

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Charles Taylors Philosophie des Multikulturalismus
– Eine Kritik“

Verfasser

Florian Sorgo

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im April 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie
Betreuerin: ao. Univ.-Prof.in Dr.in Mona Anna Singer

Für Marie und gegen Rassismus

Vorwort

Wir alle haben einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit, eine spezifische Geschichte und Kultur, von denen aus wir schreiben und sprechen. Was wir sagen, steht immer 'in einem Kontext' und ist *positioniert*.¹

Aufgrund der Positioniertheit, die Stuart Hall hier anspricht, ist es – denke ich – notwendig, diese Positioniertheit an erster Stelle (Position) gegenwärtig zu machen. Und das in der – einer Erzählung inhärenten – Gefahr, diese Positioniertheit zu einer Position zu machen, die durch die Thematisierung stabilisiert wird (um erzählbar zu sein). Diese Positioniertheit beruht auf einem Netz aus Zu- und Einschreibungen, die auch – aber nicht nur – durch mich beeinflussbar sind. Es ist ein Netz aus Fluchtlinien in eine vor mir liegende Vergangenheit und eine nach mir ankommende Zukunft, welches meinen gegenwärtigen Ort bestimmt. *Ich* bin männlich, weiß, europäisch, bildungsbürgerlich und heterosexuell sozialisiert – also ein Mensch, der alles andere als minoritär ins Leben geworfen und vergesellschaftet wurde. Das hat natürlich Bedeutung. Bedeutung für eine Erzählung, Bedeutung für einen Blick. Bedeutung für Gegebenheiten und Möglichkeiten. Doch genausowenig wie ein Individuum – in diesem Falle *ich* – für sich alleine in der Welt steht, genausowenig kann ich behaupten, alleine für diese Arbeit verantwortlich zu sein – auch wenn nur ich für diese Arbeit Verantwortung übernehmen kann. Unzählige Einflüsse haben mich geprägt, mich zu dem gemacht, was ich bin. Diese Einflüsse sind – wie gesagt – unzählbar und damit auch nicht aufzählbar. Doch es gibt Menschen, die mich unterstützt haben, diesen Weg zu gehen. Zu Beginn möchte ich daher Marie Wolf danken, da sie nicht nur korrigiert, kritisiert und thematisiert hat, sondern mir in vielerlei Hinsicht überhaupt ermöglicht hat, diese Arbeit zu vollenden. Des weiteren hat mir mein Bruder Julian Sorgo – neben Korrekturen – oft geholfen, meinen festgefahrenen Blick zu öffnen und mir meiner eigenen Einschränkungen bewusst zu werden. Das Studium – dessen vorläufiges Ende diese Arbeit bedeutet – wurde vor allem von der Unterstützung geprägt, die mir meine Eltern Marina Sorgo, Günter Felbinger und Hubert Höllmüller angedeihen ließen. Und nicht zuletzt möchte ich natürlich Mona Singer für die Betreuung dieser Arbeit und all die wertvollen Ratschläge zu diesem Thema danken.

¹ Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag 1994, S. 26

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Einleitung..... | 7 |
| 1. Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung bei Charles Taylor..... | 10 |
| 1.1. Multikulturalismus..... | 10 |
| 1.2. Die Politik der Anerkennung..... | 15 |
| 1.2.1. Identität..... | 16 |
| 1.2.2. Dialogizität und soziale Einbettung..... | 18 |
| 1.2.3. Anerkennung..... | 22 |
| 1.2.4. Identität von Gruppen..... | 28 |
| 1.2.5. Politik der universellen Würde oder Politik der Differenz..... | 31 |
| 1.2.6. Anerkennung von Kollektiven..... | 37 |
| 2. Kultur – Die Basis Taylors Multikulturalismuskonzepts..... | 41 |
| 2.1. Der Kulturbegriff Johann Gottfried Herders..... | 41 |
| 2.2. Der Kulturbegriff Charles Taylors..... | 44 |
| 3. Kritik an Taylors Konzept..... | 50 |
| 3.1. Interne Homogenisierung..... | 50 |
| 3.2. Externe Differenzierung..... | 60 |
| 3.3. Kulturalismus..... | 64 |
| 3.4. Administration..... | 68 |
| 3.5. Neo-Rassismus..... | 71 |
| 6. Für ein alternatives Modell: | |
| Die Dekonstruktion kultureller Identität bei Stuart Hall..... | 78 |
| Literaturverzeichnis..... | 87 |
| Abstract (deutsch)..... | 93 |
| Abstract (english)..... | 94 |
| Lebenslauf..... | 95 |

Einleitung

Kultur avanciert zunehmend zum Distinktionsmerkmal. Mit dem damit zusammenhängenden Postulat der kulturellen Heterogenität moderner Gesellschaften wurde vor allem in den Integrationsdebatten des globalen Nordens in den letzten Jahrzehnten ein Begriff zum Schlagwort, von dem sich viele eine mögliche Lösung für das funktionierende Zusammenleben in diesen Gesellschaften erhoffen: der Multikulturalismus. Hinter diesem – fast inflationär gebrauchten – Begriff verbirgt sich eine Vielzahl von Theorien. Theorien, die alle etwas gemeinsam haben, nämlich die Suche nach Möglichkeiten innerstaatlich die Vielzahl an kulturellen Werten und Traditionen zu erhalten und Voraussetzungen zu schaffen, dass die Individuen oder Gruppen, die diese unterschiedlichen Werte und Traditionen vertreten, miteinander leben können. Vor allem ein Konzept wurde dabei – und wird noch immer – auffallend stark rezipiert. Es handelt sich dabei um die Multikulturalismustheorie des kanadischen Philosophen Charles Taylor. Diese Theorie behauptet Probleme lösen zu können, die auch die heutigen Gesellschaften noch nicht abstreifen konnten. So stehen Minderheiten immer noch oft an den Rändern der Gesellschaft und sind von Benachteiligung und Ausbeutung betroffen. Rassismen erstarken in Formen, die unserer Zeit entsprechen und gesellschaftsfähig bleiben. Nationalistische Tendenzen weiten sich aus und gefährden die Möglichkeit eines Zusammenhalts. Diese Heterogenität, das Aufeinandertreffen von Lebensweisen und -ansichten, von Voraussetzungen und Möglichkeiten und somit von Geschichten einzelner Menschen oder Gruppen verändert die Zusammensetzung der Gesellschaften unablässig. Das verlangt nach funktionierenden Konzepten des Zusammenlebens. Doch um diese zu schaffen, müssen vorab die Voraussetzungen adäquat erkannt und benannt werden. Erst dann können Strategien entwickelt werden, die der Vielheit unserer Denk- und Lebensweisen angemessen sind. Es stellt sich die Frage ob Taylors Theorie diesen Anforderungen gerecht werden kann. Denn trotz der Zustimmung und Anknüpfungen kamen auch vermehrt Stimmen zu Wort, welche nicht so optimistisch waren. Darauf richtet sich die vorliegende Arbeit. Das Ziel ist es, mithilfe einer detaillierten Analyse Taylors Konzepts des Multikulturalismus und des damit eng verbundenen Kulturbegriffs, die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die diese Theorie mit sich bringt. Dabei bedarf es einer gründlichen Kritik, um eine vielversprechende Alternative finden zu können, die die Probleme, die Taylors Theorie anhaften, nicht wiederholt, sondern Wege findet diese zu vermeiden.

Das erste Kapitel – *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung bei Charles Taylor* – ist in zwei Abschnitte gegliedert: Im Abschnitt *Multikulturalismus* gewähre ich zunächst einen Einblick in diesen Begriff. Da unter diesem Begriff viele unterschiedliche Konzepte – trotz der Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen – vereint werden, versuche ich Gemeinsamkeiten zu finden. Doch soll nicht nur gezeigt werden, auf welchem deskriptiven Fundament die Konzepte multikulturalistischer Prägung aufbauen, sondern auch wie unterschiedliche normative bzw. programmatische Aspekte die multikulturalistischen Spielarten trennen. Anschließend versuche ich Taylors Version des Multikulturalismus anhand dieser Feststellungen zu verorten.

Der darauffolgende Abschnitt – *Die Politik der Anerkennung* – ist dem Vorhaben gewidmet, genauer auf Taylors Multikulturalismustheorie einzugehen. Diese wurde von Taylor in dessen gleichnamigen Aufsatz in konzentriertem Maße vorgelegt. Um diese Theorie verstehen zu können, muss allerdings auch das komplexe Geflecht aus Voraussetzungen in den Blick genommen werden, welches Taylor oft nur implizit in dem genannten Aufsatz erwähnt. So ist Taylors Verständnis der individuellen Identität und deren Einbettung in ein soziales Netz grundlegend, um den Begriff der gegenseitigen Anerkennung zu verstehen. Das soziale Netz findet sich bei Taylor in Form eines Kollektivs wieder, welches identitär begründet ist. Diese kollektive Identität ist Taylors Kernargument für sein Konzept von Multikulturalismus. Inwiefern diese kollektive Identität für Taylor einer gänzlich individualistischen und ethisch neutralen Rechtskonzeption widersprechen soll, wird bei einer von ihm ausgeführten Gegenüberstellung von zwei Positionen – der des politischen Universalismus und der Politik der Differenz – ersichtlich. Aus diesen beiden Positionen versucht Taylor eine synthetisierende zu formulieren, welche den Anspruch hat universalistische Grundstrukturen beizubehalten, wie auch der Forderung entgegenzukommen, kollektive Identitäten zu erhalten und zu unterstützen. Dafür ist eine Ausweitung des wechselseitigen Anerkennungsbegriffs auf Kollektive notwendig. Diese interkollektive Anerkennung stellt das Grundgerüst dar, auf welchem nach Taylor eine Politik eines möglichen friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher kultureller Kollektive in einem demokratischen Rechtsstaat aufbauen kann.

Im zweiten Kapitel – *Kultur - Die Basis Taylors Multikulturalismuskonzepts* – beschäftige ich mich mit dem Begriff, auf den sich Taylor in seinem Blick auf identitäre Kollektive

konzentriert. Da er nirgends eine klare Definition von Kultur ausführt, muss diese Auseinandersetzung die vielerorts von ihm getätigten Andeutungen verdichten. Dazu bedarf es zunächst einer Heranführung aus der Kulturkonzeption Johann Gottfried Herders, um dann ihm Anschluss Taylors Begriff von Kultur festmachen zu können.

Im dritten Kapitel wird die *Kritik an Taylors Konzept* ausgebreitet und konkretisiert. Die von vielen Seiten herangetragen Veranschaulichungen der Probleme, die Taylors Multikulturalismuskonzept und dessen inhärenter Begriff von Kultur mit sich bringen, werden konzentriert. Dessen Idee von in sich abgeschlossenen kulturellen Kollektiven mag nicht mit den gegebenen Lebensumständen zusammenpassen. Viele der kritischen Denkanstöße lassen die Frage nach kultureller Identität auf einer neuen Ebene auftauchen. Identitäre Geschlossenheit wird damit immer fragwürdiger. So wird der Inselhaftigkeit von Identität in Charles Taylors Konzeption etwas entgegengesetzt und die Annahme der Homogenität von kulturellen Kollektiven und eine damit in Wechselspiel befindliche Perspektive interkultureller Differenz werden beanstandet. Ferner wird ein kultureller Reduktionismus gesellschaftlicher Realitäten Taylors aufgezeigt. Schließlich führe ich die Verwendung des Kulturbegriffs als Instrument der staatlichen Kontrolle aus und gehe auf den Vorwurf des Neo-Rassismus ein, der Taylors Konzept zur Last gelegt wird.

Im letzten Kapitel – *Für ein alternatives Modell: Die Dekonstruktion kultureller Identität bei Stuart Hall* – greife ich abschließend Halls Konzept „kultureller Hybridität“ auf. Dieses scheint die Probleme, welche mit der Kritik an Taylors Konzept sichtbar geworden sind, eventuell hinter sich lassen zu können. So vermag es nicht nur in der Analyse der Gegebenheiten adäquaterer Werkzeuge zu bieten, sondern auch die Möglichkeit zu eröffnen, andere Wege zu gehen, als den von Taylor vorgeschlagenen.

1. Multikulturalismus und Politik der Anerkennung bei Charles Taylor

1.1. Multikulturalismus

Möchte mensch einigen Versuchen, den Begriff des Multikulturalismus einer einheitlichen Definition zu unterwerfen, folgen, so zeigt sich, dass dies eine große Schwierigkeit darstellt. Einerseits scheint es generell keine geschlossene Theorie zu geben, da der „fast sakral zu nennende Respekt vor Differenz“ Grenzziehungen zu vermeiden versucht und somit eher eine „Pluralität von Diskursen zu den verschiedenen Aspekten multikultureller Philosophie und Politik“² fördert. Andererseits wird der Begriff oft auch für Konzepte verwendet, die sehr wenig mit dem Theoriefeld des Multikulturalismus zu tun haben. So werden oft Theorien „kultureller Interferenzen“³ (Transkulturalismus, kulturelle Hybrität) unter dem Schlagwort des Multikulturalismus subsumiert, auch wenn diese grundlegende Momente der Spielarten des Multikulturalismus nicht teilen bzw. diesen sogar diametral gegenüberstehen. Nach Homi K. Bhabha sei der Multikulturalismus „ein heterogener, weit gefasster Begriff [...] und 'multikulturell' zu einem frei flottierenden Signifikanten geworden“⁴. Diese scheinbare Beliebigkeit des Begriffs versuche ich nun einzugrenzen und ihm damit – trotz des inhärenten Widerstands – ein wenig Spielraum zu nehmen, um ihn zu einem arbeitstauglichen Begriff zu machen.

Worin sich die meisten Autor_innen einig sind ist, dass der Multikulturalismus eine Frage zu beantworten sucht: Wie ist es möglich in einer multikulturellen Gesellschaft eine funktionierende Struktur des Zusammenlebens zu schaffen? Wie können kulturelle Vielfalt und Differenzen in einer Gesellschaft gewahrt und diese trotzdem stabil bleiben? Dieser Frage geht eine Behauptung vor, welche zwar nicht immer formuliert wird, jedoch notwendig ist, diese Frage erst zu stellen. Nämlich die Behauptung, dass Gesellschaften „kulturell heterogen“⁵ zusammengesetzt sind:

„Multikulturalismus“ verweist auf eine neuartige (oder zumindest als neuartig

2 Hildebrandt, Mathias: *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage 2005, S. 95

3 Reckwitz, Andreas: *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*. 2. Auflage. Bielefeld: transcript 2008, S. 71

4 Bhabha, Homi K. Zit. in: Hall, Stuart: *Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument Verlag 2004, S. 188. Zitat bei Hall nicht ausgewiesen.

5 Ebd., S. 189

wahrgenommene) Konstellation der gelockerten Bindung von Nationalstaaten an Nationalkulturen, die sich in einer Parallelität unterschiedlicher Einzelkulturen, insbesondere solcher ethnischer Art, innerhalb der gleichen Nationalstaaten niederschlägt.⁶

So enthalten Konzepte des Multikulturalismus einerseits beschreibend-analytische Aussagen⁷, andererseits geht es aber auch um politische Strategien, um den heutzutage immer multikultureller werdenden Gesellschaften gerecht zu werden: Multikulturalismus „bezieht sich auf die Strategien und Politiken, die angewandt werden, um die Probleme der Vielfalt und Differenz zu regulieren, die multikulturelle Gesellschaften aufwerfen.“⁸ Insofern erfüllt er eine deskriptive und eine normative Funktion. Laut Hartmut M. Griese könne die Multikulturalität einer Gesellschaft, welche der Multikulturalismus zu seinem Paradigma macht, als *Tatsache*, als *Prozess* zur Widerspiegelung gesellschaftlicher Veränderung, als *Programmatik* und/oder als ein *Idealtypus*⁹ gesehen werden.¹⁰ Historisch gesehen ist die Multikulturalität zwar kein neues Phänomen¹¹, allerdings steigt die kulturelle Pluralität aufgrund von Voraussetzungen, die seit dem Ende des 2. Weltkrieges¹² unübersehbar sind. Laut Stuart Hall sind es vor allem drei Faktoren, die die Beschäftigung mit der Multikulturalität von Gesellschaft notwendiger machten: das *Auftauchen des Postkolonialen* – vor allem mit dem Entlassen der Kolonien in die Unabhängigkeit; das *Ende des Kalten Krieges* – wodurch der wirtschaftliche Westen auf die ehemaligen Ostblock-Länder Druck ausüben konnte, um sie marktkompatibel zu machen, was sich aufgrund Probleme sozialer Entwicklung zum Teil in Erstarkung von Nationalismen äußerte und diese oft auf multikulturellem Felde ausgetragen wurden; und zu guter Letzt die Prozesse der *Globalisierung*.¹³ Andreas Reckwitz betont außerdem die politische Artikulation von Minderheitskulturen im Zusammenhang mit den neu

6 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 69

7 Vgl. Schulte, Axel: „Multikulturelle Gesellschaft: Zu Inhalt und Funktion eines vieldeutigen Begriffs“. In: *Multikulturelle Gesellschaft: der Weg zwischen Ausgrenzung und Vereinnahmung?* Eine Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 9. und 10. Dezember 1991 in Bonn / Forschungsinst. der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeits- und Sozialforschung, S. 12. Online: <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01009toc.htm> (am 02.02.2012)

8 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 188

9 nach Max Weber

10 Vgl. Griese, Hartmut M.: *Kritik der interkulturellen Pädagogik. Essays gegen Kulturalismus, Ethnisierung, Entpolitisierung und einen latenten Rassismus*. 2. Auflage. Münster: Lit Verlag 2004, S. 66-67

11 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 191. Hall nimmt hier die Völkerwanderungen vor dem 15. Jahrhundert als Beispiel, welche ebenso schon „ethnisch oder kulturell 'gemischte' Gesellschaft hervorgebracht [haben].“

12 Vgl. ebd., S. 191f

13 Vgl. ebd., S. 192ff

auftretenden sozialen Bewegungen Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre, welche den Multikulturalismus als normativen Leitbegriff erhoben.¹⁴

Hervorzuheben ist, dass diese vermehrte Beschäftigung mit der Multikulturalität – vor allem in Bezug auf Migrationsprozesse – (bis jetzt) „vorwiegend aus der Sicht der westlichen Aufnahme- bzw. Einwanderungsländer thematisiert“¹⁵ wurde, in welchen diese „zu einem sozialen und kulturellen Wandel geführt“¹⁶ haben und somit nicht ignoriert werden konnten.

Jedoch unterscheiden sich die unterschiedlichen Zugänge auf multikulturelle Voraussetzungen zu antworten, teilweise so fundamental, dass nur mehr das deskriptive Moment – das der zunehmenden Multikulturalität von Gesellschaften –, sowie die damit zusammenhängende Fragestellung – also „Wie ist es möglich mit dieser zunehmenden Multikulturalität umzugehen?“ – die verschiedenen Ansätze zu einen scheint.

Hall nennt einige Spielarten des Multikulturalismus¹⁷:

- der *konservative Multikulturalismus*, beruhend auf Assimilation der Minderheiten an die Mehrheitsgesellschaft
- der *liberale Multikulturalismus*, welcher auf Grundmustern des Liberalismus basiert und versucht kulturelle Unterschiede in die Welt des Privaten zu verlagern
- der *kommerzielle Multikulturalismus*, der sich auf in der Anerkennung der kulturellen Differenzen auf den Markt beschränkt und erhofft dadurch „kulturelle Differenzen durch private Konsumtion (auf)zu lösen, ohne dass Macht und Ressourcen umverteilt werden müssen“¹⁸
- der *kritische Multikulturalismus*, welcher sich auf die Frage der Verteilung von Privilegien und Macht und der Möglichkeit des Widerstands konzentriert
- der *korporative Multikulturalismus*, der versucht multikultureller Vielfalt durch gezieltes Management entgegenzukommen
- und der *pluralistische Multikulturalismus*, welcher „verschiedenen Gruppen formelle Rechte entlang kultureller Trennungslinien [verleiht], er gibt verschiedenen Communities verschiedene Gruppenrechte innerhalb einer mehr kommunalen oder

14 Vgl. Reckwitz: *Unschärfe Grenzen*, S. 70

15 Schulte: *Multikulturelle Gesellschaft*, S. 13

16 Ebd.

17 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 189-190

18 Ebd., S. 189

kommunitaristischen Ordnung“¹⁹

Es lässt sich also sagen, dass das deskriptive Moment der Multikulturalität von Gesellschaften die verschiedenen Spielarten des Multikulturalismus durchaus zu einen vermag. Der normative bzw. programmatische Aspekt – also wie diese Einschätzung gewertet werden und wie damit umgegangen werden soll – stellt allerdings ein trennendes Kriterium dar, sodaß von einer Homogenität der verschiedenen Spielarten des Multikulturalismus nicht die Rede sein kann.

Ich werde mich hier nun auf Charles Taylors Version multikulturalistischer Philosophie konzentrieren. Taylor hat mit seinen Überlegungen zu diesem Thema ein beachtliches Umfeld beeinflusst und tut dies noch immer. Taylors Multikulturalismustheorie kann als *das* philosophische Konzept in diesem Bereich bezeichnet werden.

Die Spielart, in die Taylors Konzept fällt, kann als eine Synthese von *liberalem* und *kommunitaristischem Multikulturalismus* (wobei der kommunitaristische Multikulturalismus im Sinne der Kategorie des *pluralistischen Multikulturalismus* bei Hall zu verstehen ist) bezeichnet werden, da er einerseits auf liberalen Grundmustern basiert, allerdings die kulturellen Unterschiede trotzdem nicht gänzlich in die private Sphäre verlagert. Taylor vertritt demnach einen Multikulturalismus, der auf einer liberalen Basis aufbauend kommunitaristische Aspekte einführt. Außerdem enthält Taylors Variante auch ein starkes *korporatives Element*, das durch ein konkretes Management unterstützende Förderung multikultureller Stabilität betont. Agathe Bienfait schreibt diesbezüglich:

Als erstes möchte ich den *korporatistischen Multikulturalismus* nennen, der am besten durch Charles Taylors 'Politik der Anerkennung' vertreten wird. Diese politische Vision einer multikulturellen Gesellschaft basiert auf einer Politik dauerhafter gruppenbezogener Sonderrechte sowohl in Teilbereichen des gesellschaftlichen Lebens als auch auf Verfassungsebene; diese Politik ist explizit auf die Erzeugung autonomer Gemeinschaften und Identitäten ausgerichtet. Da die multikulturalistischen Maßnahmen hier die Förderung und Sicherstellung der kulturellen Besonderheit bezwecken, ist dieser Multikulturalismus seinem Wesen nach nicht gleichheitsorientiert, sondern differenzorientiert. Das Resultat kommt letztlich einer korporatistischen Einteilung der Gesellschaft in einzelne, in sich geschlossene Interessengruppen gleich.²⁰

Und zu guter Letzt ist in Taylors Konzentration auf kulturelle Minderheiten auch der

19 Ebd.

20 Bienfait, Agathe: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage 2006, S. 27

Schatten eines *kritischen Multikulturalismus* zu erkennen.

Innerhalb der Denkströmung des „gemäßigten Kommunitarismus“ kann Taylor – mit Bienfait gesprochen – „ohne Übertreibung als systematischer Vordenker [...] bezeichnet werden.“²¹

Der Soziologe Rainer Geißler definiert die Eckpfeiler der (kommunitaristischen) Philosophie des Multikulturalismus (in Bezug auf Kanada) folgendermaßen²²:

- die positive (im umgangssprachlichen Sinn von „bejahend“ und im Sinne von produktiv) Einschätzung der ethno-kulturellen Verschiedenheit
- das Recht auf kulturelle Differenz
- das Prinzip der kulturellen Gleichwertigkeit²³ und der daraus abgeleiteten gegenseitigen Toleranz, allerdings gelenkt durch eine „hierarchisch strukturierte Doppelidentität“²⁴, welche die Herkunftsgruppe hinter die (hier:) kanadische einreicht, sodass Bindestrich-Identitäten entstehen
- die „Sicherheit-Kontakt-Hypothese“²⁵, welche besagt, dass identitäre Einbettung eine psychisch stärkende Funktion hat und somit die Offenheit gegenüber anderen fördert
- die „Einheit-in-Verschiedenheit“²⁶, welche die Unterordnung unter einen gemeinsamen, überkollektiven Wertekanon gewährleistet (wie zum Beispiel die Verfassung)
- das Recht auf Chancengleichheit
- die „Management-Annahme“²⁷

Zentral für den kommunitaristischen Multikulturalismus ist eine Kritik des Liberalismus.

"Liberals are ethical individualists; they insist that individuals should be free to choose and pursue their own conceptions of the good life. They give primacy to individual rights and liberties over community life and collective goods."²⁸ Nach Bienfait sind es vor allem „drei fundamentale Prinzipien des Liberalismus“²⁹, die der kommunitaristische

21 Ebd., S. 30

22 Vgl. Geißler, Rainer: „Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Band 26. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2003. Online: http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,2,0,Multikulturalismus_in_Kanada_Modell_f%Fcr_Deutschland.html (am 02.02.2012)

23 Wobei dieser Punkt gerade auch bei Taylor – wie sich später zeigen wird – relativiert wird.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Song, Sarah: „Multiculturalism“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University, 2010.

Online: <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/> (am 29.12.2011)

29 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S 13

Multikulturalismus kritisiert:

[...] erstens die individualistische Auslegung des Rechts, zweitens die strikte Trennung von privater und öffentlicher Sphäre und drittens die ethnische und ethische Neutralität von Recht und Staat. Das argumentative Zentrum der multikulturalistischen Einwände ist die konstitutive Relevanz der kulturellen Bezüge und Zugehörigkeiten für ein würdevolles und freies Leben.³⁰

Es ist weniger eine Kritik an der liberalen Ethik, als an der liberalen Ontologie des Sozialen. Die Idee des Vorrangs des Individuums gegenüber der Gemeinschaft – wie sie der Liberalismus vertritt – wird im kommunitaristischen Multikulturalismus verworfen.³¹ In diesem Sinne ist Charles Taylors *Die Politik der Anerkennung* auch als ein Schlüsseltext des kommunitaristischen Multikulturalismus zu lesen – entlang der „Kernthese des philosophischen Kommunitarismus“³², die eine unauflösbare Verknüpfung von Autonomie, Kultur und Identität behauptet.³³

1.2. Die Politik der Anerkennung

Wie der Titel von Charles Taylors Text *Die Politik der Anerkennung* nahelegt, ist der Begriff der *Anerkennung* ein Kernbegriff des Taylorschen Multikulturalismuskonzepts. Gleich zu Beginn dieses einflussreichen Textes meint Taylor, dass die Forderung nach Anerkennung in der Politik des Multikulturalismus „besonders nachdrücklich erhoben [wird], beflügelt von der Annahme, es bestehe ein Zusammenhang zwischen Anerkennung und Identität“³⁴. Um diesen Zusammenhang näher zu bestimmen will ich zuerst auf den Begriff der *Identität* eingehen, der eng mit Taylors Anthropologie verknüpft ist, auf welcher seine Sozial- bzw. politische Philosophie fußt. Wie wir sehen werden, ist Anerkennung ein konstitutiver Bestandteil für Taylors Begriff von Identität. Identität kann bei Taylor nie ohne ein Korrelationsverhältnis zu einer sozialen Umwelt gedacht werden, was mich weiter zu einer Darstellung der *Dialogizität* bzw. *sozialen Einbettung* als subjektkonstituierenden Kontext führt. Vorallem hier kommt Taylors Theorie der Sprache zur Geltung.

30 Ebd.

31 Vgl. Song: *Multiculturalism*

32 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 132

33 Vgl. ebd.

34 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S.13

Anschließend werde ich den Schlüsselbegriff der *Anerkennung* näher beleuchten, um diesen Fokus in Taylors Sozialphilosophie verstehen zu können.

Warum für Taylors Multikulturalismustheorie die *Identität von Gruppen* eine tragende Rolle spielt, wird ebenso veranschaulicht, um so auch seine Präferenz kultureller gegenüber anderer Gruppen bestimmen zu können.

Der Streit zwischen dem klassischen Liberalismus und dem Kommunitarismus mündet in der Gegenüberstellung der *Politik der universalen Würde* und der *Politik der Differenz*, die Taylor versucht anhand von Diskussionen in Kanada zu skizzieren.

Und zu guter Letzt knüpft daran ein Kapitel zur *Anerkennung von Kollektiven* an, welches die von Taylor angebotenen Möglichkeiten zu einem funktionierenden Zusammenleben verschiedener „kultureller Kollektive“ noch einmal konkret zusammenfasst.

Eine kritische Betrachtung seiner Thesen wird im einzelnen vorerst nur oberflächlich getätigt. Konkreter und detailreicher wird diese im Kapitel *Kritik an Taylors Konzept* vollzogen.

