

Charles Taylors Unbehagen an der Moderne, in: Stimmen der Zeit, H.11, November 2011, Bd.229, 743-753

Charles Taylor

Biographisches

Am 5. November 2011 begeht Charles Taylor seinen 80. Geburtstag. Daß der Philosoph und Politikwissenschaftler Taylor in Montréal zur Welt kam, verdient deshalb eigens Erwähnung, weil er als Sohn einer frankophonen Mutter und eines anglophonen Vaters von Beginn an in die Debatten um die Zweisprachigkeit der kanadischen Provinzen hineinwuchs; in Quebec stand eine französischsprachige Mehrheit einer englischen Minderheit gegenüber, und der Streit um die kulturelle Identität hat, wie Taylor selbst sagt, sein Sensorium für die multikulturelle Problematik schon früh geschärft.

Nach erstem Studium der Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Montréal zog es ihn nach Oxford (1956-1961), wo er sich vor allem mit der im Gefolge Wittgensteins aufgekommenen *ordinary language philosophy* befaßte. Doch die (sprach-)analytische Philosophie erschien ihm bei allem Scharfsinn zu formal, und deshalb und unter dem Einfluß seines Lehrer-Freundes Isaiah Berlin begann er sich mit Themen der Phänomenologie und Existenzphilosophie zu beschäftigen; als Zweisprachiger zunächst mit französischer (Merleau-Ponty), dann auch mit deutscher Philosophie.

Nach politikwissenschaftlicher Lehre in Oxford übernahm er 1982 eine Professur an der McGill University in Montréal. Er ist seitdem in aller Welt unterwegs und hat zahlreiche internationale Ehrungen empfangen, darunter den Hegel-Preis (1977) und den Kyoto-Preis (2008).

Oxford

Kurz gesagt: die genannte *ordinary language philosophy* wollte - in Abkehr vom Purismus der logisch-analytischen Sprachphilosophie mit ihrem Streben nach exakter Eindeutigkeit - die natürliche Umgangssprache als Referenten realer Erkenntnis etablieren; das war vor allem das Projekt der Spätphilosophie Wittgensteins: Die Bedeutung eines Wortes ergibt sich aus seinem Gebrauch in der Sprache.

Taylor hat zwar die die nüchtern-unpräventöse Sprachform der analytischen Schule übernommen, nicht aber deren Sprachspiel-Relativismus. Mit dem setzte er

sich implizit in seiner Kritik des Behaviourismus auseinander.¹ Diese „Verhaltensforschung“ dominierte damals in einer Weise, die mit der heutigen Inflation neuronal-bio-evolutionistischer Paradigmen vergleichbar ist, die Psychologie und Sozialwissenschaften, besonders im anglo-amerikanischen Bereich. Ihr Mantra war das „Reiz-Reaktions-Schema“ (stimulus-reacton), es reduzierte psychische und seelische Prozesse auf das äußerlich beobachtbare, empirisch meßbare Verhalten und hatte unter anderem großen Einfluß auf Lerntheorien.

Taylor hingegen insistierte darauf, daß der Sinn von Handlungen nicht objektivierend von außen, sondern von der Innenseite des Subjekts bestimmt werde; der Mensch ist „das sich selbst interpretierende Tier“ : er interpretiere sich und seine Umwelt ständig selbst. Die Bedeutung der Wirklichkeit läßt sich nicht schon durch äußere Beobachtung als Sachverhalt erschließen, sondern konstituiert sich als der Sinn, den ihm die Akteure verleihen. Taylor kann das zweifach demonstrieren: einerseits am Beispiel der Moral, insofern Menschen ihr Handeln unvermeidlich bewerten, nach gut und böse, frei oder abhängig usw. Zweitens auch am Beispiel der Sprache: durch Sprache transzendieren Erkenntnis und Moral die bloß individuelle Dimension im Rahmen einer Sprachgemeinschaft und sozialen Identität. Der Einzelne schlägt gewissermaßen die Augen in einem schon vorgefundenen Ensemble von Worten und Werten auf.

