen und Leser direkt an, von denen er in unterschiedlicher Weise Widerspruch erwartet, den sie natürlich auch vorgebracht haben. Eine zweite Besonderheit ist aber der Unterschied zwischen Taylors Standpunkt und den Reaktionen, die er bei den meisten seiner zahlreichen Kritiker hervorgerufen hat. Letztere reagierten auf dieses besondere Argument oder jene geschichtliche Behauptung und kritisierten sie in akademischer und unpersönlicher Art und Weise, als ob für sie persönlich nicht viel davon abhinge. Taylor reagierte darauf typischerweise damit, den Einwand abzuwägen und gegebenenfalls seine philosophische oder geschichtliche Behauptung entsprechend zu ändern. Er kommt aber, nachdem er alles angemessen berücksichtigt hat, oft zu dem Schluss, dass die Relevanz der Geschichte, die er eigentlich erzählt hat, insgesamt durch die Kritik nicht geschmälert wird. Die Kritiker haben nicht erkannt, dass die einzig adäquate Äußerung von Kritik an Taylor gewesen wäre, eine andere oder Gegenerzählung zu konstruieren

oder sie zumindest anzudeuten, eine, die ebenfalls wenigstens das enthält, was in Taylors Erzählung enthalten ist, und die darüber hinaus verdeutlicht, inwiefern Taylors Darstellung der Moderne und Säkularisation unvollständig oder fehlerhaft ist.

Taylor hat also ein neues interdisziplinäres Programm aufgestellt, was an sich schon eine seltene Leistung ist. Das ist aber nicht alles. Wir kommen nun nämlich nicht mehr umhin zu sehen, dass die Kleinarbeit in Philosophie, Geschichte und Gesellschaftswissenschaften entweder zu einer Hintergrunderzählung ähnlicher Art wie der von Charles Taylor beiträgt oder sie voraussetzt (oder beides). Dessen waren sich die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler dieser Disziplinen zu oft nicht bewusst. Diese Erkenntnis ermöglicht zu haben, ist möglicherweise Taylors größte Errungenschaft.

Anmerkung

1 Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M. 1996, S. 16.

Mark Redhead

Das Verstehen des Anderen

Zum Zwecke ihres Zusammenhaltes bedürfen Demokratien, wie Charles Taylor betont, der Bindung an eine gemeinsame politische Identität. Daraus erwächst der überaus undemokratische Impuls, diejenigen auszuschließen, die nicht ganz hineinzupassen scheinen oder die der Mehrheit ein ungutes Gefühl geben. Das ist »zum Teil der Grund dafür, warum das zwanzigste Jahrhundert sowohl das Zeitalter der aufstrebenden Demokratie als auch ein Höhepunkt ethnischer Säuberungen gewesen ist«.[1] Um auf dieses Problem zu reagieren, müssen sich die Bürger an Prozessen der gemeinsamen Nutzung des Identitätsraums beteiligen.[2] Besonders im letzten Teil von *Ein säkulares Zeitalter* gibt uns Taylor viele nützliche Anhaltspunkte, um zu verstehen, auf welche Weise sich die Individuen einem »gegenläufigen Druck« ausgesetzt sehen, weil sie gleichzeitig die Notwendigkeit einer modernen moralischen Ordnung, allgemeiner Menschenrechte und des Strebens nach Ganzheitlichkeit im eigenen Leben akzeptieren.[3] Zugleich erkennen viele die Notwendigkeit an, Differenz zu akzeptieren und mit ihr zu leben, so wie es Taylor im Zuge seiner Exkurse in die kanadische Politik getan hat. Gegenüber anderen Theoretikern zeichnet sich Taylor durch die Einsicht aus, dass historisch kontingente, kulturspezifische moralische Ideale wie eine Ethik der Nächstenliebe selbst dann einen starken Einfluss auf Menschen ausüben können, wenn sich diese Menschen der Grenzen ihrer eigenen Empfänglichkeit für andere ebenso bewusst sind wie der potentiellen Infragestellung ihrer eigenen moralischen, ethischen und politischen Identität durch diese.

Der Schlüsselbegriff ist hier der Begriff der starken Wertung. Darunter versteht Taylor »Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern [die] von diesen unabhängig [sind] und (…) selbst Maßstäbe [bieten], nach denen diese beurteilt werden können«.[4] Gegenstände starker Wertungen sind zentral für unsere Identität: Subjekte, die sich diese Fragen stellen, haben keinen Zweifel daran, dass sie »die falsche Richtung einschlagen« und es versäumen können, ein erfülltes Leben zu führen, wenn sie ihren unmittelbaren, oftmals kontraproduktiven Wünschen und Begierden folgen.[5]

Starke Wertungen sind für unser Selbstgefühl entscheidend, weil sie die »unerlässliche Grundlage« bilden, auf der wir uns darüber Rechenschaft geben, wer wir sein wollen. Doch eine Wertung ist niemals abschließend, sondern lässt immer Spielraum

für Umwertungen – die wichtigsten nennt Taylor »radikale Umwertungen«. Bei diesen kritischen Akten stehen die Wertungen in Frage, die im Zentrum des gegenwärtigen Selbstverständnisses eines Menschen stehen.

Diese Wertungen basieren oftmals auf einer Basisgeschichte, die die Entwicklung, die Taylor in *Ein säkulares Zeitalter* beschreibt, voranbringt. »Der Versuch, [einer solchen Geschichte] zu entkommen (…) bedeutet letztlich nur, dass wir uns nicht von einer uneingestandenen, mithin ungeprüften und unkritisierten Geschichte leiten lassen können.«[6] Viele Wissenschaftler haben zwar gezeigt, dass das Verhältnis zwischen europäischer Laizität und religiösem Islam heute immer symbiotischer wird, doch nehmen ihre kritischen Anmerkungen Taylors Diagnose nichts von ihrer Gültigkeit. Dadurch, dass sie unsere Vorstellungen von bestimmten Werten wie der Autonomie substanziell bereichern, sind sie eher dazu angetan, Taylors Darstellung produktiv zu ergänzen.

In *Ein säkulares Zeitalter* knüpft Taylor an eine Frage an, die er sich 1987 erstmals stellte. Damals suchte er nach einem strukturellen Rahmen für die demokratische Deliberation, der gleichermaßen geeignet wäre, der Unumgänglichkeit moralischer Konflikte Rechnung zu tragen und Menschenwürde sowie republikanische Selbstgesetzgebung dadurch zu fördern, dass er das Fundament für authentische, auf größere soziale Kräfte gestützte Lebensformen legt. *Ein säkulares Zeitalter* verbindet eine genealogische Analyse der modernen sozialen Vorstellungswelt mit einem stark wertenden Verständnis des Selbstseins (daher das Spannungsverhältnis zu einer nietzscheanischen Ethik). So dokumentiert Taylor unter anderem die Erscheinungsformen, die diese Konflikte im Leben der Subjekte annehmen, aber auch die Tugenden seiner eigenen partikularen ethischen Orientierung. Es ist Ausdruck der Bescheidenheit seiner Darstellung, dass Taylor das spirituelle Potential anderer ethischer Orientierungen als Selbstverständlichkeit betrachtet.

Wie aber lebt man mit Andersdenkenden zusammen? Für Taylor beruht die Antwort auf diese Frage nicht nur auf einer Politik der Anerkennung, sondern auch auf einer Horizontverschmelzung nach gadamerschem Vorbild. Manch einer wird die ethische Einstellung, die ihn trägt, buchstäblich aufgeben müssen, wenn er verstehen will, warum eine anspruchsvolle Position eine bessere Deutung liefert als der von ihm bisher vertretene eigene Standpunkt. Wie lässt sich vernünftig mit Leuten diskutieren, die nur schwer nachvollziehbare Positionen beziehen? Hier hat Taylor eine von gadamerschen Einsichten getragene Praxis anzubieten, die ich als »Verstehen des Anderen« (*other-understanding*) bezeichnen möchte.

Die Schwierigkeiten mit dem Verständnis »des Anderen« ergeben sich »nicht daraus, dass sie Teil unserer Identität sind, sondern daraus, dass sie diese in Frage stellen. Sie konfrontieren uns mit anderen, oft verunsichernden Möglichkeiten des Menschseins«,[7] die ethnozentrische Urteile provozieren können.[8] Die wirkungsvollsten Kontraste sind die, die den Anderen anders sein lassen, indem sie es uns

ermöglichen, uns von dem, was sich an anderen Lebensweisen von unserer unterscheidet, infrage stellen zu lassen.[9] Lassen wir das wirklich geschehen, dann werden uns zwei Dinge klar: Durch die Erkenntnis, dass bestimmte unserer Eigenschaften nicht universal sind, werden wir uns unserer einzigartigen Besonderheit bewusst. Auf diese Weise können wir die charakteristischen Merkmale des Anderen unverstellter wahrnehmen.[10] Um sich vom Anderen in Frage stellen zu lassen, muss man die andere Kultur als gleichwertig betrachten. Das bedeutet, dass wir die Geltung unseres eigenen Horizonts kultureller Vorurteile »riskieren«, wenn wir versuchen, die Selbstverständnisse Anderer so ernst wie möglich zu nehmen.[11]

Was wir am Ende davontragen werden, ist zweierlei: nämlich zum einen die Fähigkeit, von Differenz zu lernen, und zum anderen die Fähigkeit, genau die Bande der Solidarität zu kultivieren, die eine Demokratie für ihr wirksames Funktionieren heute braucht.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern«, in: ders., *Dilemmas and Connections*, Cambridge, MA 2011, S. 202.
2 Charles Taylor, »Democratic Exclusions (and its Remedies?)«, in: Alain Cairns (Hg.), *Citizenship, Diversity and Pluralism*, Montreal 1999, S. 281.
3 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt 2009, S. 1120f.
4 Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt 1994, S. 17.
5 Ebd., S. 35.
6 Charles Taylor, »Afterword: Apologia pro Libro suo«, in: Michael Warner/Jonathan Van Antwerpen, Craig Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2010, S. 300.
7 Charles Taylor, »Understanding the Other: A Gadamerian View of Conceptual Schemes«, in: Jeff Malpas u.a., *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans Georg Gadamer*, Cambridge, MA 2002, S. 296.
8 Ebd., S. 284.
9 Charles Taylor, »Remembering Gadamer«, in: *IWM Newsletter 76*, Frühling 2002, Nr. 2, S. 13.
10 Ebd., S. 12.
11 Vgl. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

Arto Laitinen

Philosophie und Selbstausdruck

Als ich erstmals Taylors *Philosophical Papers* in der Hand hielt, hatte ich Vorlesungen über Wittgenstein, Foucault, Kuhn, Hegel, Kant, Rawls, Habermas, Walzer, Rorty, MacIntyre und auch ein wenig Heidegger gehört; ich hatte Texte dieser Philosophen studiert und wunderte mich nun, wie diese so unterschiedlichen Denkrichtungen plötzlich ein kohärentes Bild ergaben. Jeder einzelne von ihnen schien etwas Wahres und Wichtiges gesagt zu haben und Taylor eröffnete mir – durch seine Kommentare zu diesen und anderen Denkern – mit einem Mal den beruhigenden Ausblick, wie alles miteinander zusammenhing, indem er neue, ebenso wichtige eigene Themen einfließen ließ. Dies war für mich der Anstoß, eine Dissertation und weitere Texte über Taylors Werk zu schreiben.

Ein Thema, zu dem Charles Taylor Herausragendes beigesteuert hat, ist der Selbstausdruck. Taylor hat sowohl die Wichtigkeit der impliziten Hintergrundbedeutung der Dinge, Orientierungen und des »Know-hows« als auch die Rolle der Artikulation hervorgehoben. Dabei hat er gezeigt, dass Letztere dem impliziten Hintergrundverständnis gleichzeitig die Treue erweisen und es verändern möchte. Diesen Ansatz findet Taylor im Expressivismus der Romantik und bei Hegel formuliert; die aufschlussreichsten Texte zu diesem Thema aber scheinen von niemand anderem als von Taylor selbst zu stammen.

Modell des Ausdrucksstrebens ist der Künstler oder die Künstlerin, die von einer unausgereiften Vorstellung dessen ausgeht, was er oder sie erreichen möchte. Alsdann ringt er um einen Entwurf, um die »Externalisierung« seiner Idee in einem äußeren Medium. Den ersten Entwurf erkennt er als unvollständige Verwirklichung der Idee – er gibt sie noch nicht angemessen und wahrheitsgetreu wieder, ist aber doch schon greifbarer und genauer als die originäre Idee. Diese konkrete Version wahrzunehmen oder »auf sich wirken zu lassen«, ist eine genuine Lernerfahrung; sie modifiziert bzw. überformt das erste Verständnis. Auf den ersten Blick zeichnet sie sich durch Eigenschaften aus, die hinter der ersten Idee zurückbleiben und einige ihrer Aspekte in ein negatives Licht rücken: Der Künstler kann jetzt bestimmte Einzelheiten wahrnehmen, die ihren Zweck nicht erfüllen werden. Einige Details erscheinen auf den zweiten Blick als wahrheitsgetreue Verwirklichung der komprimierten, unausgegorenen Vorstellung, die ja den Ausgangspunkt gebildet hatte. Da sie noch vollkommen unentfaltet gewesen ist, macht der Entwurf die unausgereifte Vorstellung klarer und detailreicher.

Der neue Entwurf wird sich an diesem modifizierten, fassbareren Ver-

ständnis orientieren und wird vielleicht, selbst wenn er dem vorhergehenden zu größerer Konkretion verhilft, immer noch ein unvollständiger äußerer Ausdruck bleiben. Nach wiederholten Entwürfen wird der Künstler schließlich sein inneres Bild im äußeren Medium zum Ausdruck gebracht sehen; er wird sich in der Außenwelt »wiederfinden«. Man beachte, dass Eigenschaften des äußeren Mediums, in dem sich die Idee verkörpert, notwendigerweise die Konkretisierung der äußeren Form beeinflussen werden. Es gehört zur künstlerischen Leistung, die Botschaft in einer Form zu übermitteln, welche die expressiven Möglichkeiten des jeweiligen Mediums auf ein höheres Niveau hebt. Bildhauer können den Stein »zum Tanzen« bringen, Komponisten können Bewegungen der Luft in Lobgesänge auf die Erhabenheit des Universums verwandeln, und Dichter können versuchen, die existenzielle Notlage der Menschen in subtilen Worten einzufangen.

In diesem Sinne sind wir alle Künstler. Wir experimentieren in unserem Leben, tun das aber nicht blind. Denn unser Leben orientiert sich an einer impliziten Vorstellung dessen, was von Bedeutung ist. Unser Selbstgefühl, unsere Selbstdeutungen bestehen nicht nur aus expliziten Antworten auf die Frage »Wer bin ich?«, sondern auch aus unseren impliziten Lebensausrichtungen. Die eigene Identität umfasst die implizite Ebene emotionaler Reaktionen, praktischer Orientierungen und vorbegrifflicher Know-hows sowie die explizite Ebene sprachlicher Artikulationen. Schon bevor die Frage »Welche Art von Person bin ich?« in unser Bewusstsein dringt, leben wir die eine oder andere Antwort. Wir können uns bemühen, sie in Worte zu fassen oder eine ausdrückliche Botschaft zu formulieren. Während die explizite Artikulation von der impliziten Ebene abhängt, verändert sich doch auch die implizite Ebene durch unsere expliziten Formulierungen.

»Unsere Versuche, das zu formulieren, was wir für wichtig halten, streben ähnlich wie Beschreibungen danach, etwas wahrheitsgetreu wiederzugeben. Dasjenige jedoch, das sie sich wahrheitsgemäß wiederzugeben bemühen, ist nicht ein unabhängiges Objekt (...), sondern vielmehr ein großenteils unartikuliertes Gefühl von dem, was von entscheidender Bedeutung ist. Eine Artikulation dieses ›Objekts‹ führt dazu, es zu etwas anderem zu machen als dem, was es zuvor war.«[1]

Zunächst einmal ist unsere Identität eine Frage der *Orientierungen*, die vollkommen unausgesprochen bleiben können. Zweitens können wir unsere implizite Vorstellung davon, wer wir sind oder was für uns von Bedeutung ist, explizieren. Es kann konkurrierende Explikationen und Antworten auf die Fragen »Wer bin ich?« oder »Wo stehe ich?« geben. Ein Kriterium für eine erfolgreiche Antwort ist, wie getreu die Explikationen unsere impliziten Orientierungen abbilden oder wie gut sie verzerrte Selbstbilder vermeiden. Doch selbst die besten Explikationen lassen sich unter der Maßgabe moralischer Ideale und imaginärer Identifikationen überprüfen und neu bewerten: Und am Ende ist der Entwurf, mit dem wir uns identifizieren,

vielleicht gar nicht derjenige, der das, was wir bisher waren, am getreusten abbildet. Unsere impliziten Ansichten mögen einseitig gewesen sein. Es ist durchaus denkbar, dass die Tatsachen der Vergangenheit, imaginäre Identifikationen und wertende Momente in unserer Selbstreflexion in unterschiedliche Richtungen ziehen. Auf dieser expliziten Ebene gibt es eine Pluralität von Ausdrucksmedien, in denen sich das implizite Selbstgefühl und das implizite Bedeutsamkeitsempfinden zum Ausdruck bringen lassen: Nicht nur die gesprochene Sprache, auch die verschiedenen Kunstformen oder sogar die Körpersprache können diesen Zweck erfüllen. Der sprachlichen Artikulation wohnt stets ein kreatives Moment inne.