1.2.1. Identität

Identität bezeichnet bei Taylor „das Selbstverständnis des Menschen [...], ein Bewußtsein von den bestimmten Merkmalen, durch die sie zu Menschen werden.“³⁵ Sie sagt uns „wer wir sind, 'woher wir kommen'. Sie bildet den Rahmen, in dem unsere Vorlieben, Wünsche, Meinungen und Strebungen Sinn bekommen.“³⁶

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat sich das Verständnis von individueller Identität in der als westlich konnotierten Welt massiv verändert. Die Aufklärung hat den Menschen in den Mittelpunkt gestellt und im Anschluss war es die Romantik, die versuchte, in Auflehnung gegen den Rationalismus der Aufklärung, der *Innerlichkeit* neue Kraft gegeben.

Mit Taylor kann mensch³⁷ mit Beginn der Aufklärung zunehmend von einer

35 Ebd., S. 13

36 Ebd., S. 21

37 Ich möchte betonen, dass diese Schreibweise nicht Taylors entspricht. Taylor scheint einem androzentristischen Weltbild anzuhängen, wenn er schreibt: „A greater place ought to be made for women, and for people of non-European races and cultures.“ Taylor, Charles: „The Politics of Recognition“. In: Gutman, Amy: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press 1994, S. 65

Auch wenn er im gleichen Atemzug dieses andro- und eurozentristische Weltbild angreift, schwingt doch ein Unterton mit, der an eine Wir/Sie-Dichotomie erinnert, in welcher die „Anderen“ mit dem eigenen

„individualisierten Identität“ sprechen, „einer Identität, die allein mir gehört und die ich in mir selbst entdecke.“³⁸ Mit dieser tiefgreifenden Wende zum Subjekt wird die Quelle, die Wesenhaftigkeit der individuellen Identität in uns selbst gesehen, anstatt sie in einem Gott oder in einer Idee des Guten auffinden zu wollen.³⁹ In Verbindung damit bringt Taylor den Begriff der *Authentizität* ins Spiel, der beinhaltet „sich selbst und der eigenen Existenz treu zu sein.“⁴⁰ Neben der Ansicht, dass die Moralität aus uns selbst spricht, verändert die Authentizität diese, indem schon die „Herstellung einer Verbindung zu den eigenen Empfindungen eigenes moralisches Gewicht gewinnt. Sie wird nun zu etwas, das wir vollbringen müssen, wenn wir Menschen im vollen Sinne des Wortes sein wollen.“⁴¹ Es könnte gesagt werden, „daß meine Identität in gewisser Weise den Horizont meiner moralischen Welt festlegt.“⁴²

Neben Jean-Jacques Rousseau, den er als einen „Vater des modernen Diskurses über die Authentizität“⁴³ bezeichnet, ist eine weitere Referenz für Taylor Johann Gottlieb Herder. Dieser betont die Unverwechselbarkeit jedes_r Einzelnen: „Jeder Mensch hat ein eigenes Maaß, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander“⁴⁴. Und so unverwechselbar jede_r Einzelne ist, so hat diese_r auch eine unverwechselbare Stimme, die sich artikuliert, was bedeutet, dass ich mein Leben nur auf Basis meiner selbst gestalten soll bzw. kann. Rein von außen auferlegte Richtlinien und Maßstäbe können für mich kein Modell darstellen, welches mein Leben anleitet.⁴⁵ Konkret und verdichtet interpretiert Taylor das Herdersche Ideal folgendermaßen:

Es gibt eine bestimmte Art, Person zu sein, die *meine* Art ist. Ich bin aufgerufen,

Maßstab gemessen werden. Um einiges eindeutiger ist Taylors Sicht der Geschlechterbinarität wenn er schreibt: „Die Demokratie mündete in eine Politik der gleichberechtigten Anerkennung, die im Laufe der Jahre unterschiedliche Formen annahm und heute in Gestalt der Forderung nach einem gleichberechtigten Status für bestimmte Kulturen und *beide Geschlechter* [Herv. FS] wiederkehrt.“ Taylor, Charles: „Die Politik der Anerkennung“. In: ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 15

Da er sich in diesem Text auch am Rande auf aktuelle feministische Standpunkte bezieht (Vgl. z.B. ebd., S.23) ist es unwahrscheinlich, dass er von der Kritik an diesem binären Geschlechterverständnis nichts mitbekommen hat.

38 Ebd., S. 16

39 Vgl. ebd., S. 16-17

40 Ebd., S. 16

41 Ebd.

42 Taylor, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2002, S. 271

43 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 22

44 Herder, Johann Gottlieb: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Teil*. Riga / Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch 1786, S. 155

45 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 18

mein Leben in dieser Art zu leben und nicht das Leben eines anderen nachzuahmen. Diese Vorstellung verstärkt den Grundsatz, sich selbst treu zu sein. Bin ich mir selbst nicht treu, so verfehle ich die Aufgabe meines Lebens; ich verfehle das, was Humanität für *mich* bedeutet.⁴⁶

Allerdings kann Identität nicht im Alleingang entstehen. In *Ursprünge des neuzeitlichen Selbst* spricht Taylor zusammenfassend von drei Elementen, die für die moderne Identitätsbildung/-erhaltung notwendig sind:

[...] ein moralischer Horizont, den die meisten freiwillig annehmen, um ihn unablässig neu zu definieren; die geforderte Anerkennung der anderen; und die Zusammenfassung der einzelnen zu einem gemeinschaftlichen Handlungssubjekt.⁴⁷

In der Feststellung Taylors, dass für ein Individualsubjekt ein authentischer und unverwechselbarer Kern gefunden werden muss, lässt sich ein Verständnis von Essenz und Einheitlichkeit erkennen, wie es an anderen Stellen noch des öfteren anzutreffen sein wird. Damit widerspricht Taylor einem postmodernen bzw. post-strukturalistischen Subjektverständnis, in welchem das Subjekt nicht als identitär-einheitlich, sondern als fragmentiert verstanden wird. Taylor bleibt damit einem modernen Subjektbegriff treu.

1.2.2. Dialogizität und soziale Einbettung

Taylor geht davon aus, dass Subjekte erst zu solchen werden, wenn sie in ein soziales Umfeld eingebettet sind. Ein Subjekt kann allein auf sich gestellt sich nicht als solches konstituieren. Dafür bedarf es Anderer – und sei es bloß ein Gott (welchen er als Beispiel eines Gesprächspartner für einen Einsiedler heranzieht) oder auch einfach bloß ein_e Abwesende_r.⁴⁸ Das bedeutet, dass der Mensch sich als Subjekt nicht monologisch, sondern dialogisch erzeugt. Menschliche Existenz hat laut Taylor einen dialogischen Charakter.⁴⁹ Es ist der Dialog mit der_dem sogenannten *signifikanten Anderen* – einen Begriff, den er von George Herbert Mead übernimmt – welcher zum Verständnis des Selbst verhilft. Im Austausch mit dieser_m signifikanten Anderen entwickeln wir unsere Identität, sie_er ist das Gegenüber, welches wir brauchen, um unser Selbst zu errichten und aufrechtzuerhalten. Doch das muss nicht immer in einem harmonischen Austausch

46 Ebd., S. 18

47 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht Demokratie?*, S. 280

48 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 21

49 Vgl. ebd., S. 19

passieren. Es kann sich auch in einem Kampf ereignen, den wir gegen das Bild, das diese signifikanten Anderen von uns haben, führen, um uns selbst (und sei es nur durch Abgrenzung anstatt durch Übereinstimmung) zu bestimmen.⁵⁰ Auf jeden Fall ist es immer die Auseinandersetzung mit den Anderen – sei es nun im Konsens oder im Konflikt –, die in Kombination mit unserer darauf bezogenen Selbstdeutung identitätsstiftend ist. Um jedoch einen Dialog führen zu können, müssen wir uns erst eine Vielfalt von Sprachen – also verschiedenste Ausdrucksweisen – aneignen.⁵¹ In Taylors Verwendung des Wittgensteinzitats „Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“⁵² – wenn von der Schwierigkeit des Verstehens anderer Kulturen die Rede ist⁵³ – lässt sich erkennen, wie stark Taylor Sprache mit einem sozialen Kollektiv⁵⁴ zusammendenkt.⁵⁵ Dieses Heranziehen der Sprache(n)⁵⁶ als Basis für das Dialogische – als Grundvoraussetzung für das Selbstverständnis des Individuums als Subjekt ist – soll verdeutlichen, wie sehr der Mensch auf ein soziales Umfeld angewiesen ist. Das Subjekt wird als ein linguistisch-kulturell konstituiertes verstanden.⁵⁷ „Der Mensch wird nur durch die Sprache zum Menschen, genauer gesagt: im Gespräch.“⁵⁸ Sprache ist paradigmatisch für ein bereits vorhandenes soziales Gefüge, in welches sich das Subjekt bettet. Hier befindet es sich in einem „moralischen Horizont“⁵⁹, denn Sprache ist die Basis für das Verständnis von gemeinschaftlichen Praxen, Werten, Beziehungen.⁶⁰

Aus all dem folgt natürlich, daß Menschen mit einem sehr unterschiedlichen kulturellen Vokabular sehr verschiedene Arten von Gefühlen, Bestrebungen, Empfindungen besitzen und unterschiedliche moralische und sonstige Forderungen besitzen usw.

Es sind jedoch nicht nur unsere Gefühle, die teilweise durch unsere Selbstbeschreibungen konstituiert werden, sondern auch unsere Beziehungen, die Art

50 Vgl. ebd., S. 20

51 Vgl. ebd., S. 19

52 Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1982, Teil 1.19, S. 24

53 Vgl. Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 101

54 Ich verwende hier nur in Ausnahmefällen (also wenn es die Notwendigkeit fordert) den Begriff des *Kulturellen* (kulturelle Gruppe, Umfeld, Identität o.ä.), da es sich erst später zeigen wird, warum die relevanteste soziale Eingrenzung für Taylor die der *Kultur* ist.

55 Vgl. dazu auch Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/Main: Campus Verlag 1998, S. 127

56 In seiner Theorie der Sprache baut Taylor wesentlich auf Herder, Humboldt und Hamann auf. Vgl. Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1988, S. 63

57 Vgl. dazu auch Rosa: *Identität und kulturelle Praxis*, S. 98

58 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 33

59 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 276

60 Vgl. Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 71

der Verhältnisse, in denen wir zueinander stehen können. Auch diese variieren bekanntlich von Kultur zu Kultur. Es gibt Formen von Hierarchie und Distanz, die in manchen Gesellschaften wichtig und in anderen gar nicht vorhanden sind, es gibt Formen der Gleichheit, die in einigen Gesellschaften wesentlich und woanders unbekannt sind. Es gibt Arten der Freundschaft, die in bestimmten Gesellschaften eigentümlich sind. Und jede Gesellschaft weist eine ganze Skala von möglichen interpersonalen Beziehungen auf, von unterschiedlichen Nuancen der Vertrautheit, der Intimität oder der Distanziertheit, die vielleicht woanders keine Entsprechung besitzen.⁶¹

Aber auch ist Sprache Konstitutionsgrund für diese Verhältnisse:

Nun sind diese Verhältnisse in und durch Sprache konstituiert. Das soll nicht heißen, daß sie nicht durch Macht-, Eigentumsbeziehungen usw. geprägt sind. Im Gegenteil, der entscheidende Punkt ist der, daß Macht- und Eigentumsbeziehungen nicht ohne Sprache möglich sind, sie realisieren sich wesentlich im Medium der Sprache. Sprache ist wesentlich, weil diese verschiedenen Verhältnisse in der Tat unterschiedliche Formen des zwischen Menschen errichteten öffentlichen Raumes verkörpern.⁶²

Die Relevanz des gemeinsamen Sinnhorizonts hat Taylor – wie bereits vorher erwähnt – mit dem Wittgensteinzitat versucht zu verdeutlichen. „Sprache erzeugt etwas, das man als öffentlichen Raum bezeichnen könnte oder als gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem aus wir zusammen die Welt betrachten.“⁶³ Sprache ist die Basis für ein gemeinsames Verständnis.⁶⁴ Das bedeutet, dass die „Matrix des sozialen Handelns“⁶⁵ auf Sprache – im Sinne symbolischer Formen⁶⁶ - beruht. Um jedoch der Vorstellung einer gemeinschaftlichen Determination von Identität – trotz des konstitutiven Charakters von Sprache – zu entgehen, zieht Taylor Ferdinand de Saussures *langue/parole*-Konzept heran, welches uns zeigt, „daß die *langue* durch die vielen Akte der *parole* gebildet wird.“⁶⁷ Sprache wird zu einer Voraussetzung des wechselseitigen Spiels, welches individuelle, wie auch kollektive Identität herstellt. Genauso wie im *langue/parole*-Konzept Saussures ist *langue* (also das kollektive Sprachsystem) zwar die Voraussetzung von *parole* (die individuelle Ausformung), jedoch wird *langue* ständig von *parole* verformt und ist somit nicht so stabil, wie es den Anschein haben könnte. Gemäß Taylor lokalisiert sich das Individuum in einem sozial konstituierten Raum von ethischen Werten und sprachlichen

61 Ebd., S. 86

62 Ebd., S. 86. Hier zeigt sich bereits Taylors Präferenz kultureller Differenzen gegenüber anderer.

63 Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 68

64 Vgl. ebd., S. 87

65 Rosa: *Identität und kulturelle Praxis*, S. 141

66 Vgl. Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 83

67 Ebd., S. 64

Ausdrucksformen in einem ständigen Prozess, was laut Rosa eine „vollständige, ahistorische oder überkulturelle bzw. 'neutrale' Bestimmung dieses Selbst“⁶⁸ verneint. Das bedeutet, dass der Wesenskern „fortwährend neu konstruiert [wird] in einem andauernden Prozeß der Selbstdeutung, in dem Interpret [sic!] und Interpretiertes konstitutiv aufeinander bezogen bleiben.“⁶⁹

Mit Rosa gesprochen verkörpert sich der moralische Raum also in kulturellen Praxen, welche ständig von den Subjekten in diesem Raum ausgeführt, wiederholt und verändert werden und somit den sozialen Zusammenhalt re-/produzieren.⁷⁰

Doch nicht nur das. Aufgrund dieses bereits vorhandenen Raumes, gewinnt das Subjekt an individueller Freiheit. Laut Rosa ist das Taylors Antwort auf „die Kardinalfrage für alle kommunitaristischen Ansätze. Wie lassen sich die Ideale der individuellen Autonomie und der Autorschaft [sic!] des eigenen Lebens mit der sozialen (und soziopolitischen) Konstruktion von Identitäten vermitteln?“⁷¹ Taylors Konzept von Freiheit ist im Gegensatz zum liberalen Verständnis keine negative, also keine Freiheit, die sich aufgrund der fehlenden Normierungen und Kategorisierungen – also der Abwesenheit von Zwängen – ergibt und somit bloß einen Möglichkeitsraum darstellt. „[Negative] Freiheit besteht lediglich in der Abwesenheit von Hindernissen. Hinreichende Bedingung unserer Freiheit ist, daß keine Hindernisse im Weg stehen.“⁷² Taylors favorisierter Begriff von Freiheit ist ein positiv konnotierter, welcher als „Verwirklichungsbegriff“⁷³ – im Gegensatz zum „Möglichkeitsbegriff“⁷⁴ der negativen Freiheit – gerade solche Normierungen und Kategorien, mit welchen die soziale Einbettung das Subjekt einhüllt, als notwendig

68 Rosa: *Identität und kulturelle Praxis*, S. 81

69 Ebd., S. 84. Aufgrund der oftmaligen Hinweise zu Beginn verschiedenster Texte, dass die weibliche Form in der männlichen Schreibweise – aufgrund von möglichen Leseschwierigkeiten, welche sich durch die Verwendung beider Formen oder einer synthetisierenden Schreibweise (Binnen-I) ergeben sollen – „mitgemeint“ sein soll, habe ich mich entschlossen mithilfe der Kennzeichnung [sic!] den Lesefluss bewusst zu stören. Meiner Meinung nach deuten Hinweise dieser Art (das „Mitmeinen“ der weiblichen Form in einer männlichen Schreibweise) – besonders in wissenschaftlichen Arbeiten – auf die Ignoranz oder das Verkennen von Auswirkungen gesellschaftlicher Realitäten auf die Sprache bzw. auch umgekehrt – der Auswirkungen der Sprache auf gesellschaftliche Realitäten – hin. Diese Störung des Leseflusses durch die Kennzeichnung [sic!] meinerseits soll damit diese Ignoranz bzw. Verkennung sichtbar machen. Nicht vergessen werden sollte dabei jedoch, dass ein solches „Mitmeinen“ der weiblichen Form in einer männlichen Schreibweise außerdem einer hegemonialen Geschlechterbinarität verhaftet bleibt und somit Geschlechtsidentitäten außerhalb dieser Binarität von männlich/weiblich von vornherein ausspart.

70 Vgl. ebd., S. 130

71 Ebd., S. 184

72 Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 121

73 Ebd.

74 Ebd.

erachtet, um individuelle Autonomie zu garantieren.⁷⁵ Diese von Isaiah Berlin übernommene Unterscheidung ist entscheidend für Taylors Verständnis von multikulturalistischer Politik. Ohne eine Welt vollgepackt mit Sinn (Ausdrucksweisen, sittliche Horizonte und deren Bezugnahmen) gibt es gar keine Möglichkeit zu „freien“ Entscheidungen, da uns eine Welt ohne Sinn als sinn-los gegeben wäre. Erst das Kollektiv schafft die Optionen, die zur Wahl stehen, indem sie ihnen Sinn verleiht. Sei es im Sinne der Sprache oder im Sinne des Gesetzes.⁷⁶ Also sind die Symbole, die uns die Sprache zur Hand gibt „die unverzichtbaren Mittel, ohne die wir nicht zu einer verständlichen und authentischen Artikulation unseres Innenlebens fähig wären“⁷⁷. Mit Taylors Verweis auf das *langue/parole*-Konzept Saussures kann von einer Möglichkeit und Notwendigkeit der Veränderung innerhalb solcher sozialer Kollektive ausgegangen werden, um diese am Leben zu erhalten. Doch diese geschieht immer in einem gewissen Rahmen, immer in Bezug auf die Sinn Grenzen des Kollektivs. Gemäß Reckwitz fallen für Taylor daher Sinn Grenzen und Kollektiv Grenzen zusammen.⁷⁸

1.2.3. Anerkennung

„Das Verlangen nach Anerkennung ist [...] ein menschliches Grundbedürfnis.“⁷⁹ Was führt nun Taylor dazu, dem Konzept der *Anerkennung* soviel Gewicht zu verleihen?

Wie ausgeführt, basiert für Taylor die Identitätsstiftung eines Individuums in der Interaktion in/mit einem sozialen Gefüge. Die wechselseitige Beziehung zwischen den signifikanten Anderen eines sozialen Gefüges bzw. dem sozialen Gefüge als Ganzem und dem Subjekt ist nun der Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhangs zwischen der Stiftung von Identität und der (gesellschaftlichen) Anerkennung.

Anerkennung ergab sich – laut Taylor – in vormodernen Zeiten automatisch aufgrund des Platzes, den ein Individuum in einer Gesellschaft einnahm. Die sozialen Positionen waren sehr stark ausgelotet und die personale Identität wurde einem_r von einem (im Vergleich zu heute) relativ konstanten und gefestigten Netz aus sozialen

75 Vgl. auch Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 30 oder Rosa: *Identität und kulturelle Praxis*, S. 132

76 Vgl. Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 19

77 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 32

78 Vgl. Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 71

79 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 14

Bedeutungszusammenhängen zugewiesen. Der Stand bzw. der Status einer Person regelte die ihr_ihm zukommende Anerkennung. Mit der modernen Version der Subjektkonstituierung änderten sich die Voraussetzungen der Positioniertheit in einem sozialen Gefüge drastisch:

Die aus dem Inneren begründete, unverwechselbar persönliche Identität genießt diese selbstverständliche Anerkennung nicht. Sie muß Anerkennung erst im Austausch gewinnen, und dabei kann sie scheitern. Neu ist daher nicht das Bedürfnis nach Anerkennung, neu ist vielmehr, daß wir in Verhältnissen leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann.⁸⁰

Eine Identität, die innerlich erzeugt werden muss, benötigt ein anderes Konzept von Anerkennung, als es vormoderne Verhältnisse bedingten. Erst indem Identität historisch gesehen keine vorgegebene Stabilität für das Individuum mehr darstellt, besteht das Problem der Anerkennung – oder der Verkennung:

„Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der *Verkennung* durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen.⁸¹

Taylor beschreibt die Veränderungen, welche das Interesse an der Konstellation Identität-durch-Anerkennung ins Zentrum gerückt haben, mit Hilfe des Gegensatzes der Begriffe der *Ehre* und der *Würde*. Der Begriff der *Ehre* bezeichnet eine konkrete soziale Ungleichheit. Es kann nicht jedem Menschen gleichzeitig Ehre zuteil werden, da diese eine Art Orden darstellt, die den_die Träger_in als besonders hervorhebt. Ehre muss mensch erlangen. Ehre ist exklusiv. Wenn jedem Menschen die gleiche Ehre gebühren würde, hätte diese keinen Wert. Es ist so wie bei einem Luxusgut – je weniger es davon gibt, desto begehrt und aussagekräftiger ist es. Nun ist dieser Begriff der Ehre mit dem Zusammenbruch der feudalistischen hierarchischen Gliederung im Übergang zur Moderne durch einen anderen Begriff ersetzt worden, der dem neuen Bild des Menschen in der Aufklärung eher zu entsprechen schien – durch den Begriff der *Würde*. Würde ist egalitär und universalistisch. Wie das Bild der *allgemeinen Menschenwürde* zeigt, kommt diese

80 Ebd., S. 22

81 Ebd., S. 13

„Würdigung“ jedem Menschen von vornherein zu.⁸² Es ist nicht notwendig, sie zu erwerben, wie es zuvor die Ehre verlangte, sondern sie ist in das Bild des Menschen integriert. Im Gegensatz zur Exklusivität der Ehre ist Würde inklusiv. Dieses neue Bild des Menschen war für die Entwicklung zu demokratischen Gesellschaften unumgänglich. Wie hätte sonst die klassische Souveränität durch den_ die souveränen Staatsbürger_in ersetzt werden sollen, wenn den Menschen nicht ein Allgemeinmerkmal wie dieses zuerkannt worden wäre? Und ebenso ist eine demokratische Gesellschaft für eine gleichheitliche Anerkennung ein notwendiges Fundament.⁸³ Für die Anerkennung in einer demokratischen Gesellschaft ist die feudalistische gesellschaftliche Hierarchisierung, wie sie vor dem Allgemeingut der Würde geherrscht hatte, notgedrungen unbrauchbar. Für eine gleichberechtigte Anerkennung sind Parteien notwendig, die sich auf selber Augenhöhe begegnen. Das expliziert Taylor entlang G.W.F. Hegels Herr/Knecht-Dialektik.⁸⁴ Zu Beginn des Kapitels „Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“ in der *Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel: „Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“⁸⁵ Diese „vielseitige und vieldeutige Verschränkung“⁸⁶ zeigt sich in weiterer Folge in der Notwendigkeit eines anderen Subjekts, um sich selbst als Subjekt zu erkennen. Dieses wechselseitige Erkennen eines Selbstbewusstsein durch ein anderes Selbstbewusstsein – welches oft auch in einen Kampf um Anerkennung ausarten kann – trägt die Dialogizität bereits in sich. „Zumindest muß man zu zweien sein, um menschlich sein zu können“⁸⁷, heißt es in Alexandre Kojèves einflussreicher Hegel-Interpretation. In einem hierarchisch scheinbar klar gegliederten Gefälle ist der Hegemon auf den_ die Subalterne_n ebenso angewiesen, wie umgekehrt. Der Herr benötigt den Knecht, um sich selbst zu legitimieren. Auch wenn dem Herrn ein Für-sich-sein zukommt und der Knecht nur für einen Anderen ist, ist der Herr auf den Knecht angewiesen, als dass ihm dieser Anerkennung zukommen lässt. Doch letzten Endes ist dem Herrn diese Anerkennung eines Knechts – als Verlierer des Kampfes – nichts wert. „The recognition is onesided; slave is forced to recognize master, but not vice versa. But

82 Vgl. ebd., S. 15

83 Vgl. ebd., S. 15

84 Vgl. ebd., S. 36

85 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988, S. 127

86 Ebd., S. 127-128

87 Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1975, S. 61

for this reason the upshot is of no value for the master.“⁸⁸ Die Anerkennung müßte von einem anderen Herrn kommen, „aber das ist unmöglich, weil – per definitionem – der Herr dem Tod vor dem knechtischen Anerkennen der Überlegenheit eines anderen den Vorzug gibt.“⁸⁹ „This struggle easily leads to the death of one or both combatants. And this obviously misses the goal. Even if I remain alive in face of my dead adversary, I have won no recognition.“⁹⁰ Durch die Unmöglichkeit der Gegenüberstellung zweier Herrn, da immer eine Unterwerfung stattfinden muss, kann es dem Herrn nie gelingen, die erhoffte Anerkennung zu erlangen, für welche er eigentlich sein eigenes Leben im Kampfe riskiert.⁹¹ So zeigt sich Herrschaft als eine „existentielle Sackgasse“⁹². Doch was passiert mit dem Unterlegenen, dem Knecht?

The vitiated relation of master and slave arises from a struggle between men of limited horizons who are low on the scale of development. They have as yet no inkling of their link to the universal; for all their willingness to risk their external existence in order to impose their sense of self, this self of theirs is still that of a particular individual, a limited one. But in order to come to a real solution to this striving for recognition, men have to see themselves as universal [...].⁹³

Was ist es, was den Menschen mit der Welt in Verbindung setzt? Es ist die Angst vor dem Tode, welche dem Knecht durch den Herrn zuteil wird. Aber damit ist es noch nicht genug. Diese Angst vor dem Tode nämlich „would have no more than passing effect, if the slave did not transform himself by the work he is forced to do in his service to the master.“⁹⁴ Durch die Arbeit, durch welche der Knecht zur Herrschaft über die Dinge gelangt, erlangt dieser Selbstbewußtsein:

Work thus plays a crucial role in man's struggle for integrity. We saw [...] that the core problem is that the subject is always 'outside himself', he always depends on a surrounding universe; he must therefore come to recognize himself in this surrounding. This is why the principal path to integrity lies through recognition by another; in the human environment a man can recognize himself in others. But now we see another important path; man can come to see himself in the natural environment by making it over in conformity with his own project. For in doing this we achieve another standing negation, a reflection of ourselves which endures. Achieving integrity involves travelling both of these paths. Ultimately it is mutual recognition which is the most essential. But in order to achieve it we must transform

88 Taylor, Charles: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press 1975, S. 154

89 Kojève: *Hegel*, S. 64

90 Taylor: *Hegel*, S. 153

91 Vgl. Kojève: *Hegel*, S. 64

92 Ebd.

93 Taylor: *Hegel*, S. 155

94 Ebd., S. 155-156

ourselves from limited individuals to self-conscious embodiments of the universal. And this brings us to a second important function of work: in transforming things we change ourselves. By creating a standing reflection of ourselves as universal beings we become such beings.⁹⁵

Der Herr hingegen schafft diese Wende nicht: „The master being in face of a world which offers him no effective resistance tends to sink back into a stupor of self-coincidence. He approaches the stagnant pole where I = I. He is simply a consumer.“⁹⁶

In diesem Heranziehen der Herr/Knecht-Dialektik Hegels zeigt sich für Taylor nicht nur die Notwendigkeit gleichheitlicher Anerkennung, sondern auch, wie es zu dieser kommen kann. „Der Kampf um Anerkennung kann nur *eine* zufriedenstellende Lösung finden, nämlich indem gegenseitige Anerkennung unter Gleichgestellten zustande kommt.“⁹⁷ Laut Taylor folgt Hegel hier Rousseau, „wenn er diese Form von Gegenseitigkeit in einem Gemeinwesen mit einer gemeinsamen Zielsetzung findet“⁹⁸, in der „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“⁹⁹. Rousseau – welcher für die neuzeitliche Anerkennung laut Taylor einen Sockel darstellt – spricht von einer „guten Abhängigkeit“, mit welcher sich „Einmütigkeit in bezug auf ein gemeinsames Projekt und sogar ein 'kollektives Ich‘“¹⁰⁰ verbinden.