In diesen hier nur skizzierten Thesen zeigen sich bereits tragende Elemente der weiteren Philosophie Taylors. Das ist zum ersten seine Kritik des wissenschaftlichen Naturalismus, als dessen damalige Spielform er das behaviouristische Konzept aufgriff. Darüber hinaus pointiert er das mit Sprache gegebene Gemeinschaftliche, also die gesellschaftlich-kulturell präformierte Individualität; sie wird uns später in seiner Kritik der „negativen Freiheit“, sprich: des modernen liberalen Individualismus, ebenso wieder begegnen wie in seiner Sympathie für kommunitaristische Ideen. Es verwundert deshalb auch nicht, daß Taylor, ungewöhnlich für einen gelernten Analytiker, ein bemerkenswert gut lesbares Buch über Hegel verfaßt hat, für den diese Form der „Vermittlung“ von Besonderem und Allgemeinem ja konstitutiv ist.² Zunächst aber lagen französische Autoren wie Merleau-Ponty mit einem „Leib-Apriori der Erkenntnis“ näher

Politik

Wohl unter dem Einfluß seiner Erfahrungen in Kanada trat Taylor schon in den 50er Jahren der Labour-Partei bei. Während seiner Zeit als Fellow am All Souls College in Oxford beteiligte er sich an der Reorganisation der damaligen englischen Linken und arbeitete, unter anderen gemeinsam mit Doris Lessing und Edward P. Thompson, in der Redaktion der Zeitschrift *Universities and the New Left* mit, die später als *New Left Review* zum Zentralorgan der undogmatischen englischen Linken avancierte.

Vier Mal bewarb er sich als Sozialdemokrat ab 1960 in Kanada um einen Sitz im kanadischen House of Commons und scheiterte nur knapp; aber sein Einfluß als

¹ The Explanation of Behavior, London 1964.; eine zu diesem Thema von Taylor selbst ausgewählte Sammlung von ins Deutsche übersetzten (N.Th.Lindquist) und von G. Kortian edierten Aufsätzen findet sich in „Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen“, Frankfurt/M. 1975.

² Hegel, Cambridge U.P. 1975; dt. Hegel, Frankfurt/M.1978.-

Berater in vielfachen Gremien blieb groß, wichtige Politiker studierten bei ihm und noch 2010 beteiligte er sich dort an der Multikulturalismus-Debatte mit einem Votum gegen die auch in Kanada aufkommende Islamophobie.

Ein praktisch-politisches Engagement steht durchaus im Einklang mit Taylors philosophisch-theoretischen Arbeiten; allerdings würde man zunächst eine konservativere Position erwarten, wenn man seine Liberalismus-Kritik und seine kommunitaristischen Sympathien im Auge behält. Aber es gehört zur spezifischen Eigenart Taylors, daß er sein stetes Plädoyer für eine pluralistisch-demokratisch verfaßte und solidarische Gesellschaft mit einer ebenso steten Kritik an Neuzeit und Moderne zu verbinden weiß.

*Negative Freiheit*³

Im Anschluß an einen Essay von Isaiah Berlin – *Two concepts of liberty* - unterscheidet Taylor zwischen negativer und positiver Freiheit: „So gibt es offensichtlich Theorien, die in der liberalen Gesellschaft weitverbreitet sind, die Freiheit ausschließlich im Sinne der Unabhängigkeit des Individuums von der Einmischung anderer definieren wollen...und ebenso klar ist, daß diese Theorie von denen abgelehnt wird, die überzeugt sind, daß Freiheit zumindest zum Teil auf der kollektiven Kontrolle über das gemeinsame Leben beruht. Wir geben ohne Schwierigkeiten zu, daß die von Rousseau und Marx herkommenden Theorien in diese Kategorie gehören.“⁴

Dar Taylor dies quasi als Entschuldigung „zugibt“, hängt zunächst natürlich mit einem damals besonders im angloamerikanischen Politikbegriff kurrenten Totalitarismus-Verdacht gegenüber Theorien zusammen, die entweder als romantisch oder gar, *horribile dictu*, als marxistisch erschienen. Aber Taylor findet es „allzu einfach...“, sich im Rahmen der Polemik auf die extremen, fast schon karikaturistischen Varianten beider theoretischen Lager zu fixieren“. Negative Freiheit nennt er jene Auffassung, die Freiheit als Abwesenheit von äußeren Einschränkungen bestimmt; positiv ist Freiheit hingegen dann, wenn sich die Subjekte substantiell selbst verwirklichen wollen.

