

Societas Ethica

Jahresbericht 1994

Berekfürdö

SOCIETAS ETHICA

European Society for Research in Ethics
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

31.Jahrestagung in Berekfürdö

26.August bis 30.August 1994

**NATION, STAAT UND DIE KOEXISTENZ VERSCHIEDENER
GEMEINSCHAFTEN**

**NATION, STATE, AND THE COEXISTENCE OF DIFFERENT
COMMUNITIES**

Jahresbericht 1994

Herausgeber/Publisher:
Societas Ethica
European Society for Research in Ethics
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik

Praesidium 1991-1995
Praeses: Prof. Dr. Robert Heeger
Scriba: Dr. Theo van Willigenburg
Quaestor: Dr. Wibren van der Burg

Center for Bioethics and Health Law
Utrecht University
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
Tel: 030-534399
Fax: 030-533241

Bank:
Dutch Postbank Nr. 705033 Societas Ethica Utrecht
Kantonalbank CH-4001 Basel Nr. 504 889-82

Copyright: Societas Ethica
Layout: Reint Sekhuis

Inhalt

Programm der Jahrestagung in Berekfürdö	3
Teilnehmer der Jahrestagung	9
Robert Heeger, Utrecht <i>Kultur, Nation, Staat</i>	11
Impulsreferat: Richard Roberts, St. Andrews <i>Identity and Belonging: National Resurgence as Ethical Problem</i>	23
Kommentar zum Thema: 'Identität und Zugehörigkeit aus kommunitaristischer Perspektive' Cees Maris, Amsterdam <i>Franglais. On liberalism, nationalism, and multiculturalism</i>	49
Kommentar zum Thema: 'Identität und Zugehörigkeit aus liberaler Perspektive' Walter Lesch, Fribourg <i>Identität und Zugehörigkeit aus liberaler Perspektive. Thesen zur Position von Will Kymlicka</i>	81
Kommentar zum Thema: 'Identität und Zugehörigkeit aus kosmopolitischer Perspektive' Alberto Bondolfi, Zürich <i>Einheit der Menschheit und kulturelle Vielfalt. Ein Beitrag aus der Tradition des 'Jus Gentium' der Frühneuzeit</i>	88
Impulsreferat: Hans Joachim Türk, Nürnberg <i>Politische Prinzipien des Respekts vor der Gruppenidentität und vor dem Individuum</i>	94
Kurzer Aufsatz zum Thema: 'Politische Prinzipien des Respekts vor der Gruppenidentität und vor dem Individuum' Marlies Galenkamp, Rotterdam <i>Special Rights for Minorities. The muddy waters of collective rights</i>	104

Impulsreferat:

Thomas Fleiner, Fribourg
State without Nation.

Reconsidering the Nation-State Concept

119

Kurze Aufsätze zum Thema:**'Politische Einrichtungen und das demokratische Ideal'**

Enrico Chiavacci, Firenze

The Roman Catholic Social Theory concerning the Character and Purpose of the Nation State

Human Rights and Human Family. New Tasks for UNO and for NGOs 136

Martin Honecker, Bonn 146

Nation im Spannungsfeld von Gruppenidentität und Humanität 151

Wojciech Sztombka, Lodz 152

Nationalismus als ethisches Problem 166

Protokoll der Mitgliederversammlung / General Meeting 176

Finanzbericht 180

Die bisherigen Jahrestagungen der Societas Ethica 181

Mitgliederverzeichnis/List of Members 183

Programm der Jahrestagung in Berekfürdö/Ungarn**Freitag, 26. 8. 1994**

Morgens und nachmittags Anreise

18.00 Abendessen

19.00 Begrüßung und Vorstellung des Tagungsortes

Einführung in das Tagungsthema:

'Kultur, Nation, Staat: Begriffsklärung'

Was ist eine Nation? Was macht eine Nation zu einer relevanten Gemeinschaft, die einerseits von einer ethnischen Gruppe und andererseits vom Staat zu unterscheiden ist? Für die Unterscheidung zwischen Nation und Staat mag es einleuchtende Gründe geben: Ein Staat kann mehr als eine nationale Gemeinschaft (Kulturnation, Volk, Nationalität oder Volksgruppe) umfassen, und Menschen mit gleicher nationaler Identität können unter der Herrschaft von zwei oder mehr Staaten leben. Es ist aber viel schwerer festzustellen, worin der Unterschied zwischen ethnischen oder kulturellen Gruppen und Gruppen mit einer nationalen Identität besteht (die oft eine ethnische oder kulturelle Grundlage hat). Sind z.B. die Sami, die in Norwegen, Schweden, Finnland und Rußland leben, eine 'Nation'? Welche Beziehung besteht zwischen Nationalität und Ethnizität, Religion oder kultureller Identität?

Konstitutiv für die Nationalität scheinen gemeinsame Überzeugungen einer Gruppe von Menschen über ihre Zugehörigkeit und Loyalität, gemeinsame Geschichte und besonderen Kennzeichen zu sein. In welchem Umfang können diese Überzeugungen mythisch und dennoch konstitutiv für eine nationale Identität sein?

Nationalität scheint auch gewisse politische Bestrebungen einzuschließen. Nationale Gemeinschaften können die Forderung nach politischer Selbstbestimmung stellen (und einige erstreben letzten Endes einen Nationalstaat). Diese Bestrebung und die Entwicklungen, die sie zustande bringt, können in einem streng nicht-pejorativen Sinn als 'Nationalismus' bezeichnet werden. Ob im Nationalismus eine legitime Bewegung oder eine abzulehnende Übersteigerung gesehen werden sollte, ist nicht eine Frage der Definition, sondern eine ethische Frage. Genauso ist es eine ethische Frage, ob der Patriotismus positiv oder negativ bewertet werden sollte.

Sonnabend, 27. 8. 1994

09.30 Einführung

09.40 Impulsreferat:

Prof. Dr. Richard H. Roberts (St. Andrews, GB), 'Identität und Zugehörigkeit'

Nationalität mag wichtig sein, weil Individuen ihre Identität teilweise der nationalen Gemeinschaft verdanken, der sie zugehören. Es ist aber nicht einfach, diese Beziehung zwischen Identität und nationaler Zugehörigkeit zu verstehen. Identität nach der Auffassung der Moderne scheint vorherrschend persönliche oder individualisierte Identität zu sein - und nicht durch die soziale Rolle bestimmte Identität. Dieser Begriff der Identität ist mit einem Ideal der Echtheit oder Authentizität verbunden: Jeder von uns hat eine ursprüngliche Art des Menschseins. Natürlich wird unsere persönliche Identität geprägt durch die Interaktion mit anderen, die für uns von Bedeutung sind. Unsere Identität braucht die Anerkennung unserer Authentizität und Würde durch jene bedeutsamen anderen, und sie ist verwundbar, wenn ihr diese Anerkennung versagt wird. In der engeren Lebensgemeinschaft und in der Sphäre ethnischer, religiöser oder kultureller Gruppen scheint persönliche Identität eng mit Zugehörigkeit verbunden zu sein. Wir stehen ja gerade in diesen Sphären in ständiger Interaktion mit bedeutsamen anderen, deren Anerkennung wir brauchen. Es ist die Frage, in welchem Sinne dieses Bild erweitert werden kann, so daß es unsere Zugehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft umfaßt. In welchem Sinn sind Menschen gleicher Nationalität für uns von Bedeutung? In welchem Sinn kann unsere persönliche Identität (teilweise) von unserer Zugehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft abhängen?

10.30 Kaffeepause

11.00 Diskussion des Impulsreferats in Arbeitsgruppen
(eine Gruppe vorherrschend englischsprachig, eine vorherrschend deutschsprachig und eine vielsprachig, einschließlich italienisch und französisch)

13.00 Mittagessen

15.30 Kaffee/Tee

16.00 Drei parallele Arbeitsgruppen (nicht nach Sprachen unterschieden)
In jeder Arbeitsgruppe wird ein zentraler Beitrag aus der Literatur mit einem kurzen Kommentar diskutiert. Beiträge und Kommentare werden vor der Jahrestagung versandt.

1. Identität und Zugehörigkeit aus kommunitaristischer Perspektive'

Literatur:

Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in: *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 25-73

Schriftlicher Kommentar von Prof. Dr. Cees Maris (Amsterdam, NL), 'Franglais. On liberalism, nationalism, and multiculturalism'

Von einem kommunitaristischen Standpunkt aus gesehen, wird unsere persönliche Identität festgelegt durch unsere Einbettung in lokale und

historische Gemeinschaften (mit ihren ethnischen, religiösen oder kulturellen Merkmalen). Die verschiedenen Verbindlichkeiten, die die kommunalen Beziehungen mit sich bringen, bilden die Grundelemente der Persönlichkeit. Nach einer solchen Auffassung wird unsere Identität gänzlich dadurch bestimmt, an welcher gemeinsamen Praxis wir teilnehmen. In welchem Sinn schließt das in sich, daß unsere Zugehörigkeit zu einer ethnischen, religiösen oder kulturellen Gruppe oder zu einer Nation die Grundlage dafür bildet, wer wir sind?

2. Identität und Zugehörigkeit aus liberaler Perspektive'

Literatur:

Will Kymlicka, 'Liberal Individualism and Liberal Neutrality', in: Shlomo Avineri, Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 165-185
Schriftlicher Kommentar von Dr. Walter Lesch (Fribourg, CH), 'Identität und Zugehörigkeit aus liberaler Perspektive. Provisorische Thesen zur Position von Will Kymlicka'

Die Theorie des Liberalismus ist in bezug auf kulturelle Identität seit jeher doppeldeutig. Von einem liberalen Standpunkt aus gesehen, führt die Anerkennung der Identität als authentischer Individualität dazu, die gleiche Würde aller Personen hervorzuheben. Alle Menschen sind der Achtung gleichermaßen würdig, unabhängig von ihrer Ethnizität, Religion, Kultur oder Nationalität.

Der Liberalismus, der die gleiche Würde betont, verlangt einerseits, daß das Individuum vor der Einmischung durch das Kollektiv geschützt wird, damit es seine Identität nach eigenem Ermessen bestimmen und gestalten kann. Die Mitgliedschaft in einer ethnischen, religiösen, kulturellen oder nationalen Gruppe ist nur insoweit wichtig, als sie bestimmte Wünsche des Individuums erfüllt. Im Prinzip ist der Liberalismus 'farbenblind'. Andererseits kann er aber auch anerkennen, daß ethnische, religiöse, kulturelle oder nationale Gruppierungen von Bedeutung sind, denn im Leben eines Individuums mag dessen ethnische, religiöse, kulturelle oder nationale Identität eine wichtige Rolle spielen. Wie weit diese Anerkennung reichen sollte und wie sie gegen das Grundprinzip des Schutzes von Individuen abgewogen werden sollte, ist eine Streitfrage innerhalb des Liberalismus.

3. Identität und Zugehörigkeit aus kosmopolitischer Perspektive'

Literatur:

Jeremy Waldron, 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25: 3&4, 1992, pp. 751-793

Schriftlicher Kommentar von Dr. Alberto Bondolfi (Zürich, CH), 'Einheit der Menschheit und kulturelle Vielfalt. Ein Beitrag aus der Tradition des

'Jus Gentium' der Frühneuzeit'

Von einem kosmopolitischen Standpunkt aus gesehen, wird unsere persönliche Identität nicht festgelegt durch unseren Standort, unsere Abstammung, unser Bürgerrecht, unsere Sprache u.s.w.. Im Gegensatz zum Komunitarismus behauptet ein Kosmopolit, daß das moderne Individuum nicht in einer bestimmten kulturellen oder nationalen Gemeinschaft verwurzelt ist. Die Bande und Verbindlichkeiten des modernen Individuums sind vielfältig und ungleich. Es steht in Verbindung mit verschiedenartigen weltumfassenden Gemeinschaften: der Gemeinschaft von Wissenschaftlern, der feministischen Bewegung, der Gemeinschaft von Schriftstellern, der Gemeinschaft derer, die die Menschenrechte respektieren, der weltumfassenden Kirche u.s.w.. Gegenüber einer eher liberalen Weise, die Bedeutung einer ethnischen, religiösen, kulturellen oder nationalen Identität anzuerkennen, betont ein Kosmopolit, daß das Individuum homogene Nationen, kulturelle Gruppen oder kleine Gemeinschaften nicht braucht. Was das Individuum braucht, ist eine Vielfalt von kulturellen Gefügen, seien sie nun weltumfassend oder lokal. Dies läßt kaum Raum für die Nation (Kulturnation) als reales und vernünftiges 'Gefüge'.

18.00 Abendessen

20.00 Impulsreferat:

Prof. Dr. Hans Joachim Türk (Nürnberg, D), 'Politische Prinzipien des Respekts vor der Gruppenidentität und vor dem Individuum'

Erkennt man die einzigartige Identität einer Person an, dann kann das zur Folge haben, daß man auch das Besondere an einer nationalen oder an einer ethnischen, religiösen oder kulturellen Zugehörigkeit anerkennt (und umgekehrt). Der Respekt vor der Integrität einer Kultur und vor der relativen Autonomie einer nationalen Gemeinschaft mag aber auch zwangsläufig mit sich bringen, daß die Freiheit des Individuums beeinträchtigt wird. Grundrechte umreißen eine Reihe von Freiheiten und Annahmen einheitlicher Handhabung. Eine ethnische, religiöse oder kulturelle Gruppe oder eine nationale Gemeinschaft mag nur Vorstellungen vom Wohl des einzelnen oder vom Gemeinwohl haben, die mit einigen dieser persönlichen Freiheiten im Widerspruch stehen. Sie mag einzelne aus ethnischen, religiösen, kulturellen oder nationalen Gründen ausschließen oder diskriminieren. Ethnische, religiöse, kulturelle und nationale Minderheiten können aber auch mit Geringsschätzung behandelt werden, weil man meint, daß sie einige angebliche individuelle Interessen oder allgemeine Menschenrechte mißachten. Welche politischen Prinzipien könnten dazu dienen, daß sowohl die Identität von nationalen Gemeinschaften und kulturellen Gruppen als auch die Einzigartigkeit des Individuums respektiert wird? Welche individuellen oder kollektiven Rechte erfordern eine unveränderliche Verteidigung? Welcher Zusammenhang besteht zwischen den Rechten von Individuen und den Rechten von Gruppen? Wie kann man die Konzeptionen von Gemeinwohl ernst nehmen, die ethnische, religiöse

oder kulturelle Gruppen oder nationale Gemeinschaften haben?

20.45 Kaffeepause

21.00-21.30 Kurze Plenardiskussion

Sonntag, 28. 8. 1994

Früh morgens Gelegenheit zum Gottesdienst

10.30 Arbeitsgruppe

(eine Gruppe vorherrschend englischsprachig, eine vorherrschend deutschsprachig und eine vielsprachig, einschließlich italienisch und französisch)

'Politische Prinzipien des Respekts vor der Gruppenidentität und vor dem Individuum'

Gespräch über das Impulsreferat und einen Aufsatz von Dr. Marlies Galenkamp (Rotterdam, NL), 'Special Rights for Minorities. The Muddy Waters of Collective Rights'

Besondere Rechte sind Rechte, die nur besondere Gruppen oder Individuen haben. Ist die Anerkennung besonderer Rechte von ethnischen, religiösen oder kulturellen Gruppen eine vertretbare Methode, dem Respekt vor der Gruppenidentität Gestalt zu geben, oder sollte man nach anderen Methoden suchen? Welche Typen kollektiver Rechte könnten moralisch vertretbar sein? Ob man besondere Rechte von ethnischen, religiösen oder kulturellen Gruppen anerkennt und welche Rechte man als moralisch vertretbar betrachtet, hängt davon ab, welchem Ansatz - einem universalistischen oder einem partikularistischen, einem liberalen oder einem komunitaristischen - man zustimmt.

12.30 Mittagessen

14.00 Exkursion in die historische Stadt Sárospatak mit Gelegenheit zur Weinprobe.

Diner. Gastgeber ist Herr Bischof Kocsis.

Montag, 29. 8. 1994

09.30 Einführung

09.40 Impulsreferat:

Prof. Dr. Thomas Fleiner (Fribourg, CH), 'State without Nation. Reconsidering the Nation-State Concept'

Dieses Unterthema betrifft das Verhältnis zwischen Staat und Nation bzw. Nationen. Auf welcher Grundlage könnten verschiedene Nationen, Kulturen oder Religionen im Gefüge von (souveränen) Staaten zusammenleben?

Einseits ist es notwendig, Nationalstaaten zu bilden (Staatsbürgerschaft zustande zu bringen), was bestimmte vereinheitlichende und assimilierende Maßnahmen erfordert (eine 'Pädagogik der Nationalitäten'). Andererseits hat der Staat auf verschiedene ethnische, religiöse oder kulturelle Gruppen oder nationale Gemeinschaften politisch Rücksicht zu nehmen. Wie läßt sich ein Kampf um Homogenität vereinbaren mit einer Berücksichtigung von Verschiedenheit? Wie kann ein Staat die Gleichwertigkeit verschiedener Kulturen anerkennen? In welcher Weise kann eine dominante Kultur auf ethnische, kulturelle oder religiöse Minderheiten Rücksicht nehmen, z.B. um verwundbare kulturelle Züge am Leben zu erhalten? Verschiedene politische Einrichtungen bieten verschiedene Lösungen dieser Probleme: Zentralismus, Föderalismus, Regionalismus (wie steht es mit dem Schweizer Modell?). In diesen Einrichtungen ist das demokratische Ideal in einer je spezifischen Weise ausgearbeitet. Ist es möglich, etwas über die starken und die schwachen Seiten solcher Einrichtungen zu sagen?

10.30 Kaffeepause

11.00 Arbeitsgruppe

(eine Gruppe vorherrschend englischsprachig, eine vorherrschend deutschsprachig und eine vielsprachig, einschließlich italienisch und französisch)

'Politische Einrichtungen und das demokratische Ideal'

Gespräch über das Impulsreferat und drei Aufsätze:

Aufsätze:
Prof. Dr. Enrico Chiavacci (Firenze, I), 'The Roman Catholic Social Theory concerning the Character and Purpose of the Nation State'

(Hintergrund:) 'Human Rights and Human Family. New Tasks for UNO and for NGOs'

Prof. Dr. Martin Honecker (Bonn, D), 'Nation im Spannungsfeld von Gruppenidentität und Humanität'

Dr. Wojciech Sztombka (Lodz, PL), 'Nationalismus als ethisches Problem'

13.00 Mittagessen

15.30 Kaffee/Tee

16.00 Mitgliederversammlung

18.00 Abendessen

19.30 Auswertende Diskussion

21.00 Geselliges Beisammensein

Dienstag, 30. 8. 1994

Morgens Abreise

Kultur, Nation, Staat

Robert Heeger

1. Das Problem

'National' und 'nationalistisch' sind für viele belastete Wörter. Gleichwohl kommen sie wieder oft vor, zum Beispiel in den Nachrichten. Das ist nicht erst seit dem Verschwinden des Eisernen Vorhangs so, und es betrifft nicht nur Mittel- und Südosteuropa. Wir erfahren, daß manche Nationalstaaten ethnische Minderheiten unterdrücken. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß es radikale nationalistische Strömungen gibt, die Konflikte ungeahnten Ausmaßes auslösen können. Wir hören, daß man sich vielerorts auf seine nationale Identität besinnt, weil man fürchtet, eigene Errungenschaften durch eine europäische oder globale Integration zu verlieren und so weiter. Versucht man, solche Erscheinungen moralisch zu bewerten, dann stößt man oft auf ein Begriffsproblem: Etwas wird 'national' oder 'nationalistisch' genannt, aber was ist damit gesagt und wovon ist die Rede?

Natürlich kann man spontane moralische Urteile fällen, ohne sich mit diesem Problem befassen zu müssen. Man kann zum Beispiel spontan schlecht finden, daß eine ethnische Minderheit unterdrückt wird. Dazu braucht man sich nicht zuerst in Sinn oder Bedeutung des Terminus 'Nation' und verwandter Ausdrücke vertieft zu haben. Aber bei reflektierten moralischen Urteilen kann es sich anders verhalten. Reflektierte moralische Urteile unterscheiden sich von spontanen ja vor allem dadurch, daß sie einer Kritik standgehalten haben, auch einer Kritik im Lichte relevanter Tatsachen. Will man - um beim gleichen Beispiel zu bleiben - nicht nur ein spontanes, sondern ein reflektiertes Urteil darüber fällen, wie ein Nationalstaat eine ethnische Minderheit behandeln sollte, dann wird man auch fragen müssen, was man sich unter einer 'Nation' und einer 'ethnischen Minderheit' ('Nationalität', 'Volksgruppe') vorzustellen hat, und ob das etwas bedeutet für das Verhältnis dieser Größen zueinander und für ihr Verhältnis zum Staat.

Es besteht also Grund, sich mit dem Begriffsproblem zu befassen. Das soll hier in gebotener Kürze geschehen, und zwar in folgender Zusitzung: Ist unter einer 'Nation' eine Gemeinschaft zu verstehen, die man vom Staat, aber auch von einer ethnischen Gruppe unterscheiden kann?

2. Nation und Staat

Für unser Begriffsproblem gibt es leider keine einfache Lösung, die alle Schwierigkeiten behebt. Der Hauptgrund ist, daß wir über keine Definition verfügen, die es ermöglichen würde, unzweideutig und objektiv festzustellen, ob wir mit einer Nation zu tun haben oder nicht. Allerlei objektive Unterscheidungsmerkmale sind vorgebracht worden - politische, kulturelle, ethnische und so weiter -, aber keines ist immer zutreffend. Das ist nicht verwunderlich, denn die Vorstellungen, die man heute mit 'Nation' verbindet, enthalten gegensätzliche Elemente und stammen aus sehr verschiedenen Quellen.¹

Will man eine vertretbare Lösung unseres Problems erreichen, dann wird man die wichtigsten Gegensätze berücksichtigen müssen. Welche das sind, geht aus einer Unterscheidung von zwei Nationsauffassungen hervor, die sich weithin durchgesetzt hat. Man unterscheidet eine 'Staatsnation' von einer 'Kulturnation', eine 'westeuropäische subjektive' von einer 'mittel- und osteuropäischen objektiven' Nationsauffassung oder eine 'revolutionäre' von einer 'romantischen' Nationsauffassung. Die Bezeichnungen sind zwar verschieden, aber die Unterscheidung ist ungefähr dieselbe. Da diese Unterscheidung hervorhebt, welche Gegensätze zwischen verschiedenen Auffassungen von Nation bestehen, trägt sie auch dazu bei, den Begriff der Nation zu klären. Wir wollen sie deshalb zu Hilfe nehmen, um Vorschläge zur Lösung unseres Problems zu formulieren. Wir beachten dabei, daß dieses Problem aus drei Teilproblemen besteht, nämlich ob unter einer 'Nation' eine Gemeinschaft zu verstehen ist, ob man eine 'Nation' vom Staat unterscheiden kann, und ob man sie von einer ethnischen Gruppe unterscheiden kann. Wir beginnen der Einfachheit halber mit der Frage, ob man eine 'Nation' vom Staat unterscheiden kann, und wir gebrauchen der Bekanntheit halber die auf Meinecke zurückgehenden Bezeichnungen 'Staatsnation' und 'Kulturnation'.² Zur Beantwortung unserer Frage kann die folgende einfache Übersicht dienen.