Die dritte Phase besteht dann in der Aneignung der Explikationen bzw. der Internalisierung der Ausdrucksformen. Wir können diese Artikulationen bewerten: Welche von ihnen fängt ein, was wirklich in uns Nachhall findet? Welche bringt am wahrheitsgetreusten zum Ausdruck, was wir zu sagen oder zu erreichen bestrebt sind? Welche Artikulationen gewähren uns den besten Zugang zu unseren Motivationsquellen? Und genau so, wie sich die Vorstellung des Künstlers im Laufe des künstlerischen Prozesses verändert, verändert sich auch unser Selbstgefühl.

Neben Kunst, Religion und praktischen Projekten ist die Philosophie für Taylor eine der Formen, in der sich wichtige Dinge und die eigene Orientierung artikulieren lassen. Fichtes Ansicht, dass die Art von Person, die man ist, einen Einfluss darauf hat, welche Art von philosophischem System man ergreift, dass mithin die eigene Philosophie von »der eigenen Seele inspiriert« ist, passt hier wunderbar. Dem philosophischen Denken kommt dann nämlich, neben anderen Aufgaben, die Funktion zu, ein Medium des Selbstausdrucks und der Selbstaufklärung zu sein. Was der Stein für den Bildhauer ist, das sind vorhandene philosophische Texte, Begriffe und Lehren für die Philosophen.

Nicht nur hat Charles Taylor eine einzigartige Philosophie des Selbstausdrucks geschaffen, auch ist uns seine persönliche Verschmelzung philosophischer Texte, durch die er im philosophischen Diskurs seine ganz eigene Weltsicht »zum Klingen« bringt, ein leuchtendes Beispiel für den Selbstausdruck *durch* Philosophie.

Anmerkung

1 Charles Taylor, »Was ist menschliches Handeln?«, in: ders., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988, S. 42.

Maeve Cooke

Starke Wertungen im öffentlichen Leben – Mit Taylor über Taylor hinaus

Die konstitutive Macht menschlicher Sprachen ist ein durchgängiges Motiv im Œuvre Charles Taylors.[1] Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der bedeutungskonstitutiven Macht der Sprache legt uns Taylor nah, Vokabulare zu entwickeln, in denen wir die Fragen, die uns als Einwohner moderner westlicher Gesellschaften beunruhigen, formulieren können: Vokabulare, die nicht in einem reduktionistischen Sinne naturalistisch, sondern potenziell geeignet sind, den »immanenten Rahmen« der Moderne von innen heraus zu verändern.[2] Taylors Werk zeigt uns, dass eine Reflexion auf die Bedeutungskonstitution für ganz unterschiedliche Felder der Wissenschaft relevant ist. Auch sein eigenes Werk hat Bedeutungen hervorgebracht, die das Potenzial besitzen, Vokabulare zu verändern und die Grenzen unseres heutigen Vorstellungsvermögens zu erweitern. Sein Begriff des »immanenten Rahmens« ist ein gutes Beispiel hierfür. Für meine eigene Arbeit hat sich seine Idee der »starken Wertung« als besonders fruchtbar erwiesen.

Taylor betrachtet moderne (westliche) Individuen als »stark wertende Subjekte« (*strong evaluators*), als Personen, deren Identität sich in reflexivem Bezug auf eine Reihe von Fragen über das Gute herausbilden.[3] Als stark wertende Subjekte sind wir nicht nur mit der Frage befasst, wer wir sind, sondern auch mit der, wer wir sein wollen. Wenn solche Fragen uns beschäftigen, nehmen wir reflexiv Stellung zu Ideen des Guten: »Das Gute« ist das, was in qualitativer Hinsicht als relativ höherstehend ausgewählt wird, es ist somit ein »höheres Gut« (*higher good*).[4]

Ich betrachte Taylors Begriff der starken Wertung als produktiven Ausgangspunkt für eine Neukonzeption des Autonomiegedankens im Lichte der kritischen Betrachtungen Nietzsches und Foucaults sowie der kommunitaristischen und feministischen Kritiken der achtziger und neunziger Jahre.[5] Denn wenn man diesen Begriff auf die vorgeschlagene Weise weiterentwickelt, kann er die selbstbestimmenden Aspekte des Autonomiegedankens bewahren, ohne sich die unliebsamen Konnotationen des Selbstbesitzes (*self-ownership*) und der In-sich-Abgeschlossenheit (*self-containment*) einzuhandeln, die dieser in der westlichen Moderne angenommen hat. Meine Beschäftigung mit Autonomie ist Teil eines Bestrebens, eine Neubestimmung des Verhältnisses von individueller menschlicher Freiheit und politischer Autorität auszuarbeiten, wie es in der liberalen Demokratietheorie bisher ausgelegt wurde. Der Begriff der starken Wertung hilft mir dabei, allerdings denke ich, dass

Taylors Formulierung dieses Begriffs in drei Richtungen weiterentwickelt werden muss.[6] Eine ihrer Schwächen scheint mir im Fehlen einer integrierten intersubjektiven Dimension zu bestehen. Während Taylor zwar der Tatsache Rechnung trägt, dass sich das moderne Selbst in Netzen sozialer Beziehungen bildet,[7] ist die Intersubjektivität kein integraler Bestandteil seines Begriffs der starken Wertung. Außerdem sind seine Konzeptionen der ethischen Rechtfertigung und der ethischen Wahrheit meines Erachtens nicht hinreichend ausgearbeitet. Als eine weitere Schwachstelle seines Ansatzes betrachte ich den Umstand, dass die sozialen und politischen Bedingungen, die gegeben sein müssen, um eine Interaktion zwischen stark wertenden Subjekten zu ermöglichen, nicht in ausreichendem Maße Berücksichtigung finden.

Nach meiner Überzeugung bilden stark wertende Subjekte ihre Identitäten im Zusammenspiel mit anderen menschlichen Subjekten aus, die ebenfalls stark wertende Subjekte sein müssen. Mein Argument setzt dort ein, wo Taylor eine Verbindung zwischen starken Wertungen und »höheren Gütern« postuliert. Dieser füge ich einen Begriff ethischer Wahrheit hinzu, der in Abhängigkeit von Deliberation zwischen menschlichen Subjekten steht. Dadurch kann ich zeigen, dass sich stark wertende Subjekte nur in Interaktion mit anderen stark wertenden Subjekten als solche zu entwickeln vermögen.

Während sich Taylor oft mit dem Konflikt zwischen rivalisierenden Konzeptionen des Guten befasst,[8] lässt er die Frage beiseite, wie Ansprüche auf ethische Wahrheit zu beurteilen sind; unter einem ethischen Wahrheitsanspruch verstehe ich eine auf das Gute bezogene subjekt- und kontexttranszendierende geltungsorientiere Äußerung.[9] Diese Unzulänglichkeit möchte ich durch einen Begriff ethischer Geltung, der zugleich kontexttranszendierend und rechtfertigungsabhängig ist, gutmachen. Dabei gehe ich davon aus, dass Wahrheit im ethischen Sinne erstens die Rechtfertigungspraktiken jeder menschlichen Gemeinschaft transzendiert und zweitens begrifflich an soziale Praktiken der ergebnisoffenen, inklusiven und fairen Argumentation gekoppelt ist. Zur Begründung verweise ich auf die relativ stabile Menge von Werten, die menschliche Identitäten in der westlichen Moderne formen.[10] Das bringt mich – ganz im Geiste Charles Taylors – zu dem Schluss, dass eine Konstellation von Ideen, die Wahrheit begrifflich an die Praxis öffentlicher Rechtfertigung knüpft, ein wesentliches Element für die Heranbildung moderner Individuen zu stark wertenden Subjekten und folglich auch zu autonom handelnden Subjekten darstellt.

Um diesem Aspekt starker Wertungen Rechnung zu tragen, führe ich ein zweites Kernelement in meine Konzeption der Autonomie ein: die rationale Zurechnungsfähigkeit (*rational accountability*). Darunter verstehe ich den Willen und die Fähigkeit des menschlichen Subjekts, für seine Handlungen, Urteile und Selbstdeutungen in dem Sinne Verantwortung zu übernehmen, dass es anderen gegenüber Rechenschaft ablegen kann. Rationale Zurechnungsfähigkeit ist

eine Interpretation dessen, was es für individuelle menschliche Subjekte bedeutet, Gründe als ihre *eigenen* zu betrachten – auch das ist wichtig für den selbstbestimmenden Aspekt des Autonomiebegriffs. Doch der Akzent in meiner Konzeption verlagert sich vom *Besitz* von Gründen hin zur *Verantwortung* für die Gründe: Ethische Gründe befinden sich nicht im Besitz individueller menschlicher Subjekte, sie werden anderen *geschuldet*. Zudem genießen ethische Gründe keinen Schutz vor dem kritischen Blick anderer, vielmehr werden sie *im Prinzip* deren kritischer Beurteilung ausgesetzt (die Einschränkung »im Prinzip« ist der Tatsache geschuldet, dass es kontextspezifische gute Gründe geben kann, ethische Ansichten einer kritischen Befragung zu entziehen).

Die Entwicklung von Individuen zu stark wertenden Subjekten erfordert deshalb meinem Ansatz zufolge das kritische Einlassen auf die Interaktion mit anderen.

Neben meiner Behauptung, dass starke Wertungen mit einer rechtfertigungsabhängigen Idee von ethischer Wahrheit verknüpft sind, gibt es eine weitere wichtige Implikation der Verbindung, die ich zwischen starken Wertungen und rationaler Zurechnungsfähigkeit herstelle: Die vollständige Entfaltung des Vermögens, starke Wertungen vorzunehmen, bedarf der Begegnung zwischen Individuen, die *sich gegenseitig* als stark wertende Subjekte *anerkennen*. Andernfalls wären die Voraussetzungen für öffentliche Rechtfertigung (insbesondere die Fairness-Bedingung) nicht gegeben. Das moderne Ideal der öffentlichen Rechtfertigung durch den Austausch von Argumenten erfordert, dass jedem Teilnehmer am Deliberationsprozess die gleiche Chance eingeräumt wird, zur Diskussion beizutragen, und dass der Beitrag jedes Einzelnen gleich ernst genommen wird. Das wiederum setzt voraus, dass jeder Diskussionsteilnehmer als stark wertendes Subjekt respektiert wird. Aus diesem Grund benötigt das Vornehmen starker Wertungen einen institutionellen Rahmen, den nur *moderne* Institutionen zur Verfügung stellen, die die gleiche Autonomiefähigkeit aller ihrer Mitglieder formal anerkennen. Ich behaupte darüber hinaus, dass selbst Institutionen (wie die Familie), die nicht im engeren Sinne des Wortes politisch sind, für ihr Funktionieren als moderne Institutionen von modernen rechtlichen und politischen Institutionen abhängig sind, die eine formale Anerkennung des gleichen Autonomievermögens aller ihrer Mitglieder *garantieren*.

Ein weiterer wichtiger Bestandteil meines Vorschlags bindet starke Wertungen, und damit auch individuelle Autonomie, an die aktive Teilnahme am öffentlichen Leben. Die Identitäten moderner Individuen bilden sich in Netzen sozialer Beziehungen innerhalb einer Vielzahl von sozialen Institutionen heraus. Beispiele hierfür sind Schulen, Familien, Kirchen, Sportvereine, Gerichte, Parlamente und einige Arten von (privatwirtschaftlichen) Unternehmen. Sozialen Institutionen sind drei Merkmale gemein: Zunächst einmal sind es menschliche Konstrukte, die auf komplexe Art und Weise aus sozialen Interaktionen hervorgehen. Zweitens lässt sich ihre Identität nicht

auf die Identitäten ihrer Mitglieder reduzieren und drittens sind sie Verkörperungen bestimmter (oftmals pluraler) Ideen des Guten. Als solche sind ihre Identitäten ethisch imprägniert.

Es ist deswegen erforderlich, dass Institutionen ihre Mitglieder nicht nur formal, sondern auch *substanziell* als stark wertende Subjekte anerkennen. Damit meine ich, dass die Substanz ihrer besonderen (subjektiven) Ideen des Guten als bedeutsam anerkannt werden muss. Das heißt, in Reaktion auf die ethisch orientierten Herausforderungen, vor die ihre Mitglieder sie stellen, müssen Institutionen offen für Veränderung sein; diese Herausforderungen gelten irgendeinem Aspekt der ethisch imprägnierten Identität der Institution: ihrem Funktionieren, ihrer Organisation oder ihrer regulativen Ideen des Guten. Umgekehrt bedeutet das, dass sich soziale Institutionen selbst als in einem dauerhaften Gestaltungsprozess befindlich betrachten – und so auch von ihren Mitgliedern betrachtet werden – müssen; der Antrieb für diesen permanenten Gestaltungsprozess ist dabei der Wunsch, dass die Institution das Gute, so wie es ihre Mitglieder begreifen, zum Ausdruck bringt. Da diese Konzeptionen des Guten oft plural und manchmal widersprüchlich sind, wird der Gestaltungsprozess allerdings eher konfliktreich als harmonisch ablaufen. Jedes Mitglied der Institution aber, sofern es ein stark wertendes Subjekt ist, soll sich als beteiligt an der Gestaltung eines Gemeinwohls (*common good*) betrachten können, das die Identität der betreffenden sozialen Institution imprägniert.

In explizit politischen Kontexten bezieht sich der Begriff des Gemeinwohls auf das Ensemble institutioneller Einrichtungen, aus dessen komplexem Zusammenspiel die Autorität der jeweiligen politischen Ordnung hervorgeht. Dieses Esemble dient zunächst einmal dazu, ein Rechtssystem zu konstituieren, das jedem Einzelnen den gleichen Status als stark wertendes Subjekt garantiert. Meine prozedurale Konzeption verlangt zudem eine Form von demokratischer Politik, in der auch politische Autorität von den Mitgliedern der jeweiligen politischen Vereinigung in einem fortdauernden Prozess konstruiert wird; Autorität wird eher von ihnen erzeugt als ihnen auferlegt.

Ausgehend von Taylors Konzeption des modernen Selbst habe ich ein Bild des Menschen als eines stark wertendes Subjekt skizziert, dessen ethische Identität in erheblichem Umfang durch seine Interaktion mit anderen stark wertenden Subjekten innerhalb sozialer Institutionen (deren ethische Identität er wiederum mitgestaltet) konstituiert wird. Wenn man Taylors Idee der starken Wertung in diese Richtung weiterdenkt, dann eröffnet sie uns eine Möglichkeit, persönliche Freiheit in ihrem Verhältnis zu politischer Autorität auf eine Weise zu konzipieren, die die vorherrschenden liberal-demokratischen Modelle auf den Prüfstand stellt.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, *The Language Animal*, Cambridge, MA: Belknap Press 2016, S. 4.
2 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeital-*

ter, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2009.

3 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1994, S. 93 f.

4 Ebd., S. 177.

5 Maeve Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge, MA 2006, S. 133 f.

6 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Maeve Cooke, »Conscience in Public Life«, in: Cécile Laborde, Aurélia Bardon (Hg.), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2016 und auf Maeve Cooke, »Civil Obedience and Disobedience«, in: *Philosophy and Social Criticism* 2016 DOI: 10.1177/0191453716659521.

7 Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, a. a. O., S. 69-104.

8 Siehe etwa ebd., S. 171-197.

9 Maeve Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, a. a. O., 152-160.

10 Ebd., S. 130-133.

Craig Calhoun

Mehr von uns selbst halten

Schon in seinen allerersten Arbeiten fordert uns Charles Taylor dazu auf, unseren Blick zu erheben. Das Menschsein bedeutet mehr, als uns mechanistische Theorien des menschlichen Verhaltens weismachen wollen. Unsere Wünsche und Interessen stehen nicht ein für allemal fest; man kann daran arbeiten, bessere Bedürfnisse zu entwickeln. Das menschliche Selbst ist nicht von der Natur vorgegeben; durch eine sich historisch entwickelnde Kultur lässt es sich erweitern. Horizonte starker Bewertungen und Vorstellungen von höheren Gütern bilden die Grundlage für unsere moralischen Urteile. Die Säkularisierung sollten wir eher als eine qualitative Transformation unseres In-der-Welt-Seins verstehen, die für ein Leben im Glauben neue Möglichkeiten eröffnet und neue Schwierigkeiten mit sich bringt, nicht so sehr als eine Subtraktion der Religion vom modernen Leben.

Das sind keine wohlfeilen Mahnreden, sondern die Früchte einer konzentrierten philosophischen Erkundung des menschlichen Wesens. Von seinen frühesten Auseinandersetzungen mit Phänomenologie, Romantik, analytischer Philosophie und den Grenzen mechanistischer Explikationen bis zu seinen jüngsten Schriften ist für Taylor immer die konstitutive Rolle der Sprache ausschlaggebend gewesen. Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnis ist eine eindrucksvolle Reihe philosophischer Untersuchungen entstanden, die alle darauf ausgerichtet sind, unser Bewusstsein für die von konventionellen philosophischen Ansätzen oft übergangenen Dimensionen des Menschseins zu schärfen. Dabei arbeitet sich Taylors Werk gleichermaßen an technischen Fragen der Philosophie wie an Fragen des öffentlichen Engagements und der persönlichen Reflexion ab.

Problematisch sind konventionelle Ansätze, die Sprache ausschließlich als Werkzeug begreifen. Für Taylor ist Sprache gleichermaßen expressiv und – vor allem – konstitutiv als auch in gewissem Maße instrumentell. Durch Sprache können wir sowohl unseren Gefühlen als auch unseren konkreten Interessen (wie unvollkommen auch immer) Ausdruck verleihen, Poesie schreiben und juristische Verträge abschließen. Sie prägt, wer wir sind, wessen wir uns bewusst sind und wie wir die Welt verstehen.