Das könnte man nun als beliebtes Abitur-Thema für Besinnungsaufsätze abtun: „Freiheit von“ und „Freiheit für“. Aber Taylor führt als Kronzeugen für die negative Position Thomas Hobbes und seine politische Physik an, eine mechanistische Auffassung der Person, die er auch dem Utilitarismus Benthams vorhält. Er beläßt es allerdings nicht bei moralischer Schelte, sondern weist Schritt für Schritt nach, daß diese altliberale Position widersprüchlich ist. Sie reduziert sich auf ein bloß quantitatives Verständnis von Freiheit, daß man einfach tun kann, was man will: „auf jeden Fall ist der entscheidende Punkt für unsere Diskussion hier der, daß...das Freisein nicht einfach nur eine Frage dessen sein kann, was wir im unproblematischen Sinne tun wollen. Es ist zugleich erforderlich, daß das, was wir wollen, nicht unseren grundlegenden Zielen oder unserer Selbstverwirklichung zuwiderläuft“.⁵

³ So lautet der Titel eines Aufsatzes von Taylor in seinem 1988 (Frankfurt/M.) deutsch erschienen Band „Negative Freiheit“, 118-144.

⁴ Der Irrtum der negativen Freiheit, in: *Negative Freiheit*, a.a.O., 118.

⁵ A.a.O. 124.

Anders gesagt: es gibt keinen leeren freien Willen, sondern immer auch innere Motive und nach außen gerichtete Intentionen. Das Individuum ist täuschungsanfällig im Selbstverständnis seiner Freiheit: „daher können wir weder die Nichtkorrigierbarkeit der Urteile des Subjekts über seine Freiheit aufrechterhalten, noch können wir...jede Außenbeurteilung ausschließen.“⁶

Taylor polemisiert hier gegen eine „philiströse Freiheitsdefinition“, die weniger liberale Freiheitskonzepte „in die Rumpelkammer metaphysischer Pseudoprobleme verbannt“. Sie bezeichnet vielmehr das, was Hegel „abstrakte Freiheit“ nannte und in aristotelischer Manier durch „substantielle Sittlichkeit“ aufzuheben gedachte.⁷

Freilich schwant dem Liberalismus-Individualismus-Kritiker Taylor auch das gegenteilige Problem: die Dominanz des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen: „Ob wir auch den zweiten Schritt gehen müssen, hin zu einer Auffassung von Freiheit, die diese nur in einer bestimmten Gesellschaftsform...für voll realisierbar hält, und ob ein solcher Schritt uns notwendigerweise verpflichtet, die Exzesse totalitärer Unterdrückung im Namen der Freiheit zu rechtfertigen...“

Natürlich liegt Charles Taylor nichts ferner als das. Aber es kündigt sich hier ein vertracktes Thema an, das jeder kennt, der in geschlossenen Gesellschaften gelebt und die einschlägige soziale Kontrolle erlebt hat; und das jeder kennt, der als „erschöpftes Selbst“ (A. Ehrenberg) die Überforderung permanenter individualistischer Selbstverwirklichung, als „Ich-AG“, erfahren hat.

Das Unbehagen an der Moderne

Die unter diesem Titel verfaßte Schrift Taylors kann man mit einer weiteren Abhandlung über die neuzetlichen Quellen des Selbst zusammen lesen.; sie bilden sowohl von der Sache wie vom Umfang her das vorläufige Zentrum und fassen bisherige Ansätze von Taylors Philosophieren (die „Quellen“ mit einem voluminösen Opus von über 900 Seiten) zusammen.⁸

Zugleich nähert er sich immer mehr der europäischen Philosophie an, indem er - neben der Sprachanalytik - hermeneutische, anthropologische und geschichtsphilosophische Theoreme heranzieht. Dazu gehört insbesondere auch die Analyse der philosophisch-historischen Entwicklungen in Neuzeit und Moderne. Durch fast das gesamte zwanzigste Jahrhundert ziehen sich intellektuelle Bemühungen, die „Krisis“ der Neuzeit (Husserl), die „neuzetliche Subjektivität“ (Heidegger), die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno), das „Ende des Subjekts“ (Foucault) oder den „philosophischen Diskurs der Moderne“ (Habermas) in kritischer Absicht zu diskutieren; die Diagnosen reichen von einer Verfallsgeschichte samt Untergang des Abendlandes bis zur vorsichtigen Rehabilitierung von Metaphysik. Das hier nur auf wenige Namen reduzierte Spektrum dieser Kritik reicht natürlich noch sehr viel weiter und bildet fast ein eigenes philosophisches Genre.