Bei der 'Staatsnation' steht die international anerkannte Organisationsform des souveränen Staates im Vordergrund. Der Staat wird gleichgesetzt mit der Nation, dem Staatsvolk. Innerhalb des Staates kann es verschiedene Nationalitäten oder Volksgruppen geben, die gleichwohl zusammen die Staatsnation bilden. Jahrzehntelang etikettierte man damit das politische Verhalten westeuropäischer Völker, zum Beispiel der Franzosen, Engländer und Niederländer. Heute ist in einem englischen und internationalen Sprachgebrauch selbstverständlich geworden, daß 'Nation' und 'Staat' dasselbe bedeuten, zum Beispiel wenn von 'Vereinten Nationen' gesprochen wird.

Bei der 'Kulturnation' geht es dagegen um Nationalitäten, Völker und Volksgruppen, die in erster Linie durch die gemeinsame Kultur zusammen-

gehalten werden und denen die internationale Organisationsform des souveränen Staates fehlt. Dabei wird die 'Nationalität' nicht nach Staatsbürgerschaft, sondern nach Volkszugehörigkeit, ethnischer Herkunft, Sprache, Religion und gemeinsamer Geschichte bestimmt. Man etikettierte mit 'Kulturnation' das politische Verhalten der Mitteleuropäer, zum Beispiel der Deutschen, Italiener, Polen und Österreicher. Eine Kulturnation kann über einen einzelnen Staat hinausreichen. Es können aber auch verschiedene Kulturnationen in einem Staat zusammenleben.³

Die Behauptung, daß wir hier mit zwei verschiedenen Auffassungen von Nation zu tun haben, leuchtet ein. Entweder man denkt eine 'Nation' vom Staat aus, oder man denkt sie von der Kultur aus. Denkt man sie von der Kultur aus, dann kann man sie vom Staat unterscheiden, denkt man sie vom Staat aus, dann gilt das nicht. Wir haben hier eine erste Antwort. Soll man eine 'Nation' vom Staat unterscheiden können, dann kommt die Kulturnation in Frage. Das Verhältnis zwischen Kulturnation und Staat ist damit allerdings noch nicht hinreichend geklärt. Dafür sind noch weitere Erörterungen nötig. Einige werden unten noch folgen.

3. Nation als Gemeinschaft

Ist unter einer 'Nation' eine Gemeinschaft zu verstehen? Das hängt zuallererst davon ab, wann man überhaupt bereit ist, eine soziale Größe als Gemeinschaft zu betrachten. Es gibt so enge Begriffe von Gemeinschaft, daß eine Nation niemals eine Gemeinschaft sein kann. Enge Begriffe von Gemeinschaft beinhalten zum Beispiel, daß deren Glieder einander 'von Angesicht zu Angesicht' kennen und einander direkt Hilfe leisten oder miteinander verbunden sind nach dem Muster der Bruderschaft. Versteht man 'Gemeinschaft' so eng, dann können nur Größen wie die traditionelle Familie oder das traditionelle Dorf Gemeinschaften sein. Dem ist entgegenzuhalten, daß man sehr wohl auch in einem weiteren Sinne von 'Gemeinschaft' sprechen kann, so daß die Frage nach der 'Nation' als Gemeinschaft nicht schon von vornherein mit Nein zu beantworten ist.⁴ Es sollte noch darüber entschieden werden können, wie weit der Begriff der Gemeinschaft im Zusammenhang mit der 'Nation' zu fassen ist.

Gesteht man das zu, dann lohnt es sich, den Unterschied zwischen Staatsnation und Kulturnation noch ein wenig näher zu betrachten, als das oben geschehen ist. Dort war davon die Rede, daß bei der Staatsnation der souveräne Staat im Vordergrund steht, während er bei der Kulturnation fehlt. Das wird anschaulich, wenn man sich den Entstehungszusammenhang der jeweiligen Nationsauffassung im achtzehnten Jahrhundert vergegenwärtigt. Die Auffassung, die wir 'Staatsnation' nennen, entstand im bereits gegründeten Staat. Die

französischen Autokraten hatten das Land einem Prozeß der Modernisierung und Rationalisierung unterworfen. Die Auffassung der 'Staatsnation' wurde um der Emanzipation und der Demokratisierung willen gegen die Fürsten und die absolutistische Gesellschaft vorgebracht. Sie wurde angeführt, um die Forderung nach kollektiver Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger zu legitimieren. Zu diesem Ziele bezeichnete man als 'Nation' den 'Zusammenschluß derer, die unter einunddemselben Gesetz leben und durch einunddieselbe gesetzgebende Versammlung vertreten werden'.⁵ Den Entstehungszusammenhang der 'Kulturnation' bildete dagegen nicht der bereits gegründete Staat, sondern bildeten geistige Strömungen, die ihr Augenmerk auf das je Eigene an der Lebensweise und Kultur eines Volkes oder einer Volksgruppe richteten. Die Auffassung der 'Kulturnation' wurde vor allem in Deutschland, aber auch anderswo vorgebracht, um dem Anspruch auf Gründung eines eigenen Nationalstaates Nachdruck zu verleihen. Zur Legitimierung dieser Forderung berief man sich auf die gemeinsame Kultur, Sprache und Geschichte.

Beachtet man den Zusammenhang, in dem die Nationsauffassungen entstanden, dann wird deutlich, daß 'Staatsnation' eine politische Auffassung und 'Kulturnation' eine vorpolitische Auffassung ist. Vergegenwärtigt man sich außerdem, daß 'Staatsnation' in Begriffen des Gesellschaftsvertrags zu verstehen ist, dann werden einige Unterschiede zwischen den Auffassungen sichtbar, die für die Frage nach der 'Nation' als Gemeinschaft wichtig sind.

Erstens gibt es einen Unterschied von Selbstbestimmung und Bestimmtheit. Die Frage, was einen Menschen zum Glied einer Nation macht, wird in der politischen Auffassung mit 'Selbstbestimmung' beantwortet: Es sind der Wille, die Beistimmung und die freie Wahl des Zusammenlebens und der gegenseitigen Anerkennung, die Individuen zu einer Nation machen. In der vorpolitischen Auffassung wird die Frage nach der Zugehörigkeit mit 'Bestimmtheit' beantwortet: Daß man zu einer Nation gehört, ist ein Geschick. Man wird in sie geboren und trägt sie mit sich, ob man will oder nicht.

Zweitens gibt es einen Unterschied von Universalismus und Partikularismus. Auf die Frage, was eine Nation sei, lautet die Antwort in der politischen Auffassung: Ein freier Zusammenschluß von Individuen, das heißt von allen, die die Vereinbarungen des Gesellschaftsvertrags unterschreiben, die der Verfassung, den universalen Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaats bestimmen. In der vorpolitischen Auffassung lautet die Antwort, daß eine Nation kein Zusammenschluß ist, sondern das alles umfassende geistige Band, das alle mit gleicher Sprache, Kultur und Geschichte zusammenhält, und das erst die Grundlage dafür bildet, daß man Zusammenschlüsse angehen kann.

Drittens gibt es einen Unterschied von Offenheit und Begrenztheit. Die Frage,

ob eine Nation eine natürliche Grenze habe, wird in der politischen Auffassung mit Nein beantwortet. Die Grenzen der Nation reichen so weit wie die Prinzipien des Gesellschaftsvertrags unterschrieben werden. Nicht nur wer unsere Sprache spricht, hier geboren ist oder von uns abstammt, hat Zutritt zur Nation, sondern jeder, der ihre Grundsätze unterschreibt. Sie ist eine offene Gesellschaft. Man kann seine Nationalität aber auch verlieren oder kündigen, nämlich wenn man die Vereinbarungen des Gesellschaftsvertrags ablehnt. In der vorpolitischen Auffassung wird die Frage nach der natürlichen Grenze mit Ja beantwortet. Es gibt objektive Kennzeichen wie Sprache, Herkunft und Kultur, an denen abzulesen ist, wo die Grenzen der Nation verlaufen. Man kann seine Nationalität genauso wenig verlieren oder kündigen wie man aus einer Familie austreten kann.

Viertens gibt es einen Unterschied von Abstraktheit und Konkretheit des Individuums. Auf die Frage, wer das Ich und die anderen in der Nation sind, erhält man aus der politischen Auffassung die Antwort: Die vertragschließenden Individuen sind abstrakt, rational und anonym. Sie haben keine starke innere Bindung an eine bestimmte Tradition oder Kultur, sondern sind reine Vertreter der Menschheit. Sie sind keine konkreten Wesen, gekennzeichnet durch ihre je besondere Tatsächlichkeit, Zufälligkeit oder Endlichkeit. Aus der vorpolitischen Auffassung erfährt man dagegen, daß das Individuum ein soziales Wesen ist, das gerade nicht ohne seine Tatsächlichkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit gedacht werden kann; denn seine Identität wird durchgreifend bestimmt durch die Besonderheit seiner Kultur und durch seine Zugehörigkeit zur Nation als dem Lebenskreis, der ihn als ganzen Menschen angeht.

Darf man sich mit einer solchen typisierenden Gegenüberstellung begnügen,⁶ so kann man eine Antwort auf die Frage nach der 'Nation' als Gemeinschaft geben. In der politischen Auffassung ist eine 'Nation' ein Zusammenleben, das zustande gebracht wird durch die freie Selbstbestimmung von abstrakten und rationalen Individuen, das gekennzeichnet wird durch seine Übereinstimmung mit den universalen Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaats, und das offen ist in dem Sinne, daß es zwar eine politisch-moralische, aber keine natürliche Grenze wie Sprache oder Herkunft hat. Ist eine solche Größe als Gemeinschaft zu betrachten? Dafür spricht, daß alle ihre Glieder freiwillig unter den universalen Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaats leben und durch einunddieselbe gesetzgebende Versammlung vertreten werden. Wenn man die gegenseitige Anerkennung von Verpflichtungen als notwendige Bedingung einer Gemeinschaft betrachtet, dann erfüllt die politisch verstandene 'Nation' diese Bedingung. Was dagegen spricht, sie als 'Gemeinschaft' zu bezeichnen, ist ihre Abstraktheit. In ihr fehlt jeder Hinweis auf natürliche Gegebenheiten wie eine gemeinsame Vergangenheit, eine bestimmte Lebensweise oder das Gefühl einer Verbundenheit. Wenn auch solche Gegebenheiten wichtig sind, um von 'Gemeinschaft' sprechen zu können, ist

die 'politische Nation' keine Gemeinschaft.

In der vorpolytischen Auffassung ist eine 'Nation' das alles umfassende geistige Band, das alle mit gleicher Sprache, Kultur und Geschichte zusammenhält, durch das man bestimmt wird, ob man will oder nicht, das den so miteinander verbundenen konkreten Individuen ihre Identität durch Zugehörigkeit gibt, und das wegen der Besonderheit der je eigenen Sprache, Kultur und Geschichte partikular ist und eine natürliche Grenze hat. Darf man eine solche Größe 'Gemeinschaft' nennen? Dafür spricht, daß ihre Glieder durch Sprache, Kultur und Geschichte miteinander verbunden sind, auch wenn die meisten sich nicht 'von Angesicht zu Angesicht' kennen. Es erscheint gerechtfertigt, den Begriff der Gemeinschaft so weit zu fassen. Was dagegen spricht, die 'vorpolytische Nation' als 'Gemeinschaft' zu betrachten, ist die behauptete vollständige Determination des einzelnen durch die Nation. Dieser Einwand bezieht sich nicht darauf, daß es nach der vorpolytischen Auffassung der Nation grundlegende Bindungen gibt, die nicht freiwillig eingegangen werden. Er macht etwas anderes geltend. In einer Gemeinschaft muß es eine gegenseitige Anerkennung von Verpflichtungen geben, und darum muß zu einer Gemeinschaft auch die Freiheit des einzelnen gehören, sich mit den natürlichen Gegebenheiten seines partikularen Lebenskreises kritisch auseinanderzusetzen: sie hinzunehmen, sie als sinnvoll zu betrachten, sie abzulehnen oder sich ihnen zu entziehen. Die behauptete vollständige Determination des einzelnen durch die Nation nimmt ihm diese Freiheit. Dann kann es aber auch keine gegenseitige Anerkennung von Verpflichtungen geben. Wir schlagen darum vor, den Gedanken einer totalen Bestimmtheit des einzelnen durch seinen Lebenskreis außer Betracht zu lassen. Dann wird man sagen dürfen, daß unter der 'vorpolytischen Nation' eine Gemeinschaft zu verstehen ist.

4. Nation und ethnische Gruppe

Kann man eine 'Nation' von einer ethnischen Gruppe unterscheiden? Diese Frage scheint vor allem im Hinblick auf die 'Kulturnation' wichtig zu sein. Wir haben ja soeben behauptet, daß man eine 'Kulturnation' als Gemeinschaft betrachten kann. Dadurch ist sie aber noch nicht von einer ethnischen Gruppe unterscheidbar; denn auch eine ethnische Gruppe kann eine Gemeinschaft bilden. So ist zum Beispiel die Rede von einer 'ethnischen Gemeinschaft' als 'einem spezifischen Volk mit einem Erbe an Sitte, Ritual und Lebensweise, das in einem wirklichen oder eingebildeten Sinne unvordenklich ist, und für das man zurückverweist auf eine gemeinsame Geschichte und eine gemeinsame Herkunft oder ein gemeinsames Heimatland'.⁷ Ist unter einer 'Kulturnation' also dasselbe zu verstehen wie unter einer 'ethnischen Gemeinschaft'? In vielen heutigen Versuchen, den Begriff Nation zu definieren, wird das verneint. Man

hebt als Unterscheidungsmerkmale einer Nation ein bestimmtes Bewußtsein und politische Ansprüche hervor, zum Beispiel: 'Konstitutiv für Nationen sind das Bewußtsein einer sozialen Gruppe (Volk), eine Nation zu sein oder doch sein zu wollen, und der Anspruch auf politische Selbstbestimmung'.⁸

Was diese Anforderungen genauer beinhalten, kann jedoch von Autor zu Autor variieren. Für uns ist wichtig, daß man einen Unterschied zwischen bescheideneren und härteren Anforderungen erkennen kann. Wirheben diesen Unterschied hervor, weil er auf einen wichtigen Zug in der Auffassung 'Kulturnation' aufmerksam macht. Wir nennen zunächst einige Beispiele von bescheideneren Anforderungen. Nationale Minderheiten werden von ethnischen unterschieden, weil sie 'ein Gruppenbewußtsein aufweisen und darüber hinaus ... den Willen besitzen, als Gruppe jene Rechte wahrzunehmen, die eine Teilnahme am politischen Entscheidungsprozeß, sei es auf nationaler oder regionaler Ebene, ermöglichen'.⁹ Für eine Nation ist kennzeichnend, daß ihre Glieder 'gemeinsame Überzeugungen' haben - über Zusammengehörigkeit, eine lange Geschichte des Zusammenlebens, die eigene Gruppe von anderen abgrenzende besondere Kennzeichen aller Glieder und die Treue eines jeden zur Gemeinschaft - und weiterhin, daß die Gruppe 'ein gewisses Maß an politischer Autonomie' besitzt; denn 'eine soziale Gruppe, die überhaupt keine politischen Bestrebungen hat, wäre eher als ethnische Gruppe denn als Nation zu bezeichnen'.¹⁰ Nationale Minderheiten sind Nationen im Sinne von 'historischen Gemeinschaften' - mit gemeinsamer Sprache und Kultur -, die sich innerhalb der Grenzen eines größeren politischen Gemeinwesens befinden, 'aber das Recht beanspruchen, sich in bestimmten wichtigen Angelegenheiten selbst zu regieren', das heißt 'Macht und gesetzgebende Zuständigkeit von der Zentralregierung auf ihre eigenen Gemeinschaften' übertragen zu bekommen.¹¹

Es gibt aber auch härtere Anforderungen, die etwa in den folgenden Beispielen zur Sprache kommen. Eine Nation ist sich 'ihrer Zusammengehörigkeit und besonderen Interessen bewußt geworden... Sie stellt die Forderung nach politischer Selbstbestimmung oder hat diese Forderung im Rahmen eines Nationalstaates bereits verwirklicht'.¹² Eine Nation ist 'eine Gesellschaft, die aufgrund gemeinsamer geschichtlicher Herkunft eine politische Willengemeinschaft bildet' und sich 'als Solidargemeinschaft versteht. Sie ist 'angewiesen auf einen Grundkonsens in ihrer politischen Kultur... Ihr wichtigstes Ziel ist die eigenverantwortliche Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse, politische Selbstverwaltung (Souveränität) innerhalb ihres Territoriums, ein eigener Nationalstaat'.¹³

Nach den von uns so genannten härteren Anforderungen sind das politischen Bewußtsein und die politischen Ansprüche einer 'Nation' gerichtet auf einen eigenen Staat. Man braucht diesen Staat noch nicht verwirklicht zu haben, um

eine Nation zu sein, aber man muß ihn zum Ziel haben. Aus einer Bevölkerung wird eine Nation erst durch eine solche kollektive Willensbildung. Auch nach den bescheideneren Anforderungen muß eine Gemeinschaft politische Bestrebungen haben, um mit 'Nation' bezeichnet werden zu können. Diese Gemeinschaft kann sich aber mit 'einem gewissen Maß an politischer Autonomie' bescheiden und braucht nicht auf einen eigenen Staat gerichtet zu sein.

Diese Uneinigkeit in der Frage, wodurch sich eine 'Nation' von einer ethnischen Gruppe unterscheidet, macht auf einen wichtigen Zug der Auffassung der 'Kulturnation' aufmerksam, nämlich was das Verhältnis zwischen Kulturnation und Staat betrifft. Die Auffassung der 'Kulturnation' wurde einst vorgebracht, um dem Anspruch auf Gründung eines eigenen Nationalstaates Nachdruck zu verleihen. Die 'Kulturnation' ist meistens auch dementsprechend verstanden worden: als eine vorpolitische Gemeinschaft, die durch eine zunehmende Einsicht in ihre Besonderheit und durch eine kollektive Willensbildung nach einem eigenen Nationalstaat verlangt. Die Grenzen dieses Staates decken sich mit den Grenzen der Nation, und die Nation ist die Grundlage des Staates. Wir haben mit einer 'nationalistischen' Auffassung zu tun.¹⁴ Aus der 'vorpolitischen' Gemeinschaft wird in diesem Sinne eine 'politische' Einheit. Wir können nun jedoch feststellen, daß dies nicht das einzige mögliche Verhältnis zwischen Kulturnation und Staat ist. Man kann auch dort sinnvoll von einer 'Kulturnation' sprechen, wo der Anspruch auf Gründung eines eigenen Nationalstaates nicht erhoben wird. Es ist wichtig, daß man eine 'Nation' damit nicht reduziert hat auf eine ethnische Gruppe, die sich nur um 'Kulturpflege' sorgt; denn die vorpolitische Gemeinschaft der 'Kulturnation' muß - nach den oben so genannten bescheideneren Anforderungen - zumindest auf 'ein gewisses Maß an politischer Autonomie' Anspruch erheben.

Wir hoffen, damit deutlich gemacht zu haben, daß eine 'Nation' im Sinne von Kulturnation unterschieden werden kann von einer ethnischen Gruppe. Die Uneinigkeit zwischen den von uns so genannten härteren und bescheideneren Anforderungen betrifft die Unterfrage, wodurch sich eine Nation genauer von einer ethnischen Gruppe unterscheidet.

Bei der 'Staatsnation' scheint die Frage nach dem Unterschied zur ethnischen Gruppe uninteressant zu sein. Versteht man 'Staatsnation' in Begriffen des Gesellschaftsvertrags als 'politische Nation', dann ist diese Frage ja ohne weiteres mit Ja zu beantworten. Man gehört nicht zur Nation, weil man zum Beispiel französische Eltern hat oder weil man Französisch spricht, sondern man wird Franzose durch seine freie Zustimmung zu den universalen Grundsätzen der Verfassung. Damit ist aber noch nicht alles über eine Staatsnation gesagt. Die prinzipielle und abstrakte Auffassung der 'Staatsnation' muß nämlich konkretisiert werden, wenn man die

widerspenstige Wirklichkeit einer Gesellschaft meistern will. Um nur zwei wichtige Beispiele zu nennen: Was hält die Bewohner eines Landes zusammen als Bürger eines Staates? Reicht dafür etwa ihre Übereinstimmung über Prinzipien der Gerechtigkeit aus?¹⁵ Was sorgt dafür, daß die Bürger in einer demokratischen Gesellschaft die dringend erforderliche Loyalität gegenüber der Regierung aufbringen und die Regierung als legitim betrachten?¹⁶ Solche Erfordernisse der Stabilität und der Machtausübung führen dazu, daß man mehr braucht als die universalen und abstrakten Prinzipien eines Gesellschaftsvertrags.