Der universalistische Standpunkt – der die allgemeine Menschenwürde vertritt – stellt nun in Kombination mit der „*individualisierten* Identität“¹⁰¹ des Individuums die Basis für die neuzeitliche Form der Anerkennung dar. Anerkennung ist notwendig für die Konstitution und Erhaltung eines funktionierenden identitären Selbstbildes. Diese Anerkennung findet gemäß Taylor innerhalb eines gemeinsamen Horizonts statt. Eingelassen in ein kulturell identitäres Kollektiv re-/produziert das Individuum diesen Horizont und hält ihn aufrecht.¹⁰²

Insofern kann verweigerte Anerkennung oder Verkennung zu einem Scheitern von Identität führen. Das passiert laut Taylor durch eine Unterdrückung oder Verschleierung des „authentischen Wesens“, welches somit nicht zum Vorschein treten kann. Dies zeigt sich besonders drastisch, wenn Menschen, denen die Anerkennung verweigert bzw. deren

95 Ebd., S. 156

96 Ebd.

97 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 36

98 Ebd.

99 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 127

100 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 35

101 Ebd., S. 16

102 Vgl. dazu auch Rosa: *Identität und kulturelle Praxis*, S. 183

Selbst verkannt wird, das ihnen aufgedrängte, aufgezwungene Bild übernehmen. "Die Verachtung des eigenen Selbst sei [...] zu einem der mächtigsten Werkzeuge ihrer Unterdrückung geworden. Die erste Aufgabe bestehe also darin sich dieser aufgezwungenen, destruktiven Identität zu entledigen."¹⁰³ Hier greift Taylor auf Frantz Fanons Auseinandersetzung mit dem *kolonialen Blick* zurück, um die „Grundstruktur der Anerkennungsbedürftigkeit der eigenen Identität im Hinblick auf das Problemfeld interkultureller Konflikte zu pointieren“¹⁰⁴. Durch den Blick des_der Anderen ereignet sich eine Verschiebung des Subjekts in die Passivität eines Objekts. Der objektivierende Blick stülpt dem_der Kolonisierten eine Identität über.¹⁰⁵ So kommt es zu einer Übernahme der verkannten Identität wie Fanon über seine eigenen Erfahrungen der Einschreibung von Identität beschreibt: „Ich war verantwortlich für meinen Körper, auch verantwortlich für meine Rasse, meine Vorfahren. Ich maß mich mit objektivem Blick, entdeckte meine Schwärze, meine ethnischen Merkmale“¹⁰⁶. Wenn Taylor nun im Festhalten an Fanon davon spricht, dass die Unterworfenen, die Kolonisierten, die, denen ein Bild aufprojiziert wurde, welches einer Verkennung gleichkommt, sich von diesem übernommenen unauthentischen Selbstbild befreien müssen, erweist sich für ihn, dass Kämpfe im Bereich der Identitätspolitik oft zu einer Notwendigkeit werden müssen und diese so für den Multikulturalismus eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangt haben.¹⁰⁷ Denn das Feld der Anerkennung ist zu bedeutsam, als es kampflos zu überlassen.

So gesehen, zeugt Nicht-Anerkennung oder Verkennung des anderen nicht bloß von einem Mangel an gebührendem Respekt. Sie kann auch schmerzende Wunden hinterlassen, sie kann ihren Opfern einen lähmenden Selbsthaß aufbürden. Anerkennung ist nicht bloß Ausdruck von Höflichkeit, den wir den Menschen schuldig sind. Das Verlangen nach Anerkennung ist vielmehr ein menschliches Grundbedürfnis.¹⁰⁸

103 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 14

104 Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010, S. 27

105 Vgl. ebd., S. 28-29

106 Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/Main: Syndikat 1980, S. 73

107 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 51-52

108 Ebd., S. 14

1.2.4. Identität von Gruppen

Individuelle Identität ist nach Taylor also nicht zu denken ohne das Eingebettet-Sein in einem sozialen Gefüge. Die Verankerung in diesem Gefüge ist notwendig für die personale Identität. Dieses soziale Gefüge wird durch einen gemeinsamen sprachlichen bzw. moralischen Horizont definiert und zusammengehalten. Indessen spricht Taylor nicht nur von individueller, sondern auch von solcher Art Identität, die Gruppen bilden/bildet. Hier bezieht er sich erneut auf Herder. Dieser hat „die Idee der Originalität in zwei Hinsichten angewendet [...]: sowohl in bezug auf den individuellen Menschen inmitten anderer Menschen als auch in bezug auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker. Wie das Individuum, so sollte auch das 'Volk' sich selbst, das heißt seiner Kultur treu sein.“¹⁰⁹ So verband Herder „die Originalität des einzelnen mit den Unterschieden zwischen den Völkern“¹¹⁰.

Die Art und Weise des sozialen Gefüges, welches für die personale Identität in erster Linie zuständig ist und welches *die* Version kollektiver Identität in sich trägt ist ein Kollektiv, das auf kulturellen Eigenschaften beruht. Was genau die kulturellen Eigenschaften sein sollen ist aus Taylors Texten schwer zu erkennen. Soweit lässt sich sagen, dass diese einen gemeinsamen Sprach- und somit Moralhorizont beinhalten. Im darauffolgenden Kapitel *Kultur – Die Basis Taylors Multikulturalismuskonzepts* soll näher darauf eingegangen werden.

Wie die einzelnen Individuen auf die Anerkennung anderer angewiesen sind, sind es nun bei Taylor auch die einzelnen Kulturen, welche von anderen Kulturen anerkannt werden müssen:

Individuum und Volk sind also in ständiger Suche nach sich selbst; beide müssen bestimmen, worin ihre Originalität besteht und sich daran halten. Zugleich existieren sie in einem kommunikativen Umfeld, in dem sie die Anerkennung Fremder brauchen. Die Völker sind ebenso wie die einzelnen aufgefordert, einander in ihren unersetzlichen, aber komplementären Eigenarten anzuerkennen, da sie gemeinsam den Chor der ganzen Menschheit bilden.¹¹¹

Hier bezieht sich Taylor zwar auf ein „Volk“, doch impliziert dies die Annahme, dass

109 Ebd., S. 18

110 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 276

111 Ebd.

aufgrund der Multikulturalität innerhalb moderner Staaten das auch auf kulturelle Gruppen (im Sinne Taylors) zutrifft. „Wenn beispielsweise eine Gruppe den Eindruck hat, daß der Rest der 'Nation' ihr keine Beachtung schenkt oder unfähig ist, ihren Standpunkt zu verstehen, dann wird sie sich vom Prozeß der gemeinschaftlichen Deliberation ausgeschlossen fühlen.“¹¹² Eine solche funktionsierende (gleichberechtigte) Anerkennung zwischen „verschiedenen Kulturen“ – und ebenso die Anerkennung zwischen „Nationen von prinzipiell gleichem Rang und gleicher Würde“¹¹³ – scheint laut Taylor Nationalismus verhindern zu können. Laut Taylor kann dann von Nationalismus die Rede sein,

wenn die übliche politische Loyalität unabhängig vom Staatswesen ethnisch, sprachlich, kulturell oder religiös begründet ist. Nationalisten meinen dem Staat nur in dem Maße Loyalität zu schulden, wie er gerade ihre nationale Identität verkörpert – die als etwas Vorpolitisches aber auch ohne ihn bestünde.¹¹⁴

Das „Drama der Anerkennung“ – also fehlende oder verkannte Anerkennung – ist laut Taylor die Erklärung für das moderne Phänomen des Nationalismus.¹¹⁵

Für Taylor spielen meiner Ansicht nach drei Arten von „Entitäten“ eine Rolle (auch wenn er nur das „Volk“ eines demokratischen Staates explizit als Entität erwähnt¹¹⁶), welche sich gegenseitig bedingen und verschränken und jeweils immer durch einen Horizont begrenzt werden. Die der Individuen, die der kulturellen Kollektive und die der demokratischen Nationalstaaten.

Um einen *demokratischen Staat* zu erhalten muss *Einheit* geschaffen werden, was eine Verpflichtung der Individuen gegenüber diesem impliziert, was eine Treue zu diesem generiert. So entsteht eine Art Patriotismus dem Staat gegenüber¹¹⁷: „Der moderne demokratische Staat verlangt [...] ein gesundes Maß an Patriotismus, eine kräftige Identifikation mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern.“¹¹⁸ Neben der Einheitlichkeit bezeichnet Taylor die *Partizipation* der Individuen als eine weitere Bedingung für den demokratischen Staat.¹¹⁹ Außerdem bedarf es *gegenseitigen Respekts*, der den Zusammenhalt innerhalb des Staates ermöglicht.¹²⁰ Es bedarf also einer

112 Ebd., S. 31

113 Ebd., S. 282

114 Ebd., S. 151

115 Vgl. ebd., S. 282

116 Vgl. ebd., S. 278

117 Vgl. ebd., S. 21f

118 Ebd., S. 150

119 Vgl. ebd., S. 23f

120 Vgl. ebd., S. 26

gemeinsamen Identität in demokratischen Staaten, ebenso wie in kulturellen Kollektiven.¹²¹ Es scheint, als wäre der demokratische Staat bei Taylor als eine Art 'Superkultur'¹²² zu verstehen, welche die unterschiedlichen kulturellen Kollektive innerhalb des Staates zu einen sucht – ebenso wie das kulturelle Kollektiv eine Art Individuen-übergreifendes Subjekt darstellt, was im Endeffekt Bindestrich-Identitäten zur Folge hat. „Somit fördert und verbreitet der Staat eine homogene Sprache und Kultur [...].“¹²³ Taylor geht von der Notwendigkeit einer Homogenität aus, die notwendig ist, um solchen Kollektiven den Erhalt zu garantieren: „Überdies muß dieses allgemein hohe kulturelle Niveau auch homogen sein. Benötigt werden Menschen, die sich untereinander verständigen können, ohne dabei stark auf vertraute Familien-, Sippen-, Sprach- oder Herkunftskontexte angewiesen zu sein.“¹²⁴

Wenn er sich schließlich auf Ernest Gellners Auffassung der Konstruiertheit von Nationen bezieht, schafft er einen Übergang zur Feststellung der Konstruiertheit von *kulturellen Kollektiven*. Gellner behauptet: „Die kulturellen Fetzen und Flicker, derer sich der Nationalismus bedient, sind häufig willkürliche Verbindungen.“¹²⁵ Im Zuge Taylors Ausweitung des Nationalismusbegriffs auf „ethnisch, sprachlich, kulturell oder religiöse“ begründete politische Loyalität, wird Gellners These auch auf Kollektive abseits des Staatswesens angewandt.¹²⁶ Somit wird deutlich, dass Taylor sich auch der Konstruiertheit von kulturellen Kollektiven bewusst ist, die er dennoch aufrecht erhalten will. Bei diesen geht es jedoch nicht mehr um eine Notwendigkeit der territorialen Abgrenzung, wie bei staatlichen Gebilden. Diese binden Individuen international in Kollektive ein.¹²⁷ Hier sieht Taylor eine Form der „imaginierten unmittelbaren Zugehörigkeit“¹²⁸. In weiterer Bezugnahme auf Benedict Andersons „imaginierte Gemeinschaften“ verfestigt er die Annahme einer solchen Konstruiertheit dieser Art von Kollektiv. Anderson versteht unter einer – „als begrenzt und souverän“ – imaginierten Gemeinschaft, eine solche, die nur als

121 Vgl. ebd., S. 30

122 Ähnlich sieht Baumann die Nation (im Idealfall) als eine Art Superethnos: „The nation is thus both postethnic, in that it denies the salience of old ethnic distinctions and portrays these as a matter of a dim and distant prestate past, and superethnic, in that it portrays the nation as a new and bigger kind of ethnos.“ Baumann, Gerd: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge 1999, S. 31

123 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 142

124 Ebd.

125 Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag 1991, S. 87

126 Vgl. ebd., S. 151

127 Vgl. Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht Demokratie?*, S. 147

128 Ebd.

Vorstellung im Kopf jedes_r Einzelnen existiert, da in Wirklichkeit diese den meisten anderen Mitgliedern niemals begegnen oder von ihnen hören werden.¹²⁹

Insofern changiert Taylor immer wieder zwischen Essenzialismus und Konstruktivismus, wobei es so scheint, als wäre die durchaus problematische essentialistische Position eine politische Entscheidung seinerseits, um die Menschen vor einer sozialen Atomisierung zu retten. Oder um einer vorschnellen Selbstessentialisierung in einer Gruppenbildung zuvorzukommen, die ohne die Einbettung in ein geregeltes Anerkennungssystem in Gefahr liefen, in eine nationalistisch-separatistische Abwehrstrategie zu verfallen. Denn der Nationalstaat versucht aus seinen Einwohner_innen Einheimische zu machen, um so diese im Freund-Feind-Schema als Freund_innen zu deklarieren. So „gäbe es nurmehr Eingeborene, die Freunde wären, und Fremde, die Feinde wären.“¹³⁰ Dagegen könnte Taylors Vorhaben als Integrationsversuch verstanden werden, der potentielle Feindschaften innerhalb eines Netzes von Kollektiven zu minimieren versucht, indem er eine Politik anvisiert, in der Anerkennung auch Gruppen zukommt, und somit im Idealfall durch funktionierende Anerkennung Konflikte schon im vornherein verhindert werden.

1.2.5. Politik der universellen Würde oder Politik der Differenz

Wir haben nun gesehen, dass bei Taylor Anerkennung für individuelle ebenso wie für kollektive Identitäten eine tragende Rolle spielt. Auf der Basis der Notwendigkeit einer (gleichheitlichen) Anerkennung entwirft Taylor seine Politik des Multikulturalismus. Seine Auseinandersetzung mit zwei politischen Positionen ist hierfür wesentlich: der des *Universalismus*' und der der *Politik der Differenz*. Beide Positionen sollen im Idealfall – jedoch auf unterschiedliche Art und Weise – Gleichheit erzeugen können. Es sind jedoch zwei Positionen, die unvereinbar erscheinen.

Der politische *Universalismus* ist mit dem humanistischen Bild der allgemeinen Menschenwürde eng verknüpft. „Aus dem Übergang von der Ehre zur Würde ist eine Politik des Universalismus erwachsen, die betont, daß Würde etwas ist, das allen Bürgern

129 Vgl. Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main: Campus Verlag 2005, S. 15

130 Singer, Mona: *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität*. Tübingen: edition diskord 1997, S. 38. Mona Singer bezieht sich hier auf Bauman, Zygmunt: „Moderne und Ambivalenz“. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: 1991, S. 35

in gleichem Maße zukommt, und die ihrem Inhalt nach auf die Angleichung und den Ausgleich von Rechten und Ansprüchen zielt.“¹³¹ Das bedeutet, dass in diesem Bild vom Menschen jedem_r die selben Rechte und Pflichten zukommen, um dadurch Ungleichheiten zu vermeiden. Das entspricht einer politischen Gleichheit, wohingegen (kulturelle) Differenzen nur im nicht-öffentlichen, im privaten Bereich existieren können. Demgegenüber positioniert sich eine *Politik der Differenz*, welche aus „der Entwicklung der modernen Identitätsvorstellung“¹³² hervorgegangen ist. Hier liegt die Konzentration, um die Gleichheit der Menschen zu gewährleisten, nicht auf dem was allen gleich ist – der menschlichen Würde –, sondern auf dem was sie von einander unterscheidet. Auch hier soll eine universelle Gleichheit zum Tragen kommen, allerdings aufgrund anderer Interventionen. Es geht darum, „die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen.“¹³³ Die Differenz solle deshalb im Mittelpunkt des Schutzes stehen, da gerade das Übersehen der Unterschiede dazu führen kann, dass Minoritäten¹³⁴ keine Möglichkeit haben sich gegenüber einer Majorität zu behaupten. Iris Young schreibt, dass unter diesen Umständen die Betonung von Gruppendifferenzen „liberating and empowering“ ist.¹³⁵ Wenn jemand lauter schreien kann als du, wirst du nicht gehört – und so besteht die Gefahr, dass die Majorität ihre Vormachtstellung dazu benutzt, sei es bewusst oder unbewusst, diese identitären „Unebenheiten“ auszugleichen, indem sie sie überhäuft und damit erstickt, oder indem sie durch Assimilation einfach eingeebnet werden. „Diese Assimilation [jedoch] ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität.“¹³⁶ Taylor trägt deshalb diese zweite Position – die Politik der Differenz – gegen die erste in den Ring. Denn Identität geht ein Wechselspiel mit der Anerkennung ein. Und dieses Konstrukt beginnt zu bröckeln, wenn die Besonderheiten, welche die Identität zu einer einzigartigen machen, übersehen werden.

Wir können das, was universell vorhanden ist – jeder Mensch hat eine Identität –, nur

131 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 24

132 Ebd., S. 25

133 Ebd.

134 Ich denke Minoritäten können hier im Sinne von Deleuze/Guattari verstanden werden: „Unter Mehrheit verstehen wir keine relativ größere Menge, sondern die Bestimmung eines Status' oder Standards, auf den bezogen die größten Mengen ebenso als minoritär bezeichnet werden wie die kleinsten: Weißer-Mensch, Erwachsener-Mann etc. [...] In diesem Sinne sind Frauen, Kinder und auch Tiere, Pflanzen und Moleküle minoritär.“ Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin: Merve Verlag 1992 S. 396

135 Young, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press 1990, S. 166

136 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 25

anerkennen, indem wir auch dem, was jedem Einzelnen eigentümlich ist, unsere Anerkennung zuteil werden lassen. Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen.¹³⁷

Der Differenzblindheit universalistischer Politik ist jedoch diese unterschiedliche Wahrnehmung Einzelner als Diskriminierung ein Dorn im Auge. Den Menschen kann keine Gleichheit zukommen, wenn sie nicht als gleich angesehen werden. In der Politik der Differenz hingegen kann es keine statische Idee von Nicht-Diskriminierung geben, sodass sie ständig neu definiert werden muss.¹³⁸ Wenn Taylor von der Politik der Differenz spricht, erkennt er auch sein Problem mit Rousseau, welcher einerseits zwar einer der Eröffner des Diskurses der Anerkennung gewesen war, diese allerdings auf der Gleichmachung aller singulären Identitäten beruhte. Man kann sagen, „daß gleichheitliche Wertschätzung eine eng umgrenzte Einmütigkeit im Wollen voraussetzt, die mit jeder Art von Differenz unvereinbar scheint. Der Schlüssel zum freien politischen Gemeinwesen liegt für Rousseau anscheinend in der rigorosen Ausschließung jeder Rollendifferenzierung.“¹³⁹ Rousseaus Konzept der Anerkennung ist ein dreipoliges. Relevant für ihn war die Kombination aus *Freiheit + fehlender Rollendifferenzierung + gemeinsamer Ziele*. Taylor sieht darin eine Homogenisierung, welche in extremer Konzentration den Nährboden totalitärer Regime darstellt. Deshalb ist für ihn dieser Weg nicht gangbar.¹⁴⁰

Auf der Seite differenzblinder Politik steht ein politisches Konzept, das des universalistischen *Liberalismus*, gegen welches Taylor mit kommunitaristischer Vorsicht ins Felde zieht. Der universalistische Liberalismus nimmt der Rousseau'schen Dreipoligkeit den Pol der gemeinsamen Ziele und entwendet ihm so eines seiner bedenklichen Instrumente. Er sieht Immanuel Kant als einen der Vordenker dieses Bündnisses „von egalitärer Freiheit und Differenzierungsverzicht“¹⁴¹, welcher „die menschliche Würde vor allem als Autonomie [bestimmt], als die jedem Menschen zukommende Fähigkeit, selbst eine Vorstellung vom 'guten Leben' zu entwickeln.“¹⁴² Als eine der prominenten Stimmen dieses politischen Konzepts – vor allem in der angloamerikanischen Welt¹⁴³ – nennt Taylor Ronald Dworkin. Dieser trennt zwischen zwei

137 Ebd., S. 26

138 Vgl. ebd.

139 Ebd., S. 36-37

140 Vgl. ebd., S. 37

141 Ebd.

142 Ebd., S. 43

143 Vgl. ebd., S. 42

Arten politischen Engagements: einem *substantiellen* und einem *prozeduralen*.

Prozedurales Engagement bedeutet, dass wir uns – unabhängig von speziellen Zielen des „guten Lebens“ – für einen gleichberechtigten Umgang einsetzen. Ein substantielles hingegen betont eben solche speziellen Ziele des guten Lebens, unabhängig von einem allgemein prozeduralen Engagement. In der Betonung eines solchen substantiellen Engagements soll es unweigerlich zu Unstimmigkeiten kommen, da unterschiedliche Ziele (im Sinne des guten Lebens) angestrebt werden können. Eine liberale Gesellschaft habe sich laut Dworkin auf ein prozedurales Engagement festzulegen, welches nicht nur die größte Freiheit für die Mitglieder_innen dieser Gesellschaft bedeutet (im Sinne der weiter oben schon erwähnten „negativen Freiheitsgewähr“¹⁴⁴), sondern auch ein festes Band generiert, welches die Menschen aneinander bindet solange mensch sich dafür einsetzt.¹⁴⁵ „Eine liberale Gesellschaft muß im Hinblick auf die Idee des guten Lebens neutral bleiben, sie muß sich darauf beschränken zu gewährleisten, daß die Bürger, gleichgültig, welche Anschauungen sie haben, fair miteinander umgehen und daß der Staat alle gleich behandelt.“¹⁴⁶

Jürgen Habermas widerspricht der Annahme, dass eine Theorie der Rechte den Bürger_innen eines demokratischen Rechtsstaates verbietet, „in ihrer gesamtstaatlichen Ordnung eine Konzeption des Guten zur Geltung zu bringen“¹⁴⁷. Jedoch „verbietet sie *innerhalb* des Staates die Privilegierung einer Lebensform auf Kosten anderer.“¹⁴⁸ Dieser Annahme der Differenzblindheit in Bezug auf das gute Leben folgt jedoch Taylor. Für Vertreter_innen der Differenz bedeutet diese Differenzblindheit eines Prinzips der Gleichachtung eine Homogenisierung und damit eine Einebnung aller identitären Unterschiede, was „eine ganz bestimmte hegemoniale Kultur“¹⁴⁹ widerspiegeln. Hier betont Taylor, dass der universalistische Liberalismus eine klar ethnozentrisch geprägte Theorie darstellt, welche nicht mit allen kulturellen Differenzen klarkommen kann bzw. will und damit keine kulturelle Neutralität besitzt. „Auch der Liberalismus ist eine kämpferische Weltdeutung“¹⁵⁰, schreibt Taylor und betont damit implizit Jahrhunderte kultureller Hegemonie in der europäischen Kolonialgeschichte, welche so einen Wertekanon

144 Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, S. 22

145 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 42

146 Ebd., S. 43

147 Habermas, Jürgen: „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 142

148 Ebd.

149 Vgl. ebd., S. 29-30

150 Ebd., S. 49

verbreitet hat, indem andere Vorstellungen vom guten Leben zurückgedrängt und bestenfalls ins Museum verfrachtet wurden. Taylor nimmt die von ihm in weiterer Folge präferierte Spielart eines „aufgeschlossenen“ Liberalismus nicht aus, was bedeutet, dass auch er einer eurozentrischen Position nicht entkommt, auch wenn er sie durchaus als Problem empfindet. Thomas Bedorf schreibt diesbezüglich: „Zentral für diese Position ist das bekannte Argument, daß der Liberalismus selbst kein ahistorischer Standpunkt ist, sondern sich einem Wertekontext verdankt, den er nicht zugunsten einer universalen, prozeduralen Ausdehnung vergessen machen kann.“¹⁵¹ So besteht auch die Gefahr, dass der liberale Staat es nicht schafft, seine Differenzblindheit allen Gruppen in einer Gesellschaft gleich zukommen zu lassen.¹⁵² „Vielmehr lasse sich zeigen, dass alle liberalen Staaten bestimmte dominante Kulturen vorziehen und zugleich kulturelle Minderheiten auf Dauer benachteiligen. [...] Eine Vielzahl politischer und rechtlicher Festlegungen in liberalen Gesellschaften stellt die grundlegende Asymmetrie zwischen anerkannten und missachteten kulturellen Traditionen fest“¹⁵³.

Taylor versucht nun anhand der beiden Positionen eine synthetisierende zu formulieren, welche einerseits liberale Grundzüge trägt, es jedoch trotzdem schafft differenzsensibel zu agieren. Die liberale Konzentration gilt dabei den „elementaren Freiheiten, die niemals eingeschränkt werden dürfen“¹⁵⁴, wohingegen der differenzsensible Part spezielle „Vor- und Sonderrechte“¹⁵⁵ zu etablieren vermag, welche imstande sind kulturelle Besonderheiten zu schützen und stärken, um damit ihren Erhalt zu garantieren. Michael Walzer nennt diese Position *Liberalismus 2*, welcher (im Gegensatz zu *Liberalismus 1* – dem klassischen universalistischen Liberalismus – welcher sich für das Individuum einsetzt und aus dessen Sicht „es keine privilegierte Mehrheit und keine Minderheiten mit Sonderstatus“¹⁵⁶ gibt) zuläßt, bestimmte Kollektive, auf der Basis der Einhaltung der Grundrechte, zu schützen und somit einen Erhalt dieser Kollektive garantieren zu können. Diesen *kommunitaristischen* Standpunkt veranschaulicht er an dem Modell Kanada und dessen Auseinandersetzung mit der großteils französischsprachigen Provinz Quebec. Aufgrund der majoritären Stellung der anglophonen kanadischen Provinzen sieht sich die

151 Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, S. 24

152 Vgl. Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 16

153 Ebd.

154 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 45

155 Ebd.

156 Walzer, Michael: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 96

Provinz in ihrer Identität als gefährdet und insistiert somit darauf ihren speziellen Status so zu verankern, dass die Möglichkeit besteht gesetzlich einzugreifen, um sich als kollektive Identität erhalten zu können. Hier ist es laut Taylor jedoch nicht damit getan beispielsweise die französische Sprache wie eine kulturelle Ressource zu behandeln und „sich deshalb für ihre Erhaltung einsetzen, so wie man sich auch für die Erhaltung von sauberer Luft oder von Grünflächen einsetzt.“¹⁵⁷ Es gehe eben nicht nur um ein Verfügbar-Machen der Möglichkeit diese Sprache zu erlernen. Es gehe darum, aktiv „Angehörige dieser Gruppe zu erzeugen“¹⁵⁸. Diese „Politik der *survivance*“¹⁵⁹ führte dazu, dass Quebec als „Gesellschaft mit besonderem Charakter“¹⁶⁰ Sprachgesetze einzuführen versuchte, welche unter anderem Kinder von frankophonen Kanadier_innen dazu zwingen sollte französischsprachige Schulen zu besuchen, um so den Erhalt der französischen Sprache zu garantieren. Das zeigt wie konkret Rechte von Einzelpersonen eingeschränkt werden können, wenn es darum geht ein Kollektiv zu erhalten. Doch nur so ist es laut Taylor möglich, die Authentizität einer Kultur zu erhalten und so auch den Erhalt deren Identität zu gewährleisten – und das „nicht nur für eine gewisse Zeit, sondern für immer. [...] [Denn was] wäre, wo es um Identität geht, legitimer, als danach zu streben, daß sie niemals verloren geht?“¹⁶¹ Und an anderer Stelle schreibt er:

Wo aber die ursprüngliche Kultur nicht untergeht und das Volk nicht ausstirbt oder zwangsassimiliert wird – wie es beim europäischen Kolonialismus oft genug der Fall war –, kommt eine erfolgreiche Synthese nur zustande, wenn das Volk seine traditionelle Kultur als einen Rückhalt bewahrt, um sich auf die neuen Bräuche einzustellen.¹⁶²

Doch warum soll gerade Kultur die Aufgabe innerhalb eines Staates übernehmen differenzsensible Politik zu legitimieren? Da es für Taylors Demokratiebegriff notwendig ist, Gewalt nicht zentral zu organisieren, sondern ein dezentrales Gewaltensystem zu etablieren, ist es nötig den Staat in Einheiten einzuteilen. In der Einteilung dieser Einheiten genügt jedoch keine territoriale oder institutionelle Aufteilung. Es müssen Einheiten sein, die eine Beziehung zu „lebendigen Identifikationsgemeinschaften“ haben, um ein gemeinsames Schicksal hervorzuheben.¹⁶³ Diese Identifikationsgemeinschaften sind laut

157 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 44

158 Ebd., S. 45

159 Ebd.

160 Ebd., S. 38

161 Ebd., S. 27

162 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 155

163 Vgl. ebd., S. 25

Taylor kulturelle und, um einen Respekt der unterschiedlichen kulturellen Gruppen untereinander zu schaffen bzw. zu bewahren, bedarf es einer gegenseitigen Anerkennung.¹⁶⁴

Hier zeigt sich besonders eklatant, wie sehr Taylor auf eine Authentizität einer Kultur beharrt, indem er sogar so weit geht, dieser ein ewiges Bestehen zu wünschen. Er unterstellt ihr damit eine Essenz, die er, trotz des Wissens um ihre Konstruiertheit, nicht nur nicht aufgibt, sondern sogar die Aufrechterhaltung dieser gewährleistet sehen will. Und das auf Kosten Einzelner, welche in dieser Vereinheitlichung untergehen müssen. Außerdem läuft er damit Gefahr, Unterschiede zwischen Kollektiven zu verfestigen, anstatt zu sehen, welche eventuellen Gemeinsamkeiten es geben könnte. Und die Möglichkeit von kulturellen Überschneidungen zieht Taylor scheinbar gar nicht in Betracht.