⁶ 143.

⁷ 144.

⁸ Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzetlichen Identität, Frankfurt/M. 1994; Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt/M.1995.

In diesen Kontext hat sich auch Charles Taylor mit den oben genannten Abhandlungen eingeschrieben. Es begegnen uns dabei einige Topoi aus den vorherigen Schriften. In „Quellen des Selbst“ nennt er drei Hauptideen der Moderne: zunächst „die Idee der ‚desengagierten Vernunft‘, die von Descartes herkommt“. Diese Idee ist für die westliche Moderne deshalb so attraktiv, weil sie das als Freiheit begreift, als „die Möglichkeit des autonomen Subjekts, die Welt zu kontrollieren“. Diese selbstherrliche Bemächtigung der Wirklichkeit hat das bis in die Moderne reichende Problem der Entzweiung von Subjekt und Objekt und ein weltloses „reines“ Ich erzeugt.

Dieser Formalismus schlägt auch in der zweiten „Hauptidee“ zu Buche, in der es um das Alltagsleben wie Familie und Arbeit geht: „Während etwa in der Antike, wie bei Aristoteles, das ‚gute Leben‘ ein Leben als Staatsbürger, ein aktives Leben war, ist seit der Reformation die gewöhnliche menschliche Glückseligkeit, das Privatleben, das Familienglück von Bedeutung.“ Nun mißgönnen weder Aristoteles noch Taylor der Menschheit ihr Familienglück, ihre Reserviertheit gilt vielmehr der Präferenz fürs Private. Die würde man andernorts vielleicht „abstrakte Innerlichkeit“ nennen: abstrakt deshalb, weil sie ihre vorlaufende Eingebundenheit in eine Gemeinschaft ausblendet; ein Verhalten, das sich im bürgerlichen Zeitalter auch auf gewisse reformatorische Lehren stützen konnte.

Und die dritte „Hauptidee“ rehabilitiert eine romantische Idee vom „Selbstaussdruck“ des Individuums: „Jeder Mensch hat sein eigenes Maß, hat Herder gesagt, wir müssen unsere eigene authentische Lebensweise finden und zum Ausdruck bringen. Dazu gehört auch, daß wir unsere Welt nicht nur als Zeug sehen, als etwas, mit dem wir utilitaristisch umgehen, sondern auch als etwas, das wir deuten sollen, um zu verstehen, wer wir sind.“⁹

Taylor zitiert gern die Wittgenstein-Sentenz: „Ein Bild hält uns gefangen“ und spricht wie dieser auch von „Verhexung“. Gemeint sind damit jene Zerrbilder, die sich einer pur objektivistischen Sicht des menschlichen Lebens verdanken; immer dann, wenn menschliche Individuen als physikalische Monaden erscheinen, treffen wir auf ein Selbstmißverständnis von Aufklärung und Moderne oder, in anderer Terminologie, auf die Herrschaft der instrumentellen Vernunft. Die Ernüchterung der Moderne dank Entzauberung der Welt durch Wissenschaft hält Taylor für eine anthropologische Verarmung und, noch schlimmer, für eine unvermeidliche Selbsttäuschung; „Wir denken oft, wir könnten Technologen oder Romantiker sein, aber ich glaube, daß wir alle auf beiden Seiten stehen. Daß sogar die, die auf der politischen Ebene die Technologie bejahen, in ihrem Privatleben von Erfüllung sprechen.“¹⁰

Anders als gewisse ökosophische Romantiker zieht es Taylor dennoch nicht zurück in technikerferne kleine *Communities*, obwohl ihm die Dramatik der Umweltprobleme natürlich geläufig ist. In eher pragmatistischer Manier glaubt er, daß man mit diesem Dilemma *hic et nunc* irgendwie zurecht kommen muß und kann, ohne Aussicht auf die große endgültige Welterlösung.

⁹ Alle Zitate aus: Der Irrtum der desengagierten Vernunft. Ein Gespräch mit Charles Taylor, in: Breuer/Leusch/Mersch (Hg.), *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Berlin 1996; 198; das Gespräch mit Taylor führte Ingeborg Breuer.