Auch wenn man der Auffassung der 'Staatsnation' anhängt, muß man darum versuchen, eine 'politische Gemeinschaft' zustande zu bringen, eine 'gemeinsame Identität', eine Gemeinsamkeit von Überzeugungen, wie sie eine 'Kulturnation' kennzeichnet.¹⁷ Wie weit man in diesem Streben geht, dürfte davon abhängen, wie stark der Zentralismus eines Staates ist, wie stark ein Staat in das Leben der Bevölkerung eingreift, wie groß der Bedarf an Loyalität und Homogenität der Bürger ist und wie uneinheitlich die Bevölkerung ist. Bekannt ist das Streben der Nationalstaaten - zum Beispiel der europäischen in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts -, durch eine 'Pädagogik der Nationalitäten' aus Einwohnern des Staates Bürger einer Nation zu machen.¹⁸ Man kann bei der Nationsbildung zuweilen anknüpfen an die bereits anwesenden Überzeugungen einer oder mehrerer ethnischer Gruppen. Man kann auch versuchen, aus der Bevölkerung eine ethnische Gruppe zu machen, ein ethnisch geeintes Staatsvolk. Wir haben dann mit einer 'nationalistischen' Auffassung der 'Staatsnation' zu tun. Der Unterschied zwischen einer solchen 'hergestellten Nation' und einer ethnischen Gruppe dürfte dann wohl vor allem darin bestehen, daß die 'Nation' mit den Mitteln des Staates zustande gebracht wird.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Will man reflektierte moralische Urteile über Erscheinungen fällen, die das Etikett 'national' oder 'nationalistisch' tragen, dann steht man oft vor einem Begriffsproblem: Was sollte man sich unter einer 'Nation' vorstellen? Wir haben dieses Problem zugespielt zu einer dreigliedrigen Frage: Ist unter einer 'Nation' eine Gemeinschaft zu verstehen, die man vom Staat, aber auch von einer ethnischen Gruppe unterscheiden kann? Wir haben versucht, diese Frage mit Hilfe einer Gegenüberstellung von Nationsauffassungen zu beantworten, die sich unter Bezeichnungen wie 'Staatsnation - Kulturnation' weitgehend durchgesetzt hat. Unsere Untersuchung hat ergeben, daß man unter einer 'Nation' eine Gemeinschaft verstehen kann. Die 'vorpolitische Kulturnation' kann als Gemeinschaft betrachtet werden, wenn man absieht von den Behauptungen einer vollständigen Determination des einzelnen durch die Nation. Die

Glieder der 'Kulturnation' sind durch Sprache, Kultur und Geschichte miteinander verbunden und beanspruchen als Gruppe ein 'gewisses Maß an politischer Autonomie'. Durch diesen Anspruch kann man eine solche Gemeinschaft von einer ethnischen Gruppe unterscheiden. Man kann die 'Kulturnation' aber auch vom Staat unterscheiden; denn die Gemeinschaft der 'Kulturnation' braucht weder als Staatsvolk definiert zu werden, noch braucht sie durch eine kollektive Willensbildung auf die Errichtung eines eigenen Nationalstaates gerichtet zu sein, eines Staates, dessen Grenzen mit den Grenzen der 'Kulturnation' übereinstimmen.

Sollte man 'Nation' nun auch so verstehen? Es erscheint berechtigt, von der Kulturnation als einer relevanten Größe zu reden. Aber sollte man den Terminus 'Nation' für diese Gemeinschaft reservieren, oder sollte man ihn auch im Sinne der Auffassung der 'Staatsnation' gebrauchen? Dies ist nicht nur eine terminologische Frage. Welche Benennung sich eignet, hängt unseres Erachtens vor allem davon ab, ob man einen anderen Terminus finden kann für die wichtigsten Züge der Auffassung der 'Staatsnation': die kollektive Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger, die universalen Grundsätze des demokratischen Rechtsstaats und die gemeinsame politische Kultur seiner Bürger, die die Bürger zusammenhält und dem Staat gegenüber loyal sein läßt. Man kann erwägen, hierfür den Terminus 'aktive Bürgerschaft'¹⁹ zu verwenden. Aber dann muß man in einer Theorie der aktiven Bürgerschaft in der Lage sein, die soeben genannten Züge der 'Staatsnation' zur Geltung kommen zu lassen; denn hinter diese Errungenschaften des demokratischen Rechtsstaates 'können wir nicht zurück'. Dafür sind sie von einem moralischen Standpunkt aus zu wichtig. Die 'Nation' im Sinne der Kulturnation muß angesichts ihrer zuweilen relativiert werden. Es kann in einunddemselben Staat mehrere verschiedene Gemeinschaften im Sinne der Kulturnation geben. Der einzelne kann sich in seiner Gemeinschaft 'zu Hause' fühlen, und die Gemeinschaft kann ein gewisses Maß von Selbständigkeit besitzen. Aber das darf diese Gemeinschaft nicht zu einem Gefängnis des einzelnen machen, und es darf nicht dazu führen, daß die Gemeinschaft sich gegenüber anderen Gemeinschaften abschließt oder verhindert, daß kleinere Gemeinschaften zu ihrem Recht kommen. Hier muß der Staat Hüter der Offenheit und des Pluralismus sein. Weiterhin können viele wichtige Aufgaben in einer modernen Gesellschaft erst auf einer höheren Ebene gelöst werden, zum Beispiel Aufgaben der Bildung, der Wirtschaft, der Wissenschaft und Technik, der Sicherheit oder der 'Erhaltung der Schöpfung'. Sollen solche Aufgaben durch die Gesamtgesellschaft und den Staat gelöst werden können, dann ist eine gemeinsame politische Kultur und eine gewisse 'Homogenisierung' der Bürger erforderlich. Aber die Gemeinsamkeit aktiver Bürger kann auch selbst ein wertvoller Zug der Gesellschaft sein. Sie kann ein Netz wertvoller sozialer Beziehungen schaffen. Es kann sogar geraten sein, um solcher Gemeinsamkeit willen etwas von der eigenen 'kulturnationalen' Identität preiszugeben - in

einem verantwortlichen Vergleich.²⁰

Noten:

- 1 S. z. Geschichte des Terminus RITTER, J., & GRÜNDER, K. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel und Stuttgart 1984, S. 406-414
- 2 MEINECKE, F., Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München und Berlin 1908
- 3 SCHWARZ, J., Die nationale Frage in der internationalen Politik und die Sicht des Völkerrechts, in: GABRIEL, I. (Hrsg.), Minderheiten und nationale Frage, Wien 1993, S. 109-131, 115-118
- 4 Das wird in der Auseinandersetzung zwischen sogenannten Kommunitaristen und Liberalen z.B. vorgebracht durch MILLER, D., The Ethical Significance of Nationality, in: *Ethics* 98 (1988), S. 647-662, 654, und ders., Community and Citizenship, in: AVINERI, S., & DE-SHALIT, A. (eds.), Communitarianism and Individualism, Oxford 1992, S. 85-100, 100
- 5 So SIEYES, E., Qu'est-ce que le Tiers état? Edition critique avec une introduction et des notes par R. ZAPPERI, Genf 1970, S. 126
- 6 Sie stützt sich vor allem auf Darlegungen in MEINECKE, F., Weltbürgertum und Nationalstaat, München 1969, und PUTTE, A. VAN DE, Nationalisme en naties, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993), S. 13-47
- 7 WALDRON, J., Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, in: University of Michigan Journal of Law Reform 25 (1992), S. 751-793, 756
- 8 ALTER, P., Nationalismus, Frankfurt a. M. 1985, S. 23
- 9 ERMACORA, F., Der Minderheitenschutz im Rahmen der Vereinten Nationen, Wien 1988, zitiert und besprochen durch RÖPER, M., Das Problem der Definition des Begriffes Minderheit, in: GABRIEL, S. 81-88
- 10 MILLER 1988, S. 648
- 11 KYMLICKA, W., & NORMAN, W., Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory, in: *Ethics* 104 (1994), S. 352-381, 372
- 12 ALTER, a. a. O.
- 13 DANN, O., Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990, München 1993, S. 12
- 14 GELLNER, E., Nations and Nationalism, Oxford 1984, S. 1
- 15 S. z. B. KYMLICKA & NORMAN, S. 376-377
- 16 S. z. B. PUTTE, VAN DE, S. 37
- 17 S. z. B. MILLER 1988, S. 654, 657
- 18 S. z. B. RODÉ, F., Kirche, Nationalitäten und nationale Minderheiten, in: GABRIEL, S. 37-47, 37

- 19 S. dazu z. B. KYMLICKA & NORMAN, S. 352-353
- 20 S. zum moralisch verantwortlichen Vergleich WONG, D. B., Coping with Moral Conflict and Ambiguity, in: *Ethics* 102 (1992), S. 763-784, 777-779

Identity and Belonging: National Resurgence as Ethical Problem

Richard Roberts

1. Introduction: the Problematics of Identity

Nationality and nationalism (Anderson 1983, 1991; Brah 1994; Brass 1991; Gellner 1983, 1987; Hobsbawm 1991; Mews 1982; Smith 1991b) are important components in the analysis of the ethical problems involved in the co-existence of different communities, not least because many individuals derive part of their identity from the national group to which they belong. However, this relation between identity and national belonging is not easy to understand. Identity as manifested in modernity (Beck 1992; Berman 1982; Giddens 1989, 1990, 1990; Lash and Friedman 1992; Luhmann 1990, 1992; Touraine 1994) seems to be predominantly a personal or individualized identity, and not identity as determined by a predetermined role within a given social order.¹ In modernity, when as Karl Marx observed, all that is solid tends to melt, social groups are determined by the division of labour and stratification. In postmodernity (Bauman 1992; Charles 1990; Gellner 1992; Harvey 1989; Lyotard 1984), these latter, functional sureties may also enter into a state of flux. Under the conditions of the globalization of culture and values (Featherstone 1990; Robertson), human identity tends - paradoxically - to become more individualized (Ester, Halman and de Moor 1994; Harding, Phillips and Fogerty 1986; Inglehart 1977, 1990; Klages 1985; Reich and Adcock 1976; Rokeach 1968). After the "end of ideology" (Bell 1960) and the "End of History" (Fukuyama, 1989) the striving of each after an ideal of originality or authenticity, an original way of being human, is further stimulated. Individuals and communities are trapped between contradictory and conflicting forces driving towards uniformity and differentiation.

In an era which succeeds both the security of the pre-modern ancestral hierarchy, which disappears with modernization, and the relative stability derived from the modern solidarities of class and function, personal identity becomes highly vulnerable (Giddens, 1991). Extraordinary burdens are placed on the individual and identity is at least in part formed through interaction with others who matter to us, indeed we seek out what Janina Bauman has aptly termed "pockets of identity" (Bauman, J. 1988). However, human identity needs, and is vulnerable to, the recognition of our authenticity and dignity and this may be given or withheld by those significant others. In the intimate sphere, and in the sphere of ethnic, religious, and/or cultural groups, personal identity seems to be closely connected to *belonging*. How, in what

sense, and to what degree does belonging to a national group meet these needs for identity through recognition? Again, in what sense and to what extent may our personal identity depend on our belonging to a nation group? Comprehension of such identity formation demands an understanding of the nature of contemporary resurgent nationalism and its impact upon social and cultural identity.

It is our contention that this process of recognition is more problematic and risk-fraught than might appear at first to be the case. Our contention is that the dynamics of "recognition" and "belonging" thus understood constitute an inherently dangerous circumstance, which involves dialectical conceptions of culture that are both unstable and absolutist in tendency. Moreover, we maintain that such cultural processes are profoundly inimical to universalist liberalism. In order to illustrate these difficulties, in this paper we explore them through a case study of the cultural roots of the twentieth century Scottish attempt to re-emphasize difference and transform cultural identity into effective political agency and ultimately full national autonomy (Beveridge and Turnbull 1889; Crisk 1991; Foster 1989; Gallagher 1991; Harvie 1977, 1989/91, 1992; Lynch 1991; McCrone 1989, 1992; Smout 1969, 1977; Storrar 1990; Underwood 1970).

Central to this case study is the twentieth century "Scottish renaissance" in poetry, literature and cultural specificity. This is a movement largely inspired and motivated by the poet Hugh MacDiarmid (born Christopher Murray Grieve, 1892-1978), whose efforts (Bold 1990; Scott and Daiches 1980; Glen 1972) were directed at nothing less than the re-creation of a culture which could both serve the requirements of national identity and energize the drive towards national independence. MacDiarmid's dialectical Promethean idea of culture draws ambiguously upon religious roots, thus also illustrating the contention that nationalism itself may exercise a quasi-religious role in the modern world.

Moreover, this representative example shows that "identity as belonging" inevitably involves *difference* and *not belonging*. Indeed, the idea of a "culture" as the basis of identity (De Levita 1965; Hobsbawm 1991; Mol 1976, 1978; Krobber and Kluckhohn 1963; MacDonald 1993; Robbins 1982; Wheelis 1958) may present itself in terms of an ultimacy that transcends attempts to ground intercommunal ethics and the co-existence of communities in universal principles of mutual recognition. Such ethics would imply a conditioning, a limitation of the claims of cultural identity. Yet our example will show that the definitions of "culture" exploited in the resurgence of national identity imply a potent engagement with absolutes. An adequate response to the latter may involve recourse not merely to abstract universalist principles, but also imply the need for a comprehensive sense of human commonality. The latter

implies the actualization of means of societal binding together; perhaps only forms of *religion* grounded in transcendental principles may prove in principle capable of relativising the absolutes involved in nationalist cultural revivalism. In other words, this would imply a contrast between an in-part religiously-derived national cultural identity and a civil religion committed to universal human values. This tension is now apparent in present-day Scottish experience. Indeed, in terms of our genealogical example, we find that another Scottish (but also Orcadian) poet Edwin Muir (1887-1959) also represents the universalist (and in his case a religious) response to national cultural absolutism. Edwin Muir and his wife Willa rejected the extremity of MacDiarmid and his immediate circle (Muir, E. 1954; Muir, W. 1968). The Muirs grounded their identity, and indeed their highly self-conscious sense of "belonging", not only in place, but also in Christianity and a cosmic personalism, respectively. On this basis we shall contend apparent that both the ethics of the co-existence of different communities and the co-existence of individuals and different groups within communities demands the redefinition of the distinction between the ethical *ultimate* and the cultural *penultimate*, a distinction which cannot, paradoxically, be sustained by liberalism alone.²

In attempting to come to terms with the theme of the co-existence of different communities we do not merely confront issues of painful immediacy but also a problematic of great intrinsic complexity. In effect, we are working simultaneously at the leading edge of events and the cutting edge of social theory - this is an uncomfortable position to be in, even if as ethicists we operate from, as it were, the proverbial armchair or as *Kathederverphilosophen* (McBride 1994). For many of us, and this writer included, the issues raised are not merely academic, they are self-involving and existential, and thus the more difficult to confront with unsparing rigor and objectivity.

Some of us may also, I suspect, know what it is like to experience the testing that comes about when an individual's identity is judged - and perhaps found wanting - for reasons which lie way beyond the particularities of his or her own self-image and self-understanding. This societal response may involve reactions that occasion resonance and dissonance at the most fundamental level between the identity of the individual and that of the wider community, thus rupturing that mutual recognition, which Charles Taylor rightly regards as the foundation of healthy selfhood and identity. We might well take Taylor's understanding of this mutual dialogic selfhood as the basis of an ethical *ideal*, in relation to which the selfhoods of national and cultural identity may be judged. Human life is not, according to Taylor, monological (what we might call the equivalent of a private language), and in order to understand the close connection between identity and recognition, we must take into account his view that:

This crucial feature of human life is its fundamentally *dialogical* character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. For my purposes here, I want to take *language* in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the 'languages' of art, of gesture, of love, and the like. But we learn these modes of expression through exchanges with others. People do not acquire the languages of self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us - what George Herbert Mead called "significant others". The genesis of the human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical (Taylor 1992: p. 32).

As a humane optimist, Charles Taylor assumes the acceptance of the dialogic mode in the formation of community. When, however, identity *dissonance* becomes too marked, then individual torment may become societal disruption, failure of community - and violence; this happens when exclusion of the *Other* is perceived as the *condition* of the integrity of one identity at the expense of that other. In such contexts, half-latent folk memories, ideologies, and prejudices deeply embedded - even seemingly buried - in the societal unconscious may undergo resurgence and release forces which may well overwhelm both mind and feelings, not least of those trained in liberal thought and encouraged to trust in the capacities of human reason, the *sensus communis* and the potency of the common good.

Cultural Identity and the transvaluation of particulars

In approaching the topic of "identity as belonging" we shall regard the following proposition as an axiom: that at the root of the contemporary identity problematic there is the transvaluation of the contextual *particular* from the status of relative contingency to its assimilation into a *cultural transcendental*, which may in turn conflict with the drive towards the *ethical universal*. In other words, if we radicalize David Miller's (1988) observations concerning the ethical significance of nationality, then we can conceive of situations in which the formulation of ethics and the conduct of human relations becomes secondary to the prioritisation of cultural factors that determine the nature and limits of ethical and humane response (Almond 1983; Avineri and de-Shalit 1992; Gellner 1987; Gibbins 1989; Hanf 1994). The topic of "identity as belonging" obliges us to confront the dynamics of identity formation which appear at the same time to make the *inclusion* of the one in *recognition* and thus *belonging* the inevitable *exclusion* and failure of recognition and the explicit *not belonging* of the other (Jones 1978).

Taylor recognizes this ambiguity between recognition and non-recognition and belonging and non-belonging when he argues that, "We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us" (Taylor, 1992: 32-3). Thus the very act of subsuming the particularities of any resurgent identity under the rubric of the universal of nation or ethnic collectivity may block both dialogue and analysis from the outset. Taylor weakens his treatment of the ambiguity by retreating from the Hegelian image of a dialectically related Lord and Bondsman. Because of his relatively gentle approach we therefore have to devise a procedure which comprises both the recognition implicit in dialogue and the means of approaching the *denial* of recognition and belonging in identity formation. This is in addition to allowing for the irreducible and dialectical complexity of any given context in which conflict is latent and endemic.

One of the most striking features of the new problematic that arises after the "end of ideology" - and even more recently beyond the so-called "End of History" - is the resurgence of cultural particularity. Ester, Halman and de Moor (1994) have tried to explain this resurgence as a response to the alienation and anomie associated with the cultural homogenization of globalization. Others have related the renewal of cultural differentiation to economic crisis and to postmodernisation. Whatever the precise aetiology may be, cultural factors can no longer be regarded as having an epiphenomenal status.

Given the reality of the renewed importance of cultural particularity (for whatever reasons), the most effective ways of rendering this visible is to begin each analysis with a case study. The recognition through which the underlying features of identity are expressed is not merely to be reduced to myths of origin grounded in often wayward interpretations of history, but in continuing and ever renewed stories or narratives of identity (Banton 1988; Hobsbawm and Ranger 1983; MacIntyre 1990; Maffesoli 1994; Miller 1988; Pye 1973; Roosens 1989; Smith, A. 1976; Smith A.D. 1991a, 1991b; Solles 1989; Zwerblowsky 1976). Seen in this way, examination of narratives of identity may permit us to use tools of socio-cultural analysis apposite to a new era. Those who struggle with the post-Marxian deficit of good theory, that is of *meta-theory* capable of serving as the basis of social ethics, will be aware that the problem of co-existence of communities in an era of the crisis of national and cultural identity involves a wide array of factors. These do not fit the theoretical parameters which many of us, I dare to suggest, were originally equipped.

On the basis of the assumption that the cultural particular tends to overwhelms the ethical universal and through reification may itself strive for the status of transcendental principle of inclusion and exclusion, we begin with the meta-narrative expressed most powerfully in twentieth century Scottish

poetics. In order, however, to make conflict visible, I implicitly propose to go where Taylor points, but does not himself venture, that is in the direction of an admission of a dialectical and conflictual conception of identity-formation.³ Such a strategy does involve, of course, the theorization of what in terms of both sources is relatively undeveloped. Our thesis is, however, as follows: the cultural/national identity problematic involves conflict as embedded in narratives of identity, and as what Taylor terms "rich human languages of expression" it invites dialogic and dialectical interpretation. Such an approach implies, but does not necessarily articulate, other dimensions which we relegate to subtext status.

2. Recognition, Belonging and Identity: the Case of Scotland

Scotland has a population of under six million and thus this comprises less than one tenth of that of the United Kingdom. In constitutional terms, the Union of the Crowns in 1603 and the Act of Union of 1707 conveyed political sovereignty from Edinburgh to Westminster eventually brought to an end centuries of warfare and political strife. Whilst the historical interpretation of these events is not surprisingly a matter of dispute, the partial integration of Scotland was not a matter of straightforward conquest, but to a considerable degree a self-imposed act (McCrone 1989; Lynch 1991; Smout 1969, 1977). Distinct legal and educational systems were retained and likewise the Scottish Church guarded its autonomy. Deep internal differences within Scotland over the nature of Scottish identity and the best future of a country in need of "improvement" and the benefits of "polite society" were resolved in the direction of anglicization, above all in the late eighteenth century and the Scottish Enlightenment (Broadie 1990; Chitnis 1976; Davie 1991; Grave 1960; Lynch 1991; MacIntyre 1981, 1988; Rendell 1978; Smith, Adam 1723/1-790/1976; Smith, Adam 1776/1976; Smout 1969). The direction that Scottish identity should take remains a deeply contentious issue.

It is evident that there are acute dissonances within the contemporary resurgence of national consciousness in Scotland. These stem from a variety of sources: historical, political, cultural and religious. The singular and composite identities of Scotland (preserved, certainly at the level of social representations, in a remarkable way) embody a history of waves of migration, the decisive elimination of the Picts by Irish Scots, a primordial split between the Highland Gaeldom and the Lowland Scots, intense internal dynastic and clan wars, the conflict with England, an extremely violent and divisive Reformation (the long term consequences of which still persist), the Highland Clearances, and mass emigration on a very considerable relative scale. The highly effective nineteenth and early twentieth participation of Scotland with England in British imperialism has not prevented an sense of

self-questioning, provoked by what contemporary cultural nationalists (applying the ideas of Paulo Freire to Scotland) regard as an imputed "inferiorism", a failure of national self-confidence. Scotland is now perceived, in the words of the distinguished Scottish sociologist David McCrone, as a "stateless nation" (McCrone 1992). In an era of the continuing economic and political decline of Britain, the attractions of integration correspondingly decrease and the possible gains that might accrue from separation become more tempting. This said, the question of independence has been politically embodied since the founding of the Scottish Nationalist Party in 1928. The basis for this eventuality is, however, grounded in an enhanced sense of Scottish cultural "recognition" and "belonging" which was driven forward throughout the mid-century above all by such figures as the poet MacDiarmid. The Scottish cultural revival continues in a new generation of writers (Beverdieg and Turnbull, 1989).