Diese Überzeugung hat Taylors Arbeiten zum Multikulturalismus ebenso beeinflusst wie sein öffentliches Engagement als zweisprachiger Bürger von Québec und Kanada.

Sie spielte auch eine Rolle bei seiner Entscheidung, von Oxford an die McGill University zurückzukehren, damit seine Töchter im bilingualen Québec aufwachsen können. Taylors

Anliegen geht dabei über das Thema einer Politik der Anerkennung oder der gegenseitigen Anerkennung zwischen Mitgliedern verschiedener Kulturen hinaus. Es geht um den Zugang zu einer Kultur, um die Fähigkeit, eine Seinsweise ausfüllen zu können. Die Erosion des Vermögens kultureller Reproduktion – zum Beispiel der Möglichkeit, in der eigenen Muttersprache zu sprechen, zu schreiben, politische Diskussionen zu führen oder Literatur hervorzubringen – ist im besten Fall ein schlimmer Verlust, manchmal aber wird dadurch der eigenen Persönlichkeit regelrecht Gewalt angetan. Umgekehrt bewahrt das Leben in und durch Sprache nicht nur die Fähigkeit zur kulturellen Reproduktion; es schafft auch Raum für Kreativität.

Die Sprache, die in diesem Zusammenhang an sich schon von immenser Bedeutung ist, führt uns darüber hinaus auf exemplarische Weise vor Augen, was es heißt, dass Menschen in und durch Kultur leben. Deshalb hat sich Taylor für die Notwendigkeit eines »dichten« Kulturbegriffs ausgesprochen; denn Kultur ist nicht lediglich die »Kleidung, die wir tragen«, sie ist ein Teil dessen, was und wer wir sind, und tatsächlich eine Bedingung des Menschseins im emphatischen Sinne. Taylors Auffassung hat ihre Wurzeln bei Herder, Humboldt und Hegel. Sie legt Wert darauf, wie sehr jeder Mensch intersubjektiv durch die Beziehungen zu anderen Menschen geprägt wird, und zwar nicht bloß zu einzelnen anderen, sondern auch zu den anderen als Gemeinschaft.

Philosophen bemühen sich gerne um Präzision – und erreichen damit das, was Taylor Pseudo-Präzision nennen würde –, indem sie den Bereich dessen verengen, was sie wahrzunehmen oder ernst zu nehmen bereit sind. Durch die Schärfe der von ihr auferlegten Trennung von Ontologie und Phänomenologie hat die Erkenntnistheorie unseren Begriff vom menschlichen Verstand ärmer gemacht. Durch den Versuch, Politik auf bloßen Interessenswettbewerb und spezifische rechtliche Vereinbarungen (so wichtig diese auch sein mögen) zu reduzieren, haben führende Politiker (und Politikwissenschaftler) unsere Fähigkeit zu gedeihlichem Zusammenleben untergraben. Und religiöse Denker haben sich der atheistischen Vorstellung überlassen, Religionen seien nichts anderes als Glaubenskatechismen, die aus wahren oder falschen Aussagen bestehen.

Charles Taylors gesamtes Werk hingegen vermittelt uns die Fähigkeit zu verstehen, wie wir – kollektiv und individuell – zu denen wurden, die wir sind, und wie wir unseren Blick erheben können, um unsere positiven Potentiale nach Kräften auszuschöpfen.

Axel Honneth

Taylors Hegel

Als ich an der Universität Bochum studierte und dort viele Seminare von Lehrkräften des Hegel-Archivs besuchte, galt Hegel noch als der große metaphysische Systemphilosoph, dem die Probleme und Herausforderungen seiner eigenen Gesellschaft eher gleichgültig waren; man las seine Schriften entweder als Beiträge zur Vollendung des Deutschen Idealismus oder als Alternative zu Heideggers Subversion der abendländischen Metaphysik. Nichts, aber auch gar nichts erlaubte dem jungen Studenten damals, zwischen seinen Interessen an der Sozialforschung und seiner Begeisterung für Hegel und die durch ihn begründete Tradition irgendwelche Brücken zu schlagen; die Kluft zwischen der Untersuchung der Krisen moderner Gesellschaften und der Philosophie Hegels schien so unüberbrückbar, dass die beiden Disziplinen im Leben des Studenten zwei gänzlich getrennte Welten bilden mussten. Auch an der FU Berlin, wohin es mich dann nach dem Abschluss des Magisterstudiums verschlug, verhielt es sich zunächst nicht sehr viel anders: In der Soziologie sich auf Hegel zu berufen galt hier vorläufig ebenso als ein Unding wie sich in der Philosophie etwa, um nur zwei Autoren zu nennen, auf Durkheim oder Tönnies zu besinnen. Welch ein neues Klima in der Hegel-Forschung dann einsetzte, welche Emanzipation vom Althergebrachten stattfand, als Charles Taylors monumentale Studie über *Hegel* im Jahr 1978 auf Deutsch erschien, ist im Rückblick kaum mehr angemessen zu vergegenwärtigen; wir haben uns inzwischen so sehr an eine stärker »soziologische« Lesart von Hegels Philosophie des objektiven Geistes gewöhnt, dass uns das damals Revolutionäre des Zugriffs von Taylor kaum mehr nachvollziehbar ist.

Dabei atmeten schon die ersten Seiten des Buches einen Geist, der aus den herkömmlichen Schriften zum Werk Hegels vollkommen unvertraut war; da wurde an die gesellschaftlichen Erfahrungen unserer Gegenwart appelliert – immer wieder ist von »uns« als der heutigen Interpretationsgemeinschaft die Rede –, um von dort aus die Schwierigkeiten zu erklären, die sich einem Verständnis des Werks entgegensetzen. Behutsam, aber mit der Präzisionskraft des analytisch geschulten Philosophen, wird der große Unterschied erklärt, der zwischen »unserer« Vorstellung des Subjekts als einem sich gegenüber der Natur selbst bestimmenden Wesen und jener Vorstellung besteht, die damals zur Zeit des »Sturm und Drang« die Gemüter noch bewegte: Danach ist das Subjekt nicht der als »objektiv« begriffenen Welt einfach entgegengesetzt, sondern muss sich in ihr »auszudrücken« lernen, will es mit sich ins Reine

kommen und je zur Selbstverwirklichung gelangen. Von dieser Grundscheidung aus erläutert Taylor dann in groben, aber enorm genau gezeichneten Zügen, inwiefern wir Hegels ganze Vorstellung des »Geistes« angemessen nur als philosophische Generalisierung einer solchen Bewegung des schrittweisen Ausdrucks eines Subjekts in einem ihm zunächst Fremden und Äußeren verstehen können; das, was Hegel als dynamischen Prozess einer Entäußerung des Geistes systematisch zu beschreiben versucht hat, verdankte sich Taylor zufolge einer Übertragung des am Individuum gewonnenen »Expressionsmodells« auf das kosmische Geschehen im Ganzen. Plötzlich wurde dadurch viel begreiflicher, was Hegel vor Augen hatte, als er Logik, Naturphilosophie und Gesellschaftsphilosophie als die drei Stufen seines Systems auffasste; nach dem Vorbild des individuellen Ausdrucks des Subjekts zunächst in seiner eigenen geistigen Verfassung, dann in seiner natürlichen Umwelt und schließlich im gesellschaftlichen Leben sollten damit auf einer höheren Stufe die drei großen Schritte beschrieben werden, die der weltumspannende Geist zu durchlaufen hatte, wenn er zur Selbstverwirklichung gelangen wollte. Auch warum die Gesellschaftsphilosophie Hegels, sein System des objektiven Geistes, durchaus von Belang für die Soziologie sein konnte, wurde vor dem Hintergrund dieser Neudeutung mit einem Mal verständlich, denn Krisen und Verwerfungen konnten im Prozess der Entäußerung des Geistes in der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer dann entstehen, so brachte uns Charles Taylor nahe, wenn zwischen den kulturell geteilten Deutungen und den faktisch bestehenden Institutionen Unstimmigkeiten entstanden, die zu Pathologien im sozialen Handeln führen mussten.

Gewiss, wir kannten inzwischen natürlich schon die umfassende Deutung, die Herbert Marcuse dem Werk Hegels in seinem Buch *Vernunft und Revolution* gegeben hatte; darin war ja ebenfalls der Versuch unternommen worden, den gesellschaftlichen Gehalt der idealistischen Spekulationen des Philosophen durchsichtig zu machen. Auch mit Lukács' bahnbrechender Studie *Der junge Hegel* waren wir mittlerweile in Berührung gekommen, die die gesellschaftstheoretischen Elemente im frühen Werk des Philosophen auslotete, an die später Marx produktiv anzuknüpfen vermochte. Aber in keinem dieser Bücher trat uns ein so lebendiger, unserer Gegenwart derart gewachsener Hegel gegenüber wie in Taylors großer Studie. Zu einem Teil verdankte sich das der Schreibweise des Autors, jener kunstfertigen Mischung aus hermeneutischer Kraft und analytischer Genauigkeit, die auch seine späteren Werke auszeichnen würde; zum anderen aber resultierte die enorme Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, die Hegel hier gewann, aus der ungemein fruchtbaren Idee, seinen Begriff des Geistes aus dem Horizont der »expressivistischen« Bewegung des späten 18. Jahrhunderts heraus zu deuten. Seither hat sich, so bin ich bis heute überzeugt, der Umgang mit Hegel und seiner Hinterlassenschaft für uns alle grundlegend gewandelt; wir sind viel eher bereit, in Hegel den Zeitge-

nossen zu sehen, der wie wir daran interessiert war, die Dynamiken und Krisen der modernen Gesellschaften philosophisch zu entschlüsseln. Ja, ich würde sogar die Behauptung wagen, dass die gesamte Hegel-Renaissance der Gegenwart, zumal in den USA, auf den Anstoß zurückgeht, den Charles Taylor damals mit seiner Studie gegeben hat – auch wenn sie heute in den Schriften der betreffenden Autoren kaum mehr Erwähnung findet.

Ludwig Nagl

Begegnungen mit Charles Taylor, Anregungen durch Charles Taylor

Unter den prominenten Gegenwartsphilosophen, die ich persönlich kennenlernen konnte und auf die ich in meinen Arbeiten immer wieder Bezug nahm – Stanley Cavell, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Hilary Putnam –, war Taylor für meine eigenen Versuche, zu einer Differenzierung des religionsphilosophischen Diskurses der Gegenwart beizutragen, von entscheidender Bedeutung.

Bei meiner ersten Begegnung mit ihm – in den späten 1970er Jahren, in dem von Jürgen Habermas geleiteten Kurs »Philosophy and Social Sciences« am Inter-University-Center Dubrovnik – war für mich freilich noch nicht absehbar, dass Taylor religionsbezogene Fragen zum Gegenstand ausführlicher Untersuchungen machen würde. Wir unterhielten uns bei einem Mittagessen über Leistungen und Grenzen der habermasschen Theorie, vor allem mit Blick auf jene (bei Habermas nicht voll rezipierten) Denkenergien, die für die Gegenwart aus Hegels Werk gezogen werden können. Mich interessierte Taylors These, dass dort, »wo die Suche nach einer situationsbezogenen, bestimmten Subjektivität philosophische Form annimmt, Hegels Denken einer der unentbehrlichsten Bezugspunkte bleiben wird«.[1] Zu den Ergebnissen dieses frühen Kontakts gehörte ein Referat, das ich 1988 auf dem III. Kongress der Societas Hegeliana an der Université de Paris X-Nanterre über »Charles Taylors hegelianische Kritik an der ›mainstream analytic philosophy‹« hielt[2], in dem ich mich damit beschäftigte, wie sich Taylors »qualitativer Handlungsbegriff« gegen Engführungen in der davidsonschen »theory of action« und in der »artificial intelligence theory« positionieren lässt.[3]

Anfang der 1990er Jahre, als ich an der Jahresversammlung der Canadian Philosophical Association in Prince Edward Island teilnahm, wurde ich auf das Buch *The Malaise of Modernity* aufmerksam – d.h. auf Taylors Massey Lectures, die alsbald unter dem Titel *The Ethics of Authenticity* in Harvard wiederveröffentlicht werden sollten. Am Rande des Kongressgeschehens las ich das Buch in einem Zug durch. An Taylors Moderne-Analyse beeindruckte mich besonders die nuancierte Akzentsetzung. Taylor betont zum einen, dass »the effective re-enframing of technology« ein politisches Handeln notwendig macht, das darauf abzielt, »to reverse the drift that market and bureaucratic state engender towards greater atomism and instrumentalism«.[4] Seine Kritik an den »more debased and shallow modes of authenticity« konterkariert er jedoch durch die These, »that one has to see what is great in the culture of modernity«. Die Moderne, so Taylor, »is characterized

by *grandeur* as well as by *misère*. Only a view that embraces both can give us the undistorted insight into our era.« (S. 121) Dieser Doppelstruktur wandte ich mich in einem Vortrag zu, den ich im Rahmen des »Symposium Internacional 500 Años: ›Un Pensiamento sin Frontera‹« in Mexico hielt.[5] Spannend fand ich Taylors Versuch, im Blick auf die »Quellen des Selbst« – speziell in der Analyse dessen, was er »the epiphanic art in the twentieth century« nennt – nicht nur die (exklusiv) humanistischen, sondern auch die »non- anthropological sources of the self« in Sicht zu halten.

Doch erst als ich 1999 auf Taylors *A Catholic Modernity?* stieß, sah ich mit Deutlichkeit, wie sich die Dialektik der taylorschen Analyse der Gegenwart auf zentrale Fragen, die den – so prekären, wie unverabschiedbaren – (Denk-)ort Religion tangieren, beziehen lässt. Sein Versuch, im Blick auf »Matteo Ricci and the great Jesuit experiment in China«[6] die Moderne – bei aufrechterhaltenem Interesse an Transzendenz – von innen her zu reevaluieren (ohne durch diesen wertschätzenden Zugang einem agnostischen »exclusive humanism« beizutreten), brachte eine taylorsche Motivation in Sicht, die mir – in dieser Explizitheit – bis dahin nicht deutlich geworden war. In der Gegenwart, so schreibt Taylor in der »Einleitung« zu seinen »Marianist Award Lectures«, sind »the acknowledgers of transcendence« (zu denen er sich selbst zählt) »divided«:[7] »Some think that the whole move to secular humanism was just a mistake, which needs to be undone«, doch das ist so abstrakt wie überheblich. Wenn wir die Moderne evaluieren, müssen wir, so Taylor, wie Ricci unterscheiden: »[W]e are challenged to a difficult discernment, trying to see what in modern culture reflects its furthering of the gospel, and what its refusal of the transcendent.« (S. 36) Das freilich ist ein schwieriges Projekt, das nicht durch Kritik von außen, sondern primär mittels reflektierender Annäherung *von innen* bewerkstelligt werden kann: »[We have to] gradually find our voice from within the achievements of modernity, measure the humbling degree to which some of the most impressive extensions of a gospel ethic depended on a breakaway from Christendom, and from within these gains try to make clearer to ourselves and others the tremendous dangers that arise in them.«[8]

Dieses komplex kodierte, nirgendwo zu einer »triumphalistischen« Attitude sich bündelnde Ricci-Projekt konnte ich 2002 mit den Hörerinnen und Hörern meiner Vorlesung »Philosophische Gegenwartsfragen« an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz diskutieren.

Bereits davor hatte ich meine Aufmerksamkeit auch jenen Untersuchungen Taylors zugewandt, die für meine eigenen (damaligen und späteren)[9] Studien zum Amerikanischen Pragmatismus, vor allem zu dessen vielgestaltigen Erkundungen des Themenkreises Religion von größter Bedeutung waren: Taylors Wiener Vortragsreihe zu William James, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*[10]. In meinem Beitrag zur Festschrift *Unerfüllte Moderne* – »›The Jamesian open space‹. Charles Taylor und der Pragma-

tismus«[11] – habe ich die Anregungen, die ich für meine Pragmatismusrezeptionen Taylors Werk entnahm, aber auch die Grenzen, die ich – im Blick auf den reichen, bei Taylor nur partiell angeeigneten Religionsdiskurs der Amerikanischen Pragmatisten – auszumachen meine, en detail dargestellt. Taylors Untersuchungen, so bin ich überzeugt, machen deutlich, dass William James, was den Religionsdiskurs betrifft, »in bemerkenswerter Hinsicht ein Zeitgenosse ist«[12].

Zur Zeit der taylorschen James-Vorlesungen entstand der Plan, in der *Wiener Reihe. Themen der Philosophie* einen Band zum Thema *Religion nach der Religionskritik* zu publizieren. Charles Taylor stellte dafür seinen Text »Die immanente Gegenaufklärung: Christentum und Moral« zur Verfügung.[13]

Nach dem Erscheinen von Taylors opus magnum, *Ein säkulares Zeitalter* (2007, dt. 2009) – das mich vor allem durch die reiche phänomenologische Analyse der »unruhigen Fronten der Moderne« faszinierte –, konnte ich in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* ein »Symposium zu Charles Taylor, *A Secular Age*« (mit Beiträgen von Hans Joas, Hent de Vries und Vittorio Hösle) organisieren[14], das dazu beitrug, Taylor – den viele Zeitgenossen vor allem als *Sozial*philosoph kannten – als einen der wichtigsten *Religions*philosophen der Gegenwart vorzustellen.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, *Hegel* [1975], dt.: Frankfurt a.M. 1983, S. 749.