¹⁰ 200.

Kommunitarismus

Taylor's Kritik des modernen Individualismus eifert nicht; sie verteidigt, was man im etwas altmodischen Psycho-Jargon „Ganzheitlichkeit“ nennen könnte. Sie ist dabei auch nicht einfach technik- und wissenschaftsfeindlich, verwehrt sich aber gegen ein naturalistisches Theorie-Monopol. Das erscheint ihm nicht nur menschenfeindlich, sondern auch in sich unwahr; es reflektiert nicht die historisch-kulturellen Bedingungen seiner Möglichkeit. Jede Theorie ist auch Kind ihrer Zeit, sie kann ihren historischen Horizont nicht einfach „wegdenken“. Das cartesische Konzept des *Ego cogitans* ist so wenig ohne den praktischen Emanzipationsprozeß der Neuzeit zu denken wie Kants Autonomie-Projekt; und das gilt für Galilei oder Newton nicht minder.

Wie schon angedeutet, nimmt das bei Taylor auch politische Dimensionen an; vielleicht standen die sogar am (kanadischen) Anfang. Auf den Spuren der aristotelischen Polis wirbt er für die These, daß der Einzelne sittlich nur leben kann in einem sittlich geordneten Gemeinwesen. Das wendet sich gegen jedweden Tugendheroismus der platonisch-idealistischen Fraktion – und ihrer modernen Nachfolger.

Einen solchen Nachfolger sah und sieht Taylor in jenem liberalen politischen Modell, wie es prototypisch als *A Theory of Justice* von John Rawls (1971) vorgestellt worden war. Rawls erneuert darin die klassischen Theorien des Sozialvertrags aus der Neuzeit. Wie dieser Kontraktualismus sich einer fiktiven Ursprungsszene bedient: eine Bürger-Versammlung, die als Souverän über individuelle Freiheit und gesetzliche Ordnung entscheiden soll, so arbeitet auch Rawls mit der Fiktion eines Individuums, das - *under the veil of ignorance* - unter dem Schleier des Nichtwissens von allen konkreten Besonderheiten an Status und Biographie absehen soll, um so gleichsam interesselos die Frage nach der möglichst gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft lösen zu können.

Rawls' Konzept galt als paradigmatisches Manifest für eine liberale Theorie von Staat und Recht. Aber es löste alsbald vor allem in den USA einen Streit aus, der sich in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts als Kommunitarismus-Debatte ausbreitete. In vereinfachender Kürze ging es dabei vor allem um das Konstrukt jenes neutral-interesselosen Individuums als eines atomistischen Einzelnen. Der aber stehe de facto immer in einem konkreten sozialen und historischen Zusammenhang. Und auch die Idee republikanischer Liberalität verdanke sich historisch einer langen Vorgeschichte und gegenwärtig einer tagtäglichen Praxis. Das atomistische Individuum gleiche hingegen einer Münchhausiade, wenn sich der Einzelne am eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht. Zur Demokratie gehören deshalb auch jene republikanischen Praktiken wie etwa Nachbarschaftshilfe und überhaupt Solidarität, eine Kommunikation, die unterhalb staatlich-rechtlicher Vorgaben funktioniert.

Es handelt sich natürlich im Grundsatz um den ewigen, schon seit Platon und Aristoteles schwelenden Konflikt zwischen einer Prinzipien- und einer Tugendethik. Er ist auch in dieser Debatte unentschieden ausgegangen; auch Rawls hat

sich kontextualistisch gewendet und dann als selbstverständlich angesehen, daß das liberale Individuum nicht ohne Vorlauf einer Tradition und freiheitsverbürgender Institutionen zu denken sei. Wie nun auch immer im Detail: das Problem der *Communitarians* besteht im Dissens-Risiko; alle schöne republikanische Nachbarschaftshilfe versagt, wenn Gegensätze und Konflikte zu Unvereinbarkeit führen. Dann bedarf es jenes liberalen *overlapping consensus* im Sinne von Rawls. Das bezeichnet auch eine Grenze von multikultureller Offenheit.