The crisis in contemporary Scottish cultural identity is intimately associated with the crisis of modernity/ism and rise of Scottish nationalism in course of the twentieth century. The self-conscious development of "synthetic Scots" and the cultural re-functioning of "the infinite" by the poet Hugh MacDiarmid as a means of meeting this crisis is a prime example of the "invention of tradition", comparable with other attempts to emphasize cultural difference and ethnic identity in the history of nationalism, defined here following Anthony Smith, as:

an ideological movement for attaining and maintaining autonomy, unity and identity on behalf of a population deemed by some of its members to constitute an actual or potential "nation" (A.D. Smith 1991: p. 73).

The prime indicators of cultural identity, most notably of those operating on the level of language and an elite literary revival, have undergone a process of revitalization.⁴

3. MacDiarmid and Muir: the Poetics of Identity

Thus, as we shall see, the prime architect of the renewal twentieth century Scottish cultural identity, the poet Hugh MacDiarmid, urged an encounter with the societal - even the racial unconscious. His declamatory dialogue with language, history and a social particularity simultaneously involved the repeated rejection of an at the same time potent yet impotent Other, *Englishness* in all its forms. Indeed, such a writer understood in his context provokes the question: can there ever be real cultural identity without a primal negative and destructive *difference*? Thus MacDiarmid believed in a personal and universal destiny which involved remaking the distinction between Scottish

and "British" (that is to say a falsely generalized *English*) cultural identity:

The British are a frustrated people
Victims of arrested development.
Withered into cynics
And spiritual valetudinarians,
Their frustration due
To a social environment
Which has given them no general sense
Of the facts of life,
And no sense whatever
Of its possibilities;
Their English culture a mere simulacrum,
Too partial and too provincial
To fulfil the true function of culture
The illumination of the particular
In terms of the universal;
Beside the strong vigour of daily life
It is but an empty shadow.
(CP II, p. 938)

It is in two figures, the poets Hugh MacDiarmid and Edwin Muir, that we may find contrasting and fascinating renditions of Scottish identity in the present century. MacDiarmid, as we shall see, sought to reassert Scottish identity in the most fundamental way possible, that is through the recreation of Lowland Scots, so-called Lallans: Muir, a man born in Orkney of farming stock, was a poet who, even as an Orcadian Scot, felt an alien in the homecountry. Alternative possibilities of identity and non-identity emerge in their writings; MacDiarmid and Muir present us with compelling yet contrasting narratives and images of recognition and belonging.

3.1 MacDiarmid: Epic, Infinity and the "Bigger Christ"

Hugh MacDiarmid understood the need for a new common Scottish metanarrative which might supplant both the (from his standpoint both problematic and exhausted) inheritance of Christianity in its conflictual manifestations and the threat of a mindless, mechanical modernity. His strategy involved three basic elements. The first was the re-establishment of a distinct linguistic identity for Scotland through the re-creation of Scots (Lallans) as modern and powerful literary language and the use of Gaelic as a linguistic unconscious firmly closed to Anglo-Saxon sensibility (Bourdieu 1991; Chapman 1978, 1992; Edwards 1985). The second was the provision of epic narratives of Scottish self-identity in the extraordinary *A Drunk Man Looks at the Thistle*,

and then on a high metaphysical level in *On a Raised Beach* where narrative and geographical identities give way to a primal geological identity.⁵ The third aspect of his strategy was political, and in this he can be said to have been least successful.

A Drunk Man is an epic poem in which an inebriated Scot makes his way home, falls down on a hillside and falls into stupor and dreams the constituent fragments of his identity. This work was written as a direct challenge to the modernism of T.S. Eliot's *Wasteland*. Whereas Eliot eventually propounded a cultural strategy which involved the central role of a Christian clerisy charged (despite a brutish populist secularity in the masses) with the mission of safeguarding the essential core of English culture (Eliot 1939, 1948), MacDiarmid risked a new mythologisation, an cultural refunctioning of an encounter with "the infinite" on behalf of the whole people⁶ and a concern with the nature of Scottish metaphysical and cultural contradiction expressed above all in the notion of "Caledonian Antizyzygy" (Kreitzer 1992; Laing 1965). Whilst this preoccupation with the "infinite" can be traced back at least to the present writer's St Andrean predecessor John Mair's (1469-1550) *Propositum de infinito*, MacDiarmid also simultaneously succeeded in bridging the contemporary divisions within the then identity of Scotland by proposing a strategy which stressed the cosmic destiny of the Scot (Kolakowski 1983). Indeed,

He canna Scotland see wha yet
 Canna see the Infinite,
 And Scotland in true scale to it.

This prime example of the "re-invention(s) of tradition" (Hobsbawm and Ranger 1983) is comparable with other attempts to emphasize cultural difference and stress cultural identity to be found in the history of nationalism. The "refunctioning" of tradition (Ernst Bloch) is perhaps a more apt term. This is indicative of a situation in which the interpretation of cultures in the Geertzian sense challenges the schemata of abstract systems. Thus Clifford Geertz in a well-worn but still useful definition argues that:

Interpretative explanation trains its attention on what institutions, actions, images, utterance, events, customs, all the usual objects of social-scientific interest, mean to those whose institutions, actions, customs, and so on they are. As a result, it issues not in laws like Boyle's, or forces like Volta's, or mechanisms like Darwin's, but in constructions like Burckhardt's, Weber's, or Freud's: systematic unpacking of the conceptual world in which condottiere, Calvinists, or paranoids live. Culture is the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action; social structure is the form that action takes, the

actually existing network of social relations (Geertz 1966).

MacDiarmid confronts the political union of Scotland with England likening its unthinking justification to the call of a parrot and striving to open a cultural chasm:

The Parrot Cry

Tell me the auld, auld story
O'ho the Union brocht
Puir Scotland into being
As a country worth a thocht.
England, frae whom a'blessings flow
What could we dae without ye?
Then dinna threip it doon oor throats
As gin we e'er could doot ye!
My feelings lang wi'gratitude
Ha'e been sae sairly harrowed
That dod! I think it's time
The claih was owre the parrot!
(CP I, p. 192)

I ken the stars that seem sae far awa'
Ha'e that appearance juist because my thocht
Canna yet bridge the spiritual gulf between's
And the time when it will still seems remote
As interstellar space itsel'
Yet no 'sae faur as 'gainst my will I am
Frae nearly a'body else in Scotland here.
But a less distance than I'll drive betwixt
England and Scotland yet
(To Circumjack Cencrastus, CP I, 205-6)

Language is fundamental to this assertion of cultural difference, but this disjunction is imperfect, hobbled by the involution of Scots and English:

Curse on my dooble life and dooble tongue,
- Guid Scots wi' English a'hamstrung -

Speakin' o' Scotland in English words
As it were Beethoven chirpt by birds;
Or as if a Board school teacher
Tried to teach Rimbaud and Nietzsche.

(To Circumjack Cencrastus, CP I, p. 236)

Furthermore MacDiarmid not only had to fight off the corruption of English influence, but also drive his campaign forward against a Scottish popular culture that thrived in "Kailyard" (or "cabbage patch") sentimentality. Thus the masses are relativized not merely by the thought of philosophy, but by *geology*, it is this latter that provides not merely the figurative, but the literal bedrock of Scottish cultural identity. Thus MacDiarmid could exploit his sense of extraordinary cultural mission that transcended mere common humanity:

The relation o' John Davidson's thocht
To Nietzsche's is mair important
Than a' the drivel aboot 'Hame sweet Hame'
Fower million cretins mant.

And gin we canna thraw aff the warld
Let's hear o' nae 'Auld grey Mither' ava,
But o' the Middle Torridonian Arkose
Wi' local breccias,
Or the pillow lavas at Loch Awe....
(To Circumjack Cencrastus, CP I, p. 261)

Even more pointedly in his later masterpiece, *On a Raised Beach*, MacDiarmid develops an identity which repudiates all recognition, other than that through which we realize our ultimate identity; for being enamored of the desert at least,

I lift a stone; it is the meaning of life I clasp
Which is death, for that is the meaning of death.

"Belonging" in this context is strictly delimited, for true cultural identity involves actual geographical presence. Thus returnees from the Scottish diaspora seeking (as many still do) to rediscover their Scottish roots come in for withering contempt and (to borrow Erving Goffman's term) ritual "status degradation" at the quayside:

The Lion Rampant

Damn a country whaur turnin' a corner
You could lippen on nocht but a sheep!
Thank God for a lion on Greenock quay
Its vigil aince more to keep,
And when the American clansmen land
No' bash them wi' a paw

But by the gangway tak' its stand
And gently off them draw
As they come trippin' doon't
Their imitation kilts and gar
The blighters look for a' the world
Precisely as they are!...

(To Circumjack Cencrastus, CP I, p. 274)

Identity can only be gained by heroic and Promethean endeavour. For MacDiarmid, Lenin is the equivalent of John Milton's heroic Satan in Paradise Lost. Thus MacDiarmid admires to the point of idolatry the achievements of an adamantine and utterly ruthless Lenin, represented once more in the imagery of stone:

(Second Hymn to Lenin)

Unremittin', relentless,
Organized to the last degree
Ah, Lenin, politics is bairns' play
To what this maun be!
(CP I, p. 328)

*The Skeleton of the Future
At Lenin's Tomb*

Red granite and black diorite, with the blue
Of the labradorite crystals gleaming like precious stones
In the light reflected from the snow; and behind them
The eternal lightning of Lenin's bones.
(CP I, p. 386)

The achievement of a true culture, the illumination of the particular in terms of the universal, is only possible if the individual consciousness itself attains to proximity with divinity:

*Vestigia Nulla Retrosum
In Memoriam: Rainer Maria Rilke 1875-1926*

No more is interposed between God and us
But the last difference between human and divine,
And yet we have not yet chosen between Heaven and Hell,
Too alive to both. When but the last films of flesh fell,

When we were in the world and yet not in it,
And the spirit seemed to waver its eyas wings
Into the divine obscurity, it could not win it.
We would not, if we could, the difference resign
Between God and us - the God of our imaginings.
(CP I, pp. 417-8)

The consciousness which identifies with the divine *is* the people, such an individual transcends mere politics, even nationalist party politics. Thus MacDiarmid's conception of identity, and his own role as the embodiment of the nation, leads him into an exultant political impossibilism:

The Difference

The difference between MacCormick and his friends and I
Is this - that they
Constitute the National Party of Scotland,
I am Scotland itself to-day,
They have dared to stake less than the highest
In Scotland's name.
Scotland will shine like the sun in my song
While they vanish, like mists, whence they come.
(CP II, p. 1277)

All the while, the counterfeit culture of England has to be deconstructed on every level in Scottish consciousness. This alien culture is understood not as a partner or neighbor, but as a false consciousness, base and corrupt - in reality it is a *non-culture* - for:

The Battle Continues

A man of genius must take life as he finds it;
The material of his art is the existence of his contemporaries;
English life presents him with nothing but money and sex
And with them he must do his best, for he will get no other.

Impossible with such impure material; the imagination
Becomes critical, finds nothing to criticise
Sees the humour of the situation, and finds its material
Admirably suited for satire.
(CP II, p. 935-6)

and,

England is Our Enemy

Who among English writers is thus axiomatic?
Accepted thus by either the Anglo-Saxon
Or the foreigner of some culture?
Yous will say in your haste:
'But there are *hundreds!*'
After cursory reflection you will say:
'But... there are none.'
(CP, II, p. 860)

In short,

North and South

*The plagues that waste the North at times
Are always born in Southern climes.*
(CP, p. 1271)

Hugh MacDiarmid represents a charismatic (Lindblom 1990) - albeit a profoundly problematic - inheritance. His celebration of the internally contradictory character of the Scottish intellect and sensibility and extravagant implied self-presentation in *A Drunk Man* (Watson 1972) of himself as "a greater Christ, a greater Burns may come" reveals a Nietzschean glorification of the will-to-power that inspires as many as it repels. A cultural refunctioning of the will-to-power may not be adequate (or indeed desirable) as the best means of giving to Scots that self-confidence that will carry them into devolution within the United Kingdom (the moderate political goal) or independence in Europe (the aim of the Scottish National Party).

3.2 Muir and the Gentle Christ

Edwin Muir is the obvious counterpoint to MacDiarmid, but, unlike the latter, he repudiated the revival of Scottish identity through the rebirthing of Lallans or Lowland Scots. Instead, his poetry reflects the ineradicable nostalgia for the lost integrity of an ideal Orcadian childhood desecrated by the move of his family to Glasgow. In a way extraordinarily different from twentieth century England, the transition from rural to urban life is fundamental to Scottish sensibility in the present century, as is an ongoing sense of the importance of a serious and always dangerous spiritual and moral reality that interposes in the life of mortals whose lives are but playthings in the face of natural forces.⁷ In his poem *Scotland 1941*, Muir wrote notoriously of the "sham bards of a sham nation". A loss of confidence was apparent to

Edwin Muir before the Second World War, when he saw that,

Though Scotland has not been a nation for some time, it has possessed a distinctly marked style of life; and that is now falling to pieces, for there is no visible and effective power to hold it together. There is such a visible an effective power to conserve the life of England; and though in English life, too, a similar change of national characteristics is going on, though the old England is disappearing, there is no danger that England should cease to be itself. But all that Scotland possesses is its style of life; once it loses that it loses everything, and is nothing more than a name on a map (Muir, 1935, p. 26).

Ironically, after over a half century, the reverse is now the case. English post-imperial social and cultural identity is now fractured and problematic (Anderson 1992), whereas Scottish identity is resurgent and stridently self-assertive. In terms of Scotland, MacDiarmid and Muir may be understood as analogous to the pointed opposition of Prometheus and Christ of which Karl Löwith wrote after the Second World War in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. The influence of MacDiarmid upon the contemporary revival of Scottish cultural identity can scarcely be overestimated; yet his is a problematic inheritance illustrating all too clearly the power of a culture that places the particular on the level of the universal and relatives all human relations in the light of an absolute commitment to a local identity which seeks its finality in the individuality of the stone, which is itself the representation of an impersonal infinite.

4. Conclusion: Identity as the Will-to-Become

As the noted commentator Tom Nairn remarked in *The Scotsman* (13.1.92), what faced Scotland in the coming General Election of 1992 was the necessity of overcoming three centuries of depoliticisation through "the unfreezing of the Scottish will" that is through a distinctive recovery of the *will-to-power*. The crisis in contemporary Scottish cultural identity is intimately associated both with the crisis of modernity/ism and with rise of Scottish nationalism in its modern form in the course of the twentieth century. Central to this resurgence has been the question of identity. As regards this, *pre-modernity* provided Scotland with the conflictual identities of the Reformation (and a suppressed pre-Catholic Celtic unconscious). *Modernity* (intellectual, agrarian and industrial) disrupted local and regional identities and was characterized by Irish Roman Catholic immigration and massive outward migration. *Postmodernity* would seem to afford the Scottish intellectual with sufficient cultural capital the option of a return to roots; but the mass of the population wallow in indecision and unwilling to become "little Christs" to the self-

proclaimed "Bigger Christ" of MacDiarmid.

De-industrialization has stripped out both the working class Tory vote and destabilized its socialist counterpart. Underlying the nationalist slogan of 1992: "Rise Now and Be a Nation Again!" is a veritable mare's nest of issues, transcended perhaps, by a single, potential (but not yet fully actualized) axiom: a primordial negative definition of Scottish identity as "hatred of Englishness". The departure from politics after the Election of Jim Sillars (one time Labour MP who had earlier shifted over to the Scottish National Party) with the bitter words that the Scots had "not got the bottle" to grasp independence was indicative: there is, and there remains, a crisis of self-confidence. If poetry alone could have recreated such a will-to-become, then it would be difficult to conceive of a body of work more suited to this destiny than that of Hugh MacDiarmid.

The General Election of 1992 brought about an as-yet unresolved crisis in the evolution and political expression of this identity. The problem of Scottish identity is, however, fraught with a wide array of historical, political and religious factors. Despite acute secularization, a growing loss of religious observance and declining church membership, the religious and quasi-religious re-definition of Scottish cultural identities continues to play a remarkable role in a frustrated political process. The recent history of Scottish cultural identity raises important theoretical and practical issues concerning "re-traditionalization" and the re-functioning of myth, as opposed to "de-traditionalization" in late industrial societies, besides the definition and cultural construction of racism and ethnic identity.

The active involvement of religious leaders, notably Church of Scotland (Presbyterian) and Episcopal Church (Anglican) ministers has been a remarkable feature of recent constitutional and cultural debate. Thus such figures as William Storrar and Canon Kenyon Wright were leading architects of the Constitutional Convention (which re-activated a pre-modern, and indeed highly traditional conception of the Claim of Right, traceable in form through the Covenanters of the seventeenth century to the Declaration of Arbroath of 1320) and promoted the re-examination of the religious factors in Scottish identity. Scottish political sovereignty resides in the people whereas English sovereignty is seen as grounded in monarchical and parliamentary absolutism. Indeed in terms of "post-political" era the question of cultural identity as the basis of nationhood remains central to the debate.

William Storrar in his book *Scottish Identity: A Scottish Vision* (much read in, but little known beyond Scotland) has produced a typology of Scottish culture as Catholic, Reformed and secular, the latter now characterized by a "second Disruption", a very recent (and from his point of view catastrophic)

departure of the bulk of the population from the churches, in particular from the Church of Scotland. Interestingly, religious and theological elements are admitted into the mainstream discussion of Scottish identity represented by (for example) *Common Cause*, a cross-party alliance of leading cultural figures.

The Scottish example challenges in a variety of ways the assumptions of the problem of the co-existence of different communities, inasmuch as Scottish social and cultural identity has always involved acute conflict and extreme forms of reflexivity alien, by and large to English experience (Anderson 1992; Jenkins 1975; Jowell, Prior and Taylor 1992; Nairn 1977, 1981, 1988; Porter 1992; Thomas 1988), but present, I would venture to suggest, in full measure in the problematic of identity as recognition and belonging in the wider context of Europe. This example shows that "identity as belonging" inevitably involves *difference* and *not belonging*. The ethics of co-existence of communities and existence within communities would imply a conditioning of cultural identity: the *ultimate* and the *penultimate* need to be distinguished anew. The ethics of universalism relies upon the operation of reason and moderation for its successful implementation. The dynamics of cultural identity in the context of contemporary nationalistic resurgence may involve the quasi-theological fusion of the absolute with the relative. When this happens, then the powers of myth and of mythopoesis are released and the rational and compassionate recognition of the humanity and rights of the "Other" may be low on the agenda. Whether, as was argued earlier, ethical reflection alone can restrain or condition the drive towards cultural specificity is doubtful. Perhaps, in a strategy of greater risk but perhaps more promise, beneficent myth embodied in a civil religion (modelled, perhaps, on North American experience) grounded in trans-cultural ultimacy would have to confront the negative and malevolent aspects of the cultural transcendentals of a given society. Here perhaps, ethics and religion must once more meet on the grounds of a common intention: the promotion of the co-existence of different communities.