1.2.6. Anerkennung von Kollektiven

Je mehr die Globalisierung zunimmt, d.h. je intensiver der globale Austausch von Symbolen, Werten und Produkten stattfindet und vor allem auch, je einfacher die weltweite Bewegung von Menschen sich gestaltet, desto konkreter wird die Suche nach Möglichkeiten des Zusammenlebens kulturell heterogener Gemeinschaften. „Alle Gemeinschaften werden in zunehmendem Maße multikulturell und zugleich durchlässiger.“¹⁶⁵ Insofern vergrößere sich – laut Taylor – auch die Wahrscheinlichkeit der Kollision von Menschen oder Kollektiven, welche in Wertehorizonten leben, die sich fundamental unterscheiden.

Die Beklommenheit rührt daher, daß es eine große Zahl von Menschen gibt, die Mitbürger, zugleich aber Angehörige einer Kultur sind, die unsere philosophischen Grenzziehungen in Frage stellt. Die Herausforderung besteht darin, daß wir uns mit ihrem Gefühl von Marginalisierung auseinandersetzen müssen, ohne unsere politischen Grundprinzipien nachhaltig aufs Spiel zu setzen.¹⁶⁶

Hier komme ein Problem ins Spiel, dem der

[...] Überlagerung bestimmter Kulturen durch andere und der angeblichen Überlegenheit, die dieser Überlagerung Vorschub leistet. Die liberalen Kulturen des

164 Vgl. ebd., S. 26

165 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 49

166 Ebd., S. 50

Westens gelten in dieser Hinsicht als besonders schuldig, teils wegen ihrer kolonialen Vergangenheit, teils weil sie anderen Kulturen entstammende Gruppen ihrer Bevölkerung marginalisieren.¹⁶⁷

Wie lässt es sich nun kulturell unterschiedlich situiert auf immer enger werdendem Raum aufeinandertreffend eine Basis formulieren, welche den multikulturellen Gegebenheiten heutiger Gesellschaften gerecht wird? Wie kann überprüft werden – was laut Taylor notwendig ist –, ob „eine Kultur den Wert besitzt“, gesellschaftlich anerkannt zu werden und somit als schützenswert zu gelten? Taylor geht davon aus, dass grundsätzlich die Annahme besteht, dass alle Kulturen „die ganze Gesellschaften über längere Zeiträume mit Leben erfüllt haben, allen Menschen etwas Wichtiges zu sagen haben.“¹⁶⁸ Er verneint jedoch den kulturellrelativistischen Standpunkt, dass alle Kulturen den gleichen Wert besäßen. Denn wenn vor der Auseinandersetzung mit einer Kultur schon angenommen würde, dass diese wertvoll sei, müßte davon ausgegangen werden, „daß wir die Maßstäbe, mit denen sich solche Urteile fällen lassen, schon besäßen.“¹⁶⁹ Das aber würde auf einer ethnozentrischen Position beruhen und mit einer Homogenisierung (nämlich der Vereinheitlichung unter „unsere“ Maßstäbe) einher gehen. Seine Annahme der Gleichwertigkeit hat den Anspruch sich mit einer Kultur zu beschäftigen und erst nach dieser Beschäftigung zu einem Urteil zu gelangen. „Es gibt die *Annahme* der Gleichwertigkeit, die ich weiter oben beschrieben habe: eine Haltung, die wir einnehmen, wenn wir das Studium des Anderen beginnen.“¹⁷⁰ „So wie alle Menschen, ungeachtet ihrer Rasse und ihrer Kultur, gleiche Bürgerrechte und gleiches Wahlrecht haben sollen, so sollen auch alle in den Genuß der Annahme kommen, daß ihre traditionelle Kultur wertvoll sei.“¹⁷¹

Doch wie ist es möglich in der Überprüfung so wenig wie möglich dem eigenen Wertekanon zu unterliegen, um dieser Kulturen auch gerecht werden zu können? Taylor fordert zu diesem Zweck, dass sich kulturelle Gemeinschaften auf andere einlassen müssen, um diese mit der eigenen vergleichen zu können. Es soll nicht darum gehen fremde Wertvorstellungen dem eigenen Horizont zu unterwerfen und so vergleichbar zu machen, sondern darum ein „neues Vergleichsvokabular [zu] entwickeln, mit dessen Hilfe

167 Ebd.

168 Ebd., S. 53

169 Ebd., S. 58

170 Ebd., S. 59

171 Ebd., S. 55

wir solche Gegensätze artikulieren können.“¹⁷²

Zwischen der unechten, homogenisierenden Forderung nach Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit und der Selbsteinmauerung in ethnozentrischen Maßstäben andererseits muß es noch etwas anderes geben. Es gibt andere Kulturen, und wir müssen mit ihnen zusammenleben – weltweit und auch in der Vermischung innerhalb jeder einzelnen Gesellschaft.¹⁷³

Taylor zieht dafür Gadamers *Horizontverschmelzung* als Werkzeug hinzu: „Finden wir schließlich eine inhaltliche Bestätigung unserer anfänglichen Annahme, so geschieht dies auf der Grundlage eines Wertverständnisses, das uns anfänglich nicht zu Gebote stand. Wir sind zu unserem Urteil gelangt, indem wir unsere eigenen Maßstäbe zum Teil verändert haben.“¹⁷⁴ Auf diesem Weg scheint Taylor der Gefahr des Ethnozentrismus' soweit wie möglich entgegen zu wollen.¹⁷⁵

Aber jene Annahme [der potentiellen Gleichwertigkeit] verlangt von uns keine endgültigen, unauthentischen Urteile über die Gleichwertigkeit von Kulturen, sondern die Bereitschaft, uns offen zu halten für vergleichende Kulturstudien, die in der daraus resultierenden Verschmelzung unseren eigenen Horizont verändern. Vor allem verlangt sie von uns das Eingeständnis, daß wir von jenem letzten Horizont sehr weit entfernt sind, vor dem sich der relative Wert unterschiedlicher Kulturen deutlich erweisen würde.¹⁷⁶

Das ziehe auch eine ständige Neudefinition moderner demokratischer Gesellschaften mit sich, denn diese

[...] werden ihr Selbstverständnis immer wieder neu definieren, um neue Menschengruppen aufnehmen zu können, und sie werden ihre tradierte politische Kultur immer wieder Revisionen unterwerfen, um neue Identitäten zuzulassen, gleich ob diese sich inenrhalb einer Gesellschaft herausbilden oder von Neuankömmlingen mitgebracht werden.¹⁷⁷

Ein zentrales Moment dieser Auseinandersetzung mit fremden Kulturen zeigt sich hiermit darin, „daß jeder gelungene Versuch den anderen zu verstehen, unser eigenes Verständnis verändert.“¹⁷⁸

Taylor gesteht hier einer staatlichen Identität zwar durch die Horizontverschmelzung eine

172 Ebd., S. 54

173 Ebd., S. 59

174 Ebd., S. 54

175 Vgl. ebd., S. 58

176 Ebd., S. 59-60

177 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 39

178 Ebd., S. 44

mögliche Veränderung ein, doch ist unsicher ob diese funktionieren kann. Bedarf hegt berechtigterweise Zweifel daran:

Annehmbar und in den eigenen Horizont integrierbar können [...] nur jene kulturellen Äußerungen einer fremden Kultur sein, die im wesentlichen die Treue zur eigenen Kultur nicht erschüttern. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Kulturbegegnung bloß eine Fiktion ist, denn sie darf am Wesentlichen der authentischen Kultur nichts ändern. Schließlich ist, so die eindeutige und scharfe Positionierung, die Assimilation die "Todsünde gegen das Ideal der Authentizität".¹⁷⁹

Insofern scheint Taylor noch tief im eurozentristischer Schlamm festzustecken, den er trotz seines Versuchs nicht loszuwerden scheint. Das wird auch immer wieder in einem Aufrechterhalten von Wir/Sie-Dichotomien Taylors deutlich:

Die normative Aussage 'Es gibt *andere* Kulturen, und *wir* müssen mit *ihnen* zusammenleben'¹⁸⁰ ist nur verständlich, wenn eine solche Innen-Außen-Grenzziehung zwischen verschiedenen kulturellen Hintergrundsprachen vorausgesetzt wird, die gleichzeitig eine Innen-Außen-Grenzziehung zwischen sozialen Gruppen darstellen soll.¹⁸¹

Um konkretere und detailreichere Kritik an Taylors Konzept üben zu können, bedarf es einer Analyse seines Kulturbegriffs.

179 Bedarf: *Verkennende Anerkennung*, S. 40-41

180 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 59. Zit. in: Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 74. Hervorhebung durch Andreas Reckwitz

181 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S.73-74

2. Kultur – Die Basis Taylors Multikulturalismuskonzepts

Dieses Kapitel widmet sich dem Kulturbegriff Charles Taylors. Das Verständnis dieses Begriffs ist notwendig, um einerseits Taylors Rückgriff auf die Multikulturalität als Deskriptionsmerkmal einer Gesellschaft zu begreifen. Andererseits ist genau dieser Kulturbegriff das kardinale Ziel des größten Teils der Kritik an Taylors Multikulturalismuskonzept. Insofern wird der Begriff von Kultur, den Taylor aufgreift, auch unseren Fokus eingrenzen, um so die Problematik Taylors Philosophie des Multikulturalismus auf den Punkt zu bringen und dieser in weiterer Folge eine erwartungsvolle Alternative entgegensetzen zu können.

Taylors Kulturverständnis hat eine Tradition, die mit Herders Kulturphilosophie einsetzt. Daher werde ich zunächst auch Herders Verständnis und die damit einhergehende Veränderung des Begriffs der „Kultur“ bzw. „Kulturen“ grob ausrollen, um so das Verständnis Taylors Ansatz' zu ermöglichen und zu erleichtern.

2.1. Der Kulturbegriff Johann Gottfried Herders

Johann Gottfried Herder vollbringt mit seiner Neukonnotation des Begriffs der Kultur am Ende des 18. Jahrhunderts dessen Einstieg in die Moderne. Mit dieser Neuumgrenzung wird Kultur „als eine beginnende, sich abwandelnde, sich vollendende und auflösende Lebensgestalt und -form von Nationen, Völkern, Gemeinschaften“¹⁸² begriffen. Das impliziert Eigenschaften, die diesem modernen Kulturbegriff beigelegt werden und durch welche sich dieser so entscheidend vom althergebrachten Begriff von Kultur unterscheidet. Es ist ein *geschichtliches* und ein *kontextualistisches* Verständnis, welches Herder dem Begriff von Kultur hinzufügt. Alsdann wird Kultur bei Herder in die Mehrzahl versetzt - so kommt die *Pluralität von Kulturen* ins Spiel.

Mit der Einführung der *Historizität* kann Kultur als dynamisch betrachtet werden. Kultur ist ein Prozess und keine verfestigte Ausprägung menschlichen Daseins. Sie ist der zeitlichen Veränderung unterworfen. So beginnt die Idee eines monolithischen Gebildes zu erodieren. „Unser gegenwärtiger Zustand ist das Ergebnis von aufeinanderfolgenden

182 Perpeet, Wilhelm: „Kultur, Kulturphilosophie“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4.* Basel: Schwabe Verlag 1976, S.1310

Transformationen, indem jede Generation sich auf ihre Weise das Erbe der Vergangenheit angeeignet hat.“¹⁸³

Ebenso wie Herder die Relevanz der Geschichte für Kultur hervorhebt, versucht er ein *kontextualistisches* Verständnis von Kultur zu formulieren und sich damit gegen die „normativ konnotierte Differenz von Kultur und Zivilisation der Kant'schen Aufklärungsphilosophie“¹⁸⁴ abzusetzen, „das gleichzeitig [...] auf die gesamte Lebensform eines Kollektivs, bevorzugt eines 'Volkes' bezogen wird.“¹⁸⁵ Das bedeutet auch, dass jedes „Volk“ dementsprechend nur aus seinem eigenen Kontext heraus verstanden werden kann. Der Maßstab an dem dieses zu messen ist, kann nur einer sein, der dieser Kultur inhärent ist. Dementsprechend wird hervorgehoben, dass „jede Sprachgemeinschaft oder Kultur sowie jede Epoche und jedes Lebensalter [aber auch jedes Lebewesen, Anm.] den Zweck in sich, nicht außer sich hat.“¹⁸⁶

So wird Kultur

zu einem holistischen Konzept; dessen Interesse gilt der Totalität der kollektiv geteilten Lebensform eines Volkes, einer Nation, einer Gemeinschaft. Alles, was nicht durch die Natur vorgegeben ist, wird damit zur Kultur. An die Stelle der Differenz zwischen Kultur im Singular und der Zivilisation oder Gesellschaft treten damit die Differenzen zwischen den Kulturen im Plural, die sich zum normativ unbelasteten 'Vergleich' eignen.¹⁸⁷

Herders bekanntes und oft zitiertes Bild für eine Kultur ist das einer Kugel – „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!“¹⁸⁸ Im Sinne dieses Kugelvergleichs begreift er „Kultur im Sinne der Totalität einer Lebensweise“¹⁸⁹ eines Kollektivs. Diese Totalität verstärkt die Grenzen, welche nach außen hin zu andern Kollektiven – und somit anderen Lebensweisen – bestehen. Diese Differenz entspricht auch einem Selbstverständnis – und nicht bloß einer_m von einem historischen Betrachter_in festgestellten Tatsache – und wird so „nach Herders Darstellung von den

183 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht Demokratie?*, S. 223

184 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 77

185 Ebd.

186 Auernheimer, Georg: „Das Multikulturalismusverständnis bei Herder: Versuch einer Ehrenrettung für Johann Gottfried Herder“. In: Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (Hrsg.): *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*. Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 145-175, S. 148

187 Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000, S. 72-73

188 Herder, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1990, S. 35

189 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 77-78

fraglichen Kollektiven auch in ihrer Selbst- und Fremdbeschreibung in gleicher Weise wahrgenommen.“¹⁹⁰ So werden die trennenden Sinn Grenzen stabilisiert¹⁹¹, welche notwendig sind, um die kulturellen Differenzen zu verfestigen und somit greifbar zu machen.

Welsch erwähnt drei Momente, die Herders Kulturbegriff auf den Punkt bringen sollen¹⁹²:

- eine „ethnische Fundierung“
- eine „soziale Homogenisierung“
- und „interkulturelle Abgrenzung“

Mit der *ethnischen Fundierung* bezieht sich Kultur auf ein „Volk“, denn „der natürlichste Staat ist also auch Ein Volk, mit Einem Nationalcharakter [Hervorhebung im Original]. Jahrtausende lang erhält sich dieser in ihm und kann, wenn seinem mitgebohrten Fürsten daran liegt, am natürlichsten ausgebildet werden“¹⁹³. So wird das „Volk“ als Re-/Produktionsmechanismus von Kultur verstanden, „der in der Kultur sein Wesen zur Entfaltung bringt.“¹⁹⁴ Außerdem zeigt sich hier auch die von Herder postulierte Historizität von Kulturen.

Die *soziale Homogenisierung* führt zu einer Prägung des „Volkes“ in seiner Gesamtheit und ebenso in seinen Einzelteilen durch Kultur, wodurch deren Einzelteile (wie zum Beispiel Handlungen oder Objekte) „zu einem unverwechselbaren Bestandteil gerade dieser Kultur“¹⁹⁵ werden:

Nichts scheint also dem Zweck der Regierungen so offenbar entgegen, als die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschen-Gattungen und Nationen unter Einen Zepter. Der Menschenzepter ist viel zu schwach und klein, daß so widersinnige Theile in ihn eingepflegt werden könnten; zusammengeleimt werden sie also in eine brechliche Maschine, die man Staats-Maschine nennt, ohne inneres Leben und Sympathie der Theile gegen einander.¹⁹⁶

Während die Vereinheitlichung im Sinne einer sozialen Homogenisierung auf das Innere eines Kollektivs zielt, bedeutet die *interkulturelle Abgrenzung* – als weiteres prägendes

190 Ebd.

191 Vgl. ebd.

192 Vgl. Welsch, Wolfgang: „Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder“. In: *VIA REGIA – Blätter für internationale Kommunikation*, Heft 20. Thüringen: Europäisches Kultur- und Informationszentrum 1994, S. 3.
Online: http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf (am 26.02.2012)

193 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 315

194 Welsch: *Transkulturalität*, S. 3

195 Ebd.

196 Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 315-316

Moment Herder'schen Kulturverständnisses nach Welsch – für das Kollektiv eine Differenzierung nach außen, um klar unterscheidbar gegenüber anderen kulturellen Kollektiven zu erscheinen: „Der Schäfer siehet die Natur mit andern Augen an als der Fischer und Jäger: und in jedem Erdstrich sind auch diese Gewerbe wiederum, wie die Charaktere der Nationen, verschieden.“¹⁹⁷

Durch diese Momente entsteht in Herders Sicht eine Notwendigkeit der Treue des „Volkes“ zu sich selbst, eine Originalität, die ihm auch für das Individuum wichtig erschien. Er hat somit „die Idee der Originalität in zwei Hinsichten angewendet [...]: sowohl in bezug auf den individuellen Menschen inmitten anderer Menschen als auch in bezug [sic!] auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker. Wie das Individuum, so sollte auch das 'Volk' sich selbst, das heißt seiner Kultur treu sein.“¹⁹⁸ Für Taylor zeigt sich in diesem Aspekt „die zukunftssträchtige Idee des modernen Nationalismus sowohl in ihrer gutartigen wie in ihrer bössartigen Version.“¹⁹⁹

2.2. Der Kulturbegriff Charles Taylors

Wie lässt sich nun der Begriff Kultur bei Charles Taylor verstehen? Nachdem Taylor keine konkrete Definition davon anbietet, muss dieser anhand der Fragmente, die sich in seinen Schriften finden lassen, rekonstruiert werden.

Wovon unbezweifelbar ausgegangen werden kann, ist dass Taylor eine *Pluralität der Kulturen* voraussetzt. Diese vorausgesetzte Pluralität ist eine intranationale – es kommen also verschiedene Kulturen in einem Staat zusammen.²⁰⁰ So ergibt sich die Multikulturalität moderner demokratischer Nationalstaaten, die es in den Griff zu bekommen gilt. „Es gibt andere Kulturen, und wir müssen mit ihnen zusammenleben“²⁰¹, schreibt Taylor und verweist auf die Notwendigkeit, die Koexistenz der verschiedenen Kulturen gewährleisten zu können. Diese kulturelle Vielfalt bestätigt Taylor aber nicht nur, er begrüßt sie sogar, wenn er sich an Herder anlehnt und schreibt: „Herder zum Beispiel hegte eine Vorstellung von der göttlichen Vorsehung, der zufolge die Vielfalt der Kulturen nicht als bloßer Zufall erschien, sondern dazu bestimmt war, größere Harmonie hervorzubringen. Ich kann dem

197 Ebd., S. 182

198 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 18

199 Ebd., S. 19

200 Vgl. ebd., S. 49

201 Ebd., S. 59

nicht die Berechtigung absprechen.²⁰² Taylor sieht diese Vielfalt als Bereicherung, weil sich der jeweilige „Lebenshorizont“²⁰³ durch die Auseinandersetzung mit dieser Vielfalt öffnen und erweitern soll.²⁰⁴

Trotz dieser Voraussetzung einer intranationalen kulturellen Pluralität liefert Taylor keinen eindeutigen Begriff von Kultur. Er ist oft widersprüchlich in seinen Aussagen und springt zwischen Positionen hin- und her, die so einer einfachen Rekonstruktion widerstreben.

Zu allererst ist Kultur bei Taylor an *Identität* gekoppelt. Taylor versteht unter Identität „den Rahmen, in dem unsere Vorlieben, Wünsche, Meinungen und Strebungen Sinn

bekommen.“²⁰⁵ Dieser Rahmen entsteht in einer dialogischen Beziehung mit anderen Individuen, welche auch für die Identitätsbildung der Einzelnen (als signifikante Andere) konstitutiv sind. Innerhalb dieser intersubjektiven Beziehung wird ein moralischer Horizont geschaffen, an dem wir uns als Einzelne unter Vielen ausrichten.

Genaugenommen sind es laut Taylor drei Elemente, die für eine kollektive Identität relevant sind²⁰⁶:

- ein moralischer Horizont, der – von den meisten Individuen freiwillig angenommen – ständig neu definiert wird
- die gegenseitige Anerkennung
- und ein gemeinschaftliches Handlungssubjekt, welches auf der Zusammenfassung der einzelnen Individuen beruht

Das Medium, mit welchem die Beziehung zu den anderen hergestellt wird, ist die Sprache.

Die Sprache ist für Taylor konstitutiv für die Realität des Kollektivs. Sie stellt also nicht nur das Werkzeug für die Beschreibung und Repräsentation der in Welt vorhandenen Dinge

dar, sondern erschafft Beziehungen. „So ist die Art von expliziter Bewußtheit, die wir als Bewußtsein im vollen Sinne bezeichnen, durch unsere Artikulation konstituiert.“²⁰⁷ Die

Sprache lässt einen öffentlichen Raum entstehen, durch den wir intersubjektiv miteinander in Kontakt stehen. Somit existieren „unsere typisch menschlichen Anliegen [...] überhaupt nur aufgrund unserer Fähigkeit, etwas zu artikulieren und zum Ausdruck zu bringen.“²⁰⁸

Und weiter schreibt er: „Beschreibungen, die wir von uns zu liefern geneigt sind, stehen

202 Ebd., S. 59

203 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 42

204 Vgl. ebd.

205 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 21

206 Vgl. Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 280

207 Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 84

208 Ebd.

nicht einfach außerhalb der beschriebenen Realität; sie lassen diese nicht unberührt, sondern sind vielmehr für sie konstitutiv.²⁰⁹ Die Verhältnisse zwischen den Subjekten sind also durch die Sprache geregelt.²¹⁰ Dieser öffentliche Raum, der dabei eröffnet wird, bezeichnet einen „gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem aus wir zusammen die Welt betrachten.“²¹¹ Die Sprache ist es also, die den gemeinsamen moralischen Horizont hervorbringt. Es ist also eine symbolische und moralische Topographie – das Hintergrundwissen – welches sich als Basis für Erkennen und Einordnung, für Verständnis oder Artikulation auszeichnet. Diese Topographie zeichnet sich nicht von selbst ab, sondern dient zur Orientierung, und wird von einer Gemeinschaft nach und nach erschaffen, um so ihren Mitgliedern die Möglichkeiten und Verbindlichkeiten in diesem Raum vor Augen zu führen. Ohne eine soziale Einbettung verfügt das vereinzelte Individuum über keinerlei Orientierung und verliert sich somit in der Welt. Durch diesen gemeinsamen öffentlichen Raum entsteht ein *gemeinsames Handlungssubjekt*. Für Taylor fallen somit Sprache und kollektive Lebensform zusammen, wie schon mit Taylors Heranziehen des Wittgensteinzitats deutlich gemacht wurde.²¹² Und die Lebensform von der hier spricht, ist die eines kulturellen Kollektivs.²¹³ Diese Sprache eines kulturellen Kollektivs ist ständiger Veränderung unterworfen und wird von den Individuen fortwährend re-/produziert. Das macht Taylor anhand des *langue/parole*-Konzepts Ferdinand de Saussures deutlich.²¹⁴ So beruhen die individuellen Ausformungen der *parole* auf dem Grundgerüst der *langue* (als kollektivem Sprachsystem), wobei dieses Grundgerüst wiederum ständig durch die *parole* transformiert wird. Insofern ist der sozial konstituierte Raum von Werten und Ausdrucksformen einer geschichtlichen Veränderung unterworfen. Doch dies geschieht immer in einem gewissen Rahmen, immer in Bezug auf die Sinn Grenzen des Kollektivs. Taylor setzt also Kultur – als Symbolsystem – mit einem Kollektiv gleich.²¹⁵ Er unterstützt so eine Vorstellung von Kultur, die an „den Begriff der Gesellschaft, der Gemeinschaft, des Kollektivs und der Lebensform“ gekoppelt ist.²¹⁶ Insofern neigt Taylor dazu „*die Sinn Grenzen zwischen verschiedenen Wissensordnungen (und damit Praxiskomplexen) mit*

209 Ebd.

210 Vgl. ebd., S. 86

211 Ebd., S. 68

212 Vgl. ebd., S. 101

213 Vgl. ebd., S. 86

214 Vgl. ebd., S. 64

215 Vgl. Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 71

216 Vgl. ebd., S. 79

den personalisierbaren 'Grenzen' zwischen unterschiedlichen Akteuren als 'ganzen Menschen' sowie schließlich zwischen unterschiedlichen sozialen Kollektiven zu identifizieren“²¹⁷.

Dieser kollektiven Identität liegt außerdem – wie auch der Identität eines Individuums – eine *Originalität* zugrunde. Hier greift Taylor auf Herder zurück, der diese Vorstellung von Originalität einerseits einzelnen Individuen, andererseits aber auch dem „Volk als Träger einer Kultur“, umgeben von anderen kulturtragenden „Völkern“, angedacht hat. Diese Originalität – oder Authentizität – impliziert die Notwendigkeit einer Treue, die deren Erhalt sichert. Diese Treue zu sich selbst betrifft laut Herder das Individuum, ebenso wie das „Volk“, welches dazu angehalten sei, der eigenen Kultur treu zu sein.²¹⁸ Demnach seien Individuum und auch „Volk“ ständig auf der Suche nach sich selbst, um herauszufinden, was ihre Originalität ausmache. Jedoch befinde das „Volk“, wie auch das Individuum, sich inmitten eines kommunikativen Umfelds, was die Anerkennung Fremder notwendig macht. In diesem „Chor der ganzen Menschheit“ bedürfe es einer wechselseitigen Anerkennung der „unersetzlichen, aber komplementären Eigenarten“ der einzelnen Individuen wie auch Völker.²¹⁹

Diese Originalität mündet nun in einer *grundlegenden Unterschiedlichkeit* zwischen den Kulturen. Es geht laut Taylor darum, diese Unverwechselbarkeit der Identität von Individuen und Gruppen anzuerkennen.²²⁰ So gesehen nimmt Taylor – wie auch schon Herder – durch die „Kombination dieser Außen- und Innen-, Differenz- und Identitätsperspektive“²²¹ voneinander abgegrenzte Entitäten an, welche jeweils ein unverwechselbares Wesen mit sich tragen, das es zu erhalten und schützen gilt.

So sehr dieses Bild von Kultur, das Taylor uns fragmentarisch und schemenhaft anbietet, an Herder erinnert, so fehlt diesem doch das Element einer *territorialen Abgrenzung*. Auch wenn er immer wieder Quebec als Beispiel heranzieht, besteht für Taylor keine Notwendigkeit einer geographischen Verortung von Kultur, um diese voneinander abzugrenzen. Kultur und kulturelle Traditionen sind bei Taylor nicht mehr territorial verankert. Kulturelle Kollektive binden Individuen nun in transnationale Kollektive ein.²²²

Der Kulturosoziologe Andres Reckwitz bezeichnet den Kulturbegriff Taylors mit dem

217 Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien*, S. 622

218 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 18

219 Vgl. Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 276

220 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 25

221 Hildebrandt: *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*, S. 143

222 Vgl. Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 147

Terminus der *Totalitätsorientiertheit*. Dieser Begriff versteht „Kulturen als Gemeinschaften von Menschen und deren Ideensystemen“²²³. Es ist dies eine zähe Verbindung, welche der Ideenwelt Herders entspringt und bis in die heutige Zeit mitgeschleppt wird. Es ist nach Reckwitz ein „pluralistisches Homogenitätsmodell“²²⁴, welches davon ausgeht, dass Sinn Grenzen Kollektiv Grenzen darstellen.²²⁵ Diesem pluralistischen Homogenitätsmodell hängt Taylor an und so bleibt er einem Kulturbegriff verhaftet, der seinen Ausgang bei Herder nimmt.

Ausgehend vom Kulturkonzept Herders²²⁶ kann das holistische Verständnis von Kultur in fünf Elemente unterteilt werden:

(a) die regelmäßige und beobachtbare Lebensweise selbst („Gewohnheiten“, „Gebräuche“), (b) gleichzeitig die ideellen und normativen Voraussetzungen dieser Handlungen („Wissen“, „Glauben“, „Moral“), (c) schließlich die 'künstlichen' Produkte und Artefakte, die in diesem Zusammenhang hergestellt werden („Kunst“, „Recht“).²²⁷

In Bezugnahme auf Kroeber und Kluckhohn²²⁸ liegt laut Reckwitz „der Schwerpunkt des totalitätsorientierten Kulturbegriffs dabei allerdings weniger auf den 'ideellen' Voraussetzungen sozialer Handlungsweisen als auf den immer wiederkehrenden Gewohnheiten und Gebräuchen des sozialen Kollektivs.“²²⁹ Diese holistische Auffassung führt dazu, „die Differenz zwischen unterschiedlichen Kulturen in den Vordergrund zu stellen“²³⁰.