Taylor hat an diesem Disput teilgenommen und eher die (neo-)aristotelische Position der Kommunitaristen unterstützt. Aber ebenfalls ohne Eiferei: er hält es auch ein wenig für einen Streit um Kaisers Bart¹¹, bleibt jedoch dabei, daß die liberale Form einer rein prozeduralen, gleichsam wertfreien Institutionalisierung zu formal bleibe, um eine lebensfähige Gesellschaft und gemeinschaftliche Integration zu gewährleisten.¹² So kann er auch die Kantische Autonomie, einen scheinbaren Formalismus, insofern material-ethisch auszeichnen, als diese Autonomie per se einen Wert impliziert. Andere an dieser Debatte beteiligte Autoren wie etwa Michael Walzer haben deshalb als Vermittlung ins Spiel gebracht, daß gerade diese Freiheit ein ethischer Wert sei, der aus der kollektiven Tradition westlicher Gesellschaften erst hervorgehen konnte.

Multikulturalismus

Diese Debatte ist zwar inzwischen zur Ruhe gekommen, nicht aber ihr implizit übergreifendes Thema: die Frage nämlich, auf welche Begründungen sich eine posttraditionale, demokratische und plurale Gesellschaft zu ihrer Integration beziehen kann. In der Debatte hierzulande hat das inzwischen bis zum Überdruß zitierte Böckenförde-Axiom die Runde gemacht: daß moderne demokratische Gesellschaften (wie die deutsche) nicht mehr in der Lage seien, ihre eigene Legitimation aus Bordmitteln substantiell zu erzeugen; man sei darum auf den Erhalt der historischen Bestände verwiesen: Kultur, Philosophie, Recht, Religion oder Kunst als Ressource.

Es ist allerdings fraglich, ob eine strikt konservative Position nicht eher einer Musealisierung Vorschub leistet und ob sie geeignet sein könnte, der pluralen Vielfalt moderner Lebenswelten gerecht zu werden; ob man also an der Hintergrundvorstellung einer mehr oder minder homogenen Gesellschaft noch festhalten kann..

Diese Vorstellung einer substantiellen sozialen Einheit widerstrebt Taylor sozusagen von Haus aus; im anglo-frankophonen Kanada gab es mindestens zwei durchaus streitige Kulturen, und das doch in einem gemeinsamen Staat. Dazu kommen inzwischen nicht nur in Nordamerika, sondern auch hierzulande die bekannten Regelungs-Probleme des Neben- oder auch bisweilen Gegeneinanders von heterogenen Lebensformen: beispielsweise verschiedene Ethnien und Religi-

¹¹ „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M./New York 1993.

¹² Das hat sich auch als Differenz zwischen Taylor und dem Freund Habermas erhalten, wie kürzlich noch bei einer Frankfurter Tagung („Die Herausbildung normativer Ordnungen“) im Juni 2011 zu Ehren Taylors deutlich wurde.

onen, Rechte von Minderheiten und Behinderten, Geschlechterdiskriminierung oder Marginalisierung durch Armutsfallen.

In einer historisch weit ausholenden Darstellung stellt sich Taylor der Frage, wie die demokratisch erheischte Gleichheit vereinbar sein könnte mit der Achtung individueller, ethnischer, religiöser und kultureller Identität.¹³ Es versteht sich im Zusammenhang seiner Philosophie gleichsam von selbst, daß er Vorurteile und die Exklusion von Anderen entschieden ablehnt und stattdessen auf gegenseitige Anerkennung drängt. Aber diese Anerkennung bedarf sorgfältigerer Differenzierungen als gewissen populären Parolen des Multikulturalismus zu genügen.

Daß unsere Beschäftigung mit der fremden Kultur so weit geht, „daß den Sitten und Hervorbringungen dieser anderen Kultur tatsächlich ein gleich großer Wert [wie der eigenen] beigemessen wird“, nennt Taylor eine grundfalsche Forderung. Es gibt überhaupt auch „keinen Rechtsanspruch“ darauf, eine andere Kultur per se als wertvoll zu betrachten: „Bei unsern Beschäftigung mit einer Kultur werden wir entweder etwas entdecken, das großen Wert besitzt, oder nicht. Aber zu fordern, daß wir etwas finden *müssen*, ist genau so unsinnig, wie zu verlangen, wir müßten entdecken, daß die Erde rund oder flach sei.“