Notes:

- 1 Notwithstanding, it is important to note that some theorists argue the contrary, as in the case of the French sociologist Michel Maffesoli (1994) who argues that "tribalisation" is the main phenomenon of our time, see *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies*, London: Sage Publications.
- 2 The allusion to Bonhoeffer's *Ethics* is intended; and an parallel between explicit and latent forms of fascism is not ruled out.
- 3 In the parable of Lord and Bondsman in the *Phenomenology of Mind* of

- 1807, Hegel provided us with an extraordinary text that prefigures and exceeds in potential not only the Marxian dialectic, but virtually all significant narratives of power in the modern/postmodern struggle for identity of the last two centuries. See R.H. Roberts (1988 and 1989).
- 4 Neither Muir nor MacDiarmid had much time for the commercialized "tartanry" of what has now become a globalized Scottish "culture" as ubiquitous in its own way as the commercialized mythology of Christmas. Thus, for example, in locations as far flung as (e.g.) Cape Town in South Africa, there are shops successfully marketing products that embody a globalized Scottish cultural identity.
- 5 This tradition continues. As part of his duties in St Andrews the present writer assessed a prize essay ostensibly concerned with the geological evolution of Ben Nevis, the major point of which was to show that cultural differentiation was related to the fact that Scotland and England were only joined through the migration of landmasses after the break-up of Gondwanaland. And so, given the different origins of the geological structures underlying the geography (and thus the cultures of both countries), their differences are quite literally pre-prehistoric.
- 6 In certain respects MacDiarmid's thought as expressed in some of his poetry is "völkisch" in tone. Despite the present writer's reservations on these grounds, he nevertheless regards MacDiarmid at his best as one of the greatest poets of the twentieth century writing in "English". His courage with regard to linguistic innovation and freedom to re-create is exemplary - to experience MacDiarmid's work in Scotland under the influence of that country's culture, society, geology and landscape is an intoxication understood in the fullest meanings of the word.
- 7 The trilogy of Lewis Grassic Gibbon 1932-4/1986), A Scots Quair, London: Penguin, is essential reading in this respect.
- Ethics of Identity Bibliography:**
- ABRAMS, M.D. GERARD, and N. TIMMS (eds), Values and Change in Britain, London: Macmillan, 1985
- AJZEN, I. and M. FISHBEIN, Understanding Attitudes and Predicting Social Behaviour, Englewood-Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980
- ALMOND, G.A., The intellectual history of the civic culture concept, in: G.A. ALMOND and S. VERBA (eds), The Civic Culture Revisited, Boston/Toronto: Little, Brown and Company, 1980
- ALMOND, G.A., Communism and political culture theory, in: Comparative Politics, 1983, 16: 127-138.
- ALMOND, G.A. and S. VERBA, The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton: Princeton University Press, 1963
- ANDERSON, B., Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, London: Verso, 1983
- ANDERSON, P., English Questions, London: Verso, 1992
- ANDERSON, P., Nation-States and National Identity, in: London Review of Books, 9, May 1991, pp. 3-8.
- ANDERSON, P., Ferdinand Braudel and National Identity, in: A Zone of Engagement, London: Verso, 1992, pp. 251-78
- ASHFORT, S. and N. TIMMS, What Europe Thinks. A Study of Western European Values, Aldershot: Dartmouth, 1992
- AVINERI, S. and A. DE-SHALIT (eds.), Communitarianism and Individualism, Oxford: Oxford University Press, 1992
- BANTON, M., Racial Consciousness, London: Longman, 1988
- BARKER, D., L. HALMAN and S. VLOET, The European Values Study 1981-1990. Summary Report, London: Gordon Cook Foundation on behalf of the European Values Group, 1992
- BAUMAN, J., A dream of belonging: my years in postwar Poland, London: Virago, 1988
- BAUMAN, Z., Intimations of Postmodernity, London: Routledge, 1992
- BECK, U., Risk Society: Towards a New Modernity, London: Sage Publications, 1992
- BELL, D., The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York: Free Press, 1960
- BELLAH, R.N., The Broken Covenant: American Civic Religion in Times of Trial, Chicago: Chicago of Chicago Press, 1975
- BELLAH, R.N. et al., Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, New York: Harper Row, 1986
- BELLAH, R.N., Between Religion and Social Science, in: Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York: Harper and Row, 1970, ch.15, pp.237-259
- BERMAN, M., All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity, London: Verso, 1982
- BEVERIDGE, C. and R. TURNBULL, The Eclipse of Scottish Culture Inferiorism and the Intellectuals, Edinburgh: Polygon, 1989
- BOLD, A., MacDiarmid, London: Paladin Grafton Books, 1990
- BOURDIEU, P., Language and Symbolic Power, Cambridge: Polity, 1991
- BRADLEY, I., The Celtic Way, London: Darton, Longman and Todd, 1993
- BRAH, A., Time, Place, and Others: Discourses of Race, Nation, and Ethnicity, in: Sociology, 1994, vol. 28/3, pp. 804-13.
- BRASS, P.R., Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison, New Delhi, 1991
- BROADIE, A., The Tradition of Scottish Philosophy: A New Perspective on the Enlightenment, Edinburgh: Polygon, 1990
- BROWN, G. and R. COOK (eds), Scotland. The Real Divide. Poverty and Deprivation in Scotland, Edinburgh: Mainstream Publishing, 1983
- CAMERON, D., The Field of Sighing, London: Longmans, Green and Co,

1966

- CHAMBERS, I., Border Dialogues. Journeys in Postmodernity, London: Routledge, 1990
CHAPMAN, M., The Celts - The Construction of a Myth, London: Macmillan, 1992
CHAPMAN, M., The Gaelic Vision in Scottish Culture, London: Croom Helm, 1978
CHITNIS, A.C., The Scottish Enlightenment: A Social History, London: Croom Helm, 1976
COLEMAN, J.S., Foundations of Social Theory, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990
CRICK, B., National Identities. The Constitution of the United Kingdom, Oxford: Blackwell, 1991
DAICHES, D. (ed.), The New Companion to Scottish Culture, Edinburgh: Polygon, 1983/1991
DAVIE, G.E., The Crisis of the Democratic Intellect: The Problem of Generalism and Specialisation in Twentieth-Century Scotland, Edinburgh: Polygon, 1986
DAVIE, G.E., The Democratic Intellect: Scotland and her Universities in the Nineteenth Century, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1961 (reprinted 1986)
DAVIE, G.E., The Scottish Enlightenment and Other Essays, Edinburgh: Polygon, 1991
DE LEVITA, D.J., The Concept of Identity, New York: Basic Books, 1965
DOBBELAIRE, K., Church involvement and secularization: Making sense of the European case, in: E. BARKER, J.A. BECKFORD and K. DOBBELAIRE (eds), Secularization, Rationalism and Sectarianism, Oxford: Clarendon Press, 1993
EDWARDS, J., Language, Society and Identity, Oxford: Blackwell in association with Andre Deutsch, 1985
EISENSTADT, S. (ed.), Patterns of Modernity, New York: New York University Press, 1987, vol. 1, *The West*
ELIOT, T.S., The Idea of a Christian Society, London: Faber and Faber, 1939
ELIOT, T.S., Notes towards the Definition of Culture, London: Faber and Faber, 1948
ELTON, G., The English, Oxford: Blackwell, 1992
ERIKSEN, T.H., Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives, London: Pluto Press, 1993
ESTER, P., L. HALMAN and R. DE MOOR, The Individualizing Society: Value change in Europe and North America, Tilburg: Tilburg University Press, 1994
FEATHERSTONE, M. (ed.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity, London: Sage Publications, 1990
FERGUSON, A., Essay on the History of Civil Society, Edinburgh: Edin-

burgh University Press, 1776/1966

- FOSTER, J., Nationality, Social Change and Class: Transformations of National Identity in Scotland, in: McCRONE, D., S. KENDRICK and P. SHAW (eds.), The Making of Scotland: Nation, Culture and Social Change, Edinburgh: Edinburgh University Press and The British Sociological Association, 1989
FUKUYAMA, F., The End of History and the Last Man, London: Hamish Hamilton, 1989
GALLAGHER, T. (ed.), Nationalism in the Nineties, Edinburgh: Polygon, 1991
GEERTZ, C.J., Religion as a Cultural System, in: M. BANTON (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London: Tavistock, 1966, pp.1-46
GELLNER, E., Nationalism and two forms of cohesion in complex societies, pp. 6-28 and The Rubber Cage: Disenchantment with Disenchantment, pp. 152-165, in: Culture, Identity, and Politics, Cambridge: Cambridge University Press, 1987
GELLNER, E., Nations and Nationalism, Oxford: Blackwell, 1983
GELLNER, E., Postmodernism, Reason and Religion, London: Routledge, 1992
GIBBINS, J.R., Contemporary political culture: An introduction, in: J.R. GIBBINS (ed.), Contemporary Political Culture: An Introduction: Politics in a Postmodern Age, London/Newbury Park/New Delhi: Sage Publications, 1989
GIBBON, L.G., A Scots Quair, London: Penguin, 1932, 1933, 1934, 1986
GIDDENS, A., Sociology, Cambridge: Polity Press, 1989
GIDDENS, A., The Consequences of Modernity, Cambridge: Polity, 1990
GIDDENS, A., Modernity and the Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity, 1991
GOFFMAN, E., The Presentation of the Self in Everyday Life, Garden City, New York: Doubleday, 1959
GRAVE, S.A., The Scottish Philosophy of Common Sense, Oxford: Clarendon, 1960
GREENFIELD, L., Nationalism: Five Roads to Modernity, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992
HABERMAS, J. and P. LAURENCE (tr.), The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Cambridge, Mass.: Polity & Blackwell, 1987
HABGOOD, J., Church and Nation in a Secular Age, London, 1983
HALMAN, L., F. HEUNKS, R. DE MOOR and H. ZANDERS, Traditie, secularisatie en individualisering. Een studie naar de waarden van de Nederlanders in een Europese context, Tilburg: Tilburg University Press, 1987
HANF, T., The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism, in: Social Compass, 41/1, 1994, pp. 9-20
HARDING, S., D. PHILIPS and M. FOGERTY, Contrasting Values in Western Europe: Unity, Diversity and Change, London: Macmillan, 1986

- HARVEY, D., The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change, Cambridge: Blackwell, 1989
- HARVIE, C., Cultural Weapons Scotland and Survival in a New Europe, Edinburgh: Polygon, 1992
- HARVIE, C., Europe and the Scottish Nation, Scottish Centre for Economic and Social Research, 1989/1991
- HARVIE, C., No Gods and Precious Few Heroes: Scotland since 1914, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981
- HARVIE, C., Scotland and Nationalism: Scottish Society and Politics 1707-1977, London: Allen and Unwin, 1977
- HAYS, D., Europe: The Emergence of an Idea in History, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968
- HEATH, S. and D. McMAHON, Consensus and Dissensus, in: JOWELL, R.L. BROOK, B. TAYLOR and G. PRIOR (eds.), British Social Attitudes. The 8th Report, Aldershot, 1991, pp. 1-22.
- HOBSBAWM, E.J., Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality, Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- HOBSBAWM, E.J. and RANGER, T., The Invention of Tradition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- HOGG, J., The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner, London: Harmondsworth: Penguin, 1824/1983
- INGLEHART, R., The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics, Princeton: Princeton University Press, 1977
- INGLEHART, R., Culture Shift in Advanced Industrial Society, Princeton: Princeton University Press, 1990
- JENKINS, D., The British Their Identity and their Religion, London: SCM, 1975
- JONES, R.K., Paradigm Shifts and Identity Theory: Alteration as a Form of Identity Management, in: MOL, H. (ed.), Identity and Religion International, Cross-Cultural Approaches, London: Sage, 1978, pp. 59-82.
- JOWELL, K.G., G. PRIOR and B. TAYLOR (eds.), British Social Attitudes: The 9th Report, Aldershot: Dartmouth, 1992
- KAA, D. VAN DE, Europe's second demographic transition, in: Population Bulletin, 1997, 42, pp. 1-57
- KLAGES, H., Wertorientierung im Wandel: Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1985
- KNOX, J., John Knox's History of the Reformation in Scotland, W.C. Dickinson (ed.), vols. I and II, London, 1949
- KOLAKOWSKI, L., Totalitarianism and the virtue of the lie, in: HOWE, I. (ed.), 1984 Revisited. Totalitarianism in our Century, New York: Harper and Row, 1983
- KREITZER, L., R.L. Stevenson's Strange Case of Dr. Jekyll and Mr Hyde and Romans 7: 14-25: Images of the Moral Duality of Human Nature, in: Journal of Literature and Theology, vol. 6, 1992, pp. 125-144.

- KROBER, A.L. and KLUCKHOHN, Culture. A Critical review of Concepts and Definitions, New York: Vintage Books, 1963
- KUNDERA, M., Un occident kidnappe, in: Le debat, November 1983: pp. 3-22.
- KUNG, H., Global Responsibility: In Search of a New World Ethic, London: SCM, 1990
- LAING, R.D., The Divided Self: an Existential Study in Society and Madness, Harmondsworth: Penguin, 1965
- LASCH, C., Haven in a Heartless World, New York: Basic Books, 1977
- LASCH, C., The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York: Norton and Company, 1979
- LASH, S. and J. FRIEDMAN, Modernity and Identity, Oxford: Blackwell, 1992
- LINDBLOM, C., Charisma, Oxford: Blackwell, 1990
- LUHMANN, N., The paradox of system differentiation and the evolution of society, in: ALEXANDER, J. and P. COLOMY (eds.), Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspectives, New York: Colombia University Press, 1990, pp. 409-440
- LUHMANN, N., Beobachtungen der Moderne, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992
- LYNCH, M., Scotland A New History, London: Pimlico, 1991
- LYOTARD, J.-F., The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Manchester: Manchester University Press, 1984
- MCDRIDE, W.L. et al, Global Order, National identity, and the Responsibility of Philosophers, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1994, 67/6, pp. 67-80
- MACDIARMID, H., A Drunk Man Looks at the Thistle, K. Buthlay (ed.), Edinburgh: Scottish Academic Press, 1925/1987
- MACDIARMID, H., Hugh MacDiarmid Complete Poems 1920-1976, Michael Grieve and W.R. Aitken (eds.), 2 vols., London: Brian & O'Keefe, 1978
- MACDONALD, S., Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives, in: MACDONALD, S. (ed.), Inside European Identities Ethnography in Western Europe, Providence/Oxford: Berg, 1993, pp. 1-26
- MACINTYRE, A., After Virtue: A Study in Moral Theory, London: Duckworth, 1981
- MACINTYRE, A., Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, London: Duckworth, 1990
- MACINTYRE, A., Whose Justice? Which Rationality?, London: Duckworth, 1988
- McCRONE, D., S. KENDRICK and P. SHAW (eds.), The Making of Scotland: Nation, Culture and Social Change, Edinburgh: Edinburgh University Press and The British Sociological Association, 1989
- McCRONE, D., Understanding Scotland: The Sociology of a Stateless Nation,

- London: Routledge, 1992
- MAFFESOLI, M., *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Societies*, London: Sage Publications, 1994
- MEWS, S. (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford: Blackwell, 1982
- MILLER, D., *The Ethical Significance of Nationality*, in: *Ethics*, 1988, 98, pp. 647-662
- MOL, H., *Identity and Religion International. Cross-Cultural Approaches*. London: Sage, 1978
- MOL, H., *Identity and the Sacred*, Agincourt: Book Society of Canada, 1976
- MUIR, E., *An Autobiography*, London: The Hogarth Press, 1954
- MUIR, E., *The Complete Poems of Edwin Muir: An Annotated Edition*.
- BUTTER, P. (ed.), Aberdeen: The Association for Scottish Literary Studies, 1991
- MUIR, E., *Scottish Journey*, London: William Heinemann, 1935
- MUIR, W., *Belonging. A Memoir*, London: Hogarth Press, 1968
- NAIRN, T., *The Break-Up of Britain*, London, 1977/1981
- NAIRN, T., *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, London: Radius, 1988
- PORTER, R., *Myths of the English*, Cambridge: Polity, 1992
- PRZEWORRSKI, A. and H. TEUNE, *The Logic of Comparative Social Inquiry*, New York: John Wiley and Sons, 1970
- PYE, L.W., *Culture and political science: problems in the evaluation of the concept of political culture*, in: SCHNEIDER, L. and C.M. BONJEAN (eds.), *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973, pp. 65-76
- REICH, B. and C. ADCOCK, *Values, Attitudes and Behaviour Change*, London: Methuen, 1976
- RENDELL, J., *The Origins of the Scottish Enlightenment*, 1978
- ROBBINS, K., *Religion and identity in modern British history*, in: MEWS, S. (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford: Blackwell, 1982, pp. 465-88
- ROBERTS, R.H., *The Reception of Hegel's parable of the Lord and Bondsman*, in: *New Comparison*, 1988, 5, pp.23-29
- ROBERTS, R.H., *Lord, Bondsman, and Churchman: Integrity, Identity and Power in Anglicanism*, in: GUNTON, C.E. and D.W. HARDY (eds.), *On Being the Church*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, pp.156-224
- ROBERTSON, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992
- ROKEACH, M., *Beliefs, Attitudes and Values*, San Francisco: Jossey-Bass Inc Publishers, 1968
- ROOSENS, E., *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, London: Sage, 1989
- ROSIE, G., *The Englishing of Scotland*, Fourth Lecture, Scottish National Party Annual Conference, 1989
- ROUTLEDGE and THOEMMES, *Scottish Enlightenment I*, 8 vols, 1989 and II, 12 vols, 1991
- RUPNIK, J., *Totalitarianism revisited*, in: KEANE, J. (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, London/New York: Verso, 1988
- SCOTT, P.H. and A.C. DAVIES (eds), *The Age of MacDiarmid*, Edinburgh: Mainstream, 1980
- SEFTON, H., *The Church of Scotland and Scottish nationhood*, in: MEWS, S. (ed.), *Religion and National Identity*, Oxford: Blackwell, 1982, pp. 549-556
- SLATTERLY, M., *Key Ideas in Sociology*, London: Macmillan, 1991
- SMITH, A., *Social Change: Social Theory and Historical Processes*, London: Longman, 1976
- SMITH, A.D., *Towards global culture?*, in: FEATHERSTONE, M. (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications, 1990
- SMITH, A., *The Theory of the Moral Sentiments*, RAPHAEL and A.L. MACFIE (eds.), Oxford: Clarendon, 1723/1790/1976
- SMITH, A., *The Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon, 1776/1976
- SMITH, A.D., *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991a
- SMITH, A.D., *National Identity*, London: Penguin, 1991b
- SMOUT, T.C., *A History of the Scottish People 1560-1830*, London: Fontana, 1969
- SMOUT, T.C. (ed.), *Scotland and Europe: 1200-1850*, Edinburgh: John Donald, 1986
- SMOUT, T.C., *The Scottish Identity*, in: UNDERWOOT, R. (ed.), *The Future of Scotland*, London: Croom Helm, 1977
- SOLLORS, W., *The Invention of Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1989
- STEINER, G., *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, T.S. Eliot Memorial Lectures, London: Faber, 1971
- STOETZEL, J., *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983
- STORRAR, W., *Scottish Identity: A Christian Vision*, Edinburgh: The Handsel Press, 1990
- SZUCS, J., *Three historical regions of Europe. An outline*, in: KENEA, J. (ed.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*, London/New York: Verso, 1988, pp. 291-332
- The European Identity*, 14 December 1973, in: *Bulletin of the European Communities*, 12-1973, pp. 118-22
- TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991
- TAYLOR, C., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992
- THOMAS, T., *The British: Their Religious Beliefs and Practices 1800-1986*, London: Routledge, 1988

- THUNE, W., Die Heimat als soziologische und geopolitische Kategorie, Neue Würzburger Studien zur Soziologie, Würzburg: Creator Verlag, 1986
- TIMMS, N., Family and Citizenship. Values in Contemporary Britain, Dartmouth, 1992
- TURNER, B.S., Religion and Social Theory, London: Sage, 1983/1991
- TOURAIN, A., 1994
- UNDERWOOD, R. (ed.), The Future of Scotland, London: Croom Helm, 1977
- WALZER, M., Zwei Arten des Universalismus, in: *Babylon*, 1990, 5, pp. 7-25
- WATSON, R., The Symbolism of A Drunk Man Looks at the Thistle, in: GLEN, D., Hugh MacDiarmid A Critical Survey, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972, pp. 94-116
- WHEELIS, A., The Quest for Identity, New York: Norton, 1958
- WIENER, M., English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850-1980, Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- WILLIAMS, R., Culture and Society 1750-1980, London: Chatto and Windus, 1958
- WILTERDINK, N., Europa als ideaal, in: ZWAAN, T. et al (eds.), *Het Europees labyrinth. Nationalisme en natievorming in Nederland*, Meppel: Boom, 1991, pp. 129-48
- YANKELOVICH, D., New Rules, New York: Random House, 1981
- YANKELOVICH, D. H. ZETTERBERG, B. STRUMPEL, M. SHANKS a.o., The World at Work. An International Report on Jobs, Productivity and Human Values, New York: Octagon Books, 1985
- ZWI WERBLOWSKY, R.J., Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World, London: Athlone Press, 1976

FRANGLAIS

On liberalism, nationalism, and multiculturalism

C.W. Maris¹

1. Two concepts of liberty

In "Two concepts of liberty" Isaiah Berlin draws a famous distinction between negative and positive freedom. His aim is to clarify the conceptual confusion that results from the unhappy marriage between such conflicting values as individual freedom and collective solidarity under the common denominator of 'liberty'. Since the aim of this article is to look at recent attempts to create a synthesis between liberal individual rights and communitarian collective liberties, I will begin with Berlin's analytical divorce of the two, using the analytic-synthetic method (section 1). Section 2 illustrates the contrast between individual and collective liberties with a discussion of the claim to universality of the liberal "Universal Declaration of Human Rights". Section 3 discusses Charles Taylor's communitarian synthesis, while section 4 deals with John Rawls' liberal synthesis. Section 5 argues that Rawls' political liberalism is preferable. Section 6 contains a conceptual finale.

According to Berlin, *negative freedom* defines the area within which the subject may do what he likes, without interference by others or the state. This is the liberal concept of freedom: individual liberty may legally be limited in the name of justice, but an area of private life should remain that is free *from* public authority. In particular liberty of religion, opinion and property are to be respected. According to Mill's harm principle, the only reason why the state may restrict the freedom of the individual to pursue his own good as he wishes is the prevention of harm to others.

Whereas negative freedom concerns the question how far the government (and other persons) may interfere in the private life of the individual², *positive freedom* has to do with the source of interference that regulates your behaviour, in other words with the question of whom you are governed by. One has positive freedom as long as one is one's own master. 'Self-government' in this positive sense involves more than just an absence of coercion. It presupposes a concept of human identity that one is free to live up to. Berlin discusses different variants of the concept of positive freedom, including the rationalist and the nationalist ones. I will concentrate on the latter (which Berlin - in my view, incorrectly - considers atypical).³ According to the nationalist, communitarian form of positive freedom, one's identity is determined by one's community:

For am I not what I am, to some degree, in virtue of what others think and feel me to be? When I ask myself what I am, and answer: an Englishman, a Chinese, a merchant, a man of no importance, a millionaire, a convict — I find upon analysis that to possess these attributes entails being recognized as belonging to a particular group or class by other persons in my society, and that this recognition is part of the meaning of most of the terms that denote some of my most personal and permanent characteristics. (p. 155)

Mill therefore states that 'the lack of freedom about which individual people or groups complain amounts, as often as not, to the lack of proper recognition' (p. 155). Moreover, he says, because of the social origin of one's identity

the only persons who can so recognize me, and thereby give me the sense of being someone, are the members of the society to which, historically, morally, economically, and perhaps ethnically, I feel that I belong. (p. 156)

The communitarian kind of positive freedom also presupposes negative freedom, but in a collective sense: one's social group or nation must be free from alien domination. However, collective positive freedom is not the sum of the negative freedoms of the individual group members. It requires that they interpret freedom in a specific way - they are free, that is, to live according to the way of life of their community. Communitarianism therefore can take the form of nationalism. This ideal of self-rule does not require any individual negative freedom or democratic political participation at all. It is sufficient to be governed by an authority that one can identify with. Even a dictator like Hitler will do, provided he 'is one of us'. (During the Gulf War many non-Iraqi Arabs admired Saddam Hussein in the same breath as they acknowledged that he was a cruel dictator, because he voiced Arab pride against what was experienced as Western neo-colonial arrogance.) Positive freedom therefore can lead to a complete abolition of the negative freedom of the individual members of a social group or nation: 'Dein Volk ist alles, du bist nichts!' (The people are everything, you as an individual are nothing).

Berlin's conceptual analysis of these two concepts of liberty results in an unmasking of the term 'positive liberty' as used in this nationalist sense: on closer inspection, it is not *liberty* at all. Communitarians falsely attach the predicate liberty to the desire for status or recognition, which in fact is more similar to solidarity or fraternity. To use the word 'liberty' to define this desire for 'union, closer understanding, integration of interests, a life of common dependence and common sacrifice' is to confuse alien, and even contrary values. Speaking more generally, Berlin suggests that the classical positive concept of liberty as such wrongly claims the title of freedom:

Can it be that Socrates and the creators of the central Western tradition in ethics and politics who followed him have been mistaken, for more than two millenia, that virtue is not knowledge, nor freedom identical with either? (p. 154)

However this may be, negative and positive liberty are 'not two different interpretations of a single concept, but two profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the end of life' (p. 166). Negative freedom

is almost at the opposite pole from the purposes of those who believe in liberty in the 'positive' - self-directive - sense. The former want to curb authority as such. The latter want it placed in their own hands. (p. 166)

The opposition between those two concepts of liberty becomes apparent when we look at the charges they level at each other. Mill cautions that absolutist positive liberty could easily turn into a tyranny of the majority (or of an elite that claims to represent the people and the nation). Communitarians counter with the objection that Mill's liberal ideal of individual negative freedom is based upon a false view of man. There is no such thing as a private individual in the sense of Robinson Crusoe. 'I form not an isolable atom, but an ingredient in a social pattern' (p. 157). Since one does not live on an island, Mill's attempt to posit a private realm with its own boundaries does not work. His harm principle does not produce the individual liberty that liberals expect: every individual action might harm others. Individual liberties are in fact immoral because they tend to isolate the individual, alienating him from his social environment.