Im Falle Taylors ist es der Ansatz, Kultur als kollektives Hintergrundwissen zu verstehen, welcher als kulturalistisches Homogenitätsmodell Sinn Grenzen mit Kollektiv Grenzen gleichsetzt²³¹, indem „eindeutig bestimmte soziale Kollektive bestimmten Sinnsystemen zugeordnet werden“²³². Noch einmal anders formuliert: „Kulturelle Gemeinschaften werden als soziale Systeme begriffen, deren Grenzen mit den Grenzen eines spezifischen

223 Reckwitz: *Unschärfe Grenzen*, S. 71

224 Ebd.

225 Vgl. ebd.

226 Vgl. Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien*, S. 72f

227 Ebd., S. 75

228 Vgl. Kroeber, A. L./Kluckhohn, Clyde: *Culture. A critical review of concepts and definitions*. Cambridge: 1952, insbesondere S. 66-70. Zit. in: Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien*, S. 75

229 Reckwitz *Die Transformation der Kulturtheorien*, S. 75

230 Ebd., S. 76

231 Vgl. ebd., S. 483

232 Ebd., S. 502

Unterscheidungssystem zusammenfallen.“²³³ Somit „stellt sich interkulturelle Anerkennung dann als ein Verhältnis zwischen mehreren als voneinander distinkt gedachten Personengruppen dar, die sich gleichzeitig als Träger [sic!] distinkter Sinnsysteme präsentieren.“²³⁴

Taylor differenziert in seinem Konzept einer kulturell-pluralistischen Zusammenstellung einer Gesellschaft anhand von unterschiedlichen Hintergrundsprachen unterschiedliche kulturelle Kollektive. Diese Kollektive, welche „sich in ihrer *Selbstbeschreibung* gegenseitig als different wahrnehmen und dabei jeweils '*kollektive Ziele*' entwickeln“²³⁵, sollen eine mehr oder weniger stabile Identität genießen. Die Selbstwahrnehmung steht in einer Verbindung mit Fremdwahrnehmungen, welche mit den Sinn Grenzen zwischen den kulturellen Gruppen übereinstimmen und so die Perzeption der Differenzen ermöglichen. Es „wird vorausgesetzt, dass eine einzelne Person wie auch ein ganzes Kollektiv sich als Trägerin eines und nur eines Sinnhorizontes erweisen muss“²³⁶. Darauf beruht die Multikulturalität einer Gesellschaft, mit der es sich für Taylor auseinanderzusetzen gilt, um die Anerkennung und auch den Schutz der unterschiedlichen kulturellen Kollektive zu gewährleisten.

Laut Reckwitz ist es im Endeffekt eigentlich eine kontingente Entscheidung der „politischen Forderungen nach Respektierung von 'Minderheitskulturen'“²³⁷, die Taylor trifft und welche dieses Modell erst zu einem pluralistisch-homogenen macht.²³⁸

233 Ebd., S. 503

234 Ebd.

235 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 73

236 Ebd., S. 74-75

237 Ebd., S. 74

238 Vgl. ebd.

3. Kritik an Taylors Konzept

Taylors Multikulturalismustheorie und das damit zusammenhängende Konzept von Kultur beinhalten viele problematische Annahmen und Voraussetzungen. Wurden diese schon teilweise in den vorherigen Kapiteln beanstandet, so soll dieses eine Konkretisierung dieser Kritikpunkte beinhalten.

Zuerst wird ein Komplex bearbeitet, in welchem sich die meisten der Kritiken in unterschiedlicher Fokussierung ansiedeln. Dieser bezieht sich auf eine *interne Homogenisierung* von kulturellen Kollektiven.

Im Wechselspiel mit der kulturellen Homogenisierung befindet sich eine *externe Differenzierung* zwischen kulturellen Kollektiven.

Danach wird der *Kulturalismus* als Reduktionismus gesellschaftlicher Realitäten in den Blick genommen und Analysen sozialer Differenzen gegenübergestellt.

Im Anschluß dazu werden im Kapitel *Administration* einige biopolitische Strategien beobachtet, welche Kultur als Instrument sozialer Kontrolle einsetzen.

Und zu guter Letzt wird der Vorwurf des *Neo-Rassismus* – in welchem Kultur ein Surrogat von „Rasse“ darstellt – an Taylors Konzept überprüft.

3.1. Interne Homogenisierung

Zu Beginn möchte ich einen Aspekt in Taylors Philosophie aufgreifen, der Kritik hervorgerufen hat, welcher die interne Homogenisierung betrifft. Diese ist Taylors Verständnis aller drei Entitäten (Individuum, kulturelles Kollektiv, demokratischer Nationalstaat), welche für seine Multikulturalismustheorie entscheidend sind, inhärent. Diese Homogenisierung betont eine gleichmäßige Struktur innerhalb der jeweiligen Entität. Diese gleichmäßige Struktur basiert auf einem moralischen bzw. sprachlichen (im Sinne von Ausdrucksweisen)²³⁹ Horizont. Das betrifft die Einheitlichkeit des individuellen, wie auch die eines kollektiven Subjekts. Taylor schreibt dazu: „Man könnte [...] sagen, daß meine Identität in gewisser Weise den Horizont meiner moralischen Welt festlegt.“²⁴⁰ Auf ein Individualsubjekt bezogen entspricht dies einem modernen Subjektbegriff, der

239 Vgl. Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 19

240 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 271

postmodernistischen Theorien, welche das Subjekt als nicht einheitlich ansehen, widerspricht. Es vermittelt den Eindruck eines Subjekts aus einem Guß, welches zwar Einflüssen ausgesetzt ist, allerdings nie so sehr, dass die Originalität dieses Subjekts auf dem Spiel steht. Auf kollektive Subjekte bezogen führt es bei Taylor zu einer Gleichsetzung von Sinn- und Kollektivgrenzen.²⁴¹ Es geht dabei um die Annahme eines „umfassenden internen Wertkonsenses“²⁴² und so wird „Kultur als Symbolsystem [...] 'tout court' identifiziert mit konkreten kulturellen Gemeinschaften, wobei die Grenzen der Sprache und Symbolik als politisch implementiert gedacht werden.“²⁴³ Taylor denkt das Geflecht sozialen Handelns mit Sprache – im Sinne symbolischer Formen²⁴⁴ – zusammen. Reckwitz spricht von einer „Kopplung des Kulturbegriffs an den Begriff der Gesellschaft, der Gemeinschaft, des Kollektivs und der Lebensform, letztlich die Kopplung von Kultur an ein Kollektivsubjekt“²⁴⁵. Taylor neigt demnach dazu die Sinn Grenzen mit den Grenzen zwischen unterschiedlichen Subjekten, als auch zwischen unterschiedlichen Kollektiven zu identifizieren.²⁴⁶ Taylor widerspricht der These, dass Identität einen Knotenpunkt darstellt, in dem sich verschiedenste symbolische Ordnungen miteinander verschränken. Er teilt gemäß Gerhard Hauck vielmehr die Auffassung, „Kulturen seien diskrete, eindeutig voneinander abgegrenzte, wesensmäßig unterschiedene, in sich einheitliche und widerspruchsfreie, dem geschichtlichen Wandel in ihrem Kern widerstehende Gebilde“²⁴⁷. Hauck kritisiert diese Konstruktion von „Großgruppen“. Er argumentiert, dass die von Taylor postulierten „signifikanten Anderen“, welche notwendig sind um den Subjektstatus eines Individuums zu ermöglichen, keiner Großgruppe bedürfen. Hauck bemängelt, dass Taylor jedoch solch eine Großgruppe – also in diesem Fall ein kulturelles Kollektiv – voraussetzt, um die individuelle Subjektconstitution dialogisch zu gewährleisten. Nicht nur, dass solch eine Großgruppe für individuelle Anerkennung nicht notwendig zu sein scheine. Es bedarf ihrer nicht nur nicht, sondern es ist sogar unmöglich, die Anerkennung einer solchen als Individuum zu erhalten. Eine Großgruppe sei einfach zu anonym, als dass eine individuelle Anerkennung möglich wäre. Es ginge ja bei den signifikanten Anderen

241 Vgl. Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 71

242 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 19

243 Ebd.

244 Vgl. Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 83

245 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 79

246 Vgl. Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien*, S. 622

247 Hauck, Gerhard: „Multikulturalismus, Umverteilung, Anerkennung. Vom Unbehagen in der Vielfalt der Kulturen“. In: *PERIPHERIE* 26. Jg./Nr. 104. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2006, S. 420. Online: http://www.zeitschrift-peripherie.de/Hauck_Multikulturalismus.pdf (am 14.02.2012)

um „personale Anerkennung“, was einen direkten Bezug zum Individuum notwendig macht. Hierfür wären „primäre Sozialisationsgruppen“ nötig, wie Familie, Freund_innen oder ähnliches. Außerhalb dieser primären Sozialisationsgruppen sei personale – also individuelle – Anerkennung nicht gewährleistet.²⁴⁸

Es ist diese Homogenisierung von Identität, über die Taylor zu einer Vorstellung von Essenz gelangt, welche ein Wesen auszumachen sucht, das auf Originalität bzw. Authentizität beruht. Taylor hält an Herder fest, der „die Idee der Originalität in zwei Hinsichten angewendet hat: sowohl in bezug auf den individuellen Menschen inmitten anderer Menschen als auch in bezug auf das Volk als Träger einer Kultur inmitten anderer Völker. Wie das Individuum, so sollte auch das 'Volk' sich selbst, das heißt seiner Kultur treu sein.“²⁴⁹ Hauck bezeichnet dies mit dem Begriff des „Substantialismus“, den er von Pierre Bourdieu borgt.²⁵⁰ Dieses substantialistische Konzept von Kultur ist eines, welches die Eigenschaften, „die für bestimmte Individuen oder Gruppen einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt kennzeichnend sind, als substantielle, ein- für allemal in irgendeinem biologischen oder – was auch nicht besser ist – kulturellen *Wesen* angelegte Merkmale“²⁵¹ versteht. Doch Taylor beharrt nicht nur auf Authentizität, sondern er erwartet auch einen immer währenden Erhalt der Identität, die diese Authentizität in sich birgt. Denn was „wäre, wo es um Identität geht, legitimer, als danach zu streben, daß sie niemals verloren geht?“²⁵² Er unterstellt Kulturen somit eine Essenz, ein ihr innewohnendes Wesen, welches diese Kultur – und nur diese Kultur – ausmacht.²⁵³ Dieser Essentialismus geht davon aus, „daß kollektive Identitäten [...] eindeutige Merkmale haben, die sich über geschichtliche Zeiträume hinweg erhalten“²⁵⁴.

Trotz Taylors Essentialisierung von kollektiver Identität scheint er sich der Konstruiertheit einer solchen Wesenhaftigkeit durchaus bewußt zu sein. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, wird das in seiner Aufnahme von Gellners Auffassung der Konstruiertheit von Nationen²⁵⁵ und den „imaginierten Gemeinschaften“ Andersons²⁵⁶ augenscheinlich. Es

248 Vgl. ebd.

249 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 18

250 Vgl. Hauck: *Multikulturalismus, Umverteilung, Anerkennung*, S. 419

251 Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1998, S. 16

252 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 27

253 Vgl. ebd., S. 25

254 Benhabib, Seyla: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt/Main: Fischer 1999, S. 20

255 Gellner: *Nationalismus und Moderne*, S. 87

256 Vgl. Anderson: *Die Erfindung der Nation*, S. 15

zeigt sich bei Taylor also ein Hin- und Herschweifen zwischen einer essentialistischen und einer konstruktivistischen Position, wobei er sich für die essentialisierende Option entscheidet. Diese Entscheidung kann als eine politische bezeichnet werden. Diese Entscheidung lässt vermuten, dass er einerseits einer sozialen Atomisierung entgegenzutreten will, welche mit vermehrtem Egoismus einhergehen würde. Andererseits scheint er damit einer vorschnellen Selbstessentialisierung von Kollektiven zuvorkommen zu wollen, die über kein geeignetes Anerkennungssystem verfügen, in welches sie eingebettet werden könnten. Diese fehlende Anerkennung von Kollektiven würde somit die Gefahr von nationalistischen bzw. separatistischen oder fremdenfeindlichen Tendenzen erhöhen. Mit einem multikulturalistischen Anerkennungssystem jedoch würde der Nationalstaat über eine Möglichkeit verfügen, das für ihn gefährliche Freund-Feind-Schema innerstaatlich zu überwinden, indem er aus seinen Einwohner_innen Einheimische macht.²⁵⁷ So scheint Taylors Vorhaben einem Integrationsversuch gleichzukommen, wenn der multikulturelle Staat ein Anerkennungssystem bereithält, das kulturelle Kollektive auffängt und somit Konflikte schon im vorhinein zu verhindern sucht.

Laut Gerd Baumann enthält eine Essentialisierung von Kultur zwei Vorteile:

„substantively, it appeals to a popular biological reductionism; and formally, it allows for discursive closure.“²⁵⁸ So würden kulturelle Komplexitäten auf eine sehr simple Gleichung reduziert: Kultur = Gemeinschaft = „Ethnische“ Identität = Natur = Kultur.²⁵⁹ Auch wenn Taylor sicherlich einer Naturalisierung widersprechen würde, so mutet Taylors Gemeinschaft doch wie ein Naturersatz, also ein Surrogat ohne den bitteren Beigeschmack eines biologischen Reduktionismus, an.

Jedoch könnte diese Strategie der Essentialisierung Taylors genau ins Gegenteil umschlagen, wenn das von Gellner formulierte Paradoxon ernst genommen wird:

Das große, aber reale Paradox lautet: Nationen können nur in Begriffen des Zeitalters des Nationalismus definiert werden, und nicht, wie man hätte denken sollen, umgekehrt. Es stimmt nicht, daß die „Ära des Nationalismus“ eine bloße Summe des Erwachens und der politischen Selbstbehauptung dieser, jener und jener anderen Nation darstellt. Vielmehr entsteht erst, wenn die allgemeinen sozialen Verhältnisse

257 Vgl. Singer: *Fremd. Bestimmung*, S. 38. Mona Singer bezieht sich hier auf Bauman, Zygmunt: „Moderne und Ambivalenz“. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg: 1991, S. 35

258 Baumann, Gerd: „Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances“. In: Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hg.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London / New Jersey: Zed Books 1997, S. 213

259 Vgl. ebd., S. 214

nach standardisierten, homogenen und durch staatliche Zentralgewalt geschützten Hochkulturen rufen – nach Hochkulturen also, die die Gesamtbevölkerung und nicht nur die Minderheiten der Elite durchdringen –, eine Situation, in der klar definierte, durch Ausbildung sanktionierte und vereinheitlichte Kulturen fast schon eine Art Einheit bilden, mit der sich Menschen bereitwillig und häufig glühend identifizieren. Nunmehr scheinen die Kulturen die natürlichen Lagerstätten der politischen Legitimität zu sein. *Erst jetzt* wird jede Verletzung kultureller Grenzen durch politische Einheiten als Skandal empfunden.

Unter diesen Bedingungen – wenn auch *nur* unter diesen Bedingungen – können dann Nationen tatsächlich sowohl über ihren gemeinsamen Willen als auch durch ihre gemeinsame Kultur definiert werden; und weiterhin dadurch, daß beide, also die gewollte und die kulturelle Gemeinschaft, auch mit den Grenzen der politischen Gemeinschaft zusammenfallen. Unter diesen Bedingungen wollen Menschen mit all jenen – und *nur* mit denjenigen – politisch vereinigt werden, die ihre Kultur teilen.²⁶⁰

So bestünde gerade in dieser von Taylor als Integrationsversuch gedachten Strategie die Gefahr einer Selbstabschottung von Kollektiven, die zu separatistischen bzw. nationalistischen Tendenzen führt. Analog dazu sieht Habermas gerade in Taylors Beispiel Quebecs, auf das er immer wieder Bezug nimmt, einen Grenzfall zwischen dem „Kampf unterdrückter ethnischer und kultureller Minderheiten um die Anerkennung ihrer kollektiven Identität“²⁶¹ und dem „Nationalismus von Bevölkerungen [...], die sich vor dem Hintergrund eines gemeinsamen historischen Schicksals als ethnisch und sprachlich homogene Gruppen verstehen und ihre Identität nicht nur als Abstammungsgemeinschaften, sondern in der Form eines politisch handlungsfähigen Staatsvolkes sichern möchten.“²⁶²

Doch soll die Wissenschaft Konstruktionen entlarven oder diese – im Sinne einer strategischen Inanspruchnahme – gegebenermaßen auch aufrechterhalten? Seyla Benhabib argumentiert, dass gerade die Wissenschaft die Aufgabe hätte solcherart Essentialisierungen zu hinterfragen. Es wäre die Aufgabe des_der wissenschaftlichen Beobachter_in einerseits diese Essentialisierungen als Konstruktionen zu entlarven, andererseits aber auch die Motive aufzuzeigen, „wie und warum Parteinahme und Kampf für Mitglieder dieser Bewegungen einleuchtend und erstrebenswert sind.“²⁶³ Hier liegen laut Benhabib auch die Grenzen einer konstruktivistischen Position, da zwischen sozialen Tatsachen und wissenschaftlicher Beschreibung ein Graben liegt, der nicht so einfach überbrückbar ist. Es liegt also „[z]wischen soziologischer Aufgeklärtheit und sozialer

260 Gellner: *Nationalismus und Moderne*, S. 86

261 Habermas: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, S. 132

262 Ebd., S. 133

263 Benhabib: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, S. 25

Militanz eine Kluft²⁶⁴, da sich für die Beobachterin – im Gegensatz zu den Beteiligten – Identität als geschaffen bzw. formuliert ausdrückt.²⁶⁵ Taylor nimmt somit alle Effekte einer Aufrechterhaltung der Erfindung von Traditionen – anstatt diese aufzulösen – scheinbar bewusst in Kauf, um die Annahme gegebener kultureller Kollektive zu untermauern.

Eric Hobsbawm definiert die Erfindung von Tradition folgendermaßen:

'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.²⁶⁶

Tradition muss auf einer Grundlage basieren, die konsistent genug ist, um eine zusammenhängende Geschichte erzählen zu können. Ansonsten würde diese zu bröckeln beginnen, die Widersprüche in ihr auftauchen und die Geschichte auseinanderfallen. Damit würde dieser die Legitimation entzogen. Nur durch – konstruierte – Stringenz und Konsistenz „können die widerstreitenden, unvereinbaren, häufig widersprüchlichen und unlogischen täglichen Erzählungen und Erfahrungen von Individuen und Kollektiven als Aspekte, Elemente, Stadien [...] einer alles einenden Geschichte wiedergegeben werden.“²⁶⁷ Bhabha sieht das ähnlich:

Die Fetzen, Flecken und Lumpen des täglichen Lebens müssen wiederholt in Zeichen einer zusammenhängenden nationalen Kultur verwandelt werden, während der Akt narrativer Performanz einem wachsenden Kreis nationaler Subjekte obliegt. Bei der Schaffung der Nation als Narration gibt es einen Bruch zwischen der kontinuierlichen, akkumulativen Zeitlichkeit des Pädagogischen und der repetitiven, rekursiven Strategie des Performativen. Durch diesen Aufspaltungsprozeß wird die in der Begrifflichkeit der modernen Gesellschaft angelegte Ambivalenz zum Ort, an dem sich das *Schreiben der Nation* vollzieht.²⁶⁸

Dieses Zusammenpassen der singulären kleinen Geschichten zu einer großen – nämlich der einer Kultur (oder eben in weiterer Folge einer Nation) – führt dazu, dass eben die kleinen Geschichten als solche nicht differenziert werden, sondern nur als Einzelteile eines großen zusammenpassenden Ganzen verstanden werden. Den Risiken einer Angleichung dieser Erzählungen auf intranationaler Ebene versucht Taylor mithilfe der Anerkennung von

264 Ebd.

265 Vgl. ebd., S. 24

266 Hobsbawm, Eric: „Introduction: Inventing Traditions“. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press 2000, S. 1

267 Benhabib: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, S. 22

268 Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2007, S. 217-218

kulturellen Kollektiven zu entgegnen, die Angleichung der vereinzelt Erzählungen zu einem verdichteten kulturellen Kollektiv nimmt er jedoch in Kauf. „So wird die Vielfalt und Heterogenität kultureller Sprachspiele auf in sich geschlossene, homogene Gemeinschaften reduziert“²⁶⁹. Interne Heterogenität wird verleugnet bzw. eingebeut. Identität wird somit zur Beihelferin der Auslöschung von Unterschieden. Eine Homogenität der Erzählung muss also hergestellt werden. Die vereinheitlichenden großen Geschichten werden geschrieben von denen, die den Stift in der Hand halten. Das führt zur Assimilierung oder zu einer Verdrängung von nichtangepassten Erzählungen. Jene, die diese Ansicht von kultureller Gemeinsamkeit nicht teilen – so Baumann – werden als „schlechte“ Mitglieder bzw. Außenseiter_innen abgeschrieben. „At this point, difference multiculturalism turns into an instrument of repression rather than liberation.“²⁷⁰ „Die institutionalisierte Interpretation ist oft die Interpretation der 'Mächtigen'“²⁷¹, was dazu führt, dass widerstreitende Interpretationen überhört werden und sich so ein Machtgefälle innerhalb des Kollektivs etabliert:

Indem der Multikulturalismus diese herrschende Interpretation als 'authentisch' betrachtet, leistet er einen kritikwürdigen Beitrag zur Legitimation bestehender Ungleichheitsverhältnisse. Multikulturalismus tendiert deshalb nicht zuletzt dazu, die Vorherrschaft der dominanten kulturellen Eliten zu bestärken. Allen emanzipatorischen Ansprüchen zum Trotz werden reale Ungleichheitsverhältnisse mit nachträglichen Weihen versehen.²⁷²

Dies nimmt Taylor scheinbar in Kauf, auch wenn ihm diese Gefahr durchaus bewußt ist:

Die Ausgrenzung richtet sich nicht in erster Linie gegen Menschen, die bereits als Außenseiter abgestempelt sind, sondern gegen andere Lebensweisen. Sie brandmarkt alle Facetten als unpatriotisch, die ein Eigenrecht behaupten statt sich der herrschenden Identität unterzuordnen.²⁷³

Es zeigt sich die problematische Situation von minorities-in-minorities, welche Will Kymlicka als „internal restrictions“ bezeichnet. So kann eine ethnische oder nationale Gruppe dazu neigen mit Hilfe der staatlichen Macht die Freiheit der eigenen Mitglieder im Namen der Gruppensolidarität zu beschränken, was die Gefahr der Unterdrückung von Individuen erhöht. So berufen sich Kritiker_innen des Konzepts der Kollektivrechte – laut

269 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 60

270 Baumann: *The Multicultural Riddle*, S. 89

271 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 71

272 Ebd.

273 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 35

Kymlicka – diesbezüglich oft auf das Bild von theokratischen und patriarchalen Kulturen, in welchen Frauen unterdrückt und religiös Orthodoxe rechtlich gestärkt werden.²⁷⁴ Und auch Steven C. Rockefeller teilt diese Kritik aus einer universalistischen Perspektive, wenn er auf die Gefahr einer Aushöhlung fundamental-universeller Rechte hinweist, die sich bei einer Präferenzverlagerung von universell menschlicher auf eine spezifisch „ethnische“ Identität ergeben kann.²⁷⁵

Außerdem, warum sollte angenommen werden, dass ein Individuum einem solchen kulturellen Kollektiv überhaupt angehören *möchte*? Wo bleibt die Wahrscheinlichkeit aus einem solchen Kollektiv aussteigen zu wollen? Wo ist die individuelle „Freiheit des Ja- und Neinsagens“²⁷⁶, welche es mir erlaubt mich zu entscheiden? Walzer meint, dass schon durch die geleistete Migration Einwander_innen „kulturelle Risiken auf sich [...] nehmen und die Gewißheiten ihrer alten Lebensweise hinter sich [...] lassen.“²⁷⁷ Mona Singer geht einen ähnlichen Weg und fordert, dass eben genau diese Vorstellung „kulturelle[r] Identität als Gepäck“²⁷⁸ aufgegeben werden müsste:

Akte des Weggehens und Abreisens werden als Akte der Entfremdung verstanden – die Heimat zu verlassen erscheint gleichbedeutend mit Identitätsverlust, dem es im Einwanderungsland durch Multikulturalismus als Politik der Anerkennung entgegenzuwirken gilt.

MigrantInnen flüchten so gesehen politische und ökonomische Verhältnisse – oder sie wandern kulturverhaftet ein. Nicht aber fliehen sie auch soziale und kulturelle Verhältnisse. Ignoriert wird, dass MigrantInnen auch *kulturelle Fluchtgründe* haben können.²⁷⁹

Es wird also übersehen, dass es auch die Möglichkeiten gibt – so Habermas – eine Kultur „zu transformieren, [...] sich von ihren Imperativen gleichgültig abzuwenden oder selbstkritisch loszusagen, um fortan mit dem Stachel eines bewußt vollzogenen Traditionsbruchs oder gar mit gespaltener Identität zu leben.“²⁸⁰ Und auch wenn versucht wird die kulturelle Identität im Gepäck mitzunehmen, so wird sie doch durch den Transport

274 Vgl. Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press 1995, S. 36

275 Vgl. Rockefeller, Steven C.: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 83

276 Habermas: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, S. 144

277 Walzer: *Kommentar*, S. 97

278 Singer, Mona: „Luftwurzeln. Über Migration und Reisen“. In: Kleinau, Elke/Rendtorff, Barbara (Hg.): *Eigen und anders – Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik*. Opladen 2012, S. 21

279 Ebd., S. 22

280 Habermas: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, S. 146

in eine neue Gesellschaft durchgeschüttelt und verformt und müßte somit – nach Taylor – ihre Authentizität einbüßen.

Schlussendlich führt die kollektive Identität dazu, Individuen in dieses „Gehäuse der Zugehörigkeit“ zu verfrachten und einzuschließen. Somit wird diesen Individualität abseits dieses Kollektivs abgesprochen, sie geht verloren bzw. wird unterdrückt oder verheimlicht.

Die ethischen bzw. partikularen Gemeinschaftswerte werden zum Geltungsgrund allgemeiner Rechte und Pflichten; die spezifische Identität wird zur rechtlichen Verpflichtung; die subjektive Freiheit zu einem Leben, das "gut für mich" oder "gut für uns" ist, wird zum öffentlichen, allgemeinen Zwang.²⁸¹

Oder wie Anthony K. Appiah es auf den Punkt bringt:

The politics of recognition requires that one's skin color, one's sexual body, should be acknowledged politically in ways that make it hard for those who want to treat their skin and their sexual body as personal dimensions of the self. And personal means not secret, but not too tightly scripted. I think (and Taylor, I gather, does not) that the desire of some Quebecois to require people who are „ethnically“ francophone to teach their children in French steps over a boundary. I believe (to pronounce on a topic Taylor does not address) that this is, in some sense, the same boundary that is crossed by someone who demands that I organize my life around my „race“ or my sexuality.

It is a familiar thought that the bureaucratic categories of identity must come up short before the vagaries of actual people's lives. But it is equally important to bear in mind that a politics of identity can be counted on to transform the identities on whose behalf it ostensibly labors. Between the politics of recognition and the politics of compulsion, there is no bright line.²⁸²

Hauck plädiert für einen anderen Weg als Taylor. Er ist der Meinung, dass sich der Schutz, den Taylor als notwendig erachtet, sich nicht auf ganze kulturelle Kollektive, sondern auf einzelne kulturelle Praxen konzentrieren sollte. So ließe sich dem Problem der vorherrschenden Interpretation „machtpolitisch und ökonomische[r] Gruppierungen“ entkommen, welche Widersprüchen innerhalb einer Kultur nicht gerecht werden könne.²⁸³ Das würde auch Gadamers Idee der Horizontverschmelzung eher entsprechen, da es ihm – laut Hauck – „bei der Darstellung seiner hermeneutischen Methode nicht um das Verständnis von Kulturen als ganzen [sic!], sondern um das von einzelnen *Texten*

281 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 29

282 Appiah, K. Anthony: „Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction“. In: Gutman, Amy (Hg.): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press 1994, S. 163

283 Vgl. Hauck: *Multikulturalismus, Umverteilung, Anerkennung*, S. 421

[geht].²⁸⁴ Außerdem könnte somit das Problem umgangen werden, dass eine ganze Kultur abgewiesen wird, weil sie in ihrer fundamentalen Andersheit nicht mit den vorherrschenden Werten kompatibel erscheint.