Taylor kritisiert hier eine, wie er sagt, „neo-nietzscheanische“ Philosophie der Differenz (namentlich Foucault und Derrida): „Indem sie stillschweigend alle Zivilisationen und alle Kulturen an unseren eigenen Kriterien mißt, kann die Politik der Differenz darin münden, daß sie alle gleichmacht“. Zwischen dieser Forderung nach grundsätzlicher Gleichwertigkeit und einer ethnozentrischen „Selbststeinmauerung“ muß es noch eine andere Art der Annäherung geben, und Taylor verweist auf ein religiöses Beispiel: „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.“¹⁴

Das Kunststück, das Taylor hier vollbringen will, ist nicht ganz einfach: es sollen hundert Blumen blühen, ohne daß sie alle als gleich schön gelten und dabei ohne irgendeinen normativ gleichmacherischen Vorsatz auskommen müssen. Doch zugleich darf man einige kulturelle Blüten moralisch für besser halten als andere. Es gibt aber keine metasprachliche Ebene, wir müssen uns auf einen Tanz des Verstehens einlassen und vielsprachig werden. Es ist das nämliche Problem aus der Kommunitarismus-Debatte: wie und in welcher Sprache sollen explodierende kulturelle oder soziale Gegensätze nicht bloß verstanden, sondern verträglicher gemacht werden?

Ein säkulares Zeitalter

Das jüngste Opus Taylors ist auch sein (mit 1300 Seiten) umfangreichstes: *Ein säkulares Zeitalter*.¹⁵ Man kann es als seine „Summa“ lesen, in uns viele der bisher referierten Motive wieder begegnen. Neu ist allerdings die leitmotivisch vorgetragene Frage. „sie lautet, einfach formuliert, wie folgt: Warum fällt es zumindest in

¹³ „Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung“, Frankfurt/M. 1993.

¹⁴ A.a.O. 66 ff.

¹⁵ *A Secular Age* (2007); dt. Frankfurt/M.2009.- Vgl zum Thema auch Taylors Auseinandersetzung mit William James: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt/M.2002.

vielen Milieus des modernen Westens so schwer, an Gott zu glauben, während es um 1500 praktisch unmöglich war, nicht an ihn zu glauben?“

Wie das? Ist das für einen hochkarätigen Philosophen nicht doch eine ziemlich naive Frage? In den fünfhundert Jahren seitdem hat sich nun doch einiges getan, wir gehen ja bei Krankheiten auch nicht mehr zum Quacksalber und halten die Pest nicht mehr für ein Strafgericht Gottes. In einer von Engeln, Geistern und Dämonen durchschwirrten Welt mag deshalb ein religiöser Glaube so selbstverständlich sein wie die Luft, die man atmet, und Wunder passen selbstverständlich ins Weltbild. Aber heute?

In der ersten Hälfte seiner Darstellung entwickelt Taylor ein breites historisches Panorama solcher religiöser Selbstverständlichkeiten in Mittelalter und Neuzeit. Abhandlungen dieser Art tappen gern in mindestens zwei Fallen: einerseits die der romantischen Verklärung einer vermeintlich heilen vormodernen Welt, oder, andererseits in die der apologetischen Entlarvung der Moderne als Verfalls- und Unheilsgeschichte. Im Gegensatz dazu hat eine aufgeklärte, freilich szientistisch verkürzte Historie das Stereotyp vom „finsternen Mittelalter“ verbreitet, ohne die reiche Vielfalt des mittelalterlichen Lebens und Denkens zur Kenntnis zu nehmen.

Taylor läßt durchaus Sympathien für den verzauberten Kosmos dieser Epoche erkennen, verfällt ihm aber keineswegs. Er unterschätzt vielleicht mit seiner leitmotivischen These, daß es um 1500 praktisch unmöglich gewesen sei, nicht an Gott zu glauben, welch lebensgefährliches Risiko jeder einging, der es dennoch wagte, diese Selbstverständlichkeit offen zu bezweifeln. Und als Anwalt von Demokratie und Pluralismus dürfte Charles Taylor die auch segensreichen Wirkungen von Aufklärung und Wissenschaft auf Religion und Theologie nicht übersehen: ihr methodisches *etsi deus non daretur* hat mit mancherlei magischen Relikten, Dunkelmännerei und Intoleranz aufgeräumt.