The confusing fusion of these two concepts under the common label of 'liberty' stems from the ancient human longing for cosmic harmony. In a harmonious universe, the basic unity of all values would dissolve every conflict between solidarity and negative freedom, between the 'we' and the 'I'. This ancient monistic faith however is in Berlin's view no more than a metaphysical chimera. Mankind has a variety of conflicting ends. Values therefore like negative liberty, justice and equality cannot not make any absolute claim, but must be weighed against each other. Berlin views both the longing for individual freedom and the longing for social recognition in one's community as ultimate values which have 'an equal right to be classed among the deepest interests of mankind' (p. 166).⁴ He recommends that we look for a compromise between them, instead of hiding the conflict behind the mask of liberty.

autonomy is essential to human dignity: each individual should have the right to determine his own way of life in full autonomy. According to Kant all human beings as rational agents have an equal right to respect. This abstraction of cultural differences, Taylor maintains, results in 'forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them' (p. 43).

As an example Taylor refers to the conflict between the local laws of Quebec that are designed to guarantee the right of the people of Quebec to a distinct cultural identity and the liberal Canadian Charter of Rights that guarantees individual freedoms and the right of all Canadians not to suffer discrimination. The laws of Quebec protect the French language: they forbid francophone parents to send their children to English-language schools; French is obligatory in commercial signage; it is also required usage in companies with more than 50 employees. A constitutional amendment was proposed to recognize Quebec as a 'distinct society', thus making way for a particular interpretation of the constitution in Quebec. Cultural provisos like this obviously run counter to the liberal principles of individual freedom and equality contained in the Canadian Charter: they restrict freedom in the choice of schooling and favour the culture of one specific group.

To a certain extent, liberalism would permit special protection for a minority culture. It might consider the French culture and language as a collective resource for the well-being of a group of citizens who are unable to attain it by themselves. Federal bilingualism could then be made obligatory in order to offer equal opportunities to all citizens: the French language would be available to all who want to speak or write it. But from the point of view of the minority group, Taylor argues, this is not sufficient. Cultural minorities do not just want the facilities that are available to the majority; their aim is to ensure the survival of their cultural community in the future. Cultural survival requires the creation of new community members, and a guarantee of the ongoing identity of future generations as French speakers. Instead of a neutral state, it requires that the state be organized around the idea of the good life of their culture. This entails a lasting inequality of treatment between those who belong to the favoured cultural group and those who don't - something that clearly conflicts with traditional liberalism.

Taylor's synthesis recognizes this communitarian claim to cultural identity: the state may favour the ideal of the good life of a particular culture. Up to this point Taylor agrees with the claim to positive collective freedom of the "Statement on human rights". He does however acknowledge the objection that collectivism may violate fundamental individual rights. National traditions can clash radically with the principles of liberal democracy. He therefore confines the collective right to cultural identity to the classical liberal rights, such as the rights to life, liberty, justice, free speech and religion. Contrary to traditional

liberalism however, collective cultural ends can overrule less fundamental individual rights, such as the rights to commercial signage and education in one's own language. Since his synthesis recognizes fundamental individual liberties, Taylor nevertheless presents it as a non-procedural and non-homogenizing version of liberalism, that is particularly suited to multicultural communities.

Taylor is however effectively much closer to Berlin's notion of positive freedom that implies collective self-government, than he is to the concept of negative freedom. He subscribes to the concept of freedom associated with the 'civic humanist tradition' that 'was not defined mainly in terms of what we would call negative liberty. Freedom was thought of as citizen liberty, that of the active participant in public affairs' (Taylor 1989, p. 170). Taylor even views this kind of positive freedom as a necessary condition for negative freedom. According to his 'republican thesis', the voluntary self-discipline required for the respect of fundamental liberal rights in a non-despotic state, is possible only if the citizens are motivated by a strong feeling of patriotic solidarity and by an identification with a common good. Respect of the law, a willingness to pay taxes and to serve in the army cannot be explained in terms of the rational self-interest of the individual citizens, amongst other things because of the problem of 'free riders'. In a stable society one has in many respects to put the public interest before one's own self-interest. Moreover an identification with universal liberal values as such is not in itself a sufficient basis for community life. It presupposes *patriotism*, or 'a common identification with an historical community founded on certain values' (id., p. 178):

(...) patriotism is based on an identification with others in a particular common enterprise. I am not dedicated to defending the liberty of just anyone, but I feel the bond of solidarity with my compatriots in our common enterprise, the common expression of our respective dignity. (Id., p. 166)

Although Taylor is also inspired by Aristotelian republican communitarianism, he is not nostalgic for the safe homogeneity of pre-modern hierarchical and authoritarian societies; he accepts the diversity of the modern world. In "The politics of recognition" he opposes modern liberalism with a modern counter-movement - that of late 18th century romanticism - as a source for his concept of collective positive freedoms. Both movements were responses to the collapse of the pre-modern feudal order. This collapse led to people losing their self-evident but unequal positions in the social hierarchy. Recognition of one's identity became problematic, something that clamoured for an effective solution. Liberalism reacted by putting a rationalist emphasis on universal equal rights, guaranteeing dignity to all citizens as autonomous, rational persons (Kant). This egalitarian 'politics of equal rights' concentrates

on what people have in common. Contrary to rationalism, romanticism leads to a 'politics of difference' that recognizes that all individuals and cultures are unique. Rousseau emphasized individual authenticity (that he allowed to be swallowed up however in the collective unity of the *volonté générale*); Herder on the other hand gave priority to the collective cultural authenticity of different peoples. It is from the latter that Taylor derives his notion of the collective positive freedom to enjoy cultural integrity and collective self-rule - a position that justifies the differential treatment of the members of a particular group as a separate nation, or as a distinct cultural entity within a multicultural society. He takes the position of civic humanism however in acknowledging that cultures are not homogeneous, but can have internal conflicts. He therefore stresses the need of procedures for participatory debate and for fundamental individual rights as a bulwark against totalitarian collective claims. The most stable democracies are those where national identity coincides with the institutions of liberal self-government: where the evolution of democratic institutions forms the central theme of national history, true or mythical.

4. Rawls' synthesis: political liberalism

While the communitarian Taylor takes liberal criticism into account, Rawls in his turn accommodates liberalism to the communitarian objections to it.⁶ He opposes his 'political liberalism' to the classical 'metaphysical' version of liberalism, in order to meet the objection that liberalism is based upon an atomistic anthropology. This objection has an ontological and a normative aspect (see also Taylor 1989; 1985 p. 233). Critics of classical liberalism point to the social nature of man to prove that individualistic atomism is ontologically false, and cannot account for the emergence of social cohesion. Moreover, communitarians argue, classical liberalism is normatively biased. It is not neutral as it pretends to be in its attitude towards different conceptions of the good life, because it depends on a notion that individual autonomy is a good thing.

In later publications, Rawls emphasizes the modest *political* character of his liberalism more than he did in "A Theory of Justice" (1971). In the introduction to "Political Liberalism" of 1993, he rejects the comprehensive moral claims of his earlier liberal theory of justice as unrealistic. Modern democratic society with its characteristic freedom of opinion will give rise to a whole range of reasonable, but incompatible comprehensive doctrines of the good life. Consensus on a single comprehensive moral or religious ideal is not to be expected. Political philosophy should therefore avoid making controversial moral statements concerning life as a whole and fall back instead on the central question of political liberalism: 'How is it possible that there may exist

over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?' (xviii). In other words: 'What are the fair terms of social cooperation between citizens characterized as free and equal yet divided by profound doctrinal conflict?' (xxv). As a result Rawls' political liberalism does not try to replace comprehensive views, but concentrates on the basic political structures. Its aim is to develop a political concept of a just constitutional regime that is acceptable to all these conflicting but reasonable moral doctrines, so that it can serve as a shared neutral basis for public discussion. For this reason political justice entails a 'thin theory of the good': it is restricted to a fair distribution of *primary goods*, goods that are a prerequisite before any comprehensive ideal of life, such as liberties, opportunities and income.

Rawls argues that an *overlapping consensus* can be reached on the following principles of justice: (1) Each person has an equal right to an adequate framework of equal fundamental rights and liberties, a framework for the individual that is compatible with a similar framework for all. Rawls assumes that everyone will agree to this principle, because it gives one the greatest scope for following whatever ideal of the good life one might happen to have - always with the proviso that one does not interfere with the freedom of others to do the same. (2) Social and economic inequalities are possible provided two conditions are satisfied: (a) they must relate to offices and positions that are open to all under conditions of equality of opportunity; (b) they must be of most benefit to the least privileged members of society.

The first principle guarantees Berlin's negative freedom. Rawls prefers to speak of specific basic liberties rather than of liberty in general: freedom of thought, liberty of conscience, the freedoms guaranteeing the liberty and integrity of one's person, and rights and liberties covered by the rule of law. Rawls' first principle also contains the political liberties that are part of Berlin's concept of positive freedom: the rights to participate in political life, which constituted the core of the ancient Greek ideal of freedom. In Rawls' liberal view, however, these rights do not have the overriding and obligatory character they used to have in the small city-states of antiquity. In modern times they are even attributed less intrinsic value than are the negative liberties: they are the necessary means for the preservation of equal negative liberties. Furthermore, they supply the citizens with equal opportunities to influence collective decisions that affect their well-being.

If the state is to exercise a final and coercive authority over a certain territory, and if it is in this way to affect permanently men's prospects in life, then the constitutional process should preserve the equal representation of the original position to the degree that is feasible (ToJ, p. 222).

A constitutional regime is therefore needed with a representative legislative body, based on elections in which all citizens have a right to vote. Freedom of speech and assembly, and the liberty to form political associations must moreover be protected in the constitution. Contrary to the comprehensive ideal of the positive 'freedom of the ancients', Rawls' liberal principle of political participation only applies to institutions. 'It does not define an ideal of citizenship; nor does it lay down a duty requiring all to take active part in political affairs' (ToJ, p. 227). Rawls also emphasizes the instrumental character of political rights when he discusses how internal conflicts between different liberties are to be solved. A scheme should be provided for all the essential freedoms and rights in which they should be placed in order of importance. Their position will depend on their value in aiding individuals in determining their own concept of the good life and their sense of justice.

The second principle guarantees all citizens the material, social and economic means for deploying their freedom as equally as possible. One could view the *absence* of the means for deploying one's freedom - due to poverty or ignorance, for instance - as forming constraints as part of the definition of the concept of freedom. This would be a parallel to the standard definition of negative freedom as freedom from constraints in the form of the *presence* of external obstacles, in particular freedom from interference by others. Rawls however prefers to define the absence of such means as being extrinsic to the concept of liberty, because they merely affect the *worth* or value of liberty. Thus, in Rawls' theory, liberty is guaranteed by the first principle of justice, the worth of liberty by the second principle. If there is scarcity in the socio-economic domain that is covered by the second principle, different individuals will enjoy an unequal worth of the equal freedoms of principle 1: the rich and powerful are in a better position to achieve their ends. In order to guarantee equality here, the state must play a compensatory role as indicated in the second principle. 'Taking the two principles together, the basic structure is to be arranged to maximize the worth to the least advantaged of the complete scheme of equal liberties shared by all. This defines the end of social justice' (ToJ, p. 205).

These political principles for the public domain are autonomous, not being founded in any superior *a priori* comprehensive doctrine. Nor is it their aim to exclude specific ideals of the good, although they do effectively rule out repressive perfectionist views. But Rawls rejects perfectionist doctrines as unreasonable in the light of modern pluralism.⁷ They place themselves outside the public debate, and: 'This gives us the practical task of containing them — like war and disease — so that they do not overturn political justice' (p. 64, note 19). Reasonable comprehensive views are compatible with these liberal principles of political justice, even if from very different points of

view. Christians may agree because they are of the opinion that true faith is based on autonomous free will, a traditional liberal because it is a political application of his comprehensive ideal of individual autonomy, and an advocate of pluralism because political freedom is a precondition for the tolerance of a plurality of world views. At the same time, political liberalism is acceptable to the non-liberal comprehensive point of view because it restricts liberal individual rights to the public sphere. In the private domain non-liberals are still free to pursue their own ideals of life.

By restricting his theory to the domain of politics and by avoiding metaphysical controversies, Rawls can counter the communitarian objection to atomistic anthropology and to classical liberalism's metaphysics of individual autonomy. Although he speaks of 'free persons' and of 'a self that is prior to its ends', he does not mean that they are free in a metaphysical or ontological sense. Rawls agrees with the communitarians that individuals do not enter society by free choice: 'We have no prior identity before being in society: it is not as if we came from nowhere but rather find ourselves growing up in this society in this social position' (1993, p. 41). He merely argues that in a plural society persons are not identical with fixed social roles and ideals of the good life. Since they can compare different comprehensive views, they are capable of a considered revision of their conceptions of the good. Political liberties then should not be linked to a specific moral attitude, or to specific social roles. In public life everybody has the same rights, whatever their ideals and social position. Political liberalism however does not imply the questionable comprehensive metaphysical thesis that human beings are essentially autonomous individuals, in the domain of politics as well as elsewhere. Although basic rights have priority, political liberalism does not apply to life as a whole. In the private sphere one is free to endorse illiberal doctrines. This makes Rawls' theory compatible with doctrines that deny autonomy in the non-political domain. It only requires that individuals distinguish between the comprehensive views of their private lives, and the political ideal of tolerance that rules public life.

Rawls' theory of justice also makes allowance for communitarianism in that it assumes that citizens of a 'well-ordered society' will have a sense of solidarity. If citizens were only motivated by rational self-interest, 'free riders' would soon undermine social stability. Rawls assumes therefore that they will want to cooperate on *fair* terms. Rawls' 'difference principle', the principle of justice 2b, in particular is based on the assumption that individual citizens with superior inborn talents do not consider these as personal merits that entitle them to extra income (Rawls 1993, VII, 8). Social cooperation of different individuals with differentiated specializations is in itself more than an instrument to satisfy their individual preferences. As a 'social union of social unions' the state develops into a good in itself, comparable to the shared

pleasure of members of an orchestra playing together (Rawls 1993, VIII, 6). Political liberalism also presupposes that all citizens respect one another as free and equal persons. This assumption is in sharp contrast with the pre-liberal 17th century, the age of the wars of religion, when different beliefs were not tolerated. Historically speaking the politics of tolerance started as a mere *modus vivendi* in order to bring these devastating wars to an end. It was no more than an instrument to further the various private ends of all parties, a 'private society'. Based on a contingent balance of power, it is hardly a guarantee of social stability. But the liberal framework of political rights is now generally considered as a good in itself, constituting the conditions of fair cooperation and mutual respect. Most citizens of modern western states share the common political aim of furthering a just society, however divergent their overall religious and moral opinions may be (Rawls 1993, V, 7; VIII, 3). Political liberalism is even affirmed by the principle of tolerance implicit in their differing reasonable and comprehensive doctrines. In other words, it has acquired a solid basis in Western political traditions.

5. Two syntheses, equally reasonable?

With Taylor's politics of recognition and Rawls' political liberalism, communitarianism and liberalism have come close to each other. Both agree that fundamental negative liberties have an overriding status, and that these necessitate solidarity with a particular historical community. But their old antagonism has not dissolved completely. The main remaining difference is that Taylor's patriotic 'civic humanism' involves a comprehensive theory of the good in keeping with Berlin's concept of collective positive freedom: human beings find their essential identity when they actively participate in public life, and the state should encourage them to do so. Rawls' 'patriotism of the right' merely requires an acceptance of the liberal scheme of just cooperation in the public sphere. In "Cross-purposes: the liberal-communitarian debate" (1989) Taylor has measured himself directly against modern forms of non-atomistic, 'holistic' liberalism. He suggests that Rawls' liberal theory of the good provides too scanty a basis for social stability. Rawls answers that Taylor's patriotism makes the same error as every comprehensive doctrine that wants to monopolize state support: it is unreasonable.

This raises the question: which of the two is the more reasonable synthesis? Since Taylor and Rawls both suppose that their political ideals must have firm roots in the existing traditions of a society, I shall evaluate their doctrines in relation to three types of society that are characterized by different traditions. Firstly, the history of a community may in fact coincide with the evolution of the traditions of political liberalism. Taylor quotes the example of the history of the United States. Secondly, a traditional identity may have an non-liberal

character, without however fundamentally conflicting with liberal principles of equality and freedom, as for instance the identification with French culture that occurs in Quebec. Thirdly, cultural identity may be straightforwardly illiberal. Taylor refers to Muslim fundamentalists who want to kill Rushdie (as encouraged by the present regime in Iran).

5.1. Liberal patriotism

According to Taylor the United States 'is peculiarly fortunate in that, from its origins, patriotism combined a sense of nationality with a liberal representative regime' (1989, p. 280, note 21). When it comes down to detail however America's liberal traditions are open to a variety of interpretations. Rawls relates them solely and simply to his ideal of political liberalism. Taylor opposes this approach, referring to Sandel's view that the ideal of patriotic participation has traditionally played an important role too.⁸ Taylor suggests that purely liberal traditions would not be substantial enough to be a proper basis for solidarity. He argues that the United States in fact probably owe its actual effectiveness as a socio-political system to a more comprehensive patriotic identification.

In an implied criticism of Rawls, Taylor invokes his 'republican thesis': he maintains that the egalitarian 'difference principle' of the liberal theory of justice requires more solidarity than Rawls can account for, because it represents 'an agreement to regard the distribution of natural talents as a common asset' (Rawls 1971, p.101) and not as personal desert.⁹ The sacrifices that the difference principle demands of talented individuals, as well as the self-discipline called for by Rawls' principle of equal liberties, require a patriotism that

is somewhere between friendship, or family feeling on one side, and altruistic dedication on the other. (...) Functioning republics are like families in this crucial respect that part of what binds people together is their common history. (p. 166)

Such patriotic republics are 'animated by a sense of a shared immediate common good' (p.169): a non-instrumental public good that is valued because of its common functioning and implications.

Taylor warns that in general Rawls' thin 'patriotism of the right' would in practice even undermine social cohesion. The common good of 'holistic' liberalism is limited to the liberal tradition of the rule of law as elaborated in Rawls' first principle of equal liberties, and to the fair distribution of opportunities and income as stated in his second principle. According to Taylor, this

further an instrumental perspective on state institutions:

Citizen capacity consists mainly in the power to retrieve these rights and ensure equal treatment, as well as to influence the effective decision makers. (...) That means that no value is put on participation on rule for its own sake. (p. 178-9)

This brings Taylor to his decisive question: 'can our patriotism survive the marginalization of participatory self-rule?' (p. 178). He suggests that it cannot. 'Holistic' liberalism accommodates citizens who do not participate at all in the public debate, and become 'part of an alien political universe, which one can perhaps manipulate but never identify with' (p. 179). And: 'If I win my way by manipulating the common institutions, how can I see them as reflecting a purpose common to me and those who participate in these institutions?' (p. 179). Although his theory of the liberal good is somewhat inadequately argued it can be made to tally with the central good of his civic humanism: the ideal of participatory self-rule — Berlin's collective positive freedom — given the 'republican' condition that the patriotic traditions also involve individual negative freedom. A republican-patriotic society should 'share and endorse at least this proposition about the good life' (p. 178). The public indignation during the Watergate affair indicates that the United States do in fact have such a patriotic tradition. Taylor however also recognizes that Rawls could be right in defining the American tradition exclusively in terms of non-participatory procedural liberalism, which would prove that such a tradition is actually viable.

In his turn, in "Political Liberalism" (V, 7), Rawls discusses Taylor's civic humanism. He deals implicitly with Taylor's indirect justification of patriotism as a necessary condition for an effective liberal constitution. Rawls readily agrees that political participation is one good among others that should be encouraged *as far as* it is necessary for mutual cooperation in a democratic society. Political liberalism is compatible with a non-comprehensive form of republicanism that wants the state to encourage political virtues, because democratic liberties cannot be protected 'without a widespread participation in democratic politics by a vigorous and well-informed citizen body, and certainly with a general retreat into private life' (p. 205). But civic humanism entails the more far-reaching and comprehensive Aristotelian doctrine that man is essentially a political animal, and that democratic participation is the central human good. Like all comprehensive views this overall patriotism cannot count on a reasonable consensus, so that it is unreasonable to enforce it as an overriding ideal of the good life. Of course, this leaves every individual citizen full freedom to devote himself completely to political life as a comprehensive ideal. The division of labour even requires that some citizens concentrate on politics. But others are just as likely to have other ideals of the

good life.

Typical of this dispute of Taylor and Rawls is their views on education. Rawls would have the state encourage political virtues that sustain the non-instrumental liberal 'patriotism of right' by way of education (V, 6). Children should know their constitutional and civic rights.

Moreover, their education should also prepare them to be fully cooperating members of society (...); it should also encourage the political virtues so that they want to honor the fair terms of social cooperation in their relations with the rest of society' (p. 199)

But the state may only prescribe education in the virtues of *political* liberalism. It should remain neutral as to comprehensive ideals of the good life, including the ideal of traditional 'metaphysical' liberalism. By contrast, Taylor's state would make education in a comprehensive patriotism obligatory. For example, Taylor rejects as profoundly un-American any appeal to liberal neutrality that objects to the 'pious tone with which American history and its major figures are presented to the young' (1989, p. 176). A court that upholds such protests 'would be undermining the very regime it was established to interpret' (p. 177).