Was bei den meisten Kritiker_innen jedoch übersehen wird ist, dass Taylor Veränderungen innerhalb eines Kollektivs zugesteht.²⁸⁵ Er macht das, wie ausgeführt, mithilfe des *langue/parole*-Konzept Saussures sichtbar. Allerdings liegen die Möglichkeiten nur im Rahmen des identitären Feldes selbst. Es sind somit Veränderungen, welche *langue* als kollektives Sprachsystem zulässt. Somit bleiben diese bloße Modifikationen des Bestehenden. So argumentiert auch Bhikhu Parekh:

Since a culture's system of beliefs and practices, the locus of its identity, is constantly contested, subject to change, and does not form a coherent whole, its identity is never settled, static and free of ambiguity. This does not mean, as it is sometimes argued, that it has no identity. It is rare, even impossible, for the entire system of meaning to become a subject of contestation and dispute. The contestation is limited to some areas, and is only possible because of a broad consensus on others.²⁸⁶

Veränderungen von außen – ohne die Authentizität eines kulturellen Kollektivs zu gefährden – scheinen nur durch die postulierte Horizontverschmelzung möglich. Dazu merkt jedoch Bedarf an, dass bloß jene Veränderungen möglich zu sein scheinen, welche dem eigenen Horizont nicht im wesentlichen widersprechen. Sonst wäre die Authentizität der Kultur erneut aufs Spiel gesetzt, was Taylors Konzept widersprechen würde.²⁸⁷ So bleibt dieser Ansatz Taylors zur Öffnung eines identitären Gebildes auf der Strecke und scheint nicht die Möglichkeiten zu bieten, die er sich erhofft.

Und nicht zuletzt zeigt sich bezüglich der Homogenisierung noch ein Effekt, welcher interkollektiv zu Divergenzen führen kann. Bienfait weist darauf hin, dass ein Vorsprung an Homogenität eines Kollektivs gegenüber einem anderen dazu beitragen kann eine interkulturelle Hierarchisierung zu etablieren. So wird einerseits „die Tendenz der Eliten zur Durchsetzung einer widerspruchlosen Interpretation prämiert.“ Andererseits wird so „Homogenisierung [...] zum strategischen Vorteil, während Gruppen, die offen gegenüber

284 Ebd., S. 422

285 Bienfait spricht von „kulturellem Platonismus“, wenn sie den Kulturbegriff der kommunitaristischen Spielarten des Multikulturalismus (darunter auch Taylors) eine Totalität unterstellt, die einerseits eine restlos erfolgreiche Verständigung ermöglichen soll und andererseits als unveränderbar gilt. Vgl. Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 68

286 Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Houndmills / Basingstoke / Hampshire / London: Macmillan Press 2000, S. 148

287 Vgl. Bedarf: *Verkennende Anerkennung*, S. 40-41

Heterodoxie und Vielfalt bleiben, systematisch durch den Ausschluss von Sonderrechten 'bestraft' werden.²⁸⁸

3.2. Externe Differenzierung

Der Pluralismus von Kulturen, vorgestellt als intern homogene Kollektive, befindet sich in einem Wechselspiel mit der Annahme einer ausgeprägten Differenzierung zwischen kulturellen Kollektiven. Durch eine klare Abgrenzung nach außen soll nicht nur das eigene Kollektiv von anderen, sondern auch die anderen Kollektive sollen untereinander unterscheidbar gemacht werden. Die Politik der Differenz verlangt, „die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen.“²⁸⁹ Taylor greift hier wieder auf Herder zurück, der „die Originalität des einzelnen mit den Unterschieden zwischen den Völkern verband.“²⁹⁰ Dabei werden die Unterschiede nach Außen hin hervorgehoben, etwaige Gemeinsamkeiten jedoch weitgehend hintangestellt, was die kollektiven Grenzen verhärtet. So ist es die „Kombination dieser Außen- und Innen-, Differenz- und Identitätsperspektive“, die Kulturen als begrenzte Entitäten erscheinen lässt.²⁹¹ Es entsteht eine Binärlogik „im Umgang mit kultureller Identität und Differenz“, wodurch kulturelle Grenzen „fortwährend diskursiv hergestellt und stabilisiert“ werden.²⁹² Diese Binärlogik schafft einen multipolaren Raum, in welchem sich die verschiedenen kulturellen Kollektive abgesteckt und voneinander abgegrenzt gegenüber stehen. Solch eine Einteilung in stabilisierte kulturelle Kollektive kommt einer exklusiven Klassifikation gleich, obschon Taylor versucht das Freund-Feind-Schema aufzubrechen, indem er „anderen“ Kollektiven ihre Fremdheit nimmt.

Dinge, die unklassifiziert und namenlos sind, sind fremd, nicht-existent und zugleich erschreckend [...] Indem das Unklassifizierbare klassifiziert wird und das Nicht-Bennenbare benannt wird, können wir es uns vorstellen und repräsentieren. Tatsächlich ist Repräsentation im Grunde ein System der Klassifikation und Denotation, der Verteilung von Kategorien und Namen. Neutralität ist durch die

288 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 71-72

289 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 25

290 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 276

291 Vgl. Hildebrandt: *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*, S. 143

292 Vgl. Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 143

Logik des Systems ausgeschlossen, in dem jedes Objekt und jedes Wesen einen positiven oder negativen Wert haben und einen gegebenen Platz in einer klar abgestuften Hierarchie einnehmen muß.²⁹³

Kategorisierungen ermöglichen Erkenntnis, können aber auch „Unterdrückung gebären.“²⁹⁴ Eine Unterwerfung unter Kategorien und der damit verbundenen Herrschaftsfunktion kann mit Jacques Rancières Begriff der *Polizei* deutlich gemacht werden: Die *Polizei* bei Rancière ist eine Aufteilung des Sinnlichen – also „jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden“²⁹⁵ –, deren Prinzip „die Abwesenheit von Leere und Supplement ist.“²⁹⁶ Sie „ist keine gesellschaftliche Funktion, sondern eine symbolische Konstitution des Sozialen.“²⁹⁷ Stellen wir uns vor: Wir stehen in der U-Bahn und betrachten die Menge an unterschiedlichsten Menschen, die mit uns diese U-Bahn teilt. Irgendwie passen alle in diverse Muster – alle sind (mehr oder weniger) eindeutig im Sinne der heteronormativen Matrix erkennbar. Plötzlich fällt unser Blick jedoch auf eine Person, welche wir nicht genau einteilen können. Ist sie nun „weiblich“ oder ist sie „männlich“? Vielleicht trägt sie Züge, die wir als „eindeutig männlich“ oder als „eindeutig weiblich“ identifizieren würden – aber wir sind uns aufgrund gewisser Unschärfen nicht sicher. Irgendwann, nach längerem Hinsehen und mehr oder weniger unbewussten Reflexionen, kommen wir zu dem „Schluss“, sie wäre „weiblich“.²⁹⁸ In diesem Moment der Bestimmung begehen wir einen polizeilichen Akt, da wir innerhalb einer symbolisch konstituierten Struktur (der Aufteilung des Sinnlichen) einteilen und diese Ordnung damit re-/produzieren. Es ist kein Platz für eine Leere vorhanden.

Durch Differenzierung besteht auch die Gefahr einer Asymmetrie in der Beschreibung. Es kann ein problematisches Wir/Sie-Gefälle entstehen, in welchem „sie“ immer nur als das Andere des Eigenen gedacht werden. Taylor kann – aus der Sicht Bedorfs – einer

293 Moscovici, Serge: „The Phenomenon of Social Representations“. In: Farr, Robert M./Moscovici, Serge (Hg.): *Social Representations*. Cambridge / Paris: 1984, S. 30. Zit. in: Singer: *Fremd. Bestimmung*, S. 41-42

294 Vgl. Guillaumin, Colette: *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Mouton / Paris / La Haye: 1972, S. 183f. Zit. in: Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel: *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag 1990, S. 36

295 Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b-books 2006, S. 25

296 Rancière, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich / Berlin: Diaphanes 2008, S. 31

297 Ebd.

298 Ein Gedankenexperiment von Dr. Thomas Bedorf im SE „Geschlechterdifferenz und Alterität - Spivak und Butler“ am Institut der Philosophie, Universität Wien, WS 2009

Konstruktion des Anderen, welche asymmetrisch ist und somit ein „Element der Herrschaftssicherung“ darstellt nur insofern entkommen, „wenn diese mächtigen Fremdzuschreibungen nicht nur auf-, sondern durch eine identitätsstiftende Selbstbeschreibung abgelöst werden.“²⁹⁹ Es bedürfe also einem Wechselspiel von identitären Fremd- und Selbstzuschreibungen, um Asymmetrie zu entgehen. Allerdings würde ich bezweifeln, dass damit eine Asymmetrie der Beschreibungen verhindert werden kann, da es dafür einer Reziprozität von Zuschreibungen bedarf, die nur unmerklich voneinander abweichen, damit eine ideale Anerkennungspraxis entsteht, die nicht in eine Verkennung abdriftet. Eine solche ideale Praxis halte ich jedoch für sehr unwahrscheinlich, vor allem dann, wenn sie auf eine fehlende Kenntnis der zu Anerkennenden aufbaut. Und das betrifft vor allem den Vorzug einer Anerkennung komplexer Systeme (also Identitäten) im Gegensatz zur Anerkennung einzelner Systemstrukturen (also beispielsweise einzelner kultureller Praxen). Solch eine problematische Binärlogik des Wir/Sie zeigt sich bei Taylor immer wieder:

Die normative Aussage 'Es gibt *andere* Kulturen, und *wir* müssen mit *ihnen* zusammenleben'³⁰⁰ ist nur verständlich, wenn eine solche Innen-Außen-Grenzziehung zwischen verschiedenen kulturellen Hintergrundsprachen vorausgesetzt wird, die gleichzeitig eine Innen-Außen-Grenzziehung zwischen sozialen Gruppen darstellen soll.³⁰¹

Taylor ist eine solche Dichotomisierung (zumindest in Bezug auf Neuankömmlinge in einer Gesellschaft) durchaus bewußt, wenn er schreibt: „'Wir' sprechen nicht *mit* ihnen als unseresgleichen, sondern *von* ihnen als 'sie'.“³⁰² Allerdings scheint er selbst solch einer Binärlogik nicht zu entkommen.

Taylor neigt – seinem Vorhaben zum Trotz – zu eurozentrischen Grundmustern. Er ist sich der eurozentristischen Perspektive des Liberalismus durchaus bewußt, wenn er schreibt: “[D]ies bedeutet, daß der Liberalismus vollständige kulturelle Neutralität nicht beanspruchen kann und nicht beanspruchen sollte. Auch der Liberalismus ist eine kämpferische Weltdeutung.“³⁰³ Doch seine Zuhilfenahme der Horizontverschmelzung Gadamers erscheint hier relativ aussichtslos:

299 Bedarf : *Verkennende Anerkennung*, S. 27

300 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 59. Zit. in: Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S. 74. Hervorhebung durch Andreas Reckwitz

301 Reckwitz: *Unscharfe Grenzen*, S.73-74

302 Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 33

303 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 49

Annehmbar und in den eigenen Horizont integrierbar können [...] nur jene kulturellen Äußerungen einer fremden Kultur sein, die im wesentlichen die Treue zur eigenen Kultur nicht erschüttern. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Kulturbegegnung bloß eine Fiktion ist, denn sie darf am Wesentlichen der authentischen Kultur nichts ändern. Schließlich ist, so die eindeutige und scharfe Positionierung, die Assimilation die "Todsünde gegen das Ideal der Authentizität".³⁰⁴

Auch Slavoj Žižek konfrontiert die multikulturalistische Position (aber auch den klassischen universalistisch geprägten Liberalismus) mit einem durchaus berechtigten Eurozentrismusvorwurf:

[T]he tolerant multiculturalist is compelled to resort to a thoroughly Eurocentrist distinction [...]: the Other is tolerated with regard to customs which hurt no one – the moment we touch some (for us) traumatic dimension, tolerance is over. In short, tolerance is tolerance for the Other in so far as this Other is not an 'intolerant fundamentalist' – which simply means in so far as it is not the real Other. Tolerance is 'zero tolerance' for the real Others [...]³⁰⁵

Dem „ethnischen“ Anderen wird die Substanz der Andersheit entzogen. Und alles was nicht dem liberal-kommunitaristischen Grundverständnis entspricht wird als fundamentalistisch diskreditiert.³⁰⁶ Taylor bringt das selbst auf den Punkt:

Die Beklommenheit rührt daher, daß es eine große Zahl von Menschen gibt, die Mitbürger, zugleich aber Angehörige einer Kultur sind, die unsere philosophischen Grenzziehungen in Frage stellt. Die Herausforderung besteht darin, daß wir uns mit ihrem Gefühl von Marginalisierung auseinandersetzen müssen, ohne unsere politischen Grundprinzipien nachhaltig aufs Spiel zu setzen.³⁰⁷

Taylors eurozentristischer Grundstock, gekoppelt mit seiner Vorliebe für kulturelle Einschließungen in seinem Beharren auf Authentizität, erinnert ein wenig an die De-/Legitimierung unbekannter Angewohnheiten in fremden Regionen. Hier findet sich oft ein Changieren zwischen „hier macht mensch es eben so“ und „bei uns macht mensch es ganz anders“. Das kann zu einer Exotisierung von Fremdem führen, die sich entweder in einer Romantisierung oder einer Dämonisierung ausdrückt.

Auf jeden Fall kann davon ausgegangen werden, dass Taylors Konzept interkollektive Machtgefälle stützt. Eine „Asymmetrie zwischen anerkannten und missachteten kulturellen

304 Bedarf: *Verkennende Anerkennung*, S. 40-41

305 Žižek, Slavoj: „Against an Ideology of Human Rights“. In: Tunstall, Kate E. (Hg.): *Displacement, Asylum, Migration. The Oxford Amnesty Lectures 2004*. Oxford: Oxford University Press 2006, S. 61

306 Vgl. ebd., S. 61f

307 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 50

Traditionen“³⁰⁸ scheint vorprogrammiert. Kymlicka bezeichnet dies als „external protections“, wenn es dazu kommt, dass aufgrund des Schutzes der Existenz und Identität eines kulturellen Kollektivs Unfairness zwischen den Kollektiven entsteht. Eine Gruppe kann auf Kosten einer anderen marginalisiert oder abgesondert werden. So würden Kritiker_innen von Kollektiv-Rechten oft das Apartheidssystem in Südafrika als Beispiel dafür nehmen, was passieren kann, wenn eine minoritäre Gruppe Anspruch auf speziellen Schutz innerhalb einer Gesellschaft erhebt.³⁰⁹ Es erscheint naheliegend, dass entgegen Taylors emanzipatorischer Intentionen und der Hoffnung solchen Hierarchisierungen zu entkommen, er die Gefahr dieser Hierarchisierungen gerade *durch* die klare Distinktion verschiedener kultureller Kollektive erhöht.

3.3. Kulturalismus

Taylors Ansatz impliziert weitere Probleme, wenn er von der Vormachtstellung kultureller Unterscheidungen ausgeht. Genauso wie auch ein reiner Ökonomismus einen gefährlichen Reduktionismus darstellt³¹⁰, ist auch die kulturalistische Reduktion auf problematisch. So werden ökonomische Ungleichheiten „ethnisiert“ bzw. einem kulturellen Background zugeschrieben:

Injustices and inequalities along ethnic lines are explained and rationalized in cultural terms. An ethnic group's relationship to the segmented, hierarchical, class and status aspects of society, thus becomes hidden under the mask of constructed cultural differences [...]. In phrases such as cultural differences, clashes between cultures, or cultural distance, 'culture' becomes the general medium through which social differentiation and inequalities are understood. The social dynamic is represented as a structure of cultural fossils. Societal contradictions are stereotyped. Culturalization helps mask underlying tensions in the social construction of ethnicity and consolidates a hierarchical status system.³¹¹

In der Konzentration auf kulturelle Differenzen werden andere Achsen von Ungleichheiten – wie Klasse und Geschlecht – übersehen.

308 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 16

309 Vgl. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, S. 36

310 Vgl. dazu Fraser, Nancy/Honneth, Axel: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London / New York: Verso 2003, S. 2

311 Ålund, Aleksandra/Schierup Carl-Ulrik: *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish Society*. Aldershot: Avebury 1991, S. 83-84

Susan Wolf thematisiert Anerkennung in Bezug auf andere Formen der Differenz:

Dennoch darf man vielleicht hoffen, daß in Zukunft auch die Unterschiede zwischen den offenkundigsten Problemen, die sich im Zusammenhang der Anerkennung von Frauen einerseits und im Zusammenhang mit der Anerkennung von Kulturen andererseits ergeben, genauer untersucht werden, ebenso wie die Unterschiede, die aus Klassen-, Rassen- [sic!] oder Religionszugehörigkeit oder aus anderen spezifischen Bedingungen resultieren [...].³¹²

Es geht Wolf jedoch nicht nur um den Hinweis, dass auch andere Differenzen das gesellschaftliche Leben prägen, sondern auch darum, dass die Form der Anerkennung, wie sie Taylor kulturellen Identitäten angedacht hat, nicht einfach so übernommen werden kann. Was beispielsweise die Anerkennung von Frauen betrifft, ist es weniger die *fehlende* Anerkennung, die es auszugleichen gilt, sondern es geht um die Art der Anerkennung, wenn diese dazu führt, „daß diese Identität [der Frauen, Anm.] in den Dienst von Unterdrückung und Ausbeutung gestellt wird.“³¹³ Diesbezüglich würde ich Wolf zwar entgegensetzen, dass Taylor dies gewiss als eine Form der Verkennung, also verkannten Anerkennung, bezeichnen und dieses Argument damit aushebeln würde. Allerdings bin ich trotzdem der Meinung, dass die Form der Anerkennung, die Taylor für kulturelle Kollektive konzipiert hat, nicht auf andere Formen der Ungleichheit anwendbar ist. Das bezieht sich darauf, dass die Politik der Anerkennung dazu neigt ökonomisch-strukturelle Unterschiede zu übersehen. Auch Nancy Fraser erkennt gerade in der Frage der Geschlechtergerechtigkeit die Unmöglichkeit einer Politik der Anerkennung, dieser gebührend entgegenzukommen, da diese auch auf der Dimension der Ökonomie angesiedelt ist. Geschlechtliche Ungleichheiten zu beseitigen, erfordert ebenso Anerkennung wie ökonomische Umverteilung und die radikale Veränderung herrschender gesellschaftlicher Arbeitsteilung. So muss laut Fraser das Ziel sein, eine zwei-dimensionale Konzeption von Gerechtigkeit zu erarbeiten, welche beiden zu verteidigenden Forderungen – nämlich der Forderung nach sozialer Gleichheit, als auch der Forderung nach Anerkennung von Differenz – gerecht werden kann.³¹⁴ So ist – laut Fraser – Gender eine zwei-dimensionale soziale Unterscheidung: „It combines a class-like dimension, which brings it within the ambit of redistribution, with a status dimension, which brings it

312 Wolf, Susan: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 71. Im englischsprachigen Raum wird der Begriff „race“ durchaus noch verwendet, die unhinterfragte Übersetzung ins Deutsche mit dem problematischen Begriff der „Rasse“ halte ich hier für bedenklich.

313 Ebd., S. 70

314 Vgl. Fraser/Honneth: *Redistribution or Recognition?*, S. 9

simultaneously within the ambit of recognition.“³¹⁵ Außerdem ist Gender eine hybride Kategorie³¹⁶, da sie nicht ohne Verschränkungen mit Klasse, „race“ oder Sexualität zu denken ist. Und auch diese Kategorien („race“, Klasse, Sexualität) sind von Ungleichheiten in Anerkennung und ökonomischer Verteilung betroffen, wenn auch in unterschiedlichem Maße.³¹⁷

So ist folgendes Argument Wolfs verständlich, wenn es ihr darum geht, von der kulturell identitären Einschränkung abzurücken:

Die Probleme von Frauen, die auf ihre Frauenrolle eingeschränkt werden, können uns zum Beispiel darauf aufmerksam machen, daß auch Afroamerikaner durch die unduldsame Hartnäckigkeit, mit der sie ihrer kulturellen Identität einen zentralen Platz einräumen, eingeengt werden können. Und die Probleme derer, die man genötigt hat, das zu ignorieren oder zu unterdrücken, wodurch sie sich von weißen, christlichen Heterosexuellen unterscheiden, können uns bewußt machen, daß es gefährlich ist, die Bedeutung tiefreichender Geschlechtsunterschiede zu leugnen.³¹⁸

Bei Taylor findet sich ein Gegenargument, das diese Kritik der Einschränkung auf kulturelle zuungunsten anderer Differenzen pariert:

Nun sind diese Verhältnisse in und durch Sprache konstituiert. Das soll nicht heißen, daß sie nicht durch Macht-, Eigentumsbeziehungen usw. geprägt sind. Im Gegenteil, der entscheidende Punkt ist der, daß Macht- und Eigentumsbeziehungen nicht ohne Sprache möglich sind, sie realisieren sich wesentlich im Medium der Sprache. Sprache ist wesentlich, weil diese verschiedenen Verhältnisse in der Tat unterschiedliche Formen des zwischen Menschen errichteten öffentlichen Raumes verkörpern.³¹⁹

Damit hat er, denke ich, grundsätzlich recht. Allerdings ist dies nur ein Gegenargument, so Taylor kulturelle mit sprachlichen Grenzen gleichsetzt und damit einen Begriff von Kultur kreiert, neben dem andere Ungleichheiten als die der (kulturellen) Anerkennung als zweitrangig erscheinen.

Eine – meiner Einschätzung nach – adäquatere Sicht kann durch die Erweiterung des Blickes auf Ungleichheiten der Verteilung, wie sie Fraser vorschlägt, und auf die intersektionale Verschränkung – also die Überschneidung der verschiedenen Differenzierungs- und Diskriminierungskategorien und nicht die Konzentration auf einzelne Kategorien als vereinzelt – leisten. Judith Butler macht dies, in Bezug auf die

315 Ebd. S. 21

316 Vgl. ebd., S. 19

317 Vgl. ebd., S. 22ff

318 Wolf: *Kommentar*, S. 71

319 Taylor: *Negative Freiheit?*, S. 86

Konstruktion von Identität, mit der Abk. „etc.“ deutlich:

The theories of feminist identity that elaborate predicates of color, sexuality, ethnicity, class, and able-bodiedness invariably close with an embarrassed “etc.” at the end of the list. Through this horizontal trajectory of adjectives, these positions strive to encompass a situated subject, but invariably fail to be complete. This failure, however, is instructive: what political impetus is to be derived from the exasperated “etc.” that so often occurs at the end of such lines? This is a sign of exhaustion as well as of the illimitable process of signification itself. It is the *supplément*, the excess that necessarily accompanies any effort to Gender Trouble posit identity once and for all. This illimitable *et cetera*, however, offers itself as a new departure for feminist political theorizing.³²⁰

Butler bezieht das zwar hier explizit auf feministische Theoriebildung, allerdings betrifft dies meiner Meinung nach Identitätspolitik im Allgemeinen. Ähnlich wie sich Individuen oder Kollektive nicht auf *ein* Symbolsystem reduzieren lassen, so lassen sie sich auch nicht auf *eine* Differenzkategorie reduzieren. Benhabib kritisiert, dass sich nicht feststellen lässt, „welche 'Gesprächnetze' unter welchen Bedingungen von wem normativ bevorzugt werden sollten“³²¹, nur weil davon ausgegangen werden kann, *dass* Identität sich dialogisch konstituiert. Insofern könne auch nicht eruiert werden, „*welche* kollektiven Lebensformen anderen vorgezogen werden sollten.“³²² Hier trifft es Adam Kuper auf den Punkt, dass Kultur dekonstruiert werden müsste:

Religious beliefs, rituals, knowledge, moral values, the arts, rhetorical genres, and so on should be separated out from each other rather than bound together into a single bundle labeled culture, or collective consciousness, or superstructure, or discourse. Separating out these elements, one is led on to explore the changing configurations in which language, knowledge, techniques, political ideologies, rituals, commodities, and so on are related to each other.³²³

Ralph Ghadban hingegen sieht in der Verschiebung struktureller Probleme auf eine kulturelle Ebene im Multikulturalismus eine „therapeutische Verwaltung sozialer Probleme“³²⁴, welche einen Übergang von der Wohlfahrt zum bloßen Wohlbefinden darstellt. Die „oberflächliche soziale Partizipation in bestimmten kulturell geprägten

320 Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 1999, S. 182-183

321 Benhabib: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, S. 46

322 Ebd.

323 Kuper, Adam: *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge / London: Harvard University Press 2000, S. 245

324 Ghadban, Ralph: „Der Multikulturalismus als Ideologie der Desintegration“. In: *Conturen* 2005/3-4, Wien, 2005, S. 9. Online: <http://www.ghadban.de/de/wp-content/data/Der-Multikulturalismus-als-Ideologie-der-Desintegration.pdf> (am 14.02.2012)

Funktionssystemen“ soll über die hohe Arbeitslosigkeit, die mangelhafte Bildung und die Ghettoisierung hinwegtäuschen und eine Stärkung des Selbstwertgefühls verursachen. So begibt sich der Staat „in die Rolle eines Verwalters der emotionalen Ängste“.³²⁵

3.4. Administration

Michel Foucaults Begriff der „Biopolitik“³²⁶ zielt darauf, wie Kultur heutzutage als Kontrollinstrument gesehen werden kann. Distinkte Kulturen können so als Kategorien für demographische Untersuchungen und Erhebungen fungieren, die es ermöglichen, die Bevölkerung im Überblick zu haben und gegebenenfalls zu „managen“ (z.B. in der Einwanderungspolitik oder zur Kategorisierung von Arbeitslosigkeit oder Kriminalität). „In the commonsense ideologies of state institutions, 'culture' functions as the loom of a delicate fabric of social control and management of social conflicts.“³²⁷ Biopolitisch gesehen sind soziale Milieus, in denen sich die Beziehungen der Menschen untereinander manifestieren, von zentraler Bedeutung.³²⁸ In diese Milieus werden die Bewohner_innen eines Staates (oder die, die Möglichkeit in jenem Staat zu leben anstreben) sortiert und einem Netz aus Beschreibungen unterworfen. „'Culture' has become a universal scientific platitude, a central ideological category in the political struggle, an indispensable tool for a techno-scientific administration and a general commonsense popular cliché which, depending on the situation, appears alternately as a 'panacea' and a 'problem'“³²⁹. Durch Kategorisierung wird die Bevölkerung in ein Kontrollraster gezwängt. Bei zunehmender administrativer Beschreibung werden so Bereiche, welche zuvor noch in die Welt des Privaten gehörten, an die Öffentlichkeit gezerrt. Darauf hat uns Appiah schon hingewiesen.³³⁰

325 Ebd., S. 10

326 „Der Begriff der Biopolitik in den Schriften Foucaults verweist auf die Entwicklung eines spezifischen politischen Wissens und neuer Disziplinen wie Statistik, Demografie, Epidemiologie und Biologie, die Lebensprozesse auf dem Niveau von Bevölkerungen analysieren, um Individuen und Kollektive mittels korrigierender, exkludierender, normalisierender, disziplinierender, therapierender oder optimierender Maßnahmen zu 'regieren'.“ Lemke, Thomas: „Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs“. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation*. 2008/Vol. 1., No. 1. Berlin: Akademie-Verlag 2008, S. 81.

Online: <http://www.oldenbourg-link.com/doi/pdf/10.1524/behe.2008.0009> (am 20.03.2012)

327 Ålund/Schierup: *Paradoxes of Multiculturalism*, S. 14-15

328 Vgl. Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2001, S. 289

329 Ålund/Schierup: *Paradoxes of Multiculturalism*, S. 13

330 Vgl. Appiah: *Identity, Authenticity, Survival*, S. 163

So gesehen wird der Faktor „Kultur“ als Kontrollinstrument benutzt, um diesen beispielsweise bei Integrationsfragen, auf dem Arbeitsmarkt, oder auch in Bereichen der Sozialarbeit einzusetzen.³³¹ „Wie im Falle der Ethnologie, die aufs Engste mit dem Kolonialismus verbunden war, ist auch der ethnologische Blick des Multikulturalismus ein hervorragendes Instrument für administrative und sozialtechnologische Belange.“³³² Die Kategorie „Kultur“ wird somit ein Mittel für therapeutische, pädagogische, administrative Zwecke.

Ein Beispiel dafür ist das Integrationsmonitoring, welches in Wien angewandt wird:

Das Wiener Monitoring ermöglicht eine kontinuierliche und mehrdimensionale Beobachtung der unterschiedlichsten Bereiche, in denen Integration gemessen werden kann. Es beschreibt [...] die gesellschaftliche Integration der Wiener Bevölkerung. In weiterer Folge bietet es eine Grundlage für strategische Entwicklungen und Politiken.