2 Dieser Vortrag wurde veröffentlicht in den *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana*, VII, Band II, hg. v. Hans Heinz Holz / Georges Labica / Domenico Losurdo / Hans Jörg Sandkühler, Mailand 1990, S. 182-186.

3 Taylors Hegel-Lektüre hat mich in der letzten Dekade weiter beschäftigt: Siehe Ludwig Nagl, »Vom ›Begriff‹ zu den Metaphern ›subtiler Sprachen‹. Charles Taylor über das Verhältnis von Kunst, Religion und Philosophie: eine Nachbesichtigung seiner Erwägungen zu ›Hegel today‹«, in: *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, hg. v. Annemarie Gehtmann-Siefert / Herta Nagl-Docekal / Erzsébet Rózsa / Elisabeth Weisser-Lohmann, Berlin 2013, S. 109-140. Die hier vorgetragenen Überlegungen zu Taylor habe ich auch in Kurzreferaten anlässlich der Präsentation dieses Hegel-Bandes der Wiener Reihe (2013 im Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Neapel, und 2014 im Institut für Wissenschaft und Kunst, Wien) vorgestellt.

4 Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord / Ontario 1991, S. 120.

5 Ludwig Nagl, »Grenzen des ethischen Universalismus? Charles Taylors Analyse der *Malaise of Modernity*«, in: *Simposium Internacional 500 Años: »Un Pensamiento sin Fronteras«*, Toluca: Universidad Autonoma del Estado de Mexico, 1994, Vol. 1, S. 33-54.

6 *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, hg. v. James L. Heft, New York / Oxford: Oxford University Press, 1999, S. 15.

7 Ebd., S. 29.

8 Ebd., S. 36-37.
9 Siehe Ludwig Nagl, *Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie*, Frankfurt a.M. 2010.
10 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002.
11 *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, hg. v. Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann, Berlin 2011, S. 117-160.
12 Charles Taylor, *Formen des Religiösen in der Gegenwart*, a.a.O., S. 8.
13 Charles Taylor, »Die immanente Gegenaufkärung: Christentum und Moral«, in: *Religion nach der Religionskritik*, hg. von Ludwig Nagl, Wien/Berlin 2003, S. 60-85.
14 »Symposium zu Charles Taylor: *A Secular Age*«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), Heft 2, S. 288-327.

Richard J. Bernstein

Die Ausweitung des Dialogs

Seit mehr als 50 Jahren bin ich mit Charles Taylor im Gespräch. Während dieser Zeit hat Taylor in der Philosophie eine einzigartige Rolle gespielt. Er hat maßgeblich zur Vertiefung und Ausweitung des philosophischen Dialogs beigetragen. Vier Stationen seines philosophischen Werdegangs möchte ich hervorheben, um dies zu illustrieren: seine Formulierung und Rechtfertigung der Funktion der Interpretation in den Humanwissenschaften; sein originäres Verständnis des Multikulturalismus; seine neue Konzeption verschiedener Modernen; und seine Reflexionen über die Bedeutung des säkularen Zeitalters. Als Taylor bei Isaiah Berlin und G. E. Anscombe in Oxford studierte, standen die analytische Philosophie und diverse Formen des Naturalismus und Behaviorismus gerade im Zenit ihres Einflusses auf die Sozialwissenschaften. Doch Taylor gab sich nie mit dieser thematischen Selbstbeschränkung der analytischen Philosophie zufrieden; er hatte das Gefühl, dass mit den unterschiedlichen Spielarten eines reduktionistischen Naturalismus, der damals in den Sozialwissenschaften so en vogue war, etwas ganz grundsätzlich nicht stimmte. Als einem der ersten angloamerikanischen Philosophen gelang es Taylor, den Horizont der philosophischen Debatte zu erweitern, indem er die Traditionen der französischen Phänomenologie und der deutschen Hermeneutik rezipierte. Mit seinem ersten Buch *The Explanation of Behavior* und seinem klassischen Aufsatz »Interpretation and the Sciences of Man« (1971)[1] legte er eine wirkmächtige Kritik an den positivistischen und naturalistischen Ansätzen in den Sozial- und Politikwissenschaften vor. Gleichzeitig bereitete Taylor den Boden für die Anerkennung der ausgezeichneten Rolle, die Interpretation und Verstehen in jenen Bereichen der Wissenschaft spielen. Seine großangelegte Hegel-Studie schrieb er zu einer Zeit, als Hegel von den meisten angloamerikanischen Philosophen nicht nur ignoriert, sondern geradezu verhöhnt wurde. Dadurch leitete Taylor eine Hegel-Renaissance ein, die bis zum heutigen Tag reiche Früchte trägt. Er brachte seinen angloamerikanischen Kollegen die expressivistische Sprachphilosophie näher, die er als eine von Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt begründete Tradition rekonstruierte. Auch Taylors Interesse an Demokratie und Politik war niemals ein »rein« theoretisches. Immer wieder hat er sich in die kanadische Politik eingemischt – wobei er stets darum bemüht war, die Kluft zwischen den in der britischen und den in der französischen Kultur verwurzelten Kanadiern zu überbrücken.

Durch seine Schriften zum Multikulturalismus hat er unser Verständnis von einer liberalen demokratischen Gemeinschaft, die kulturelle Differenzen respektiert und individuelle Rechte schützt, erweitert. Denn die vorherrschenden modernisierungstheoretischen Ansätze, die Europa und die Vereinigten Staaten geradezu reflexartig als paradigmatische moderne Gesellschaften auszeichnen, beruhen leider zumeist auf einer extrem beschränkten Idee von Modernität. Dieser westlichen Engstirnigkeit hat Taylor einen Spiegel vorgehalten. Er hat uns gezeigt, dass es andere Modernen mit anderen gesellschaftlichen Vorstellungswelten gibt. In *Ein säkulares Zeitalter* bekämpft Charles Taylor eine weitere Form von Engstirnigkeit – nämlich die eines geschlossenen Weltbildes, das die Legitimität des Glaubens an einen transzendenten Gott verwirft. Taylors nachfolgendes Plädoyer bringt sein Bekenntnis zu Gespräch und Dialog auf den Punkt und unterstreicht deren praktische Bedeutung:

»Ich glaube, dass ein Dialog zwischen einer ganzen Reihe von unterschiedlichen Positionen – religiösen, nichtreligiösen, humanistischen, antihumanistischen usw. – bitter Not tut; ein Dialog, in dem wir vermeiden sollten, die jeweils anderen Positionen zu karikieren, und zu verstehen versuchen sollten, was ›Fülle‹ für den anderen bedeutet. (...) Für einen solchen Dialog gibt es viele gute Gründe. Der beste Grund aber ist meines Erachtens, dass Auseinandersetzung immunisierend gegen die in allen Positionen verbreitete Neigung wirkt, das Böse auf andere Positionen zu projizieren und um der Menschheit willen zu deren Auslöschung aufzurufen. In vielen Milieus hat diese Neigung mittlerweile ein für die ganze Welt bedrohliches Ausmaß erreicht. Und diese absolute und potenziell gewalttätige Ablehnung ruft auf Seiten der abgelehnten Position nur allzu leicht entsprechend heftige komplementäre Formen der Ablehnung hervor.«[2]

Was Taylors gesamtes Werk auszeichnet, ist eine hermeneutische Sensibilität für die historische Wandlungsfähigkeit gesellschaftlicher Vorstellungswelten. Wenn wir unsere Gegenwart verstehen wollen, dann müssen wir uns eine Vorstellung davon machen, wie unsere gegenwärtigen Dilemmata von unterschiedlichen Bewegungen historisch geprägt wurden. Nur sehr wenigen Denkern ist es gelungen, den Raum der ernsthaften philosophischen und politischen Debatte so zu erweitern und zu vertiefen wie Taylor. Immer ist er im besten Sinne des Wortes provokativ. Er zwingt uns, grundsätzliche Fragen *neu zu konzipieren*. Die intellektuelle Landschaft von heute ist reicher und phantasievoller, als sie zu Beginn von Taylors philosophischer Karriere war. Dies haben wir in hohem Maße seiner vielgestaltigen Einmischung in jenen ernsthaften Dialog zu verdanken, der das Lebenselixier unserer geistigen und praktischen Welt bildet.

Anmerkungen

1 Deutsch als »Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen«, in: Charles Taylor, *Erklärung und Inter-*

pretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze, übers. v. Nils Thomas Lindquist, Frankfurt a.M. 1975, S. 154-219.

2 Charles Taylor, »Afterword: Apologia pro Libro suo«, in: M. Warner / J. Vanantwepen / C. Calhoun (Hg.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2010, S. 318f.

Jürgen Goldstein

Resonanz – Ein Schlüsselbegriff in der Philosophie Charles Taylors

Die Linien von Charles Taylors umfangreichem Werk laufen auf einen Fluchtpunkt zu: »Resonanz« (*resonance*). Wie kein anderer markiert er sowohl das Problem als auch die in Aussicht gestellte Antwort auf jene epochale Entfremdung, die Taylor als eine moderne Krise der Bejahung diagnostiziert: Das sinnstiftende Wechselverhältnis von Mensch und Welt scheint gestört. Seit der Etablierung eines durchrationalisierten und strategischen Interessen unterworfenen Wirklichkeitsbegriffs sind wir zunehmend am Verstummen, wenn es um einen angemessenen sprachlichen Ausdruck dessen geht, was für ein gutes Leben von zentraler Bedeutung ist. Unsere Sprache der Moral und unsere Spielräume der Freiheit verkümmern und tönen inzwischen hohl, so dass sich oftmals ein diffuses Unbehagen an der Moderne bemerkbar macht. Taylors gesamtes Werk dient der Diagnose dieses Unbehagens und dem Versuch, therapeutische Auswege aufzuzeigen. In dreifacher Hinsicht erweist sich dabei die Resonanz als das zentrale Motiv.

1. Große Philosophien zeichnen sich dadurch aus, dass die Tradition des Denkens in ihnen vernehmbar ist. Will die Philosophie sich nicht narzisstisch mit ihrer bloßen Gegenwärtigkeit begnügen, haben die antreibenden Fragen und die versuchten Antworten der Geschichte in einem aktuellen Denken ihren Widerhall zu finden. Charles Taylors Werk stellt einen großen Resonanzraum für die Geschichte des europäischen Denkens in seiner ganzen Vielstimmigkeit dar. Seine die Jahrhunderte abschreitenden und daher oftmals opulenten Bücher sind in hohem Maße traditionsgesättigt, quelleninspiriert und von einer dialogischen Befragung der Tradition getragen. Die großen genealogischen Werke *Sources of the Self* und *A Secular Age* stellen – bei allem analytischen Scharfsinn – als Nacherzählungen der europäischen Geistesgeschichte Glücksfälle einer problemerschließenden Relektüre vergangener Denkhorizonte dar. Wenngleich auf Aktualität geeicht, versichert sich Taylors Philosophie der eigenen Geschichte der Gegenwart. Wer modern sein will, muss Geschichte haben.

2. Das Werk Charles Taylors stellt aber nicht nur einen Resonanzraum für vergangene humane Selbst- und Weltdeutungen dar. Die geschichtlichen Selbstaufklärungen haben vielmehr die »Resonanz« als ein Leitmotiv seines Philosophierens hervortreten lassen. Sie bildet den Schlusspunkt seiner Jahrhunderte übergreifenden Anamnesen und Pathogenesen. Woran unser Weltbezug heute krankt, findet in der

Resonanzarmut seinen Ausdruck und in dem Versuch einer Wiedererweckung der subjektiven Resonanz seinen Heilungsansatz.

Die Austrocknung der Quellen unserer lebenswichtigen Bedeutsamkeiten hat in der Moderne von zwei Seiten aus stattgefunden: Die Wirklichkeit – etwa in der Gestalt der Natur – hat im Laufe der vergangenen Jahrhunderte ihre schöpfungstheologische Dignität, ihre vernunftgetragene Orientierungsfunktion und überhaupt ihren Zauber der Bedeutsamkeit eingebüßt und ist von uns zu einem neutralen Rohstoff für technische Eingriffe und wohlstandsfördernde Ausbeutungen degradiert worden. Zugleich hat der Mensch für eine Emphase der bindungslosen Freiheit sein Eingesponnensein in ein tradiertes Bedeutungsnetz aufgekündigt und ist als ein desengagiertes Selbst auf sich und seine Selbstbestimmungsutopien zurückgeworfen. Seitdem schweigt die Welt, wie es Albert Camus formuliert hat, und die zügellose und selbstbezogene Freiheit des Individuums ist um den Preis des drohenden Selbstverlusts erkauft. Das unsituierte und punktuelle Selbst als Zielpunkt einer ernüchterten Moderne hat aufgehört, einen Resonanzraum für etwas darzustellen, was es selbst nicht ist.

Von Isaiah Berlin hat Taylor mit treffsicherem Spürsinn die Wertschätzung der Romantik übernommen. Sie ist der einflussreichste Versuch einer Korrektur epochaler Einseitigkeiten, von Novalis und John Keats bis zu Joseph Beuys und Patti Smith. Die Romantik ist im Kern eine harte Arbeit an der Bedeutung der Welt. In dem Versuch, der aufgeklärt-rationalen Sprache subtilere Ausdrucksformen ergänzend an die Seite zu stellen, kommt der Wille zum Vorschein, verkümmerte Resonanzverhältnisse wieder aufleben zu lassen. Betrachtet man die Romantik nicht vorrangig als eine historische Epoche, sondern als ein unabgeschlossenes Projekt moderner Selbstheilungsprozesse, eröffnen sich neue Bezugsstiftungen von Welt und Mensch.

In der Linie dieses noch nicht vollendeten Vorhabens sucht Taylor »nach Moralquellen *außerhalb* des Subjekts durch Sprachen, die im *Inneren* des Subjekts Resonanz finden«.[1] In einem recht verstandenen neoromantischen Sinn wird das Innere der Person zum Resonanzraum für eine Ordnung des Guten, die nicht im herkömmlichen Sinne ausweisbar ist. »Es handelt sich nicht um die Erkundung einer ›objektiven‹ Ordnung im klassischen Sinne einer öffentlich zugänglichen Realität, sondern diese Ordnung ist nur durch persönliche – daher ›subjektive‹ – Resonanz erreichbar.«[2] Schon die klassische Romantik wollte nicht bloß durch einen subjektivistischen Gebrauch der Phantasie Bedeutungswelten erdichten – dann wäre sie als Strömung eines radikalen Subjektivismus für eine Therapie moderner Einseitigkeiten unbrauchbar. Vielmehr sollte der »Weltinnenraum« des Menschen, so die Formulierung Rainer Maria Rilkes, die Wirklichkeit aufnehmen und durch eine preisende Bejahung in seiner Bedeutung steigern. Was in der Romantik angelegt ist, sucht Taylor unter gegenwärtigen Bedingungen auszuformulieren,

indem er darauf beharrt, dass Quellen des Guten weder in einem reinen Subjektivismus noch durch einen subjektfreien Werteobjektivismus wiederzufinden sind.

Dem Selbstverständnis des Menschen kommt bei diesem Versuch, das bereits von Hegel diagnostizierte zentrale Dilemma der Moderne aufzulösen, die Schlüsselrolle zu: »Ein Selbst ist jemand nur dadurch, dass bestimmte Probleme für ihn von Belang sind. Was ich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen, und das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch eine Sprache der Interpretation zugeführt, die ich im Laufe der Zeit als gültige Artikulation dieser Fragestellungen akzeptiert habe.«[3] Erst dieses »Begreifen einer Ordnung, die unabtrennbar mit dem Index einer persönlichen Sichtweise versehen ist«,[4] führt aus dem kruden Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus heraus.

Die Resonanzfähigkeit des Menschen erweist sich für Taylor als seine vielleicht entscheidendste Offenheit – auch für das Spirituelle. In seinem weit ausholenden Werk *A Secular Age* ist Taylor ein weiteres Mal die vergangenen Jahrhunderte abgeschritten, um die Option einer religiösen Bedeutungswelt gegen gängige Säkularisierungstheorien zu verteidigen – nicht konservativ oder gar restaurativ, sondern innovativ. Man muss ihm darin nicht folgen, um die Gewichtigkeit dieser Suchbewegung ermessen zu können.

3. Die moderne Wissenschaft hat ein von persönlichen Resonanzen gereinigtes, methodisch diszipliniertes Subjekt hervorzubringen versucht. Im Rahmen der Mechanisierung des Weltbilds entsprach dieser Enteignungsprozess des situierten Selbst einer instrumentellen Objektivierung der Welt. Wer dagegen die Gelegenheit hatte, Charles Taylor einmal aus der Nähe zu erleben, hat beobachten können, dass er selbst einen persönlichen Resonanzraum für jene Fragen darstellt, die er in seinen Büchern behandelt. Dadurch kommt es zu einer gelebten Philosophie, in der die Zerwürfnisse, die Fragen und die Hoffnungen eines Zeitalters ihr Echo finden. Nicht allein die vorgelegte Philosophie Taylors, sondern bereits die Art seines Philosophierens ist Teil der versuchten Antwort auf jene Fragen, die nicht nur die seinen sind. Wir können uns – bei allen möglichen Einsprüchen – zu dieser Philosophie und zu diesem Philosophen beglückwünschen.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1994, S. 880.
2 Ebd., S. 881.
3 Ebd., S. 67.
4 Ebd., S. 880.