Weighing up the pros and cons, I regard Rawls as having achieved a more reasonable synthesis. He is right in stressing that Taylor's essentialism requires proving. In his critique of Rawls' liberalism Taylor does not offer independent proof. He does not back up his notion of civic humanism with direct arguments; all he offers is the implicit criticism that Rawls' theory of justice requires patriotism. This 'republican thesis' is rendered vulnerable by reason of its all-or-nothing character. Taylor supposes wrongly that when patriotic participation is not the overriding human motive, an instrumental calculating attitude will take over and completely undermine political and social life. He equates social and cultural life too much with political life, which makes him think that social solidarity is impossible without political participation and an intensive state involvement.

Rawls' assumption that political solidarity can flourish without participation in public affairs being obligatory seems more realistic. Other factors can also foster solidarity. Like Taylor, Rawls stresses the resulting 'immediate common good' in his notion of fair cooperation of people with complementary skills; he even compares it with the shared joy of a musical ensemble. Moreover, the liberal constitutional regime is considered as a non-instrumental political good from the perspective of the different reasonable and comprehensive doctrines of the citizens (see also section 4).

As for political involvement, Taylor also exaggerates the dichotomy between full civic participation and asocial instrumentalism. There are many different degrees of political activity that are compatible with a non-instrumental attitude to politics. I may define the democratic constitution as being the product of organized distrust. In that case I would rather passively follow the subculture of political meetings from a critical distance, happy that the politicians leave me in peace while the political scheme of fair cooperation offers me the opportunity to devote my time to the things that I value more - for instance, playing in an orchestra. This does not mean that I lapse into mere instrumental calculation. I accept the political arrangements as good, as long as the politicians represent me reasonably fairly and continue to respect liberal rights. If they don't, I shall participate in general elections to correct them.

Moreover, Taylor's patriotism may even turn against itself, producing a breakdown in the consensus that undermines the very social cooperation it aims to ensure. If the state imposes a comprehensive ideal of civic humanism that is not voluntarily accepted, it will alienate its citizens instead of uniting them. The point of patriotic education for instance is to internalize a pious attitude to national symbols and heroes. As Taylor admits however national symbolism often rests on questionable historical fictions (1992/3, p. 14-5). As symbols they are open to a variety of interpretations, so that they can easily provoke bitter controversies between different national factions. William of Orange, the Dutch Father of the Fatherland' who led the liberation of the Netherlands from Spanish domination in the late 16th century, can be viewed as a forefather of liberal ideological tolerance. But Roman Catholic Dutchmen used to be taught that he persecuted the Catholics, who were excluded from public positions until the nineteenth century. Leaders who have gone down in history as liberals in their own countries have often acted as ruthless colonialists; the descendants of former slaves will view them as symbols of evil.

It is also incompatible with Taylor's ideal of democratic participation to instil in children a respectful attitude towards mythical national symbols. Since democracy requires that its members be capable of critical dialogue, democratic education should not be based on myths but on a spirit of open and critical inquiry. With regard to constitutional history, it should suffice to point out the reasonable character and practical benefits of a liberal regime. Taylor's advocacy of an education in patriotism is more suited to pre-modern authoritarian societies. Plato's myth of the creation of golden, silver and iron people is its model,¹⁰ and its basis is a mistrust of the capacity of the citizens to engage in genuine debate; there is no suggestion here that they can act as democratic participants in a liberal society.¹¹

5.2. Non-liberal patriotism

Taylor also discusses a second kind of society, characterized by partly non-liberal traditions,

where the fusion between patriotism and the free institutions is not so total as in the United States (...) modern democratic societies where patriotism centers on a national culture, which in many cases has come (sometimes late and painfully) to incorporate free institutions, but which is also defined in terms of some language or history. (1989, p. 181)

For example, the kernel of Quebec's patriotic tradition is a flourishing French culture. According to Taylor, the neutrality of political liberalism would not work here, because it would 'either not be responding to majority will, or would reflect a society so deeply demoralized as to be close to dissolution as a viable pole of patriotic allegiance' (p. 182). In a non-liberal culture like this, the homogenizing liberal 'politics of equal rights' is much less appropriate than is Taylor's romantic 'politics of difference', even though the latter entails a sacrifice of minor rights and of the equal distribution of socio-economic goods in favour of the collective right of cultural integrity.

Here again, Taylor overstates his patriotism by presenting it in an all-or-nothing way. If the majority in Quebec really identifies so strongly with French culture, why should one need any state interference other than what is necessary to guarantee equal opportunities for French-speaking citizens? Gallic culture would appear to have little vitality if it could only survive by forbidding French-speaking parents to send their children to English-language schools. Would it really demoralize the majority if the state also guaranteed the same freedoms and anti-discrimination provisions to other, non-French, citizens? Again, the reason for Taylor's overstatement is that he wrongly identifies social and cultural life with political life. Empirically speaking however it is implausible to argue that national cultures could not survive without state encouragement and enforcement.

It could be argued, on the other hand, that a minority culture like that of Quebec is endangered by the superior economic power of the surrounding majority culture. Adequate command of English may be necessary if one is to survive in the world of Canadian business. French-speaking parents may reluctantly decide to send their children to English schools for this reason. Compulsory attendance at French schools may help to ensure the preservation of the French-Canadian language: if this obligation is applied to all French-speaking citizens, it guarantees that nobody is economically discriminated against, at least on the grounds of their language. In this way the provincial government may prevent economic factors from dominating in other areas,

such as culture and education: at least *within* the French-speaking community economic competition will not be a pretext for abandoning French culture. French education however may disadvantage the Québécois people by comparison with English-speaking Canadians. To make French education obligatory would therefore imply the enforcement of a perfectionistic preference for one aspect of life (language) over another (economic development). This choice should be left to the individual citizen.

Taylor also has an unrealistic non-dynamic and atomistic view of cultural identity. Cultures consist of vital traditions that because they are in constant change cannot be protected by laws that keep them 'frozen' for future generations. Cultural change may also involve a merging or interchange with surrounding cultures. It is therefore a mistake to strive for cultural purity, as was attempted in a recent legal proposal in metropolitan France that would outlaw the public and private use of 'franglais', barbaric English words like *ok, walkman, weekend or drugstore*. (Meanwhile on the ground of liberty of expression the French *Conseil Constitutionnel* has declared that the *loi Toubon* is not applicable in the private sphere — although advertisements must still have a 'francophone character'.) This is a fortiori the case in a multicultural community like Canada. Multicultural interaction does not necessarily lead to a homogeneous culture without any character; it is just as likely to generate a new cultural diversity as has happened in Latin America.

Furthermore, even though Taylor seems to prefer cultural differences, his stress on the power of the state to impose change suggests that his civic humanism is a far more homogenizing force than he would allow political liberalism to have. Since Taylor's 'politics of difference' has an exclusively collective character, it offers less room for individual differences, and thus it diminishes internal cultural dynamics and variety. If applied to a specific territory such as Quebec, it would also homogenize local diversity in another way in that it would protect a Canadian cultural minority by discriminating against another cultural minority: the local non-francophone citizens.

This is not the case with political liberalism. Unlike comprehensive liberalism, it does not propagate the ideal of individual autonomy in the non-public domain, which would indeed be destructive of non-liberal cultural traditions. It explicitly safeguards the cultural freedom of individuals and social groups in the private domain. If voluntary social organizations do not supply the necessary resources, the state may even create 'a just basic structure within which permissible forms of life have a fair opportunity to maintain themselves and to gain adherents over generations' (Rawls 1993, p. 198). Unlike the case with Taylor's patriotism, however, the state should not protect or encourage a comprehensive view of culture that is incapable of surviving even when protected by this 'positive discrimination'. Rawls discusses the

objection that political liberalism in the public domain may unintentionally have the homogenizing effect of leading the citizens to embrace full liberalism (V, 6). His conclusion is that there are great differences between the two, although this might sometimes be the result. One might also ask why a culture deserves protection if it is incapable of surviving, not simply under conditions of equal freedom, but even when the state takes additional measures to guarantee it equal opportunities.¹²

But if a liberal state really wants to be neutral, should it not adopt a purely neutral language, say Esperanto? For instance, does the use of Dutch as the official language of the Netherlands not mean that immigrants from foreign linguistic communities (now around 5% of the population) are discriminated against in terms of equal opportunities? I think not. The introduction of Esperanto would conflict with the assumption that political liberalism must have its roots in a historical tradition. It would be like instituting freedom in a state of nature, with no more justification than the rational social contract of classical liberalism. Furthermore, the immigrants have chosen to come to this country. Therefore, a liberal state with foreign minorities has the right to preserve its traditional language, provided this does not aim to give preferential treatment to its indigenous citizens, but only treats its language as a common medium of communication to ensure mutual cooperation.¹³ Another situation occurs when the state is a union of several large indigenous communities with different linguistic traditions. If they share the same territory, the best solution might be to be multilingual; if they inhabit different areas, linguistic federalism (Belgium, Switzerland) would seem to be the answer. In the case of Quebec both solutions are possible.¹⁴ Much more complicated is the case of a minority of an indigenous people. Often they have lost the sovereignty of their land involuntarily and unjustly. This gives them at least the right to private ownership of a territory of their own that is not publicly accessible. They may also have some form of autonomous administration within the dominant liberal constitution provided this does not violate the basic liberal rights of others.¹⁵

5.3. Illiberal patriotism

Only with regard to nations or cultural minorities with *illiberal* traditions are Taylor and Rawls almost fully in agreement. According to Taylor national identity may not violate *fundamental* individual rights such as Rushdie's right to life and freedom of speech. The common communitarian element in their syntheses also implies a common problem with their theory. Since both Taylor and Rawls suppose that their political ideals are rooted in the traditions of a particular community, their views would not be very convincing for representatives of other traditions.

Taylor explicitly recognizes the epistemological cultural relativism of his liberal-civic patriotism. This does not mean however that he concurs with the normative relativism of the "Statement on human rights" (see section 2). Instead, he declares that 'Liberalism is also a fighting creed', that 'has to draw the line' (1992, p. 62). He recognizes that the statement 'This is how we do things here' is not satisfactory to citizens who belong to cultural minorities with illiberal traditions. They can only experience it as a power play. Taylor presents no argument here; all he offers is a psychological strategy: 'The challenge is to deal with their sense of marginalization without compromising our basic political principles' (p. 63).¹⁶

Rawls too rejects normative relativism: non-reasonable comprehensive doctrines that aim to monopolize the state institutions must be 'contained'. But he is more ambiguous than Taylor with regard to the epistemological status of his political liberalism. On the one hand, he recognizes its epistemological relativity:

(...) justification is addressed to others who disagree with us, and therefore it must always proceed from some consensus, that is, from premises we and others publicly recognize as true; or better, publicly recognize as acceptable to us for the purpose of a working agreement on the fundamental questions of political justice. (Rawls 1985, p. 229)

Rawls' justification is based on the democratic tradition of modern Western liberal culture; with this as his point of departure, he develops a complex 'deep structure' that would allow for an overlapping consensus within that culture. This means that from the very start he leaves other cultural ideals out of the discussion - for instance the notion of a hierarchical society that claims to be a reflection of a higher religious or rational order. On the other hand, he argues that his theory of justice is the most *reasonable* political doctrine in a plural society, even though it makes no attempt to prove that it is metaphysically *true*. According to Rawls, the notion of truth belongs to the realm of comprehensive metaphysical doctrines about which there can be no reasonable consensus. Rawls' political structuralism therefore neither affirms nor denies any metaphysical claims to moral truth. But this does not mean that it is arbitrary: 'Reasonableness is its standard of correctness, and given its political aims, it need not go beyond that' (1993, p. 127). For:

Once we accept the fact that reasonable pluralism is a permanent condition of public culture under free conditions, the idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification for a constitutional regime than the idea of moral truth. (p. 129)

I prefer Taylor's straightforward epistemological relativism here. One can

only condemn other cultures as being unreasonable from the point of view of one's own standards of reasonableness. This implies that the validity of Rawls' political liberalism ends where the overlapping consensus ceases to exist. In the normative field, political liberalism can only solve conflicts between incompatible ideals of the good life, for instance between Christian and Muslim ideals, in so far as their adherents share an ideal of political tolerance. But Rawls has nothing to offer to people who are not willing to differentiate between the moral and the political, because these people believe that their own moral ideals have priority over the liberal principle of tolerance. While Rawls rejects such doctrines as unreasonable, in the epistemological field his insistence on a reasonable burden of proof¹⁷ will not be sufficient to persuade adherents of illiberal traditions who do not recognize rational consensus as their criterion of truth. If I belonged to an elitist perfectionist tradition of the Platonic kind, I would not be impressed by Rawls' argument that 'reasonable pluralism' is the normal result of the workings of a free democratic society. I would answer that this absence of moral truth is precisely what makes a free democracy bad. In short, in appealing to the traditions of his own political culture Rawls abandons any notion of debating these matters with other cultures which do not share his democratic ideals — these cultures of course form the majority of the world's population.¹⁸

On the other hand, I am not convinced by their arguments either. So, if illiberal perfectionists show the same fighting spirit as Taylor, I have no choice but to defend my freedom.

6. A single concept of liberty

I would like to end where I started - with the conceptual question of liberty that I discussed in section 1. Berlin's conclusion was that the two traditional concepts of liberty, negative and positive freedom, should be divorced. He suggested that only the former had a right to keep the family name. Once their true character as different and potentially conflicting values was revealed, they could be reunited in a compromise. The syntheses of Taylor and Rawls offer such compromises, the former stressing positive freedom, the other negative freedom. These different compromises also lead to different notions of liberty. Which of the two is the more attractive?

Rawls devotes § 32 of "A theory of justice" to the conceptual question. He does not participate in the debate about the definition of freedom between the proponents of positive and negative liberty, because the controversy he is involved in is one of substance, not of definitions. Following MacCallum's comment on Berlin, Rawls maintains that the theme of liberty can be summed up under three headings: the agents who are free, the restrictions which they

are free *from*, and what they are free *to* do.

The general description of liberty, then, has the following form: this or that person (or persons) is free (or not free) from this or that constraint (or set of constraints) to do (or not to do) so and so. (p. 202)

The agents may be persons, associations or states.¹⁹ The constraints may be legal duties and prohibitions as well as social sanctions. Rawls does not pay much attention to the freedom *to* do so and so, not going beyond referring to specific traditional negative liberties. The purpose of freedom of conscience for instance is to enable people to pursue their moral, philosophical or religious ideals. Rawls agrees with Berlin that positive and negative freedom refer to two different fundamental but conflicting human aspirations: the aspiration to choose one's own way of life, and the aspiration to political participation in the life of the community. To solve this conflict, a theory of justice could provide them with a scale of relative values. Rawls' theory of justice aims to do just this, in order to create a coherent whole out of the different liberties, thus resolving any conflicts implicit in them. The basic liberties of principle 1 have precedence: liberties may only be restricted on the grounds of other liberties, not for socio-economic reasons. Rawls views the latter as means to obtain an equal *worth* of the liberties, to be regulated in the subordinate principle 2. In the conflict between positive and negative liberties Rawls sympathizes more with the latter, although he does make some allowance for positive freedom. He includes part of the classical concept of positive freedom in his first principle of justice - the positive freedom to participate in democratic political life. He sees these political rights however as instrumental to the negative liberties.²⁰ They do not imply the ideal of citizenship and the duty of active political participation that the ancients and Taylor attach to them. Regarding other forms of positive freedom that a perfectionist government may try to enforce, such as the rationalist ones mentioned in note 3, Rawls argues that one should not tolerate intolerant individuals or groups who violate the constitutional liberties.

Taylor is of a different opinion. He not only brings liberty and solidarity together in a synthesis; he also combines them in a single concept of freedom. According to Taylor, a meaningful definition of freedom must include patriotic participatory self-rule as a central element (1989, p.178). In "What's wrong with negative liberty" (1990, 211-229) he argues against Berlin, stating that negative freedom, defined by Hobbes as the absence of external obstacles, cannot be treated as a separate concept from positive freedom. Taylor maintains first of all that the obstacles to one's freedom can also be *internal*. Hobbes' view that one is free if one can do what one wants, without others interfering, is oversimplistic in terms of moral psychology. Human beings also have secondary desires, or meta-desires concerning the hierarchy of their

primary desires and purposes. This implies that a strong desire of a 'lower rank' may act as an internal obstacle to the fulfilment of higher desires. Secondly, internal obstacles can arise that the subject is unaware of. An individual can give a mistaken priority to his desires because he miscalculates his situation, for instance under the influence of irrational fears or unconscious resentment. Taylor also mentions factors like false consciousness and inner repression. Some people, like Charles Manson or Andreas Baader, even have a completely distorted sense of their fundamental goals. This second point suggests that the individual subject cannot be the final judge of whether his desires are authentic or not. Contrary then to Hobbes' definition of negative freedom, one can do what one wants and yet be unfree. The result is that the pure concept of negative freedom breaks down. Freedom also presupposes something *positive*: that one has an adequate awareness of one's fundamental purposes, which requires that one develops 'a certain condition of self-understanding (...) in order to be truly or fully free' (p. 229). Taylor concludes:

The first step from the Hobbesian definition to a positive notion, to a view of freedom as the ability to fulfil my purposes, and as being greater the more significant the purposes, is one we cannot help taking. Whether we must also realize the second step, to a view of freedom which sees it as realizable only within a certain form of community; (...) these are questions which must now be addressed. (p. 229)

As we have seen elsewhere, Taylor also takes the second step to full collective positive freedom as Berlin defines it. He argues that the development of individual identity depends on communal traditions, and that self-understanding requires continuous participation in the public debate that takes place in a democratic republic. Taylor's fusion of the two concepts of negative and positive freedom is replicated in his definition of liberalism: the happy marriage of the two freedoms in his civic humanism could as well be called 'liberalism' (Taylor 1989, p. 182); it is moreover a 'positive' liberalism, richer than Rawls' rather thin version.

What are we to make of this controversy of concepts? Following the analysis of Joel Feinberg, I would plead for a single concept of freedom that is broader than Berlin's definition of negative freedom as well as Rawls' combination of negative liberties and limited instrumental positive political liberties in his first principle of justice on the one hand, but that is more negative than the positive freedom of Berlin and Taylor on the other. Feinberg wants to replace Berlin's 'two concepts' analysis by a 'single concept analysis' that contains the most important insights of both negative and positive freedom in an economic frame of reference.

Feinberg extends Rawls' formula of freedom in proposing a concept of freedom in the form of a formula: *A is free from B to do (or omit, or be, or have) C*. In order to make statements about freedom understandable, Feinberg says that one has to state whose freedom is at stake, what he is free from, and what the object of this freedom is. The term A can refer to an individual or a group. The central term *free* is defined as the absence of constraints on actual and possible desires. Feinberg is basically concerned with the meaning of 'freedom' in political philosophy: 'political freedom' or 'liberty' is 'the absence of that one special kind of constraint called coercion, which is the deliberate forceful interference in the affairs of human beings by other human beings' (p. 7).

In the term 'free from B', the term B refers to compulsions or constraints (things that prevent one from doing something). Not all situations where one is unable to do something imply a lack of freedom. Political philosophy only takes into account situations that are directly or indirectly brought about through the coercion by others. Like Taylor, Feinberg maintains that constraints need not be external, nor 'positive'. Illness or ignorance are *internal* constraints that can be 'the indirect results of deliberately imposed and modifiable social arrangements' (p. 9). Moreover, ignorance is a *negative* constraint: one is unfree because the required knowledge is *lacking*. 'There is no doubt that some constraints are negative — lack of money, strength, skill, or knowledge can quite effectively prevent a person from doing, or having, or being something he might want' (p. 12). Poverty is an external negative constraint (the absence of money restricts one's freedom); a prison is an external positive constraint (one is unfree because of the presence of something external); headaches, obsessive thoughts and compulsive desires are internal positive restraints. The classical freedoms (Rawls' first principle of justice) guarantee freedom from positive external constraints, in particular from direct interference by others or the state. The social rights (Rawls' second principle) guarantee freedom from negative external and internal constraints, such as lack of sufficient income, shelter, health and education.

What one regards as a constraint is determined by what one strives for. This is expressed in the term 'free to C'. C represents the actual or hypothetical desires of A. Feinberg sees the values that are symbolized by C as external supplements to the concept of freedom as such, that are 'determined by some independent standard' (p. 19).

Since "maximal freedom" (having as much freedom on balance as possible) is a notion that makes sense only through the application of external standards for determining the relative worth or importance of different sorts of interests and areas of activity, it is by itself a merely formal ideal that cannot stand on its own feet without the help of other values. (p. 19)

Feinberg's formula offers an important extension of, and improvement on, the negative concept of freedom that survived Berlin's analysis. I agree with Feinberg's introduction of 'negative constraints' in the term 'free from B'. It is not absurd to say that one's desires (C) can also be constrained by other *inner* inclinations or desires such as neurotic inhibitions, drug addiction, or subliminal needs that are not necessarily caused by direct or indirect external coercion by others. This presupposes that the desires expressed by C have to do with a concept of the person that is inherently disharmonious: the human subject has different conflicting desires that need to be ordered coherently. This is a widely accepted view that should be taken into account in any concept of liberty. According to my own *Critical Schizoism*, the human personality is split up in a number of opposite but interacting personalities - actor and spectator, for instance.²¹ Freudian anthropology also implies a mildly split personality consisting of the instinctive Id, the prudent Ego and the critical Superego. The Dr Jekyll in me has to control the hidden Mr Hyde, who breaks free when I am off my guard. Feinberg rightly remarks that if the personality actually disintegrates, that is, if one ceases to have any hierarchical structure of wants, aims and ideals, any talk about freedom stops making sense. The same applies when one's system of sub-personalities collapses in cases of multiple personality disorder, or when Mr Hyde takes over, or schizoid lapses into full-blown schizophrenia.

Feinberg's single concept of freedom is also an improvement on that of Rawls who sees freedom as synonymous exclusively with the classical negative liberties and the instrumental political positive liberties of his first principle of justice. Rawls describes his second principle as external (though related) to these liberties: it aims to provide all citizens with the socio-economic means that will ensure them as equal an opportunity as possible to deploy their freedom. Feinberg on the other hand writes Rawls' second principle into his concept of freedom by which 'positive freedom' is a safeguard against 'negative constraints'.