Das Integrationsmonitoring konzentriert sich auf die Wiener Bevölkerung mit Migrationshintergrund, um den Stand als auch den Verlauf gesellschaftlicher Integrationsprozesse differenziert betrachten zu können.³³³

So sollen mithilfe von Erhebungen im Bereich der „Gesundheit, Mobilität, Bildung, Beruf, Arbeitsplatz, Wohnung, Aufenthaltssicherheit, Mitspracherechten“³³⁴ bestimmt werden „ob die Tatsache der Einwanderung einen Einfluss auf den einen oder anderen Bereich ausübt.“³³⁵ Sebastian Kurz, der österreichische Staatssekretär für Integration, schreibt in Bezug auf solche Integrationsstrategien (auf Bundesebene):

Über 1,5 Millionen Menschen in Österreich – das ist nahezu jede oder jeder Fünfte – verfügen über einen sogenannten „Migrationshintergrund“. Diese Menschen sind somit ein zentraler Bestandteil unserer Gesellschaft. Sie sind Kollegen, Nachbarn und Freunde, die einen wesentlichen Beitrag zur kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung sowie zum Erhalt von Wohlstand in Österreich leisten. Während Statistiken eine Gesamtsicht sozialer Entwicklungen wiedergeben, dürfen die Menschen, die hinter den Zahlen und Daten stehen – ihre Geschichten und Lebensrealitäten – nicht vergessen werden. Nur eine Integrationspolitik, die sich dieser Zusammenhänge bewusst ist, kann die Aufgaben, die vor uns liegen, erfolgreich bewältigen.³³⁶

331 Hier wird auch die bereits erwähnte „Ethnisierung“ bzw. Kulturalisierung sozialer Konflikte sichtbar.

332 Bienfait: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*, S. 139

333 Magistrat der Stadt Wien MA17 Integration und Diversität (Hg.): *Monitoring Integration Wien*. Wien, 2010, S. 7. Online: <http://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/monitoring-integration.pdf> (am 19.02.2012)

334 Ebd., S. 9

335 Ebd.

336 Statistik Austria – Kommission für Migrations- und Integrationsforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: *migration & integration. zahlen.daten.indikatoren 2011*. Wien 2011, S. 3. Online: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Service/STS/Web_Jahrbuch_72dpi.pdf (am

Doch mir scheint, dass gerade dadurch die singulären „Geschichten und Lebensrealitäten“ *vergessen werden*, indem sie in eine „Herkunfts-kultur“ bzw. „Ethnie“ eingebettet und nicht wie „Menschen ohne Migrationshintergrund“ behandelt werden. Sie werden somit einerseits mithilfe des Schemas der Kultur bzw. der „Ethnie“ standardisiert. Und andererseits werden sie so von der „Normalität“ – dem der „Durchschnittsösterreicher_in“ – unterschieden.

Die Ausmaße eines „Integrationsmonitoring“ werden neuerdings in Österreich immer öfter sichtbar. So soll zum Beispiel dem Arbeitsmarktservice in Zukunft erlaubt werden, Daten zum „Migrationshintergrund“ zu sammeln, um so „gezielte Schulungen“ anbieten zu können.³³⁷ So erklärt AMS-Sprecher Ernst Haider, dass es helfen würde wenn „Migranten ein Mascherl haben“, um schon zu Beginn der Beratung diese als solche zu erkennen. Damit soll der hohen Arbeitslosigkeit unter Migrant_innen mithilfe von „kulturellen Trainingsprogrammen“ entgegengewirkt werden.³³⁸ Solch eine Kennzeichnung von „Menschen mit Migrationshintergrund“, auch wenn sie nur als Metapher gesehen wird, stigmatisiert als schwierig vermittelbar oder potenziell „schlecht integriert“.

Doch auch noch besorgniserregendere Methoden werden mithilfe der statistischen Erhebung von kulturellem bzw. „ethnischem“ Background legitimiert. So wurde 2009 bekannt, dass die Wiener Polizei sogenanntes „ethnic profiling“ anwendet, um Straftaten aufzuklären. Dabei werden Täter_innengruppen nach „ethnischer“ Herkunft erstellt, um gegebenenfalls in eine bestimmte Richtung zu ermitteln. Der Verein ZARA beschreibt den Fall eines Betroffenen:

Ein Betroffener meldete sich damals bei ZARA und berichtete, dass bei ihm die Polizei vor der Tür stand und seinen Ausweis sowie seine Wohnung kontrollierte. Als er sich nach dem Grund erkundigte, erhielt er die Auskunft, dass „alle Georgier und Moldawier“ kontrolliert werden und dass dies „für die allgemeine Sicherheit“ geschehe. Als er sich in seinem Umfeld umhörte, erfuhr er von ähnlichen Kontrollen.³³⁹

So werden aus Zuweisung zu einem kulturellen bzw. „ethnischen“ Hintergrund als administrative Strategie rassistische Vorurteile re-/produziert, anstatt diese zu entkräften.

ZARA antwortet darauf mit einem Vergleich, der die Absurdität einer Einschließung in

09.02.2012)

337 Vgl. <http://derstandard.at/1319182085763/Lehrlingsausbildung-AMS-soll-Daten-ueber-Migrationshintergrund-erheben-duerfen> vom 06.11.11 (aufgerufen am 22.02.12)

338 Vgl. http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/687403/AMS_Ein-Mascherl-fuer-arbeitslose-Migranten vom 22.08.11 (aufgerufen am 22.02.12)

339 <http://www.zara.or.at/index.php/archiv/2989> vom 28.11.09 (abgerufen am 22.02.12)

eine „Herkunfts-kultur“ bzw. „Ethnie“ sichtbar macht:

Es versteht sich von selbst, dass es wenig Sinn macht, einen Mostviertler zu verhören, wenn Verdachtsmomente vorliegen, eine Straftat sei von einer Kärntnerin verübt worden. Sehr wohl aber ist es problematisch, Befragungen bei einer Person nur aufgrund der Tatsache durchzuführen, dass sie Angehörige einer bestimmten Gruppe ist. Denn das ist rassistisch.³⁴⁰

Zu guter Letzt zeigt sich administrative Kontrolle darin, wenn Taylor schreibt, dass es darum gehe, Angehörige eine Kultur zu *erzeugen*³⁴¹, und damit laut Habermas die Notwendigkeit eines „administrativen Artenschutzes“³⁴² hervorhebt. Die „Politik der *survivance*“³⁴³ greift Habermas an, da er der Meinung ist, dass eine Anerkennung von kulturellen Lebensformen nicht durch eine Normativität deren Erhalts bewerkstelligt werden kann. Es gehe um die Überzeugung zur Weiterführung von kulturellen Traditionen und Werten und um die Ermöglichung dieser Weiterführung und nicht um die Ausübung eines Zwangs.³⁴⁴ „Eine Überlebensgarantie müsste nämlich den Angehörigen genau die Freiheit des Ja- und Neinsagens rauben, die heute für die Inbesitznahme und Bewahrung eines kulturellen Erbes nötig ist.“³⁴⁵

3.5. Neo-Rassismus

Wird von Rassismus gesprochen, so wird damit meist die Behauptung vermeintlicher Unterschiede verschiedener „Rassen“ erhoben. Dieser, sich auf eine biologische Argumentation stützender, Rassismus verlor jedoch aufgrund wissenschaftlicher Forschung immer mehr an Halt:

Zweifellos haben die übereinstimmenden Arbeiten der Sozialwissenschaften und der Naturwissenschaften den Begriff 'Rasse' unbrauchbar gemacht. Wer es heutzutage wagt, die Unterschiede zwischen den Kollektiven aus der Natur abzuleiten, schließt sich sogleich aus dem Kreis der Wissenden aus.³⁴⁶

340 Ebd.

341 Vgl. Taylor: *Politik der Anerkennung*, S. 45

342 Habermas: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, S. 144

343 Ebd.

344 Vgl. Habermas: *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, S. 144

345 Ebd.

346 Finkielkraut, Alain: *Die Niederlage des Denkens*. Reinbek bei Hamburg: Rowolth Taschenbuchverlag 1989, S. 84

Aufgrund dieser Argumentationsnot zeichnet sich schon seit längerem ein „entscheidender Paradigmenwechsel in den rassistischen Argumentationen“³⁴⁷ ab. Der Paradigmenwechsel, von dem hier die Sprache ist, verlagert die rassistische Argumentation von einer biologischen auf eine kulturelle Begründung. Dieser „Rassismus ohne Rassen“³⁴⁸ legitimiert sich durch eine angebliche Unaufhebbarkeit kultureller Differenzen und ist laut Etienne Balibar ein „Rassismus der Epoche der 'Entkolonialisierung“³⁴⁹: „'Sie' sind jetzt mitten unter uns in den westlichen Metropolen, es geht nicht mehr um Expansion, sondern um Abgrenzung auf dem eigenen Territorium.“³⁵⁰ Diese Verlagerung geht mit einer Konstruktion von Kulturen einher, welche sich unüberbrückbar gegenüberzustehen scheinen. Mithilfe kulturellrelativistischer Überzeugungen geht es dabei scheinbar nicht mehr um eine Überlegenheit einer Kultur gegenüber anderen, sondern um eine grundlegende Unterschiedlichkeit, die jeglicher Vergleiche zwischen den Kulturen trotzt. So „ist der kulturelle Rassismus nicht aufgrund einer expliziten Diskriminierung des Fremden, sondern aufgrund der Logik seiner Argumentation“³⁵¹ rassistisch. Es geht nunmehr darum, „die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten.“³⁵²

Dafür bedarf es nicht nur klar abgrenzbarer Kulturen, deren Identitäten einzigartig sind, sondern einer kulturelle Identität die als „lebenslängliche Grundausstattung verstanden wird“³⁵³. „Kulturelle Identität nimmt so die Position biologischer Bestimmungen ein und wird als Schicksal dargestellt.“³⁵⁴ Laut Alain Finkielkraut zeigt dies, „daß man sehr wohl die persönliche Identität auf die kollektive Identität reduzieren oder die Individuen in ihrer Ursprungsgruppe gefangensetzen kann, ohne sich dabei auf die Vererbungsgesetze zu berufen.“³⁵⁵ Natur wird somit durch Kultur ersetzt, also „als eine Art und Weise, Individuen und Gruppen *a priori* in eine Ursprungsgeschichte, eine Genealogie einzuschließen, in ein unveränderliches und unberührbares Bestimmtheitsein durch den Ursprung.“³⁵⁶ Kultur nimmt somit den Platz einer „Quasi-Rasse“³⁵⁷ ein. Dies hat laut Balibar die Behauptung zur Folge,

347 Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: *Identität*. Bielefeld: transcript 2004, S. 88

348 Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 28

349 Ebd.

350 Eickelpasch/Rademacher: *Identität*, S. 88

351 Ebd., S. 88-89

352 Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 28

353 Singer: *Fremd. Bestimmung*, S. 72

354 Ebd.

355 Finkielkraut: *Die Niederlage des Denkens*, S. 96

356 Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 30

357 Gürses, Hakan: „Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs“. In: Nowotny, Stefan/Staudigl,

dass sich bei Verwischung dieser angenommenen irreduziblen kulturellen Differenzen „Abwehrreaktionen“ zeigen, die zu „interethnischen“ Konflikten führen können. So gibt diese Form der Begründung vor, Rassismus erklären zu können und diesem mit der Aufrechterhaltung kultureller Identitäten entgegenkommen zu können. Laut Balibar kann der „differentialistische Rassismus“, durch die Naturalisierung rassistischer Tendenzen, somit als ein „Meta-Rassismus“ bezeichnet werden, „d.h. ein Rassismus der vorgibt, aus dem Konflikt zwischen Rassismus und Antirassismus seine Lehren gezogen zu haben, und sich selbst als eine politisch eingriffsfähige Theorie der Ursachen von gesellschaftlicher Aggressivität darstellt.“³⁵⁸

Es ist augenscheinlich wie sich die Neue Rechte und der Multikulturalismus die Argumente teilen, auch wenn die Grundüberzeugungen gänzlich andere sind. Auch die Neue Rechte verteidigt ein „Recht auf Verschiedenheit“³⁵⁹, welches das Basisargument taylor'schen Multikulturalismus darstellt.

Beide Seiten der Rassismuskonzeption sprechen ihren eigenen Dialekt der Differenz. Die Rechte hat sich die Sprache der Diversität zu eigen gemacht, um ihre Botschaft rassistischer Ausgrenzung zu propagieren. Die Liberalen bedienen sich oft der Mundart der Ausgrenzung, um eine pluralistische Idee von Kultur zu formulieren.³⁶⁰

Beide Positionen bedienen sich dabei einer Argumentation eines anthropologischen Kulturalismus, welcher in antirassistischer Absicht nach dem Ende des 2. Weltkrieges – und damit nach dem unvergleichbaren Gräuelfeld des Holocaust – eine kulturelle anstatt einer biologischen Verschiedenheit betont hatte.³⁶¹ Kenan Malik kreidet es der Neuen Linken an, dass diese – im Unterschied zur alten Linken, welche sich auf Klassenunterschiede bezogen hatte – begann von Kultur zu sprechen und davon, kulturelle Identitäten zu stärken.³⁶² So sieht er vor allem auch in multikulturalistischen Positionen eine Re-/Produktion von Argumentationsmustern, die den biologischen Rassismen ähneln:

For racial scientists [...], a 'type' was a group of human beings linked by a set of

Michael (Hg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien: TURIA + KANT 2003, S. 19

358 Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 30

359 Vgl. Benoist, Alain de: *Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Junge Freiheit Verlag 1999, S. 114

360 Malik, Kenan: Ist der Multikulturalismus ein Rassismus? In: *Merkur* 08/11, 2008, S. 3. Online: <http://www.eurozine.com/articles/2008-11-05-malik-de.html> (am 10.03.2012)

361 Vgl. Nowotny, Stefan: „'Kultur' und Machtanalyse“. In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael (Hg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien: TURIA + KANT 2003, S. 39-40 oder auch Malik, Kenan: *Strange Fruit. Why both sides are wrong in the race debate*. Oxford: Oneworld Publications 2008, S. 159ff

362 Vgl. Malik: *Strange Fruit*, S. 184

fundamental characteristics unique to it. Each type was separated from others by a sharp discontinuity; there was rarely any doubt as to which type an individual belonged. Each type remained constant through time. There were severe limits to how much any member of a type could drift away from the fundamental ground plan by which the type was constituted. These are the very characteristics that constitute culture in much of today's multiculturalism talk. Many multiculturalists, like racial scientists, have come to think of human types as fixed, unchanging entities, each defined by its special essence.³⁶³

Die Ansichten Alain de Benoist, einem führenden Vertreter der Nouvelle Droite – also der Neuen Rechten in Frankreich – stellen vermutlich ein Paradebeispiel des aktuellen kulturellen – bzw. differentialistischen, wie ihn Balibar bezeichnet³⁶⁴ – Rassismus dar. Ich versuche hier einige seiner Standpunkte kurz zusammenzufassen:

Benoist bezeichnet die kulturelle Vielfalt – als kulturelle Unterschiede – als den Reichtum der Welt. Er nennt diese Vielfalt ein „Pluriversum“³⁶⁵, welches es in seiner Vielfalt zu schützen gilt. Für Benoist sind es nicht die Unterschiede der einzelnen Kulturen oder „Völker“, welche eine Gefahr darstellten, sondern deren Einebnung durch die universalistische Strategie des Liberalismus und der Menschenrechte und die Angleichung kultureller Differenzen durch die zunehmende Globalisierung. Diese Einebnung bzw. Angleichung wirke sich zerstörerisch auf die „Identität und die Freiheit der Völker“ aus.³⁶⁶

Gegenüber der universalistischen Utopie und den partikularistischen Zuckungen betont die Nouvelle Droite die Kraft und die Normalität der Unterschiede, die weder einen Übergangszustand zu einer höheren Einheit noch eine nebensächliche Einzelheit des Privatlebens sind, sondern die eigentliche Substanz des gesellschaftlichen Lebens. Die Völker sind nämlich keine bloßen Additionen individueller Atome, sondern Wesenheiten mit eigener Persönlichkeit, die sich im Laufe der Geschichte geprägt hat. Es sind natürliche (ethnische, sprachliche) Unterschiede, aber auch politische.³⁶⁷

Hier beruft auch er sich auf Herder und hebt eine Originalität der einzelnen Völker hervor, denn: „Unterschiedliche Kulturen geben unterschiedliche Antworten auf die wesentlichen Fragen. Deshalb läuft jeder Versuch, sie zu vereinheitlichen, auf ihre Zerstörung hinaus.“³⁶⁸ Denn Identität sei keine „geschichtsfremde Wesenheit“,

sie ist kein unveränderliches Absolutum, das sich wie eine geheiligte Substanz

363 Vgl. ebd., S. 179-180

364 Vgl. Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 30

365 Benoist: *Aufstand der Kulturen*, S. 37

366 Vgl. ebd., S. 9

367 Ebd., S. 40-41

368 Ebd., S. 23

erhalten und weitertragen ließe, sondern eine Einheit aus bestimmten Merkmalen, die sich im Humus des gemeinsamen Erbes ständig erneuern. Die gemeinsame Identität ist eine 'erzählende' Struktur, die eine ganze Arbeit von Selbstdarstellung und Selbstaneignung voraussetzt. [...] Die gemeinsame Identität ist nur dynamisch entscheidend. Im Gegensatz zu dem, was die Xenophoben glauben, heißt seine Identität zu verteidigen nicht, das zu verteidigen, was sich nicht ändert, sondern vielmehr *seine einzigartige Art*, sich zu entwickeln.³⁶⁹

Diese kulturellen bzw. ethnischen Unterschiede seien in uns gespeicherte Erbanlagen. Das Individuum komme seinen Anlagen nicht aus, kann diese jedoch innerhalb eines bestimmten Rahmens formen: „Der Mensch ist in erster Linie ein Erbempfänger, aber er kann über sein Erbe verfügen. Wir bauen uns historisch und kulturell auf Grund der Voraussetzungen unserer biologischen Beschaffenheit auf, die die Grenze unseres Menschentums bilden.“³⁷⁰ So ist der Mensch als Individuum nicht von seinem Kontext zu trennen. Die Zugehörigkeiten machen ihn als „soziales Tier“ aus.³⁷¹ Die individuelle ist also erst auf Grundlage einer kollektiven Identität möglich.³⁷²

So die Unterschiede zwischen den „Völkern“ bzw. Kulturen eingeebnet werden, komme es zu Konflikten. Denn diese Unterschiede „treten zwangsläufig – zuckend und verkrampft – wieder auf.“³⁷³ Nationalismen, Tribalismen und Irredentismen werden so hervorgerufen und als Auslöser wird der westliche Universalismus (in Liberalismus und allgemeinen Menschenrechten) ausgemacht:

Indem das westliche System den Menschen das Recht absprach, sich in geschichtlich vererbte kollektive Identitäten einzufügen, indem es einen einförmigen Modus der Vertretung aufzwang, rief es paradoxerweise rasende, pathologische Formen der Selbstbehauptung hervor.³⁷⁴

Um dem zu entgehen bedarf es einerseits der Aufrechterhaltung kultureller Unterschiede und andererseits der Anerkennung zwischen Kulturen, welche unter anderem durch einen „Polytheismus der Werte“³⁷⁵ erreicht werden soll. Nur durch einen Kultur- und Wertelativismus kann auch versichert werden, dass es zu keiner Hierarchisierung der „Rassen“ kommen kann. Es ist hingegen das „universalisierende Paradigma“ welches

369 Ebd., S. 111

370 Ebd., S. 21

371 Vgl. ebd., S. 22

372 Vgl. ebd., S. 24

373 Ebd., S. 36

374 Ebd., S. 40

375 Ebd., S. 39

tendenziell hierarchisiert.³⁷⁶

Benoist erkennt in seinem Standpunkt einen „differentialistischen Antirassismus“:

Für die Nouvelle Droite geht der Kampf gegen den Rassismus weder über die Negierung der Rassen noch über den Willen, sie in ein undifferenziertes Gebilde zusammenzuschmelzen, sondern über die doppelte Ablehnung des Ausschlusses und der Assimilierung. Also weder *apartheid* noch *melting-pot*, sondern Annahme des Anderen in einer dialogischen Sicht gegenseitiger Bereicherung.³⁷⁷

Das mag absurd anmuten, doch lässt sich dahinter die Strategie erkennen, die Balibar eingehend beschrieben hat. Rassismus wird als eine natürliche Reaktion behauptet und die Aufrechterhaltung der Differenzen als einzige Möglichkeit gesehen, dieser entgegenzutreten. Der differentialistische Rassismus versteckt sich hinter der Maske eines Antirassismus.³⁷⁸ Dementsprechend sieht die Nouvelle Droite die „Verwischung“ der (in diesem Fall) französischen Identität als das Hindernis, welches Immigration erst zum Problem macht. Wäre die französische Identität nicht „verschwommen und unsicher“ könnte diese auch die Immigration handhaben, ohne dadurch Konflikte befürchten zu müssen.³⁷⁹

Benoist argumentiert hier meiner Einschätzung nach ähnlich wie Taylor. Auch Taylor spricht von kultureller Authentizität und hält die kollektive für die Basis einer individuellen Identität. Auch Taylor versucht die Gefahr der Vereinzelung der Kulturen und der damit verbundenen Vorstellung einer Zunahme von Konflikten dahingehend zu lösen, dass kollektive Identitäten als schützenswert erachtet werden. Die eklatanten Unterschiede sind ein positiver Rassenbezug Benoists und das Auseinanderdriften in deren Ansichten bezüglich universeller Rechte und Pflichten. Auch wenn Taylor immer wieder mit einem relativistischen Standpunkt kokettiert, um die kulturelle Identität nicht zu gefährden (zum Beispiel, wenn er davon spricht dass die „Assimilation [...]die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität“³⁸⁰ ist) und damit zwischen Universalismus und Kulturrelativismus hin- und herchangiert, so bleibt für ihn doch immer eine universalistische Basis notwendig, welche Benoist als klar bekennender Kulturrelativist ablehnt. Die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Positionen werden auch deutlich, wenn Benoist immer wieder auf den

376 Vgl. ebd., S. 109

377 Ebd., S. 42-43

378 Vgl. Balibar/Wallerstein: *Rasse Klasse Nation*, S. 30

379 Vgl. Benoist: *Aufstand der Kulturen*, S. 93

380 Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 25

Kommunitarismus und auch auf Taylor speziell³⁸¹ verweist:

Die Nouvelle Droite ist der Ansicht, daß die ethnokulturelle Identität der einzelnen heute in Frankreich und Westeuropa lebenden Gemeinschaften nicht mehr auf den privaten Bereich beschränkt sein, sondern Gegenstand einer echten Anerkennung in der öffentlichen Sphäre werden muß. Die Nouvelle Droite pflichtet also einer Gesellschaftsform kommunitaristischer Prägung bei.³⁸²

381 Vgl. Benoist: *Aufstand der Kulturen*, S. 112

382 Ebd., S. 44

4. Für ein alternatives Konzept: Die Dekonstruktion kultureller Identität bei Stuart Hall

In Anbetracht der Kritik an Taylors Konzept des Multikulturalismus und dem damit verbundenen Begriff von Kultur möchte ich nun eine Alternative aufzeigen, die uns Stuart Hall anbietet. In diesem Alternativkonzept versucht Hall die zunehmende Pluralisierung moderner Nationalstaaten mithilfe anderer Konzeptionen von Kultur und Identität zu fassen.

Hall geht davon aus, dass Multikulturalität – die durch das ‚Phänomen‘ des Postkolonialen“, das Ende des Kalten Krieges und die fortschreitende Globalisierung zunehmend intensiviert wird³⁸³ – auch anders zu begreifen ist. Er spricht von einer *Hybridisierung* von Kulturen, die mit der *Diaspora*³⁸⁴ einhergeht:

Das Verständnis der Diaspora-Erfahrung, um das es mir geht, wird nicht von Essenz oder Reinheit bestimmt, sondern von der Anerkennung notwendiger Heterogenität und Verschiedenheit; von einem Konzept von 'Identität', das mit und von – nicht trotz – der Differenz lebt, das durch *Hybridbildung* lebendig ist. Die Identitäten der Diaspora produzieren und reproduzieren sich ständig aufs Neue, durch Transformation und Differenz.³⁸⁵

Diaspora – in diesem Sinne verstanden – ist laut Paul Gilroy als ein anti-nationales Konzept zu begreifen. Der Begriff Diaspora fordert ein klassisches Bild von Identität heraus, indem er Beziehungen aufwertet, die sich von den Formen der Verwandtschaft unterscheiden, die vom Komplex Nation/Staat angeboten und gefördert werden. So wird ein anti-essentialistischer Begriff von Identität befördert, der Kontingenz und Konflikte hervorhebt und so ein neues Verständnis von Selbst, Gleichheit und Solidarität ermöglicht.³⁸⁶ Das Bild einer Baumstruktur (wie das eines Stammbaums) wird hinterfragt und eine epistemologische Verschiebung gefördert, die das Augenmerk auf rhizomatische Verflechtungen legt. Gilroy zieht dazu Gilles Deleuze und Félix Guattaris Begriff des *Rhizoms* hinzu:

383 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 192ff

384 „Ich benutze den Begriff hier metaphorisch und nicht im wörtlichen Sinne: Ich verstehe uns [afro-karibische Menschen, Anm.] nicht als zerstreute Stämme, deren Identität nur im Verhältnis zu einem gelobten Heimatland gesichert werden kann, und die unter allen Umständen [...] in ihre Heimat zurückkehren müssen.“ Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag 1994, S. 41

385 Ebd.

386 Vgl. Gilroy, Paul: „Diaspora and the Detours of Identity“. In: Woodward, Kathryn (Hg.): *Identity and Difference*. London: Sage 1997, S. 334

Rhizomorph sein heißt, Stengel und Fasern produzieren, die aussehen wie Wurzeln oder besser: die gemeinsam mit ihnen in den Stamm eindringen und einen neuen und ungewöhnlichen Gebrauch von ihnen machen. Wir sind des Baumes müde. Wir dürfen nicht mehr an die Bäume glauben, an große und kleine Wurzeln, wir haben genug darunter gelitten. Die ganze Baumkultur ist auf ihnen errichtet, von der Biologie bis zur Linguistik. Nur unterirdische Sprößlinge und Luftwurzeln, Wildwuchs und das Rhizom sind schön, politisch und verlieben sich.³⁸⁷

Diesem „traurigen Bild des Denkens“³⁸⁸ – dem Baum und der Wurzel – wollen Deleuze und Guattari ein dezentralisiertes Bild entgegensetzen, in denen „Stengel und Kanäle nicht schon von vornherein existieren; wo alle Individuen miteinander vertauschbar und nur durch einen momentanen Zustand definiert sind, so daß lokale Operationen sich koordinieren und sich das allgemeine Endergebnis unabhängig von einer zentralen Instanz synchronisiert.“³⁸⁹

Mit der *Hybridisierung* bezeichnet Hall eine „kulturelle Logik der *Übersetzung*.“³⁹⁰ Hierbei wird Tradition als ein „*Repertoire von Bedeutungen*“ angesehen und büßt damit eine Gültigkeit ein, die auf der Annahme von Stabilität und Fixierung beruht.³⁹¹ Kultur wird so zu einer „bedeutungsgebenden Praxis“ umgedeutet und verliert ihre Definition als „Lebensweise“.³⁹² Oder mit Bhabha gesprochen, ist die Hybridität

ein Prozess kultureller Übersetzung, der qualvoll ist, weil er nie abgeschlossen ist, sondern immer unentscheidbar bleibt. Es handelt sich nicht einfach um Aneignung oder Anpassung; es ist ein Prozess, durch den Kulturen genötigt werden, ihr eigenes Referenzsystem, ihre eigenen Normen und Werte zu revidieren, indem sie sich von ihren gewohnheitsmäßigen oder 'angeborenen' Transformationsregeln trennen. Ambivalenz und Antagonismus begleiten jeden Akt kultureller Übersetzung, weil jedes „Aushandeln“ der „Differenzen des Anderen“ die radikale Unzulänglichkeit unseres eigenen Bedeutungs- und Zeichensystems enthüllt.³⁹³

Bei der Hybridisierung von Kultur geht es nicht mehr um ein Verständnis von Kultur, das sich auf eine Essenz berufen kann. Kultur verliert ihr Wesen, das unverändert die Geschichte durchlebt. Über 'kulturelle Identität' nachzudenken eröffnet laut Hall zwei Wege:

Der erste Weg sieht 'kulturelle Identität' im Sinne einer Authentizität, also eines „'einzig

387 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Rhizom*. Berlin: Merve Verlag 1977, S. 26

388 Ebd.

389 Ebd., S. 28

390 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 208

391 Vgl. ebd.

392 Vgl. ebd., S. 225

393 Bhabha, Homi K.: „The Voice of the Dom“. In: *Times Literacy Supplement*, No. 4923, 1997. Zit. in: Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 209

wahren Selbstes', das hinter vielen anderen, oberflächlicheren oder künstlich auferlegten 'Selbsten' verborgen ist, und das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung miteinander teilen.³⁹⁴ Diese Variante entdeckt 'kulturelle Identität' in der gemeinsamen Geschichte und in gemeinsamen kulturellen Codes „die uns als 'einem Volk', unabhängig von den sich verändernden Spaltungen und Wechselfällen in unserer aktuellen Geschichte einen stabilen, gleichbleibenden und dauerhaften Referenz- und Bedeutungsrahmen zur Verfügung stellen.“³⁹⁵ Laut Hall war und ist diese Idee von kultureller Identität entscheidend für postkoloniale Kämpfe gewesen. Es handelt sich dabei allerdings nicht um eine vermeintliche Wiederentdeckung von Identität, sondern um eine „*Wieder-Erzählung* der Vergangenheit“, die mit einer Produktion von Identität einhergeht. Es handelt sich dabei also um eine Re-/Konstruktion von Geschichte, die sich nie gänzlich mit der Realität abgleichen lässt.³⁹⁶ „Entscheidend ist, daß solche Bilder einen Weg eröffnen, der Erfahrung von Zerstreutheit und Fragmentierung, die allen Geschichten der aufgezwungenen Diaspora gemeinsam ist, einen imaginären Zusammenhang zu verleihen.“³⁹⁷

Die zweite Position, auf die Hall verweist, zeigt „neben den vielen Ähnlichkeiten auch die entscheidenden Punkte einer tiefen und signifikanten *Differenz*“³⁹⁸ auf. Dabei werden vor allem auch die Diskontinuitäten und Brüche in den Blick genommen, die einer vereinfachten Vorstellung von kultureller Identität widersprechen: „In diesem Sinne ist kulturelle Identität ebenso eine Frage des 'Werdens' wie des 'Seins'. Sie gehört ebenso zur Zukunft wie zur Vergangenheit. Sie ist nicht etwas, was schon existiert, was Ort, Zeit, Geschichte und Kultur transzendiert.“³⁹⁹ So geht es nicht mehr um eine Wiederentdeckung von wesenhafter Identität, nicht mehr um die Rückkehr zu einem Ursprung. In diesem Sinne sind

[...] Identitäten die Namen, die wir den unterschiedlichen Verhältnissen geben, durch die wir positioniert sind, und durch die wir uns selbst anhand von Erzählungen über die Vergangenheit positionieren.