Darío Montero

Kulturen der Demokratie

Ursprünglich hatte ich vor, einen rein akademischen Text über Charles Taylors neuere Überlegungen zur Demokratie beizutragen, doch meinem ersten Entwurf fehlte die persönliche Wärme, die ich für den Anlass seines 85. Geburtstags angemessen fand. Die Situation änderte sich schlagartig, als ich auf meine Begegnungen mit Taylors Werk zurückblickte. Was ich in diesem kleinen Beitrag sagen wollte, nahm mit anderen Worten nur im Rahmen meiner eigenen Biographie Leben und Farbe an.

Ich gehöre zu einer Generation, die das Licht der Welt erblickte, als ein Großteil der entwickelten Welt gerade von ökonomischen und politischen Krisen heimgesucht wurde: nämlich in den späten siebziger und den achtziger Jahren. So steckte etwa mein damals von einer Militärdiktatur beherrschtes Heimatland Chile nach Jahren radikaler neoliberaler Reformen in einer tiefen Wirtschaftskrise. In der Zeit dieser dramatischen weltpolitischen Verwerfungen veröffentlichte Charles Taylor sein Buch *Hegel and Modern Society*[1] und seinen bahnbrechenden Aufsatz »Legitimation Crisis?«,[2] in dem er überzeugend dafür plädierte, die kulturellen Wurzeln der damaligen Krise offenzulegen und angemessen zu bewerten. Seines Erachtens ließ sich das Legitimationsdefizit des politischen und ökonomischen Systems weder allein in ökonomischen Begriffen noch auf dem Wege einer Analyse der politischen Institutionen, der Entscheidungsmechanismen oder der Wahlergebnisse noch durch eine Untersuchung der Grundprinzipien politischer Akteure und ihrer Interaktionen angemessen erklären. Die zeitgenössische Politikwissenschaft befasst sich normalerweise mit Akteuren und Interessen, mit Institutionen und Regeln, lässt aber oft außer Acht, was man die »politische Kultur« einer Gesellschaft nennen könnte. Taylor hingegen knüpft sehr überzeugend an die Tradition von Montesquieu, Hegel und de Tocqueville an, um unser Augenmerk auf das partikulare Hintergrundverständnis einer Gesellschaft zu lenken, das Institutionen erst ermöglicht; dabei gerät ihm nicht aus dem Blick, dass dieses Hintergrundverständnis in jedem *besonderen Kontext* einzigartig ist.

Lassen Sie mich also zu meinem eigenen biographischen Kontext zurückkehren.

Es war vollkommen verständlich, dass sich die Chilenen nach 17 Jahren grausamer Diktatur damit begnügten, *minimale* demokratische Standards eingehalten zu wissen. Und so traf die Beibehaltung des noch aus den Zeiten der Pinochet-Diktatur stammenden institutionellen Gefüges, das man im Zuge des 1990 geschlossenen »Pakts«

für einen Übergang zur Demokratie nur geringfügig reformierte, zunächst auf das stillschweigende, wenngleich apathische Einverständnis der Bevölkerung. Im Lichte unserer gegenwärtigen Repräsentationskrise und nach zehn Jahren sozialer Unruhen zeichnet sich heute aber deutlich ab, dass uns nur eine ernsthafte Reform der Demokratie, die zentrale historische Forderungen und Bestrebungen der Chilenen aufgreift, aus der Krise befreien kann. Doch viele Politiker und Intellektuelle sind immer noch nicht bereit, ihre Elfenbeintürme zu verlassen. Unter dem Einfluss einer bestimmten amerikanischen Demokratietheorie, die nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl in Lateinamerika als auch im Rest der westlichen Welt überaus wirkmächtig war, hatten sie sich an eine unhistorische und abgeschmackte demokratische Sprache gewöhnt.

Eine Gruppe amerikanischer Wissenschaftler, allen voran Robert Dahl, verkörperte eine bestimmte Strömung innerhalb der Demokratietheorie. Als solche postulierten sie eine Reihe universaler Kennzeichen für funktionierende Demokratien oder »Polyarchien«, wie Dahl lieber sagte, weil die meisten politischen Systeme dem demokratischen Ideal nicht in vollem Umfang entsprachen. Von Demokratien konnte man nach Ansicht dieser Autoren nur in jenen Ländern sprechen, die erstens qua Wahlrecht und repräsentativer Versammlungen über ein System der friedlichen öffentlichen Einrede verfügten (über eine politische Opposition) und in denen zweitens ein bestimmtes Maß an öffentlicher Beteiligung an diesem System zu verzeichnen war. Die Schwierigkeit einer solchen Art von Untersuchung besteht nun aber darin, dass sie die Demokratie als ein universelles Phänomen behandelt und dass sie ein politisches System erst dann als Demokratie bezeichnet, wenn eine Reihe vorab definierter konstitutiver Voraussetzungen erfüllt sind. Dadurch aber wird doch offenbar die Vielgestaltigkeit unserer globalen demokratischen Landschaft nicht angemessen abgebildet. Außerdem ist ein solcher Ansatz nicht im Mindesten geeignet, das praktische Interesse der Menschen an und ihre Verbundenheit mit ihrem Gemeinwesen zu befördern. So wie er es insbesondere in seinen neuesten Beiträgen zu den »Kulturen der Demokratie« getan hat, versucht Taylor dagegen eher, die jeweiligen *Besonderheiten* einzelner Demokratien zu beschreiben, indem er die Unterschiede hervorhebt, die politische Systeme von innen heraus definieren und individualisieren.

Im Gegensatz zu einer »realistischen« Konzeption, die Demokratie lieber als Methode begreift, und besonders im Gegensatz zur amerikanischen Entwicklungstheorie in ihrer Suche nach allgemeinen Gesetzen (die als junger Mann meine Erfahrung und mein Verständnis von Demokratie geprägt hatten) mache ich mir nun mit Nachdruck die von Charles Taylor, Dilip Parameshwar Gaonkar, Craig Calhoun und anderen zeitgenössischen Autoren gemachte Annahme zu eigen, dass es nämlich »Kulturen der Demokratie im Plural gibt. Ebenso wie wir (viele von uns) heute nicht mehr von *der Moderne*, sondern vielmehr von *zahlreichen Modernen* sprechen, so werden

wir auch unterschiedliche Demokratieformen anerkennen müssen.«[3] Dies erfordert natürlich, dass man den Mainstream der vergleichenden Politikwissenschaft zur Kenntnis nimmt und die »minimalistische«, auf das Abhalten von Wahlen zielende Definition von Demokratie oder, besser gesagt, überhaupt jeden *apriorischen* Begriff dieses Phänomens aufgibt. Demokratien sind nämlich auf »soziale Vorstellungswelten« angewiesen: auf die Art und Weise, wie Menschen sich ihr soziales Sein vorstellen, dessen konkreter Inhalt sich nur innerhalb eines spezifischen politischen Kontextes erfassen lässt.

Die einfache Erkenntnis, dass Demokratie teilweise auf dem Selbstverständnis der Menschen beruht und auf konkrete Weise »vorgestellt« werden muss, um sich zu institutionalisieren, brachte mich dazu, darüber nachzudenken, wie die chilenische Gesellschaft eigentlich historisch ihre demokratischen Praktiken hervorgebracht hatte. Und so nahm ich 2010 eine Doktorarbeit über den das neue Chile begründenden Übergang zur Demokratie in Angriff. Ich wollte über den Moment schreiben, in dem moderne liberale und demokratische Ideen Eingang in die vormodernen politischen Agenden und Vorstellungswelten der Chilenen gefunden hatten; ich wollte die daraus resultierende Entwicklung der sozialen Vorstellungswelten und ihrer inneren Konflikte, die die demokratische Kultur Chiles prägen, in dem Versuch nachzeichnen, ein wenig Licht in unsere gegenwärtige Legitimationskrise zu bringen.

In den vergangenen Jahren hatte ich das Privileg, Charles Taylor treffen und meine Arbeit mit ihm besprechen zu dürfen. Er ist nicht nur ein einflussreicher Denker, sondern auch ein liebenswürdiger und bescheidener Mann. Auch für die neue Generation, die sich heute bemüht, die politischen Kämpfe und Probleme unseres globalisierten Jahrhunderts zu begreifen, wird er ein unverzichtbarer Wegweiser sein.

Anmerkungen

1 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press 1979.

2 Ursprünglich als »Growth, Legitimacy and Modern Identity« erschienen in: *Praxis International* 1, H. 2, 1981; wiederabgedruckt als »Legitimation Crisis?«, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press 1985, S. 248-288; Deutsch: Charles Taylor, »Legitimationskrise?«, in: ders., *Negative Freiheit?*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988, S. 235-294.

3 Charles Taylor, »Cultures of Democracy and Citizen Efficacy«, in: *Public Culture 19*, H. 1, 2007, S. 118.

Paolo Costa

Übungen der Rückgewinnung – Taylor als Theoretiker des historischen Wandels

Wie allen großen Denkern ist es Charles Taylor durch sein Œuvre gelungen, den Wortschatz, die Gewohnheiten und die theoretische Vorstellungswelt seiner Leser in Frage zu stellen und oft auch zu verändern. In einem umfassenden Sinne des Wortes möchte ich ihn deshalb als Lehrer preisen, als jemanden, der uns unzählige wichtige Lehren über das Leben und die Welt erteilt hat. Taylor besitzt die herausragende Fähigkeit, uns die Vielschichtigkeit unserer eigenen Erfahrungen als moderne Männer und Frauen zugänglich zu machen. Ein komplexes Phänomen vereinfachen zu können, ohne dessen Erfahrungsgehalt zu verwässern, ist eine sehr außergewöhnliche intellektuelle Gabe. Nur wenige sind in der Lage, dichte Beschreibungen und »sanfte Übungen des Zusammenfassens« so erfolgreich miteinander zu verbinden wie Taylor.

Das Erste, was man von seiner gesunden Einstellung zur modernen Erkenntnistheorie lernen kann, ist der Entschluss, sich mit dem, was er einmal ein »verschwommenes Bild der Geschichte« genannt hat, anzufreunden. Als Warnung für alle Reinheitsfetischisten existieren darin Ordnung und Chaos Seite an Seite. Unser Geschichtsbild muss ein Stück weit verschwommen bleiben, denn wenn wir langfristige Veränderungen verstehen möchten, ohne in alte geschichtsphilosophische Muster zu verfallen, dann müssen wir verschiedenen Dingen gerecht werden: zunächst einmal der historischen *Diskontinuität* (ungeachtet und jenseits des Mythos vom unvermeidlichen und lawinenartig anschwellenden Fortschritt); zweitens der historischen *Kontinuität* (ohne uns dem allzu leichten und oftmals vorschnellen Fatalismus derer zu ergeben, die nicht mehr in der Lage sind, irgendetwas Neues zu entdecken); und schließlich müssen wir unserem unvermeidlichen *Bedürfnis nach Sinnstiftung* Tribut zollen (was, wie uns Taylor erinnert, nicht heißt, dass wir der »Folge historischer Übergänge eine notwendige und vernunftgesteuerte Richtung« à la Hegel unterstellen müssen).

Einen »tiefgreifenden« historischen Wandel zu verstehen, heißt mithin, eine gute Portion theoretischer Kühnheit mit einem aufmerksamen Blick für die Einzelheiten zu verbinden. Wie kann eine so ungewöhnliche Mischung gelingen? Das Grundrezept dafür lässt sich meines Erachtens den Büchern und Aufsätzen entnehmen, die Taylor über die Jahre zu Papier gebracht hat – ich möchte es gern in fünf Schritte unterteilen. (1) Als Erstes müssen wir von der Wirklichkeit kultureller Mutationen ausgehen. Die Existenz historischen Wandels fungiert in diesem Bereich als grund-

legende phänomenologische Gegebenheit. Die Menschheitsgeschichte ist das Theater der Veränderungen »der sozialen Disziplin, der sozialen Vereinbarungen und des Selbstverständnisses, die dem Menschen neue Möglichkeiten eröffnen«. (2) Diese »Intuition eines Gegensatzes«, die auf den ersten Blick unabweisbar zu sein scheint, versteht sich keinesfalls von selbst. Um sie erklären zu können, muss man sie in einen größeren, abstrakteren und folglich auch umstritteneren Begründungszusammenhang stellen. Mit anderen Worten, der phänomenologische Ausgangspunkt stellt unser Prima-facie-Verständnis von Differenz in Frage. Wir müssen uns eines »aufsteigenden« Denkstils bedienen, um den Widerspruch handhabbar zu machen. (3) Einer kulturellen Mutation Sinn zuzuschreiben, heißt nicht, eine übergreifende historische Bedeutung zu extrapolieren oder zu übernehmen. Es besteht vielmehr darin, einen teilweise undurchsichtigen und unbeständigen Realitätssinn zu testen, auszuprobieren, zu ergründen. Das erste Problem, das sich einem Interpreten des langfristigen historischen Wandels somit stellt, ist, das Vertraute und das Befremdliche in einer ersten theoretischen Annäherung an den wahrgenommenen Gegensatz unterzubringen. Zu diesem Zweck muss eine »Sprache des klaren Gegensatzes« (*language of perspicuous contrast*) oder, um eine minimal andere Metapher zu gebrauchen, ein Raum sich widersprechender Gründe entwickelt werden.

(4) Der Versuch, mehrere ganz unterschiedliche Dinge zu verbinden, bringt (metaphorisch gesprochen) wahrscheinlich ein räumliches Sehen hervor, das den Verstand gleichermaßen erleuchtet wie verwirrt. Um die Verwirrung aufzulösen, hilft es vielleicht, wenn wir den Übergang, dem wir Sinn zuzuschreiben versuchen, als allmähliche Umgestaltung eines Bündels von Praktiken und ihres stillschweigenden Hintergrunds verstehen. In Anlehnung an Cassirer können wir zu der Erkenntnis kommen, dass »der Charakter einer jeden Kultur im Gleichgewicht zwischen den Kräften, die ihr Form geben, liegt«[1] und dass sich ein historischer Übergang fruchtbar als »Feldveränderung« begreifen lässt. Auch wenn die konstitutiven Bestandteile mehr oder weniger dieselben bleiben, kann das Ergebnis radikal unterschiedlich ausfallen. Das ist nicht schwer zu verstehen, erleben wir doch einige unserer Praktiken als Quellen der Veränderung, insofern sie »der Ort der Zwietracht und des Ärgers und der Ungewissheit« sind.[2] (5) Die implizite Bedeutung der bisherigen Schritte ist (wenigstens aus meiner Sicht) recht klar und überzeugend. Um nun die Schwierigkeiten zu kompensieren, die es der traditionellen Geschichtsphilosophie bereitet, die Realität langfristiger Veränderungen als Entwicklungsstufen der Menschheitsgeschichte zu verstehen, müssen wir einen Weg finden, Geschichte und Anthropologie zu verbinden. Das Ziel unserer besten historischen Theorien sollte es sein, ein vielschichtiges Portrait einer kulturellen Mutation zu zeichnen, das vergleichsweise schlüssiger ist als andere Interpretationen oder eigenständige Erklärungen. Das wird dazu führen, dass man den

historischen Wandel als eine kulturelle Mutation, ja in entscheidenden Fällen sogar als einen regelrechten »Übergang zwischen Identitäten« ansehen wird. Die Folgen des Übergangs sind in gewissem Sinne immer prekär, weil er in eine Reihe von Praktiken mündet, die ein schweres historisches Erbe tragen.

Um mein Argument etwas weniger abstrakt dastehen zu lassen, möchte ich die Geschichte, die Taylor in *Ein säkulares Zeitalter* erzählt, als exemplarische Fallstudie für den historischen Wandel heranziehen. In diesem Buch bezieht Taylor bekanntermaßen Position in der strittigen Frage, ob sich dem sogenannten Säkularisierungsprozess eine globale / epochale Bedeutung zuschreiben lässt. Dabei argumentiert er folgendermaßen: (a) Während der vergangenen Jahrzehnte hat sich hinsichtlich religiöser Fragen im Westen etwas Wichtiges verändert (*Intuition eines Gegensatzes*); (b) dieses »Etwas« wurde immer häufiger im Sinne einer Entzauberung oder eines politischen Säkularismus gedeutet (*vorherrschendes Deutungsmuster*); (c) diese Beschreibung der historischen Verschiebung ist dennoch alles andere als selbstverständlich: Es gibt durchaus Raum für *konkurrierende kreative Umdeutungen* der Säkularität (Taylor schlägt vor, sich auf die veränderten Bedingungen des Glaubens zu konzentrieren); (d) zu diesem Zweck bedarf es einer Sprache des klaren Gegensatzes als Folie für *ein andersartiges narratives Muster* (im Sinne einer »Additionsgeschichte« anstelle einer Subtraktionsgeschichte). Wir gelangen in der Folge zu einem neuen Selbstverständnis, indem sich unsere Wahrnehmung von heute zentralen sozialen Praktiken drastisch verändert und die generelle Bedeutung des Übergangs selbst ungewiss wird. Dadurch wird zukünftigen Urteilen, die sich auf eine Bewertung der Verbindung zwischen der gegebenen Situation und dem ursprünglichen Paradigmenwechsel stützen, breiter Raum gegeben (auf diesem Gebiet wuchern die Metaphern: Wir können den Übergang als ein Abdriften von der uranfänglichen Quelle beschreiben; als eine Hyper-Entwicklung; als eine Erosion; als Ende einer Schubphase usw.).