Der Akzent dieses Opus liegt freilich auf dem zweiten Teil jenes Leitmotivs: warum es heute in vielen westlichen Milieus so schwer sei, an Gott zu glauben. Bei diesem Befund kann Taylor nun aus dem Vollen schöpfen: er konstatiert eine „Subtraktionsgeschichte“, in der „die Wissenschaft in den letzten drei Jahrhunderten immer überzeugendere Belege für den Materialismus angesammelt“ habe; daß sich die „poröse Individualität“ der Vormoderne in die „abgepufferten Individualität... eines atheistischen oder ausgrenzenden Atheismus“ verwandelt habe. Darin sieht er eine kulturelle und anthropologische Verarmung.¹⁶

Hier kehren zentrale Motive seiner Kritik an der „negativen Freiheit“ der Neuzeit und des atomistischen Individuums wieder. Aber daß man als religiöser Mensch vor allem in den akademischen Milieus des Westens - ein von Taylor besonders kritisch beäugtes Areal - inzwischen zum Außenseiter werde, sage etwas aus über die moderne Unfähigkeit, die liberale Identität als nur eine unter vielen aufzufassen.

Taylor will keine religiöse Renaissance proklamieren, sondern plädiert dafür, die weltanschauliche Vieldimensionalität moderner Gesellschaften als Realität wahrzunehmen, für die eine „Fülle“, die nicht nur religiös sein muß, aber wie Ethik

¹⁶ A.a.O. 946 ff.

oder Ästhetik offen für transzendente Fragen bleiben soll; bestimmte fanatische Fundamentalismen zählen allerdings nicht dazu. Überdies enthält die ausgrenzende Moderne subkutan oder in säkularisierter Form zahlreiche religiöse Elemente: „Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr werden die bequemeren Gewißheiten der einen wie der anderen Ausdeutungen... untergraben... Das säkulare Zeitalter ist schizophren... Die Leute scheinen auf sichere Distanz zur Religion zu gehen, und dennoch rührt es sie zutiefst, daß es tiefgläubige Menschen wie Mutter Teresa gibt. Die Welt der Ungläubigen war es gewohnt, Pius XII. nicht zu mögen, doch das Auftreten von Johannes XXIII. überrumpelte sie...“ Und unter den Bewunderern von Papst Johannes Paul gab es „viele Katholiken, die nicht glaubten, man müsse allen seinen moralischen Geboten Folge leisten. Und in einer postdurkheimischen Welt ist das kein Widerspruch. Es hat durchaus Sinn“.¹⁷

Taylor's Plädoyer für eine Zukunft der religiösen Vergangenheit überwältigt durch den gewaltigen historischen und theoretischen Reichtum, selbst wenn man die gelegentliche Neigung zur Redundanz nicht ganz übersehen kann. Es gelingt ihm auch auf sympathische Weise, ohne apologetisches Brimborium den religiösen Status moderner Gesellschaften zwar illusionslos, aber nicht hoffnungslos zu analysieren.

Wenn dennoch zum Schluß Vorbehalte bleiben, so richten die sich weniger auf das religiöse Patchwork, das er als soziale Realität konstatiert, auch nicht auf gewisse Einseitigkeiten seiner Wissenschaftskritik; angesichts von Nano-, Mikro- und Astrophysik kann man gerade unter ihren Vertretern oder Anhängern durchaus einen metaphysischen Schauer beobachten: inzwischen gebe es unter Wissenschaftlern mehr Mystiker als unter Bischöfen, heißt es in einschlägigen Kreisen. Problematisch bleibt vor allem Taylor's optimistische Version einer ohne rationale Basis-Normen funktionierenden, heterogenen und spannungsvollen *Community*. In puncto Religion wird es dann irgendwann schwierig, esoterischen Hokusfokus oder Fanatismus noch mit Gründen von respektabler religiöser Gläubigkeit zu unterscheiden. In einem postmetaphysischen und nach-religiösem Weltbild bedarf es zuletzt doch wohl einer säkularen Sprache, in der sich Gläubige wie Nicht-Gläubige verständigen können.

¹⁷ 1203.- „Postdurkheimisch“ nennt Taylor jene Gesellschaften, die nicht mehr wie in Durkheims Soziologie religiös inegriert sind.