Nur diese zweite Sichtweise ermöglicht es uns, den traumatischen Charakter der 'kolonialen Erfahrung' richtig zu verstehen.⁴⁰⁰

394 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 27

395 Ebd.

396 Vgl. ebd., S. 28

397 Ebd.

398 Ebd., S. 29

399 Ebd.

400 Ebd.

In Bezug auf „schwarze, karibische Identitäten“ – also eine Eingrenzung von Identität, die Hall auch für sich selbst beansprucht – zeigt sich eine „dialogische Beziehung“ der zwei beschriebenen Achsen: der der „Ähnlichkeit und Kontinuität“ und der der „Differenz und des Bruches“.⁴⁰¹ So kann einerseits ein Subjekt der Emanzipation anvisiert werden. Andererseits wird dabei die Konstruiertheit eines solchen Subjekts – mit all seinen Widersprüchen und Ungleichzeitigkeiten – im Blick behalten. Es ist nicht ein vermeintlicher Ursprung der eine, sondern gerade die Tatsache der gewaltsamen Trennung von der Vergangenheit durch Sklaverei, Deportation und Kolonisierung.⁴⁰² Diese – der Identität innewohnende – Differenz, die Hall postuliert, weist auf „die Instabilität, die Unbestimmtheit, auf das Fehlen einer abschließenden Lösung hin.“⁴⁰³

Daher kann das kulturelle 'Spiel' nicht [...] durch eine binäre Opposition – 'Vergangenheit/Gegenwart', 'die Anderen/Wir' – repräsentiert werden. Seine Komplexität geht über diese binäre Repräsentationsstruktur hinaus. An verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, in der Beziehung auf verschiedene Fragen werden die Trennungslinien wieder neu gezogen.⁴⁰⁴

Diese Differenz ist jedoch keine unüberbrückbare. Es „ist nicht die binäre Form der Differenz zwischen dem was absolut gleich und dem was absolut 'anders' ist.“⁴⁰⁵ Es ist die Differenz, die Derrida gedacht hat. Eine Differenz, die „nicht pures 'Anderssein' meint“⁴⁰⁶ und die er mit dem Neologismus *différance* versucht hat einzufangen. Es ist ein Begriff, „der die doppelte Geste der Dekonstruktion im Spannungsfeld zwischen (zeitlichem) Aufschub und (räumlicher) Verschiebung bezeichnet.“⁴⁰⁷ Die Erkenntnis – die wir Saussure verdanken – welche besagt, „dass es in der Sprache nur Differenzen ohne positive Einzelglieder gibt“ wird radikalisiert. Somit ist „[d]as System sprachlicher Differenzen [...] nicht mehr an zuschreibbare Signifikate gebunden, sondern wird als Prozess des ständigen Sich-Unterscheidens und Aufeinander-Verweisens von Signifikanten gefasst, als ein Spiel der Differenzen ohne Zentrum und festen Grund.“⁴⁰⁸ Damit wird das Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant aufgebrochen und es verbleibt eine Kette bloßer Signifikanten. Das regelwidrige 'a' in *différance* ist „eine Markierung, die unser gewohntes Verständnis

401 Vgl. ebd., S. 31

402 Vgl. ebd., S. 31-32

403 Ebd., S. 32

404 Ebd., S. 33

405 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 196

406 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 33

407 Babka, Anna: „Différance (D)“. In: *produktive|differenzen. forum für differenz- und genderforschung*.
Online: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=14> (am 20.03.2012)

408 Ebd.

bzw. unsere Übersetzung des Wortes/Begriffes stören soll. Dadurch wird das Wort zu neuen Bedeutungen in Bewegung gesetzt, ohne die Spur seiner anderen Bedeutungen auszulöschen.“⁴⁰⁹ So werden die „die binären Oppositionen, welche Bedeutung und Repräsentation stabilisieren“ in Frage gestellt. Bedeutung findet nie ihr endgültiges Ende. Es ist immer eine fortwährende Bewegung der Bedeutung vorhanden, was „andere zusätzliche oder ergänzende Bedeutungen einschließt.“⁴¹⁰

Durch das Hervorheben der „endlosen Neupositionierung“ wird die Kontingenz und Arbitrarität von Bedeutungen deutlich, welche eine Positionierung als eine strategische demaskiert, welche nicht als natürlich und dauerhaft verstanden werden kann.⁴¹¹ So zeigt sich ein anderer Begriff von Identität, abseits der Idee von Authentizität:

Mit der poststrukturalistischen Konzeption von Differenz als *différance* gerät der essentialistische Identitätsbegriff in eine Krise, da die geläufigen Identitätsmerkmale wie Stabilität, Kohärenz und Geschlossenheit hinterfragt und prozessualisiert werden. Identitäten müssen vom sozialen Umfeld erkannt und bestätigt werden, unterliegen also einem ständigen Qualifikationskampf und bedürfen der Binnenstärkung durch Rituale, Symbole und Mythen sowie eines stigmatisierten Außens als einer konstruierten Alterität. Identitäten können folglich als soziale Konstruktionen dekonstruiert sowie zurückgewiesen und resignifiziert werden.⁴¹²

Bedeutung ist also immer „entweder über- oder unterdeterminiert, entweder ein Überschuß oder eine Ergänzung. Es bleibt immer etwas 'übrig'.“⁴¹³

So bleibt eine Artikulation von Identität immer ein strategischer Akt. Die Bezeichnung ist mit dem Bezeichneten nie völlig ident, da immer etwas verloren geht bzw. hinzugefügt wird.

Wenn sich nun mithilfe dieser nicht-totalisierenden Form von Differenz kämpferische Kollektivsubjekte bilden lassen, so tun sie dies in einem politischen und weniger einem anthropologischen Sinn, sie sind „eher 'beziehungsspezifisch' als Ergebnis einer Zuordnung.“⁴¹⁴ So eröffnet die *différance* „potentielle Orte des Widerstandes, der Intervention und der Übersetzung“⁴¹⁵. Doch sie bleiben immer Konstruktionen und geben somit die Idee von absoluten Grenzen auf. Allerdings kann der Begriff dieser Differenz

409 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 33

410 Ebd., S. 34

411 Vgl. ebd.

412 Babka, Anna: „Identität (D)“. In: *produktive/differenzen. forum für differenz- und genderforschung*.
Online: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=23> (am 20.03.2012)

413 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 34

414 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 201

415 Ebd., S. 196

„nicht ausschließlich durch ein endloses Gleiten des Signifikanten“⁴¹⁶ bestimmt werden, wenn es darum geht Politik zu machen. Halls Konzept von kultureller Identität ist eines das „weder Ursprungsphantasien hegt noch von einer grenzenlosen identitären Selbstfindung phantasiert.“⁴¹⁷ Identität kann in diesem Sinne als Identitäts*politik* gesehen werden. Auf Basis dieser Überlegungen versucht Hall – anstatt ihn gänzlich abzuschreiben – an dem Begriff der „Ethnizität“ festzuhalten. Dabei geht es allerdings nicht mehr um eine stabile Wesenhaftigkeit, sondern um eine „historisch, kulturell und politische“ Konstruktion, die aber nicht vergessen will, „daß jeder Diskurs platziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in einem Kontext steht.“⁴¹⁸ Diese Idee von „Ethnizität“ widerspricht der dominanten Vorstellung und ist damit eine Idee von „Ethnizität“, „die auf Differenz und Verschiedenheit basiert.“⁴¹⁹ Somit können die Begriffe ~~Ethnizität~~ und ~~Identität~~ nurmehr durchgestrichen geschrieben werden.⁴²⁰ Es geht also um die Dekonstruktion der Begriffe, ohne dass diese Begriffe obsolet werden. Begriffe, die „nicht mehr in der alten Weise, und zugleich nicht ohne die bisherigen zentralen Fragen daran, gedacht werden“⁴²¹ können.

Wenn nun kulturelle Identität sich nicht mehr – wie sie von Taylor gedacht wird – auf einer ihr inneliegenden Authentizität ausruhen kann, weil sie von Widersprüchlichkeiten durchdrungen und als nie endender Prozess zu verstehen ist, verliert sie ihren Anschein aus einem Guß zu bestehen. Gilroy vergleicht Identitätskonstitution mit dem sogenannten „Schmetterlingseffekt“ der Komplexitätstheorie. Dabei geht es um kleinste Kräfte, die in komplexen Systemen unerwartet große und unvorhersehbare Veränderungen hervorrufen können.⁴²² So verliert sich jede Kausalität in Unvorhersehbarkeit und Kontingenz und das Wesenhafte von Identität in einer Spur, deren Weg nicht zurückgegangen werden kann. Durch diese Enttotalisierung und Entontologisierung von Identität verschwimmen die Grenzen und viele der kritisierten Voraussetzungen von Taylors Multikulturalismuskonzepts werden höchst fraglich. Heterogenitäten stellen keinen

416 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 22

417 Singer: *Fremd. Bestimmung*, S. 153-154

418 Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 22

419 Ebd., S. 23

420 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 168 und S. 216

421 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 168

422 Vgl. Gilroy: *Diaspora and the Detours of Identity*, S. 332. Diese Effekte sind beispielsweise in der Bildung von Wetterphänomenen zu beobachten. Deshalb der Name „Schmetterlingseffekt“: Es geht dabei um die Annahme, dass ein Flügelschlag eines Schmetterlings tausende Kilometer entfernt einen Tornado auslösen kann.

Widerspruch dar, sondern sind konstitutiver Bestandteil der Identität von Individuen wie kultureller Kollektive. Andere Perspektiven im Umgang mit Fremden tun sich auf,⁴²³ da kulturelle Differenzen nicht mehr als absolut gesehen werden und Identität unweigerlich immer im Verhältnis zu anderen Bedeutungen zu sehen ist.⁴²⁴ Intersektionale Verschränkungen können sichtbar gemacht werden und verlieren sich so nicht als scheinbare Nebenwidersprüche.⁴²⁵

In Anbetracht dieser Überlegungen verlangt Hall nach einer radikal anderen Form von Multikulturalismus. Eine Differenz kultureller Identitäten in ihrer totalisierenden Form könne nur zu einer „rigide segregierten Gesellschaft“⁴²⁶ führen. Doch auch ein universalistisches Prinzip – als eigentlich westlicher Partikularismus – ist für Hall nicht zielführend, da es einen Rahmen geben muss, „in dem ernste Konflikte über Auffassungen, Glauben und Interesse ausgehandelt werden können“⁴²⁷. „Die spezifische und besondere 'Differenz' einer Gruppe oder einer Community kann nicht absolut durchgesetzt werden, ohne Rücksicht auf den weiteren Kontext, der durch alle 'anderen' gebildet wird und im Verhältnis zu denen diese 'Partikularität' ihren relativen Wert erhält.“⁴²⁸ Das hat uns der Begriff der *différance* bereits gezeigt. Auch Hall erachtet eine Art der *Horizontverschmelzung* als notwendig für ein funktionierendes Zusammenspiel unterschiedlicher Gruppen⁴²⁹, wie auch Taylor eine solche betont. Allerdings ist Taylor zu sehr einem Differenzbegriff verhaftet, der in seiner totalisierenden Form diese Annäherung der partikularen Horizonte verunmöglicht. Nur ein Differenzbegriff im Sinne Derridas *différance* scheint dazu geeignet.

Das Dilemma ist laut Hall nun, dass es einer Kombination aus Universalismus und Partikularismus – also aus Differenz und Gleichheit – bedarf, um einer pluralistischen Gesellschaft gerecht zu werden.⁴³⁰ Auch Taylor hat diese Notwendigkeit gesehen, allerdings zeigt sich bei ihm eine Unvereinbarkeit, die Hall versucht mit dem Begriff der *différance* zu überwinden.

In der Kritik am liberalen Universalismus und am Kommunitarismus tun sich für Hall drei

423 Vgl. Singer: *Fremd. Bestimmung*, S. 157

424 Vgl. Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 218

425 Vgl. Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, S. 19

426 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 217

427 Ebd., S. 218

428 Ebd.

429 Vgl. ebd., S. 219

430 Vgl. ebd., S. 219f

Hindernisse auf, die die jeweiligen Problematiken deutlich machen:⁴³¹

- 1) Die kulturelle bzw. kommunitaristische Schranke liberaler Formen des Multikulturalismus zeige sich in deren Unmöglichkeit „Komplexitäten von Zugehörigkeiten, Bindungen und Identitäten, die die multikulturelle Gesellschaft einführt“⁴³² entgegenzukommen und ebenso die Ungerechtigkeiten und Ausgrenzungen wahrzunehmen, die sie verursachen. Individualität wird auf den Thron erhoben und Bindungen, die den Menschen als soziales Wesen ausmachen werden als nicht relevant genug gesehen, um beachtet zu werden.
- 2) Die liberale Schranke des kulturellen Pluralismus bzw. ethnischen Multikulturalismus weist andererseits auf die Risiken einer kollektiven Homogenisierung hin, die die Gefahr in sich trägt, „die spezifischen Werte der 'Community' aufzuwerten, als befänden sie sich nicht beständig in einer sich verändernden Beziehung zu allen anderen Werten, die um sie herum existieren und mit ihnen konkurrieren.“ Außerdem produziere eine Rückkehr zu einer totalisierenden Form von Ethnizität bzw. Kultur festgefahrene Differenzen – welche „in der Zeit und Geschichte erstarren“⁴³³ –, etablierte Autoritäten und ermögliche die Unterdrückung von Einzelnen.
- 3) Die demokratische bzw. kosmopolitische Schranke sowohl der liberalen wie kommunitaristischer Alternativen betone die Notwendigkeit einer „Vertiefung, Erweiterung und Radikalisierung demokratischer Praktiken in unserem gesellschaftlichen Leben; und die unerbittliche Bekämpfung jeder Form 'rassistischer' oder ethnischer ausgrenzender Abschließung“⁴³⁴. Es bedarf einer Konzeption, die Universalismus *und* Partikularismus mit einschließe, denn – mit Ernesto Laclau gesprochen – kann das Universelle ohne dem Partikularen nicht existieren. Dieses Versagen sei sogar die „Voraussetzung für Demokratie“⁴³⁵.

So bedarf es laut Hall einer Strategie, die nicht nur „das Schicksal der so genannten 'ethnischen' oder rassifizierten Minderheiten zu verbessern sucht“, sondern einer „die mit der Mehrheitslogik radikal bricht und versucht, die gesamte Nation in einer radikal postnationalen Weise zu rekonfigurieren oder neu zu entwerfen“⁴³⁶.

431 Vgl. ebd., S. 221-222

432 Ebd., S. 221

433 Ebd.

434 Ebd., S. 222

435 Laclau, Ernesto 1996. Zit. in: Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 222. Zitat in Fußnote ausgewiesen, aber Quelle im Literaturverzeichnis nicht auffindbar.

436 Hall: *Ideologie Identität Repräsentation*, S. 215

Eine solche Idee eines „radikalen Multikulturalismus“ ist von Hall nur angedacht und er bietet noch keine konkreten Vorschläge für eine Realisierung. Doch Hall unterstreicht damit Perspektiven, deren es bedarf, um an politischen Konzeptionen zu arbeiten, welche Probleme, die Taylors Theorie nicht nur nicht zu lösen vermag, sondern sogar zum Teil verfestigt, treffend formuliert und somit eine Möglichkeit bietet diesen eventuell zu vermeiden.

Literaturverzeichnis:

- Ålund, Aleksandra/Schierup Carl-Ulrik: *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish Society*. Aldershot: Avebury 1991
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main: Campus Verlag 2005
- Appiah, K. Anthony: „Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction“. In: Gutman, Amy (Hg.): *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press 1994, S. 149-163
- Auernheimer, Georg: „Das Multikulturalismusverständnis bei Herder: Versuch einer Ehrenrettung für Johann Gottfried Herder“. In: Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (Hrsg.): *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*. Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 145-175
- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel: *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg: Argument Verlag 1990
- Baumann, Gerd: „Dominant and Demotic Discourses of Culture: Their Relevance to Multi-Ethnic Alliances“. In: Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hg.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London / New Jersey: Zed Books 1997, S. 209-225
- Baumann, Gerd: *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York: Routledge 1999
- Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2010
- Benhabib, Seyla: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt/Main: Fischer 1999
- Benoist, Alain de: *Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Junge Freiheit Verlag 1999
- Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2007
- Bienfait, Agathe: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus*. Wiesbaden: VS Verlag für

Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage 2006

- Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1998
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 1999
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin: Merve Verlag 1992
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Rhizom*. Berlin: Merve Verlag 1977
- Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: *Identität*. Bielefeld: transcript 2004
- Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/Main: Syndikat 1980
- Finkelkraut, Alain: *Die Niederlage des Denkens*. Reinbek bei Hamburg: Rowolth Taschenbuchverlag 1989
- Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2001
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London / New York: Verso 2003
- Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch Verlag 1991
- Gilroy, Paul: „Diaspora and the Detours of Identity“. In: Woodward, Kathryn (Hg.): *Identity and Difference*. London: Sage 1997, S. 301-343
- Griese, Hartmut M.: *Kritik der interkulturellen Pädagogik. Essays gegen Kulturalismus, Ethnisierung, Entpolitisierung und einen latenten Rassismus*. 2. Auflage. Münster: Lit Verlag 2004
- Gürses, Hakan: „Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs“. In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael (Hg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien: TURIA + KANT 2003, S. 13-34
- Habermas, Jürgen: „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 123-163

- Hall, Stuart: *Ideologie Identität Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4.* Hamburg: Argument Verlag 2004
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2.* Hamburg: Argument Verlag 1994
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes.* Hamburg: Felix Meiner Verlag 1988
- Herder, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.* Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1990
- Herder, Johann Gottlieb: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Zweiter Teil.* Riga / Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch 1786
- Hildebrandt, Mathias: *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlage 2005
- Hobsbawm, Eric: „Introduction: Inventing Traditions“. In: Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press 2000, S. 1-14
- Kuper, Adam: *Culture. The Anthropologists' Account.* Cambridge / London: Harvard University Press 2000
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights.* Oxford: Oxford University Press 1995
- Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1975
- Malik, Kenan: *Strange Fruit. Why both sides are wrong in the race debate.* Oxford: Oneworld Publications 2008
- Nowotny, Stefan: „'Kultur' und Machtanalyse“. In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael (Hg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien.* Wien: TURIA + KANT 2003, S. 35-56
- Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory.* Houndmills / Basingstoke / Hampshire / London: Macmillan Press 2000
- Perpeet, Wilhelm: „Kultur, Kulturphilosophie“. In: *Historisches Wörterbuch der*

- Philosophie. Band 4.* Basel: Schwabe Verlag 1976, S. 1309-1324
- Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien.* Berlin: b-books 2006
- Rancière, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik.* Zürich / Berlin: Diaphanes 2008
- Reckwitz, Andreas: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000
- Reckwitz, Andreas: *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie.* 2. Auflage. Bielefeld: transcript 2008
- Rockefeller, Steven C.: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 81-92
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor.* Frankfurt/Main: Campus Verlag 1998
- Singer, Mona: *Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität.* Tübingen: edition diskord 1997
- Singer, Mona: „Luftwurzeln. Über Migration und Reisen“. In: Kleinau, Elke/Rendtorff, Barbara (Hg.): *Eigen und anders – Beiträge aus der Geschlechterforschung und der psychoanalytischen Pädagogik.* Opladen 2012, S. 17–33
- Taylor, Charles: *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press 1975
- Taylor, Charles: „Die Politik der Anerkennung“. In: ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 11-66
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1988
- Taylor, Charles: „The Politics of Recognition“. In: Gutman, Amy: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton: Princeton University Press 1994
- Taylor, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2002
- Walzer, Michael: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 93-98

- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1982
- Wolf, Susan: „Kommentar“. In: Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2009, S. 69-80
- Young, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press 1990
- Žižek, Slavoj: „Against an Ideology of Human Rights“. In: Tunstall, Kate E. (Hg.): *Displacement, Asylum, Migration. The Oxford Amnesty Lectures 2004*. Oxford: Oxford University Press 2006, S. 56-85

Internetquellen:

- Babka, Anna: „Différance (D)“. In: *produktive/differenzen. forum für differenz- und genderforschung*. Online: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=14>
- Babka, Anna: „Identität (D)“. In: *produktive/differenzen. forum für differenz- und genderforschung*. Online: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=23>
- <http://derstandard.at/1319182085763/Lehrlingsausbildung-AMS-soll-Daten-ueber-Migrationshintergrund-erheben-duerfen> vom 06.11.2011
- http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/687403/AMS_Ein-Mascherl-fuer-arbeitslose-Migranten vom 22.08.2011
- Ghadban, Ralph: „Der Multikulturalismus als Ideologie der Desintegration“. In: *Conturen* 05/3-4, Wien, 2005. Online: <http://www.ghadban.de/de/wp-content/data/Der-Multikulturalismus-als-Ideologie-der-Desintegration.pdf> (14.02.12)
- Geißler, Rainer: „Multikulturalismus in Kanada – Modell für Deutschland?“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Band 26. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2003. Online: http://www.bpb.de/publikationen/XPXZV2,2,0,Multikulturalismus_in_Kanada_Modell_f%Fcr_Deutschland.html
- Hauck, Gerhard: „Multikulturalismus, Umverteilung, Anerkennung. Vom Unbehagen in

- der Vielfalt der Kulturen“. In: *PERIPHERIE* 26. Jg./Nr. 104. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2006, S. 415-433. Online: http://www.zeitschrift-peripherie.de/Hauck_Multikulturalismus.pdf
- Lemke, Thomas: „Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs“. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation*. 2008/Vol. 1., No. 1. Berlin: Akademie-Verlag 2008, S. 72-89.
Online: <http://www.oldenbourg-link.com/doi/pdf/10.1524/behe.2008.0009>
- Magistrat der Stadt Wien MA17 Integration und Diversität (Hg.): *Monitoring Integration Wien*. Wien, 2010.
Online: <http://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/monitoring-integration.pdf>
- Malik, Kenan: Ist der Multikulturalismus ein Rassismus? In: *Merkur* 08/11, 2008.
Online: <http://www.eurozine.com/articles/2008-11-05-malik-de.html>
- Schulte, Axel: „Multikulturelle Gesellschaft: Zu Inhalt und Funktion eines vieldeutigen Begriffs“. In: *Multikulturelle Gesellschaft: der Weg zwischen Ausgrenzung und Vereinnahmung? Eine Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 9. und 10. Dezember 1991 in Bonn / Forschungsinst. der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeits- und Sozialforschung*. Online: <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01009toc.htm>
- Song, Sarah: „Multiculturalism“. In: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University, 2010.
Online: <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>
- Statistik Austria – Kommission für Migrations- und Integrationsforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: *migration & integration. zahlen.daten.indikatoren 2011*. Wien 2011.
Online: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Service/STS/Web_Jahrbuch_72dpi.pdf
- Welsch, Wolfgang: „Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder“. In: *VIA REGIA – Blätter für internationale Kommunikation*, Heft 20. Thüringen: Europäisches Kultur- und Informationszentrum 1994. Online: http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf
- <http://www.zara.or.at/index.php/archiv/2989> vom 28.11.2009

Abstract (deutsch)

Charles Taylor hat mit seiner Theorie des Multikulturalismus – konzentriert in dem Aufsatz *Die Politik der Anerkennung* – ein Konzept vorgelegt, das ein beachtliches Umfeld beeinflusst hat. So soll dieses Konzept die Möglichkeit bieten, die zunehmende innerstaatliche kulturelle Heterogenität so konfliktfrei wie möglich zu gestalten. Doch hat diese Theorie nicht nur Zustimmung, sondern auch vermehrt Kritik hervorgerufen. Die vorliegende Arbeit unterzieht zunächst Taylors Theorie einer genauen Analyse, um die deskriptiven und auch die normativen Aspekte zu verdeutlichen. Das impliziert Taylors Verständnis individueller Identität und deren Einbettung in ein soziales Netz, sowie die Notwendigkeit gegenseitige Anerkennung. Das soziale Netz findet sich bei Taylor in Form eines Kollektivs wieder, welches identitär begründet ist. Über die Gegenüberstellung Taylors von Universalismus und Politik der Differenz, die ihn eine synthetisierende Position formulieren lässt, gelange ich zu der von ihm geforderten interkollektiven Anerkennung, welche nach Taylor ein innerstaatliches friedliches Zusammenleben ermöglichen kann. Um die Konzentration Taylors auf kulturelle Kollektive zu verstehen, muss anschließend sein Kulturbegriff rekonstruiert werden. Die Kritik an Taylors Konzept wird in Folge formuliert: Die angenommene Homogenität von kulturellen Kollektiven und die damit verbundene Perspektive interkultureller Differenz werden beanstandet. Ferner wird ein kultureller Reduktionismus gesellschaftlicher Realitäten aufgezeigt. Weiters wird die Verwendung des Kulturbegriffs als Instrument der staatlichen Kontrolle ausgeführt und auf den Vorwurf des Neo-Rassismus eingegangen. Abschließend wird Stuart Halls Konzept „kultureller Hybridität“ aufgegriffen, welches kulturelle Identität dekonstruiert, um so eine Alternative zu Taylors Konzept anzubieten.

Abstract (english)

With his theory of multiculturalism – concentrated in the paper *The Politics of Recognition* – Charles Taylor offers an influentially concept for the possibility of a peaceful coexistence in cultural heterogenous societies. But this theory provoked not only affirmation but also many critical voices. One goal of this thesis is to analyse the descriptive and normative aspects of this theory. That implies Taylor's understanding of individual identity and its embedding in a social network as well as the necessity of mutual recognition. For Taylor this social network has its shape in a community which is based on identity. In Taylor's confrontation of universalism and the politics of difference, he formulates a synthesizing position which brings us to the claim of a form of recognition between communities. This allows – according to Taylor – a peaceful living together within a national state. For the understanding of Taylor's concentration on cultural communities it's essential to reconstruct his notion of 'culture'. The second goal is to formulate a criticism: The assumed homogeneity of cultural communities and the connected perspective on intercultural difference is to be objected. Further a cultural reductionism of social realities is pointed out. Afterwards the use of the notion of 'culture' as an instrument of governmental control and then the allegation of neo-racism is discussed. In conclusion Stuart Hall's concept of 'cultural hybridity' is outlined which deconstructs cultural identity and suggests an alternative to the concept of Taylor.

Lebenslauf

Florian Sorgo, geboren am 12.08.1982 in Leoben/Steiermark.

- | | |
|-------------|--|
| 2011 | Erasmusaufenthalt / Universidad de Granada / Spanien (im Rahmen des Studiums der Philosophie) |
| seit 2007 | Diplomstudium Transmediale Kunst / Universität für angewandte Kunst / Wien |
| seit 2005 | Diplomstudium Philosophie / Universität Wien |
| 2005 – 2009 | Diplomstudium Politikwissenschaften / Universität Wien (unvollendet) |
| 2003 – 2005 | Ausbildung zum Lehrberuf „Medienfachmann – Mediendesign“ (Lehrabschlussprüfung 2007) |