Abschließend lässt sich festhalten, dass Taylor nicht nur über eine anspruchsvolle theoretische Phantasie verfügt, sondern dass er vor allem ein meisterhafter Geschichtenerzähler ist. Damit meine ich, dass in den Geschichten, die er im Laufe der Jahre über uns und unsere Vergangenheit erzählt hat, Weisheit und ein gesunder Realitätssinn auf gelungene Weise verschmelzen.

Wie Walter Benjamin am Ende seines Essays über Nikolai Lesskow schrieb:

»So betrachtet, geht der Erzähler unter die Lehrer und Weisen ein. Er weiß Rat – nicht wie das Sprichwort: für manche Fälle, sondern wie der Weise: für viele. Denn es ist ihm gegeben, auf ein ganzes Leben zurückzugreifen. (Ein Leben übrigens, das nicht nur die eigene Erfahrung, sondern nicht wenig von fremder in sich schließt. […]) […] Der Erzähler ist die Gestalt, in welcher der Gerechte sich selbst begegnet.«[3]

Anmerkungen

1 Ernst Cassirer, »Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance«, in: *Journal of the History of Ideas*, Bd. 4, H. 1, 1943, S. 49-74.

2 Charles Taylor, »Social Theory as Practice«, in: ders., *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press 1985, S. 106.

3 Walter Benjamin, »Der Erzähler« (1936), in: ders., *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*, ausgew. und mit einem Nachwort v. Alexander Honold, Frankfurt a.M. 2007, S. 128.

Ruth Abbey

Freiheit – Ein roter Faden im Werk von Charles Taylor

Seit annähernd sechs Jahrzehnten publiziert Charles Taylor auf gleichbleibend hohem Niveau und mit konstanter Frequenz (eine umfassende Liste seiner Veröffentlichungen findet sich unter: https://www3.nd.edu/~rabbey1/primarybibbooks.htm). Das Jahr seines 85. Geburtstags begeht er mit der Publikation eines neuen Buches: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* (2016). Anknüpfend an die Theorien deutscher Denker aus dem 18. Jahrhundert – Herder, Wilhelm von Humboldt und Hamann – verbindet und vertieft dieses Buch eine Reihe von Themen, die Taylor in seinem gesamten Werk beschäftigen: Wie ist die Funktion der Sprache im menschlichen Leben zu verstehen? In welchem Sinne unterscheidet die Sprachfähigkeit den Menschen von anderen Tieren? Wenn Sprache ein Teil dessen ist, was uns zu Menschen macht, wie viel Flexibilität und Variation erlaubt sie im Hinblick auf Formen des Menschseins? In welchem Verhältnis stehen Sprache und Verkörperung (*embodiment*) zueinander? Diese jüngste Veröffentlichung ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Zum einen hat Taylor erst vor Kurzem zusammen mit Hubert Dreyfus ein Buch über Erkenntnistheorie geschrieben, das 2015 erschienen ist: *Retrieving Realism*. Zweitens arbeitet er gerade an einem Folgeband zu *The Language Animal*, das ebenfalls in nächster Zukunft erscheinen soll. In diesem Band wird Taylor seine sprachphilosophischen Untersuchungen auf die nachromantische Poetik ausdehnen.

Auf Taylors gewaltiges Œuvre wurde über die Jahrzehnte in entsprechendem Umfang reagiert: Seit frühesten Jahren haben sich Kommentatoren und Kritiker aus den unterschiedlichsten wissenschaftlichen und literarischen Traditionen mit seinen Ideen auseinandergesetzt und diese weiterentwickelt (eine Liste der Sekundärliteratur zu Taylor findet sich unter: https://www3.nd.edu/~rabbey1/secondarybib/htm).

Es scheint mir allerdings, dass einem wesentlichen und konstanten Strang des taylorschen Denkens noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit zuteilgeworden ist, nämlich seiner Freiheitstheorie. Natürlich ist die Verteidigung der positiven Freiheit, die Taylor 1979 als Antwort auf Isaiah Berlins »Zwei Freiheitsbegriffe« verfasste, sehr bekannt.[1] Doch man kann Taylors Reflexionen zur Freiheit durchaus als roten Faden begreifen, der sich durch sein gesamtes Werk zieht. Seine Einlassungen erscheinen vor diesem Hintergrund als Antworten auf die Fragen, was Freiheit bedeutet, wie viele Spielarten es von ihr gibt, was sie erfordert bzw. was ihre Spielarten erfordern, wie sie sich

stärken und verbreiten oder gefährden und einschränken lässt bzw. lassen. Sein früher, einflussreicher Aufsatz über den »Atomismus«[2] (1979) behandelt eigentlich die politische Ontologie; darüber hinaus aber fördert er die Freiheitsvorstellungen zutage, die den Begründungen der Individualrechte zugrunde liegen – authentische Wahl, moralische Autonomie, bürgerliche und politische Freiheiten –, sowie die entscheidenden menschlichen Vermögen, die zu ihren Voraussetzungen gehören und die durch sie, wenn auch nur implizit, bekräftigt werden. Der Aufsatz untersucht auch die Hintergrundbedingungen – Kultur, Werte, Institutionen, soziale und politische Verhältnisse –, die individuelle Freiheit vorstellbar und erreichbar werden lassen.

In seinem gesamten Werk regt uns Taylor implizit zu der Überlegung an, welche Formen von Freiheit für verkörperte Entitäten (*embodied entities*) möglich und wünschenswert sind. Unsere Freiheitsbegriffe müssen der Tatsache Rechnung tragen, dass wir Menschen in unserem Körper verwurzelt und von diesem befähigt sind; so gesehen wäre jedes Freiheitsideal, das diesem Umstand nicht Rechnung tragen kann, letztlich unmöglich und nicht wünschenswert. Man muss nur die ersten Seiten von Ta-Nehisi Coates' Langessay *Zwischen mir und der Welt* lesen, um ein abschreckendes Beispiel für die Verbindung von Freiheit und Verkörperung kennenzulernen. Coates schreibt eindringlich über den Kampf, den Menschen mit schwarzer Hautfarbe heute in Amerika auszufechten haben, um die allergrundlegendsten liberalen Freiheitsrechte wie etwa Angstfreiheit oder Freizügigkeit genießen zu können. Taylor ist sich auch der inneren Freiheitshürden bewusst: Selbst in einer Gesellschaft, die den Individuen Myriaden von Chancen eröffnet, können einige Gesellschaftsmitglieder durch psychologische Zwänge daran gehindert werden, diese im Prinzip allen offenstehenden Möglichkeiten zu nutzen.

Eine robuste Freiheitstheorie muss außerdem die Grenzen und das schöpferische Potential des Sprachgebrauchs berücksichtigen, da Menschen auch durch Sprache eingeschränkt und befähigt werden. Und da es keine Privatsprache gibt, verweist uns die Hinwendung zur Sprache automatisch auf die Gemeinschaft. Wie wir unsere Freiheit in Gemeinschaft mit anderen verwirklichen können, ist ein Thema, das Charles Taylors Denken schon lange umtreibt und das uns zu seiner Verteidigung der bürgerlich-humanistischen Tradition innerhalb der westlichen politischen Philosophie bringt. Da es Taylor genau wie Rousseau als eine unschätzbare Form von Freiheit betrachtet, wenn Menschen Gesetzen gehorchen, die sie sich selbst gegeben haben, nimmt Freiheit bei ihm die Gestalt der Selbstregierung (*self-rule*) an. Sogar Taylors wichtige und einflussreiche Stellungnahmen zur Debatte um die »Politik der Anerkennung« lassen sich unter dem Gesichtspunkt der Freiheit lesen. Durch Missachtung anderer werden nicht nur die Würde, die Gleichheit und das Selbstwertgefühl gewisser Gruppen beschädigt, sondern auch ihr Bewusstsein der eigenen Handlungsfähigkeit und Freiheit wird beschnitten.

In *Modern Social Imaginaries* fragt Taylor, wie eigentlich die Vorstellung eines freien Marktes entstanden sei und was sie bezüglich menschlichen Handelns und Interagierens voraussetze. In *Laizität und Gewissensfreiheit*,[3] einer kurzen, quasi als Anhang zu *Ein säkulares Zeitalter* geschriebenen Arbeit, ringen Taylor und Jocelyn Maclure um die Frage, was die Verpflichtung auf Religions- und Gewissensfreiheit vom Staat und seinen Bürgern verlangt. Interessant zu sehen ist, dass sich der Bogen des taylorschen Denkens in manchen dieser neueren Arbeiten auf John Rawls zurückspannt.

Natürlich lässt sich viel mehr darüber sagen, wie eine ausgearbeitete Freiheitstheorie Taylors aussehen würde. Ich habe sie hier nur in groben Umrissen vorgezeichnet und damit hoffentlich gezeigt, wie notwendig eine solche Ausarbeitung wäre.

Kurz nachdem er seine monumentale Schrift *Ein säkulares Zeitalter* beendet hatte, erzählte mir Charles Taylor von einer Reihe von Projekten, die er demnächst in Angriff nehmen wollte. Ich wünschte ihm ein Leben von hobbesscher Dauer, damit er alle oder mindestens einige seiner so unterschiedlichen, ehrgeizigen Ziele verwirklichen könnte. Ganz spontan antwortete er mir, er bevorzuge in diesem Zusammenhang das Adjektiv »gadamersch«. Damals verstand ich seine Bemerkung dahingehend, dass sie eine philosophische Präferenz zum Ausdruck bringen wollte. Doch angesichts der Tatsache, dass Hobbes 90, Gadamer aber 102 Jahre alt geworden ist, möchte ich Charles Taylor abschließend wünschen, dass ihm ein Leben von gadamerscher Dauer beschert sein möge!

Anmerkungen

1 Charles Taylor, »Der Irrtum der negativen Freiheit«, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988, S. 118-144.

2 Charles Taylor, »Atomismus«, in: Bert van den Brink / Willem van Reijen (Hg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M. 1995, S. 73-116.

3 Jocelyn Maclure / Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, übers. v. Eva Buddeberg und Robin Celikates, Berlin 2011.

Amy Gutmann

Die Macht der Anerkennung – Als Charles Taylor die personale Identität analysierte

Vor 25 Jahren erklärte sich Charles Taylor liebenswürdigerweise bereit, den Eröffnungsvortrag für das Princeton University Center for Human Values zu halten, und zwar über »Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung«. Mit der Gründung dieses universitären Zentrums verband sich für uns die Hoffnung, dass man das Verständnis für das wichtigste ethische Problem unserer Zeit und möglicherweise aller Zeiten befördern könnte. Und wie ließe sich das Projekt besser aus der Taufe heben als durch eine Rede Charles Taylors, der geradezu hellsichtig vorhersagte, dass dieses Thema von entscheidender Bedeutung für die Zukunft der liberalen Verfassungsdemokratien werden würde.

Der Essay, den Taylor damals vortrug, wurde zusammen mit Kommentaren von K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und mir veröffentlicht. Seine Wirkung bestand in nichts Geringerem als »die Debatte [über Multikulturalismus] auf ein neues Niveau zu heben, indem er sie mit der großen moralischen Ernsthaftigkeit versah, die ihr gebührte« (Lawrence Blum, *Boston Review*).

Zu Beginn macht Taylor mit großem Nachdruck deutlich, was eigentlich auf dem Spiel steht: »Nichtanerkennung oder Verkennung [der individuellen Identität durch eine demokratische Gesellschaft] kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen.«[1] Ein für Taylor naheliegender Fall wäre die Durchsetzung des Englischen als einziger Amtssprache in Kanada und die damit verbundene Nichtanerkennung der kulturellen Identität der Frankokanadier. Taylors Argument ist, dass ethnische, rassenbezogene, geschlechtliche, sexuelle, nationale, religiöse und andere Gruppenidentitäten von wesentlicher Bedeutung für die Würde der Individuen sein können, weil unsere Kernidentitäten nicht nur introspektiv, sondern auch dialogisch, das heißt, als eine Folge unserer Beziehungen zu anderen, gebildet werden.

Um Taylors Vorhersage gebührend zu würdigen, müssen wir uns nur einmal die Nachrichten in den Vereinigten Staaten ansehen. Denn hier lässt sich die Wechselwirkung zwischen Gruppenanerkennung und personaler Identität an so unterschiedlichen Phänomenen wie der »Black Lives Matter«-Bewegung und der bedachtsamen Wahl von Pronomen als Ausdruck des Respekts vor geschlechtlicher Identifizierung und sexueller Orientierung ablesen. Ein weiteres Argument Taylors ist, dass die demokratischen Ideale der Menschenwürde und des gegenseitigen Respekts,

die unverbrüchlich vom gleichen Wert aller Menschen ausgehen, mehr beinhalten als gleiche prozedurale Rechte für alle Menschen. Verständlicherweise möchte ich nicht *trotz* des Umstands, dass ich eine Frau bin, sondern *als* Frau respektiert werden. Ein rein prozedurales Verständnis von Rechten würde, wie Anthony Appiah in seinem erhellenden Kommentar aufzeigt, die Möglichkeit zulassen, dass Frauen, Schwarze und Homosexuelle *trotz* ihrer geschlechtlichen, ethnischen und sexuellen Orientierung als Gleiche behandelt werden, während eine substanziell gerechte Politik der Anerkennung erfordert, dass wir *als* Frauen, Homosexuelle und Schwarze gleich behandelt werden.[2]

Da wir mehr sind als jede einzelne oder die Summe unserer Gruppenidentitäten, sind liberale Demokratien aufgefordert, sowohl verschiedene Gruppenidentitäten, die wesentlich mitbestimmen, wer wir als Personen sind, anzuerkennen, als auch die Freiheit jedes Einzelnen zu respektieren, als einzigartige Person eine charakteristische Menge von Identitäten zu wählen. Ich möchte als Frau, Mutter, Ehefrau, politische Philosophin und Universitätspräsidentin anerkannt und respektiert werden, aber bei weitem nicht nur als das.

Der Idee einer Politik der gleichen Anerkennung wohnt also eine Spannung inne, die etwa bei der folgenden Gelegenheit zum Tragen kam: Einige Menschen, die der »Black Lives Matter«-Bewegung entgegenhielten, »*alle* Leben sind wichtig«, waren ehrlich bestürzt von dem Zorn, den ihr Kommentar hervorrief. Wenn wir uns vor Augen halten, dass in der Vergangenheit zwei unterschiedliche Ansätze die Politik pluralistischer Demokratien geprägt haben, dann wird die Diskrepanz vielleicht besser verständlich. Wie Taylor betont, sind die Vertreter der einen Richtung der Auffassung, dass der Respekt für gleiche Würde in modernen Demokratien eine Egalisierung aller Rechte und Ansprüche erfordert.[3] Durch diese Brille gesehen, hat der unnötige Verlust jedes einzelnen Menschenlebens – egal, ob es sich hier um einen Schwarzen, Weißen, Hispanic oder Asiaten handelt – dieselbe Bedeutung.

Natürlich sind alle Leben wichtig, und wer öffentlich verkündet, »Black Lives Matter«, behauptet nichts Gegenteiliges. Diese Worte bringen vielmehr eine moralisch elektrisierende zweite Stoßrichtung zum Ausdruck, der zufolge eine ausgewogene öffentliche Reaktion auf soziale Ungerechtigkeit in umfassendem Maße den unterschiedlichen Situationen der Individuen Rechnung tragen muss. Insbesondere muss die Situation derjenigen berücksichtigt werden, deren Gruppenidentitäten (z.B. als Frauen, Homosexuelle und Schwarze) systematisch herabgesetzt wurden und deren Recht, als Gleiche behandelt zu werden, anderenfalls missachtet würde.

Wie lassen sich diese beiden Ansätze am besten in Einklang bringen? Eine liberale Demokratie ist bestrebt, alle Individuen als Gleiche zu behandeln, was nicht dasselbe heißt, wie alle gleich zu behandeln. Wenn mit schwarzen Leben systematisch so umgegangen wurde, als wären sie weniger als gleich,

dann steht es unserer Gesellschaft gut an, diesem historischen Umstand Tribut zu zollen und sich um die wirksamste, ethisch vertretbare Korrektur zu bemühen. Statt auf eine von Taylor sogenannte »Differenz-Blindheit« zu beharren, können wir das Recht aller Individuen, *als Gleiche* behandelt zu werden, bekräftigen und gleichzeitig die historisch und ethisch relevanten Unterschiede nicht nur anerkennen, sondern auch historisch aufarbeiten, um einer besseren Zukunft den Weg zu ebnen.[4]

Taylor hat niemals behauptet, über eine im Detail ausgearbeitete Theorie der Voraussetzungen und Konsequenzen einer solchen Anerkennung zu verfügen. Verlangt sie von uns, das Überleben von Kulturen ungeachtet ihres moralischen Wertes für den Einzelnen zu gewährleisten? Taylors Essay wirft schwierige Fragen auf, die uns dazu bringen, einen Schritt zurückzutreten, eine gewisse Distanz zu dem zu entwickeln, was wir lange für selbstverständlich gehalten haben, und unsere multikulturellen Gesellschaften aufmerksam aus sehr verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten. Und so hat er eines klar erkannt, was ich als Hochschullehrerin und Universitätspräsidentin ganz persönlich erfahren habe, dass nämlich »[d]er wichtigste Schauplatz dieser Debatte (...) der Bereich von Bildung und Erziehung« ist.[5]

Während Taylor auf der Unumgänglichkeit der Forderung besteht, Individuen durch die Anerkennung ihrer spezifischen Kulturen zu respektieren, erweitert Susan Wolfs Kommentar diese Forderung mit Blick auf die Vereinigten Staaten dahingehend, dass wir sowohl andere respektieren als auch uns selbst verstehen müssten. *Unsere* US-amerikanische Kultur ist heute so offensichtlich aus dem zusammengesetzt, was viel zu lange und fälschlicherweise als ihre Kulturen marginalisiert wurde: aus den sozialen und persönlichen Identitäten der Frauen, Schwarzen, Asiaten, Latinos, amerikanischen Ureinwohner, Muslime, Juden, Christen, Buddhisten und so vieler anderer, denen es zusteht, in vollem Sinne als gleichwertige Bürger behandelt zu werden.

Charles Taylors Scharfsichtigkeit, Phantasie und begriffliche Beweglichkeit stehen außer Frage. Doch die lustvolle Art und Weise, wie er als Gesprächspartner innerhalb einer schier grenzenlosen multinationalen und multikulturellen Öffentlichkeit den gegenseitigen Respekt beflügelt, ist eine vielleicht noch seltenere und noch erstaunlichere philosophische Tugend. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* ist in jedem Sinne ein klassischer Text mit einer zentralen Botschaft: »Anerkennung ist nicht bloß ein Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind. Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis.«[6]

Anmerkungen

1 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas,*

übers. v. Reinard Keiser, Frankfurt a.M. 1993, S. 14.

2 Der Kommentar von Anthony Appiah ist nicht in der deutschen Ausgabe enthalten; auch auf Englisch nur in der erweiterten Taschenbuchausgabe: Charles Taylor, *Multiculturalism: Expanded Paperback Edition*, hg. v. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press 1994, S. 161.

3 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, a.a.O., S. 27f.

4 Ebd, S. 30f., 64f.

5 Ebd., S. 61.

6 Ebd., S. 15.

Guy Laforest

Charles Taylor an der Front der kanadischen Politik

Die Vorstellung, dass die Philosophie an der Front Stellung beziehen sollte, ist eine Herausforderung. Wir verdanken sie dem großen tschechischen Philosophen Jan Patočka (1907-1977). Patočka war der Ansicht, die philosophische Reflexion dürfe sich nicht vor den moralischen und politischen Gefahren ihrer Umwelt wegducken. Seit den Tagen seiner Studienzeit in Oxford, von Mitte der fünfziger Jahre an, als Mittel- und Osteuropa unter einer brutalen sowjetischen Repression litten, hat sich Charles Taylor ein leidenschaftliches Interesse an der Geschichte und dem Geistesleben dieser Patočka so am Herzen gelegenen »Gemeinschaft der Erschütterten« bewahrt. Es mag deshalb durchaus angehen, Taylors politisches Engagement in seinem eigenen Land mit der berühmten Formel Patočkas zu charakterisieren. Denn seit seiner Rückkehr nach Kanada im Jahr 1960 ist Taylor neben seiner philosophischen Karriere immer auch politisch an vorderster Front aktiv gewesen.

I – Philosophische und politische Ambitionen (1960-1971)

Nachdem Charles Taylor in Oxford bei Isaiah Berlin promoviert hatte, kehrte er nach Kanada zurück, um an den Universitäten McGill und Montréal Philosophie zu lehren. Seine Rückkehr fiel in eine Zeit der sozialen und politischen Umbrüche in der mehrheitlich französischsprachigen Provinz Québec, die unter dem Namen der »Stillen Revolution« bekannt geworden sind. Es war eine Epoche der späten und manchmal brutalen Modernisierung, durchaus vergleichbar mit dem, was sich – vielleicht in unterschiedlichen Abfolgen – auch in anderen katholischen Gesellschaften wie Irland, Spanien und zuletzt in Polen abgespielt hat. Die Stille Revolution bezeugt die Verwandlung des (ländlich geprägten, konservativen, katholischen, apolitischen) frankokanadischen Nationalismus in den selbstbewussteren, nach Souveränität strebenden Québec-Nationalismus. In diesem Jahrzehnt kämpfte Charles Taylor an vorderster Front für eine Modernisierung der sozialdemokratischen Partei Kanadas, um diese für die Anliegen des neuen Québec zu sensibilisieren. Er verbündete sich mit anderen Kräften, um Geist und Buchstaben des kanadischen Föderalismus umzugestalten. Viermal ließ er sich bei nationalen Wahlen als Kandidat der gemäßigten Linken, der New Democratic Party (NDP), aufstellen. Jedes Mal kämpfte er mit aller Kraft. Jedes Mal verlor er. Sein ewiger Widersacher war Pierre-Elliott Trudeau (1919-2000), der wichtigste kanadische Politiker des 20. Jahrhunderts. Trudeau hatte seine eigenen Vorstel-

lungen davon, was mit Kanada, insbesondere mit Québec, zu geschehen hatte: Auf der Basis von Bilingualismus, Multikulturalismus, einer Charta der Rechte, allerdings ohne den Sonderstatus irgendeiner Provinz wollte er die Verfassung modernisieren. Am Ende behielt er die Oberhand. Auch nach Trudeaus Sieg blieb Taylor noch eine Zeitlang an der Spitze der NDP aktiv. Viele sahen ihn als politischen Führer der Zukunft. Doch in den späten sechziger Jahren, die weltweit eine Zeit der Radikalisierung waren, waren Taylors moderate Art und seine Tugenden als Vermittler bald nicht mehr gefragt. Er zollte dem neuen Zeitgeist Tribut und zog sich vollständig von der politischen Front zurück. Fortan sollte die Philosophie das einzige Forum für die Verwirklichung seiner beruflichen Ambitionen sein.

II – Versöhnung der Einsamkeiten.[1] Taylors Brückenschlag zwischen kanadischem Föderalismus und Québec-Nationalismus (1971-1995)

Seine wichtigsten Bücher erschienen in den Jahren 1965 (*The Explanation of Behavior*), 1975 (*Hegel*), 1985 (*Philosophical Papers* in zwei Bänden) und 1989 (*Sources of the Self*).[2] Zusammen mit anderen Schriften begründeten diese Bücher Taylors herausragenden Ruf in der Erkenntnistheorie, als Kenner des deutschen Idealismus und in der philosophischen Anthropologie. Außerhalb Kanadas hingegen ist weniger bekannt, dass der weltberühmte Philosoph auch in allen entscheidenden Augenblicken der Politik Kanadas und Québecs eine aktive Rolle gespielt hat. Die hermeneutische Phänomenologie war für Taylor 1970/1971 der theoretische Rahmen, um die Entstehung einer jungen, entfremdeten Mittelklasse in Québec zu deuten, die zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele auf Mittel des Terrorismus vertraute. Die Jahre, in denen Taylor den Chichele Lehrstuhl für Soziale und Politische Theorie in Oxford innehatte, fielen zusammen mit dem Aufstieg des souveränistischen Parti Québecois von René Lésvesques in Québec. Lévesque kündigte für den Sommer 1980 ein Unabhängigkeitsreferendum an. In den Wochen vor dem Referendum, das am 20. Mai 1980 stattfand, kehrte Taylor Oxford noch einmal den Rücken, um an der Seite seines alten Dauergegners Pierre-Elliott Trudeau für die politische Einheit Kanadas zu kämpfen. Damals mussten die Befürworter der Unabhängigkeit mit 40 zu 60 Prozent eine deutliche Niederlage einstecken.

Das Ergebnis gab Trudeaus vordringlichem Projekt Auftrieb, nämlich die letzten Bande der kanadischen Verfassung an das Vereinigte Königreich zu kappen und eine neue Charta der Rechte und Freiheiten auf den Weg zu bringen. Hier blieben sich Taylor und Trudeau in vielerlei Hinsicht uneins: Letzterer verfolgte eine Politik der Rechte, während Ersterer bürgerliche Teilhabe an die erste Stelle setzte. Taylor hatte im Prinzip nichts gegen eine politisch gewährte Vorherrschaft des Französischen in Québec einzuwenden; Trudeau hingegen wollte um keinen Preis von der Idee symmetrischer Sprachrechte in ganz Kanada abweichen. Taylor vertrat die Idee eines asymmetrischen Föderalismus mit

einem gewissen Sonderstatus für Québec, während Trudeau immer ein Gegner dieser Politik blieb. In den späten achtziger und in den neunziger Jahren schienen Taylor und Trudeau ungeachtet ihrer gegensätzlichen Ansichten einen herzlichen persönlichen Umgang zu pflegen. Zwischen 1990 und 1995 mischte sich Taylor wieder häufiger an vorderster Front in die Politik Québecs ein. Als unbestechlicher Anhänger des Föderalismus und der Einheit Kanadas bewies er großen Mut und große Kühnheit in dem unablässigen Bemühen, das ganze Land für die Anliegen seiner Heimatprovinz zu sensibilisieren. In diesen Jahren folgenschwerer politischer und verfassungsrechtlicher Umbrüche wurde Charles Taylors gemäßigte, großherzige, einfühlsame, geschichtsbewusste und zukunftsorientierte Stimme oft gehört: im Fernsehen, in zahllosen Zeitungsinterviews und Gastkommentaren sowie in parlamentarischen Ausschüssen.

III – Die Ängste beschwichtigen, die in Québec das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheiten prägen (1995-2016)

Am 30. Oktober 1995 wurde in Québec ein zweites Unabhängigkeitsreferendum abgehalten. Sein Ausgang war wesentlich knapper als der des Referendums vor 15 Jahren: Zwar behielt die neinsagende Seite auch diesmal die Oberhand, sodass die kanadische Einheit gerettet werden konnte, doch war ihr Vorsprung diesmal äußerst gering (50,6 zu 49,4 Prozent). In der Nacht der Volksabstimmung behauptete der Regierungschef von Québec, die Befürworter der Unabhängigkeit seien durch »Geld und ethnische Stimmen« geschlagen worden. Damit spielte er auf die überwältigende Unterstützung der kanadischen Einheit durch frisch eingebürgerte Einwanderer an. Seit jener Nacht hat sich Charles Taylor auf unterschiedliche Weise wieder und wieder in die Politik eingemischt und keine Mühen gescheut, um den Dialog und das gegenseitige Verständnis zwischen der französischsprachigen Mehrheit und den unterschiedlichen Minderheiten-Gruppen in Québec – den indigenen Völkern Kanadas, den Einwanderern und der englischsprachigen Gemeinschaft – zu befördern. Zusammen mit dem Historiker und Soziologen Gérard Bouchard untersuchte er von 2007 bis 2008 die sogenannte »Krise der angemessenen gesellschaftlichen Anpassung«, die nach Medienberichten über die angeblich »unmäßigen Forderungen« diverser religiöser Minderheiten-Gruppierungen in Québec ausgebrochen war. Der 2008 veröffentlichte Bericht der Bouchard-Taylor-Kommission sprach sich für die Einsetzung eines auf offenem Säkularismus beruhenden politischen Modells aus, das Forderungen sowohl auf der Basis religiöser Ansprüche als auch auf der eines integrativen Multikulturalismus beurteilt und dabei das Ziel verfolgt, den Austausch zwischen Mehrheit und Minderheiten zu befördern. Auch wenn der Bericht natürlich von beiden Vorsitzenden gemeinsam verfasst wurde, ließ sein Titel doch eindeutig die Handschrift Charles Taylors erkennen: »Zukunft bauen: eine Zeit für Versöhnung« (https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/

rapport-final-integral-en.pdf). Zu ungefähr derselben Zeit, als Charles Taylor und Gérard Bouchard wegen diverser Anhörungen in Kommissionsangelegenheiten kreuz und quer durch Québec reisten, im Jahr 2007, veröffentlichte er ein weiteres Meisterwerk: *Ein säkulares Zeitalter*. Immer hat Taylor seine exzeptionellen Geisteskräfte genutzt, um die Welt der Immanenz, die moderne Gesellschaft, zu verstehen. Doch er tat es nicht, ohne gleichzeitig anzumahnen, dass es in unserem Universum auch einen Ort für die Perspektive der Transzendenz gibt und dass dies der Ort der Religion ist. Wie er es in unterschiedlichen Phasen seines Wirkens schon verschiedentlich getan hatte, machte er 2007/2008 universalistische Einsichten fruchtbar, um einen partikularen Kontext zu erhellen. Im säkularisierten Québec und andernorts verleiht Taylor den Ansichten und Rechten gläubiger Menschen und, ganz allgemein, den wirklich vulnerablen Mitgliedern der Gemeinschaft eine Stimme. Es sind die religiösen Einwanderer im säkularisierten Québec, doch es können auch die mehrheitlich französischsprachigen Québecer im englisch dominierten föderalen Kanada sein. Egal, wer diese verletzbaren Menschen sind, sie können sich darauf verlassen, dass Charles Taylor an vorderster politischer Front an ihrer Seite steht.

An manchen Orten sind Fronten gefährlicher als an anderen. Charles Taylor hatte das große Glück, die meiste Zeit seines erwachsenen Lebens in Montréal, Québec, Kanada zu verbringen. So blieben ihm bislang die Dramen und Tragödien erspart, die Patočka und zahllose andere durchlebten. Doch wenn eine Philosophie überzeugend und der Denker mutig genug ist, um ihre Ideen in den unangenehmen Regionen der Öffentlichkeit seines Gemeinwesens zu verteidigen, dann überzeugt Charles Taylors Philosophie allemal – in Kanada und andernorts.

Anmerkungen

1 Siehe die beiden Aufsätze von Charles Taylor in: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montréal: McGill-Queen's University Press 1993.

2 Deutsche Ausgaben: *Hegel*, übers. v. Gerhard Fehn, Frankfurt a.M. 1978; eine relativ kleine Auswahl aus den beiden Bänden *Philosophical Papers* auf Deutsch erschienen als *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1988; *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1994.

Jürgen Habermas
Geburtstagsbrief an einen alten Freund und Kollegen

Lieber Chuck, erlaube mir, diese Gelegenheit für einen kurzen Rückblick auf unsere Beziehung zu nutzen. Ich möchte nämlich nicht nur den neidlosen Respekt vor Deinem Werk und vor Deiner beneidenswert fortgesetzten Produktivität ausdrücken, sondern einen sehr speziellen Dank für unsere weit zurückreichende Beziehung begründen.

Nur noch wenige Jahre trennen uns von dem Zeitpunkt, an dem unsere erste Begegnung ein halbes Jahrhundert zurückliegen wird. Auf Deine Einladung fuhr ich damals – es wurde meine erste und einzige Fahrt mit einem Greyhound-Bus – von New York nach Montreal zu einem Kollegen, der mit seinem Buch *The Explanation of Behavior* bekannt geworden war. Ich war von dieser schlagenden Kritik am seinerzeit herrschenden Behaviorismus begeistert, fühlte mich auch von unerwarteter Seite in meinen Auffassungen zur Logik der Sozialwissenschaften bestätigt. Für mich war diese Begegnung ein philosophischer Glücksfall – und eine Überraschung: Ich traf einen Kollegen, der mit Studium und Lehre in Kanada, Oxford und Paris einen völlig anderen akademischen Hintergrund gehabt und doch die gleichen Bücher gelesen hatte, der von Husserl, Merleau-Ponty und Wittgenstein geprägt war, der die deutsche und die französische Philosophie ebenso gut kannte wie die angelsächsische, der ein ähnlich breites Spektrum von Forschungsinteressen verriet, der mit Politikwissenschaft und Psychologie vertraut war – und sich zu Hause für die Labour-Partei engagierte!

Erst als wir Dich wenige Jahre später im Starnberger Institut in tagelange Diskussionen verwickelten, wurde mir klar, wie tief Du in die deutsche Tradition von Hamann, Herder, Humboldt und Hegel bis zu Dilthey und Gadamer eingedrungen warst. Ich kannte niemanden, der das methodische Vorgehen der analytischen Sprachphilosophie so überzeugend mit genuinen Einsichten der philosophischen Hermeneutik verbinden konnte – außer Ernst Tugendhat, der übrigens damals dabei war und einen ähnlichen philosophischen Weg wie Du, nur in umgekehrter Richtung, zurückgelegt hatte. Diese zwanglose Verbindung der beiden Traditionen hat Dich auch zu jenem ersten weltweit rezipierten Werk befähigt, mit dem Du das Interesse der angelsächsischen Welt für Hegel gewonnen hast. Abgesehen von wenigen Kollegen wie Dick Bernstein und Richard Rorty, die den junghegelianischen Ursprung des amerikanischen Pragmatismus nicht vergessen hatten, bedeutete Dein Hegelbuch Mitte der siebziger Jahre, angesichts

des damals noch hartnäckig verteidigten Abstandes der analytischen von den kontinentalen Denkweisen, so etwas wie einen Dammbruch.

Wir haben unsere gegenseitigen Besuche in Oxford und Frankfurt fortgesetzt. Trotz gegenseitiger Kritik in manchen systematischen Fragen der Sprachphilosophie und der Vernunftkonzeption hatte ich das Gefühl, dass wir gewissermaßen Seite an Seite dasselbe Projekt verfolgten, Du vielleicht stärker mit politikwissenschaftlichen, ich mit gesellschaftstheoretischen Mitteln – nämlich die Beförderung eines sozialwissenschaftlich aufgeklärten philosophischen Selbstverständnisses der Moderne. Natürlich war mir inzwischen klar geworden, dass Deine Kritik am Verfahrensbegriff der Vernunft Konsequenzen hatte für die Ethik – aber der Streit über Hegels Kritik an der Kantischen Moraltheorie gehörte ja seit anderthalb Jahrhunderten zum Familienstreit zwischen denen, die ihr Leben lang zwischen Kant und Hegel hin und her wanderten. Die Lektüre Deines zweiten großen Buches über die *Quellen des Selbst* hat mich dann freilich nicht nur in meiner Bewunderung für Deine theorienkonstruktive Kraft bestätigt, sondern auch über den Dissens belehrt, den die Zurückweisung der Kantischen Verfahrensethik auch im Hinblick auf unser Verständnis der Moderne zur Folge haben musste: Hinter dem normativen Selbstverständnis der Moderne, das sich um den Begriff der vernünftigen Autonomie kristallisiert, sollte nun – gut aristotelisch – der substantielle Begriff eines »modernen Guten« auftauchen. Jedoch hat uns dieser philosophische Dissens auch in den letzten 25 Jahren nicht eigentlich voneinander entfernt, persönlich ohnehin nicht, aber ebenso wenig in der Sache.

Für mein nicht nachlassendes Interesse an Deinen immer weiter voranschreitenden philosophischen Arbeiten gibt es einen einfachen Grund. Nach meinem Eindruck verfolgen wir nämlich immer noch ein ähnliches Projekt, wenn auch inzwischen von gegenüberliegenden Ufern aus. Jedenfalls verbinden uns immer wieder dieselben Themen, angefangen von der politiktheoretischen Auseinandersetzung über eine »Politik der Anerkennung« in unseren multikulturellen Einwanderungsgesellschaften, bis hin zu der historisch und philosophisch tiefer reichenden Debatte über die Religion als eine gegenwärtige Gestalt des objektiven Geistes. Du bist mir mit Deinem dritten großen Buch *Ein säkulares Zeitalter* wieder einmal weit voraus. Und ich sehe seit 1996 nicht nur klarer das katholische Motiv, sondern auch den Grund für den Blick vom anderen Ufer aus: Aus meiner Sicht zeichnet sich das säkulare vor dem religiösen Selbstverständnis durch die Bereitschaft und Fähigkeit zur vorbehaltlosen Öffnung gegenüber einer diskursiven Vernunft aus, die uns regulativ über alle Kontexte hinweg miteinander verbindet. Hingegen ist in Deinen Augen genau dieses säkulare Selbstverständnis nur eine unter vielen kontextgebundenen und unaufhörlich miteinander konkurrierenden Weltanschauungen. Wenn aber, wie Du meinst, genau dieser vernünftigerweise als unauflöslich zu erwar-

tende Pluralismus aller Weltsichten das reflexiv gewordene, jedoch nach wie vor partikularistische Selbstverständnis der Moderne auszeichnet, wirst Du mit unserem freundschaftlich ausgehaltenen Dissens gut leben können.

Ich wünsche Dir weiterhin die Energie und den klaren Kopf eines philosophischen Waldläufers,

herzlich Dein

Jürgen

Alle Übersetzungen des Taylor-Schwerpunktes stammen von Bettina Engels, außer den Beiträgen von MacIntyre und Fraser, die von Gesche Keding übersetzt wurden.

Zu den Autorinnen und Autoren

Ruth Abbey ist Professorin für Politische Theorie an der University of Notre Dame, USA. Sie ist die Autorin von *Charles Taylor* (Philosophy Now Series), Princeton 2000, Herausgeberin von *Charles Taylor* (Contemporary Philosophy in Focus), Cambridge 2004, sowie Verfasserin von zahlreichen weiteren Veröffentlichungen zum Denken Taylors. Zudem ist sie Gründerin der führenden Onlinebibliographie zu Primärwerken von und Sekundärarbeiten über Taylor, abrufbar unter *www3.nd.edu/~rabbey1/*.

Tobias Berger lehrt Politik und internationale Beziehungen an der Freien Universität Berlin. 2016 war er Junior Visiting Fellow am IWM. *Experiments in Justice: Translating the Rule of Law in Bangladesch* (in Vorbereitung).

Richard J. Bernstein ist Vera-List-Professor für Philosophie an der New School for Social Research in New York, USA. Als jahrzehntelanger Wegbegleiter und Gesprächspartner Taylors nahm er dessen Gedankengut in zahlreichen Büchern auf. Dies reflektierte er 2008 in »The Uneasy Tensions of Immanence and Transcendence« in der Zeitschrift *International Journal of Politics, Culture, and Society* (Band 21, Heft 1).

Luiza Bialasiewicz ist Jean Monnet Professorin für Außenbeziehungen der EU an der Universität Amsterdam. 2015-2016 war sie Bronislaw Geremek Visiting Fellow am IWM. *Europe in the World: EU Geopolitics and the Making of European Space* (Hg.), Aldershot 2011; *Spazio e Politica: Rifflessioni di geografia critica* (mit Claudio Minca), Padua 2004.

Ulf Bohmann ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Allgemeine und Theoretische Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität in Jena, Deutschland, wo er mit einer Arbeit zu den genealogischen Ansätzen von Foucault und Taylor promovierte. Mehrere Veröffentlichungen insbesondere zum politischen Denken Taylors, etwa »Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie«, 2013, erschienen im Band *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen* von Andreas Busen und Alexander Weiß.

Craig Calhoun ist ein US-amerikanischer Soziologe und derzeit Direktor der London School of Economics and Political Science, England. Dieses Amt abgebend, übernimmt er in Kürze die Präsidentschaft des Berggruen Institute in Los Angeles, USA. 2010 veröffentlichte er zusammen mit Michael Warner und Jona-

than VanAntwerpen den Band *Varieties of Secularism in a Secular Age*, der sich der Auseinandersetzung mit Taylors entsprechender Monographie widmet.

María do Mar Castro Varela ist Professorin an der Alice Salomon Hochschule Berlin. 2015-2016 war sie Visiting Fellow am IWM. *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (mit Nikita Dhawan), Bielefeld 2015; *Ist Integration nötig? Eine Streitschrift*, Freiburg i. Br. 2013; *Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und Gelehrter Hoffnung*, Bielefeld 2007.

William E. Connolly ist Krieger-Eisenhower-Professor an der Johns-Hopkins-University in Baltimore, USA und lehrt dort Politische Theorie. Anstelle Foucaults, der zu früh verstarb, nahm er 1985 dessen Rolle in einer später bekannt gewordenen Debatte mit Taylor über Freiheit und Wahrheit ein. Daneben artikulierte er seine Wertschätzung Taylors trotz unterschiedlicher Positionen in »Catholicism and Philosophy. A Nontheistic Appreciation« in einem 2004 von Ruth Abbey herausgegebenen Band *Charles Taylor*.

Maeve Cooke ist Professorin für Philosophie am University College Dublin, Irland und Mitglied der Royal Irish Academy. Sie ist die Autorin des 1997 in der Zeitschrift *Political Theory* (Band 25, Heft 2) erschienenen Aufsatzes »Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition«.

Paolo Costa ist Permanent Researcher der Fondazione Bruno Kessler in Trient, Italien. 2015 und 2013 war er Visiting Fellow am IWM. Er gilt als der italienische Taylor-Experte schlechthin und hat zahlreiche seiner Schriften ins Italienische übersetzt. 1998 promovierte er mit einer Arbeit über die philosophische Anthropologie und politische Philosophie Taylors. Zuletzt erschien 2015 der sich auf Taylor stützende Aufsatz »Realism, Relativism and Pluralism: An Impossible Marriage?« in der Zeitschrift *Philosophy and Social Criticism* (Band 41, Heft 4-5).

Alessandro Ferrara ist Professor für Politische Philosophie an der Universität Tor Vergata in Rom, Italien und Direktor des dortigen Center for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-Secular Society. Er setzt sich seit vielen Jahren mit den Ideen Taylors auseinander, zuletzt intensiv in der Monographie *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* von 2014.

Nancy Fraser ist Henry A. & Louise Loeb Professorin für Politik- und Sozialwissenschaften an der New School for Social Research in New York, USA. In ihren Publikationen und ihren Konzeptionen von Gerechtigkeit und Umverteilung rezipiert sie immer wieder die Gedanken von Charles Taylor zu Multikulturalismus und Anerkennung, so etwa 2003 in *Umverteilung oder Anerkennung?* (mit Axel Honneth).

Jürgen Goldstein ist Professor für Philosophie an der Universität Koblenz-Landau, Deutschland. Er veröffentlichte mehrere einschlägige Texte zu Charles Taylor, unter anderem die Aufsätze »Moralische Topographie. Charles Taylors neoromantische Wiedergewinnung einer Ordnung des Guten« von 2007 und »Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne« von 2011.

Amy Gutmann ist Professorin für Politische Wissenschaft, Philosophie, Erziehung und Kommunikation an der University of Pennsylvania in Philadelphia, USA. Außerdem ist sie Präsidentin dieser Universität. 1992 gab sie mit Charles Taylor das Buch *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* heraus.

Jürgen Habermas ist Prof. Emeritus für Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, Deutschland. Von 1971 bis 1981 leitete er das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg, Deutschland. Er und Charles Taylor haben 2009 miteinander über »Religion und Öffentlichkeit« diskutiert. Ein gleichnamiger Band dokumentiert diese Debatte, die für ein jahrzehntelanges Gespräch der beiden Philosophen steht. 2015 erhielten sie zu gleichen Teilen den hochdotierten John W. Kluge Prize der Library of Congress.

Axel Honneth ist Professor für Sozialphilosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, Deutschland und Direktor des dortigen Institutes für Sozialforschung sowie Jack C. Weinstein Professor für Geisteswissenschaften an der Columbia University in New York, USA. Er war frühzeitig und maßgeblich daran beteiligt, Charles Taylor einem deutschsprachigen Publikum näherzubringen, etwa durch das »Nachwort« zu dem 1988 erschienenen Essayband Taylors mit dem Titel »Negative Freiheit?«.

Hans Joas ist Ernst-Troeltsch-Honorarprofessor für Religionssoziologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland und Gastprofessor für Soziologie und Sozialtheorie an der University of Chicago, USA. Von 2002 bis 2011 leitete er das Max-Weber-Kolleg für kulturelle und sozialwissenschaftliche Studien in Erfurt, Deutschland. »Die Identität und das Gute (Charles Taylor)« ist einer seiner etlichen Beiträge über das Werk Charles Taylors und findet sich in seiner Monographie *Die Entstehung der Werte* von 1997.

Gesche Keding promoviert bei Hartmut Rosa am Lehrstuhl für Allgemeine und Theoretische Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität in Jena, Deutschland über *Die Bedeutung von zeitbezogenen und moralischen Normen für Selbst- und Weltverhältnisse*. Ihr Artikel »Time Norms as Strong Evaluations – A Step Towards a Critique of Time Norms« wird voraussichtlich im September 2016 in der Zeitschrift *Constellations* erscheinen.

Michael Kühnlein lehrt Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Deutschland. Seine Monographie *Religion als Quelle des Selbst: Zur*

Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor erschien 2008. Außerdem ist er Mitherausgeber der Festschrift *Unerfüllte Moderne? – Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011, mit Matthias Lutz-Bachmann), die anlässlich zu Charles Taylors 80. Geburtstag erschien.

Guy Laforest ist Professor für Politikwissenschaft an der Université Laval in Québec, Kanada. 1992 gab er den Band *Rapprocher les Solitudes: Écrits sur le Fédéralisme et le Nationalisme au Canada* mit Texten von Charles Taylor heraus. Gemeinsam mit Philippe de Lara editierte er 1998 *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*.

Arto Laitinen ist Professor für Sozialphilosophie an der University of Tampere, Finnland. Sein Hauptwerk über Charles Taylor *Strong Evaluations without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics* erschien 2008. Daneben schrieb er zahlreiche Artikel und Buchbeiträge zum Werk Taylors.

Iva Lučić lehrt Geschichte Südosteuropas an der Uppsala Universität. 2016 war sie Junior Visiting Fellow am IWM. *Im Namen der Nation. Der politische Aufwertungsprozess der Muslime im sozialistischen Jugoslawien (1956–1971)*, Uppsala 2016.

Steven Lukes ist britischer Soziologe und lehrt heute als Professor für Soziologie an der New York University, USA. 2015-2016 war er Krzysztof Michalski Visiting Fellow am IWM. 1995 schrieb er den Buchbeitrag »Multikulturalismus und Gerechtigkeit: ›Politik der gleichen Würde‹ und ›Politik der Anerkennung‹. Überlegungen in Anschluss an Charles Taylor«, der in *Die Gegenwart der Gerechtigkeit. Diskurse zwischen Recht, praktischer Philosophie und Politik*, herausgegeben von Christoph Demmerling, erschien.

Alasdair MacIntyre ist schottisch-amerikanischer Philosoph und emeritierter Rev. John A. O'Brien Senior Research Professor of Philosophy der University of Notre Dame, USA. Ebenso wie Charles Taylor gehört er zu den Hauptvertretern des Kommunitarismus. »Critical Remarks on ›The Sources of the Self‹ by Charles Taylor« (1994) ist einer von mehreren seiner Aufsätze und Rezensionen zum Werk Charles Taylors.

Jocelyn Maclure ist Professor für Philosophie an der Université Laval in Québec, Kanada. Zusammen mit Charles Taylor schrieb er das Buch *Laizität und Gewissensfreiheit*, das 2011 erschien. Ein Essayband über das Werk Charles Taylors, den er gemeinsam mit Jacob T. Levy herausgibt, soll 2016 erscheinen.

Eduardo Mendieta ist Professor für Philosophie und affiliierter Professor der School of International Affairs am College of the Liberal Arts der Pennsylvania State University, USA. Gemeinsam mit Jonathan VanAntwerpen brachte er 2011 das Buch *Religion und Öffentlichkeit* heraus, das eine Debatte zwischen Charles

Taylor und Jürgen Habermas sowie zwischen Judith Butler und Cornell West dokumentiert.

Darío Montero lehrt Soziologie an der Universidad Diego Portales in Santiago, Chile. Er promovierte 2013 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena, Deutschland über *A Taylorian approach to the social imaginaries. The origins of Chile's democratic culture*. Zuletzt erschien 2014 »History, Critique, Social Change and Democracy. An Interview with Charles Taylor« in der Zeitschrift *Constellations* (Band 21, Heft 1, mit Ulf Bohmann).

Ludwig Nagl lehrte Philosophie in Österreich, den USA und Deutschland. Er ist Professor für Philosophie i.R. an der Universität Wien, Österreich. 2009 organisierte er ein Symposium zu Charles Taylors *A Secular Age* und veröffentlichte es in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (Band 57, Heft 2).

Lisl Ponger arbeitet als Filmemacherin, Fotografin und Medienkünstlerin in Wien. Zahlreiche Soloausstellungen, u.a. *MuKulMuseum presents Eldorado Task*, Salzburg Museum (2016); *Schöne Fremde,* Kirchnermuseum, Davos (2014); *Dreams of New Worlds,* Charim Galerie, Wien (2014); *MuKulMuseum presents The Vanishing Middle Class and Wild Places*, Secession, Wien (2014); *Ambulante presenta,* Cineteca National, Mexiko-Stadt (2011).

Shalini Randeria ist Rektorin am IWM und Professorin für Sozialantropologie und Soziologie am Graduate Institute in Genf. *Border Crossings: Grenzverschiebungen und Grenzüberschreitungen in einer globalisierten Welt* (Hg.), Zürich 2016; *Anthropology, Now and Next: Diversity, Connections, Confrontations, Reflexivity* (hg. mit Thomas Hyland Eriksen und Christina Garsten), Oxford 2015; *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* (hg. mit Sebastian Conrad und Regina Römhild), Frankfurt/Main 2014; *Critical Mobilities* (hg. mit Ola Soderstrom, Didier Ruedin, Gianni D'Amato und Francesco Panese), Abingdon 2013; *Vom Imperialismus zum Empire: Nicht-westliche Perspektiven auf Globalisierung* (hg. mit Andreas Eckert), Frankfurt/Main 2009; *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien* (hg. mit Martin Fuchs und Antje Linkenbach), Baden-Baden 2004.

Mark Redhead ist Professor für Politische Theorie an der California State University in Fullerton, USA. Neben mehreren Artikeln und Beiträgen über das Werk Taylors veröffentlichte er 2002 die Monographie *Charles Taylor: Thinking and Living in Deep Diversity*.

Hartmut Rosa ist Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena, Deutschland, und Direktor des Max-Weber-Kollegs in Erfurt, Deutschland. Seine Studie *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor* erschien 1998. Er hat sich überdies

in zahlreichen Artikeln und Beiträgen wiederholt mit den Ideen von Taylor auseinandergesetzt und auf sie aufgebaut.

Nicholas H. Smith lehrt Philosophie an der Macquarie University in Sydney, Australien. 2002 erschien seine Monographie *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Im gleichen Jahr gab er gemeinsam mit Arto Laitinen den Band *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor* heraus. Daneben publizierte er zahlreiche weitere Texte über das sozialphilosophische Denken Taylors.

James Tully ist Distinguished Professor Emeritus für Politikwissenschaft, Recht, Indigenes Governance und Philosophie an der University of Victoria, Kanada. Neunzehn Jahre lang lehrte er mit Charles Taylor an der McGill Universität. Insbesondere teilt er Taylors Ringen und Engagement für einen konstruktiven Umgang mit Diversität in der Gesellschaft. Gemeinsam mit Daniel M. Weinstock hat er 1994 die Festschrift *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question* herausgegeben.

Lisl Ponger

En Couleur

Geisterbeschwörung

Destroy Capitalism

No Futures!

Gone Native

Indian(er) Jones III – High Stakes

Wild Places

There's no place...

Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at/transit

Photographie auf der Rückseite: Lisl Ponger, U.A. Angelo Soliman I.R.