The sub-concept of 'positive freedom' however that Feinberg adds to Berlin's negative freedom is no more than a shadow of the concept of 'positive freedom' that Berlin describes (and rejects), and which Feinberg describes (and accepts). Feinberg claims that his introduction of 'negative constraints' accommodates Berlin's two concepts in one single concept of freedom: 'negative freedom' in the sense of the absence of positive constraints, and 'positive freedom' in the sense of the absence of negative constraints. In fact however Feinberg's positive freedom is merely an extension of the concept of *negative freedom*: one should be free *from* negative constraints such as a lack of income, food, shelter, health or knowledge. It accommodates Rawls' second principle of justice, but fails to do so with the concept of positive freedom held by Berlin and Taylor. Feinberg's version of positive freedom, in other

words, is more relevant to the debate between libertarian and egalitarian liberals than it is to the liberal-communitarian or the liberal-perfectionist debates.

Central to Berlin's concept of positive freedom is his inclusion in his definition of a notion of a positive essential human identity that one is free *to* strive towards. Taylor defines this identity as patriotic participation. In Feinberg's construct however this element appears in the phrase, 'to C'. This means that Feinberg's concept of 'positive freedom' does not include any essential human identity. Firstly, the values represented by C derive from independent standards, and are not included in Feinberg's concept of freedom. Secondly, C does not necessarily denote an essential identity. It is a blank term that refers to all actual and hypothetical desires that human beings may have. Feinberg's positive freedom therefore represents a substantial diminution of the concepts of positive freedom of Berlin and Taylor.

The term 'to C' in Feinberg's formula offers a perfect tool for exposing the nature of the controversy around the notion of negative freedom in Rawls' political liberalism on the one hand and the positive freedom of Taylor's moderate patriotic perfectionism on the other. As Feinberg indicates, 'C' is open to a whole range of interpretations, depending on one's outlook:

One person's freedom can conflict with another's, freedom in one dimension can contrast with freedom in another, and the conflicting dimensions cannot meaningfully be combined in one scale. These conflicts and recalcitrances require that we put types of subjects, possible desires, and areas of activity into some order of importance; this in turn requires supplementing the political ideal of freedom with moral standards of other kinds. (p. 19)

According to Rawls, moral standards are based on comprehensive metaphysical views about which no reasonable consensus is possible. The state therefore should remain neutral with regard to C, leaving its citizens free to define it for themselves. Taylor objects that this is too negative, since it leaves C empty. If C does not continue to be reinterpreted in an ongoing public debate in which the whole people is involved, they will be unable to develop their identity and to fulfil themselves as human beings. Taylor therefore argues that C should be interpreted in a patriotic sense. According to his ideal of positive freedom citizens are not truly free if they are unwilling to participate in the process of democracy. Therefore the state may infringe in certain minor ways on their negative liberties in order to force them to be really free in the positive patriotic sense.

With regard to state interference in the name of freedom I again agree with Feinberg who defines *political* freedom as the absence of direct or indirect

coercion by others. This implies the liberal conclusion that the state may act against constraints that are the result of such coercion. These include internal and negative constraints such as poverty, illness and ignorance that 'are the indirect result of deliberately imposed and modifiable social arrangements' (p. 9). The internal constraint of 'false consciousness' that Taylor refers to is thus a legitimate concern for the state, while attempts to counteract other inner mental restrictions such as inhibitions and irrational fears are not. The furthering of self-understanding is also not the task of the state, certainly in the patriotic sense. A paternalistic exception might be made in the case of completely perverted or addicted persons with whom it makes no sense to speak of freedom, even if they do no harm to others.

In the field of meta-ethics, Taylor's concept of positive freedom and positive liberalism should be rejected in favour of Feinberg's 'single concept'. In the ethical field Taylor's synthesis of individualism and collectivism is less reasonable than that of Rawls. Unfortunately, however, political liberalism remains a reasonable philosophy only for people who are reasonable and tolerant already.

Notes:

- 1 I am grateful to H.J.R. Kaptein and F.C.L.M. Jacobs for their comments on an earlier draft.
- 2 It does not however concern the form of government. Many liberals link negative liberty with democracy, while they are both the result of the ideal of autonomous self-determination in respectively the private and the public sphere. Berlin argues that these concepts are not logically connected, because a degree of individual freedom is compatible with enlightened despotism, while an elected majority government in a democracy might leave one no personal freedom at all.
- 3 In the rationalist version human identity consists of a supposedly rational, 'higher' self, which is the true goal of man (Plato, Kant). If one is the slave of one's passions, one is lacking in any form of self-rule. Freedom therefore means being governed by reason, rather than by the 'lower', irrational parts of one's personality. It is freedom to do something worthwhile, to lead a good life, 'not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong' (p. 148). This means that paternalist advocates of the ideal of positive freedom such as Plato may propagate violations of negative freedom. If an individual is unfree as a consequence of inner mental obstacles, outward powers like the state may come to his aid and force him to be 'really' free. This coercion is viewed as fostering self-rule, because it furthers one's self-realization. Positive freedom therefore is compatible with an illiberal, perfectionist state.

Berlin argues that there must be something wrong with the premises of positive freedom if it leads to despotism. Advocates of this variant of positive freedom wrongly suppose the existence of a harmonious rational world in which all men have only one aim, that of rational self-mastery and where they are guided by a wise elite of rulers. Since this assumption is metaphysical and therefore not demonstrable, Berlin goes on to argue that freedom in fact is not identical with rational knowledge and virtue (p. 154). This implies that negative freedom is the only acceptable concept of liberty. The nationalist version of positive freedom is similar to this despotic perfectionism in that it leads to similar illiberal conclusions. Berlin however considers it an atypical form of positive liberty because it confuses freedom with solidarity, using the misleading term, 'social freedom'. Whereas the aim of positive freedom is to keep something at bay — not outer forces as is the case with the nationalist notion of freedom, but inner irrational forces — the nationalist 'search for status' is based on a desire for recognition as a member of a worthwhile group. Nevertheless, one could still include nationalism within the concept of positive freedom when it is linked with the communitarian idea that an individual derives his true identity from his social group. Nationalism is usually the result of the suppression of a group. In the communitarian view such suppression implies that foreign powers prevent one from realizing one's true collective self. Positive freedom then in the nationalist and communitarian sense means that one is free to realize one's true self in an independent group identity, holding off foreign influences.

- 4 Nevertheless, in a pluralistic world view negative liberty is entitled to a special status. The freedom to have certain aspirations, while not claiming eternal validity for them, implies that there are many human goals and that these are not necessarily commensurable. 'Pluralism, with the measure of 'negative' liberty that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great, disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind.' (p. 171)
- 5 Also, in contradiction with its epistemological cultural relativism, the normative relativism of the Statement itself implies a universal norm that is not shared by all cultures: the norm that the rights of other cultures must be respected.
- 6 Rawls in fact denies that this is his intention (Rawls 1993, p. xvii, note 6). His concern with the conditions for the stability of a liberal social order can however be read as an answer to Taylor's criticism that liberalism cannot work outside of a patriotic context.
- 7 Rawls opposes plain pluralism to 'reasonable pluralism' (1993, II, 3). The latter means that even after a reasonable discussion conflicting world views and ideals may still be defended, on the grounds that there is a disagreement about the validity of the arguments, because the concepts in question are

inadequately defined, etc. Therefore, reasonable people — who do not appeal to their own personal interest — recognize that it is impossible to justify the truth of their view to others. The only means of achieving ideological unity is oppressive state power. It is however incompatible with public reason for a part of the citizens to possess the monopoly of state power. The state should therefore be neutral towards concepts of the moral good and it should guarantee the classical freedoms. Doctrines that do not recognize these burdens of proof are considered unreasonable.

- 8 Taylor 1989, p. 281, note 26. And then of course there is also the illiberal patriotic national tradition of the Moral Majority, Oliver North and Joe McCarthy.
- 9 In accordance with Sandel's "Liberalism and the limits of justice". In "A theory of justice", Rawls has even declared that the difference principle 'transforms the aims of the basic structure of society so that the total scheme of institutions no longer emphasizes social efficiency and technocratic values' (p. 101), but 'provides an interpretation of the principle of fraternity' (p. 105). Fraternity, the Cinderella of the three principles of the French Revolution, is usually interpreted as an attitude of mind that involves civic friendship and social solidarity. In this sense Rawls views it as too vague to serve as a political concept since it does not express a definite requirement. Moreover, fraternity is often associated with sentiments of friendship and family ties, which it is unrealistic to expect between citizens. Fraternity can nevertheless take its place in the liberal theory of justice if it is interpreted in terms of the difference principle, as the idea that citizens only want greater advantages if it benefits others who are less well off.
- 10 The State, 414b
- 11 What should one think of national memorial days and public statues of national heroes? Although such symbols might conflict with liberal neutrality, they are more acceptable than patriotic education. No one is forced to show respect for these national symbols. Furthermore, the choice of symbols is open to discussion and redefinition. A statue of a colonial warlord can be replaced by one of a poet who wrote: 'Too many slaves I deducted from my income tax'. The National Monument in the Dam square in Amsterdam that commemorates the liberation of Holland in 1945 was the subject of heated controversy in the sixties when hippies used its steps as a meeting place. Conservative nationalists were shocked, but more progressive citizens argued that the architect had intended his monument of liberation to be a place of free expression.
- 12 Speaking personally as a Dutch national I only feel affinity with a specific part of Dutch culture. I sympathize with the Erasmian strand of Dutch culture, not with its Calvinistic element. I do not especially like the language, and have never felt homesick when abroad. I regard piety towards national symbols such as the flag or the queen as utterly ridiculous. Broadly

speaking however I accept the obligations imposed on me by the liberal Dutch constitution, even if this means that I have to pay 60 % taxes on the highest part of my income. If I were brave enough, I would take part in the resistance against a hypothetical foreign illiberal occupation (in an underground, though I might refuse to fight in an official army). My motive is that the Dutch government functions in a fashion that is on the whole reasonable, leaving me sufficient freedom and opportunities for self-realization. If the European Community was capable of coming up with a similar model, I would not worry particularly about the preservation of Dutch culture, although it would have my sympathy if it succeeded in surviving. I would be just as happy to have the chance to try another orchestra with a new repertoire.

As to the tension between national and international solidarity — should one make sacrifices and for instance contribute additional aid in situations such as that of Ruanda? I would argue that the only viable arguments for reducing foreign aid are economic ones. Taylor on the other hand would probably put national interests first on the ground that only citizens of a patriotic nation experience the required sense of a common identity. I would prefer to apply Rawls' difference principle here, that only makes a concession to its egalitarian goals on the economic ground that financial inequalities stimulate the national production in favour of all citizens. Likewise, at the moment productive and fair cooperation requires socio-economic organisation in separate states.

¹³ While the state should remain neutral, of course private indigenous people have every right to be proud of their language and national culture. Recently in Holland many people have argued that it should be made obligatory for immigrants to learn Dutch. This is not a matter of pure enforcement, but a precondition if they are to qualify for social security. Since social security is intended as a compensation for being unemployed, it is only reasonable to expect claimants to do what they can to find work, and a command of Dutch language is a basic requirement for most jobs.

¹⁴ Inherent in the notion of linguistic federalism is that French is the official language in Quebec, while in the rest of Canada it is English. Contrary to Taylor, I would reject the making of French obligatory in the non-public domain.

¹⁵ In 1966 the United Nations issued the "International covenant of civil and political rights" that regulates the position of minorities in art. 27: 'In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, or to use their own language'. Art. 5 confines this right to collective positive freedom within the bounds of the fundamental liberal rights that form the basis of the Covenant. In 1989 the ILO has issued an incomplete 'Indigenous and Tribal Peoples Convention'.

The United Nations are working on an 'Universal Declaration of Rights of Indigenous People'.

¹⁶ Although Taylor admits that liberalism relativizes cultural values, he does not think that all cultures are equal. His argument is that all lasting cultures have something valuable to offer (1992, 66). In "Sources of the self" (part I) he goes as far as to state that there is such a thing as an objective value.

¹⁷ See note 7.

¹⁸ Rawls' point of departure would not appeal to a Hobbesian egoist or for that matter to an adherent of Nietzsche's views. Nietzsche stated that after the 'death of God' nothing remains but an indifferent nature, where only the 'will to power' prevails. Nietzsche rejected the principle of equality because it is a levelling principle that serves to bind and inhibit anyone who exceeds the norm in genius or energy. He sees it as originating in the resentment that the petty majority feel for the strong. His aristocratic ideal of *jenseits von Gut und Böse* implies living as a heroic individual, if necessary at the expense of others.

¹⁹ Thus allowing for the concept of 'social liberty' that Berlin rejected. See note 3.

²⁰ This means that Rawls traces a closer connection between negative freedom and democracy than Berlin did. See note 2.

²¹ Maris 1990 and 1993. The rationalist version of Berlin's positive freedom is a metaphysical elaboration of such views.

Literature:

- ANDERSON, B., Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso, 1983
 BARNETT, H.G., On Science and Human Rights, in: *American Anthropologist*, n.s., 50, 1948, pp. 352-5
 BENNETT, J.W., Science and Human Rights: Reason and Action, in: *American Anthropologist*, n.s., 51, 1949, pp. 329-336
 BERLIN, I., Four essays on liberty, Oxford: Oxford University Press, 1982
 BERLIN, I., Nationalism, in: *Against the current*, New York: Viking Press, 1980, pp. 333-335
 FEINBERG, J., The concept of freedom, in: *Social philosophy*, ENGLEWOOD CLIFFS N.J., Prentice-Hall, 1973, pp. 4-19
 GELLNER, E., Nations and nationalism, Oxford: Blackwell, 1983
 HOBSBAWN, E.J., Nations and nationalism since 1780, Cambridge, 1990
 MACCALLUM, G.C., Negative and Positive Freedom, in: *Philosophical Review*, vol. 76, 1967
 MARIS, C.W., Horror vacui, Amsterdam: 1001, 1990
 MARIS, C.W., Horror vacui and the problems of modern legal philosophy, in: ALEXY, R. and R. DREIER (eds.), *Rechssystem und praktische Vernunft*,

Stuttgart: Franz Steiner, 1993, pp. 174-184
RAWLS, J., Justice as fairness: political not metaphysical, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, Summer, 1985, pp. 223-251
RAWLS, J., Political liberalism, New York: Columbia, 1993
RAWLS, J., A theory of justice, Oxford: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1971
SANDEL, M.J., Liberalism and the limits of justice, Cambridge: Cambridge University Press, 1985
SMITH, A.D., National identity, London: Penguin, 1991
Statement on Human Rights of the American Anthropological Association, in: *American Anthropologist*, n.s., 49, 1947, pp. 539-543
STEWARD, J.H., Comments on the Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist*, n.s., 50, 1948, pp. 351/2.
TAYLOR, C., The politics of recognition, in: GUTMAN, A. (ed.), *Multiculturalism and "the politics of recognition"*, Princeton: Princeton University Press, 1992
TAYLOR, C., Cross-purposes: the liberal-communitarian debate, in: ROSENBLUM, N.L. (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989
TAYLOR, C., Human Agency and Language: Philosophical Papers 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985
TAYLOR, C., Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
TAYLOR, C., Sources of the self: The making of modern identity, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
TAYLOR, C., Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, in: *Transit*, Heft 5, 1992/93, pp. 5-20

Identität und Zugehörigkeit aus liberaler Perspektive Thesen zur Position von Will Kymlicka¹

Walter Lesch

Die Bezeichnung Liberalismus ist im heutigen Sprachgespräch schillernd geworden, was sich u.a. an der Selbstbezeichnung von Parteien in Österreich oder Rußland ablesen läßt, die gar kein liberales Profil erkennen lassen. Im Gegenteil! Außerdem gab es schon immer deutliche programmatiche Unterschiede zwischen wirtschaftlichem und politischem Liberalismus. Und schließlich sind die *liberals* in Nordamerika nicht identisch mit den *Liberalen* im deutschen Sprachraum; amerikanische Liberale wären in unserer Terminologie eher als Sozialdemokraten zu bezeichnen. Wegen dieser Konfusionen sind Einschränkungen und Klärungen erforderlich. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf Arbeiten des kanadischen Philosophen Will Kymlicka, der mit einer bei Ronald Dworkin und Joseph Raz eingereichten Dissertation (Kymlicka 1991) bekannt wurde und der die philosophischen und politischen Dimensionen von Gemeinschaft und Kultur in die Gedankenwelt des Liberalismus zu integrieren versucht. Diese These steht im Kontext der mittlerweile auch in Europa stark rezipierten Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte² und ist mit der Absicht verbunden, die vom Kommunitarismus beanspruchten Problemfelder möglichst weitgehend mit den Mitteln liberaler Theorie in der Tradition von John Rawls zu lösen.

Es handelt sich also auf den ersten Blick um eine typisch akademische Kontroverse zur Behauptung der Hegemonie im intellektuellen Kräftefeld. Bei näherem Hinsehen wird aber deutlich, daß diese Anstrengungen direkt mit dem Selbstverständnis demokratischer Gemeinwesen zu tun haben und insofern eine wertvolle Grundlagenreflexion bieten.

1. Politischer Liberalismus

Der zentrale Bezugspunkt der amerikanischen (und auch europäischen) Debatte ist nach wie vor John Rawls' "A Theory of Justice" von 1971 (Rawls 1979), ein Buch, das sich nicht gerade durch gute Lesbarkeit auszeichnet und dennoch zu einem Klassiker avanciert ist. Rawls hat seine Position inzwischen in Aufsätzen modifiziert und weiterentwickelt (Rawls 1992), ohne jedoch explizit in die medienwirksame Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus einzusteigen.³

Ein europäisches Pendant zur Gerechtigkeitstheorie von Rawls ist in gewisser

Weise Jürgen Habermas' Diskurstheorie der Moral, die ebenfalls den Vorrang des Gerechten (diskursiv begründete, universalistische Normen) vor dem Guten (partikulare Ethosformen) behauptet und jetzt auch in einer rechtsphilosophisch ausgearbeiteten Version vorliegt (Habermas 1992). Mit der Idee einer Verfahrensneutralität im demokratischen Rechtsstaat ist die Einschätzung verbunden, daß in pluralistischen Gesellschaften kein Konsens mehr über substantielle Vorstellungen vom guten Leben erzielt werden kann. Wenn nicht *eine* Moral, *eine* Religion den Ton angeben soll, ist ein friedliches Zusammenleben nur möglich, wenn der Staat formale Rahmenbedingungen definiert, die den Bereich des politisch zu Regelnden auf ein Minimum beschränken, während die Beantwortung existentieller Fragen der privaten (sowohl individuellen als auch gemeinschaftlichen) Praxis vorbehalten bleibt.

2. Das Postulat der Neutralität

Kymlicka wendet sich gegen die zugesetzte Unterstellung, der Liberalismus propagiere einen objektiven *view from nowhere*, der eine gerechte und "farben-blinde" Politik ermöglichen solle. In einer solchen neutralen Position wären selbstverständlich Förderungsprogramme im Sinne einer *affirmative action* strengstens untersagt. Es liege nicht im Kompetenzbereich des Staates, bestimmte Lebensstile zu fördern, andere aber zu erschweren oder zu verbieten. Nur durch die strikte Neutralität bei der Ausübung der Regierungsgeschäfte könnten Freiheit und Eigeninitiative der Bürgerinnen und Bürger gewährleistet werden. Eine solche Sichtweise ist nach Kymlickas Auffassung allerdings eine Karikatur des liberalen Neutralitätsideals. Im Anschluß an Rawls verteidigt er die These, daß gerade die Achtung der bürgerlichen Rechte nicht-neutrale Konsequenzen hat. Nur unter der Bedingung garantierter individueller Freiheit gebe es einen Marktplatz der Ideen (*a cultural marketplace*), auf dem Menschen mit der Präsentation verschiedener Lebensstile miteinander konkurrieren und mit Argumenten für die Plausibilität ihrer kulturellen Angebote werben (Kymlicka 1992: S.166). Kymlicka versteht Kultur also konsequent nach dem ökonomischen Modell als Wettbewerb um Einflußsphären auf dem Markt der Überzeugungen. Unter fairen Wettbewerbsbedingungen sei es ohne staatliche Zwangsmaßnahmen möglich, den (Markt-) Wert der kulturellen Angebote zu testen.

Nicht-neutral sind außerdem die Folgen der von Rawls geforderten gleichen Verteilung der Grundgüter⁴, wonach den Individuen gemäß der Gedankenkonstruktion des Gesellschaftsvertrags unter dem Schleier der Unwissenheit die selbstverantwortliche und faire Nutzung ihrer Ressourcen aufgetragen ist. Wer nach einem Leben in Luxus strebt, wird für seine Absicherung persönlich Sorge tragen müssen und kann den Gleichheitsgrundsatz nicht so interpretieren, als müsse der Staat über eine

Basisausstattung hinaus für die Befriedigung luxuriöser Wünsche einzelner Bürger aufkommen. Diese eigenverantwortliche Lebensplanung ist wiederum eng gekoppelt mit dem liberalen Grundsatz einer richtig verstandenen staatlichen Neutralität, die in ihren Auswirkungen gerade nicht beliebig ist, sondern zu moralischem Handeln im Sinne sozialverantwortlicher Kreativität motiviert (Kymlicka 1992: S.167-169).

Die Stärke dieser Auffassung von Neutralität liegt nicht zuletzt in der Vermeidung einer intoleranten Idee von Identität, die durch die Identifizierung des Staates mit einer bestimmten kulturellen Praxis zum Ausschluß abweichender Lebensformen führen könnte. Zwar sind kulturelle Ressourcen lebenswichtig für den Aufbau persönlicher und kollektiver Identitäten; für das Funktionieren der Verwaltung oder der Wirtschaft sind sie aber ohne Belang.

3. Ein unverbesserlicher Individualismus?

Gegen den Liberalismus wird immer wieder der Standardeinwand vorgebracht, er führe mit seinem extrem individualistischen Menschenbild zur Zersplitterung sozialer Strukturen und zum Verlust des Gemeinsinns. Kymlicka diskutiert die Sackgassen, in die eine auf den Individualismus konzentrierte Liberalismus-Kritik zwangsläufig führen muß und setzt sich zu diesem Zweck mit drei Aspekten der Kritik auseinander.

Erster Einwand: Der politische Liberalismus basiere auf einer "possessive individualist theory of human motivation" (Kymlicka 1989: S.886).⁵ Gegen die These des liberalen Besitzindividualismus ist einzuwenden, daß es gar nicht um ein reduktionistisches ökonomisches Menschenbild geht, in dem nicht-materielle Werte überhaupt keinen Platz haben. Richtig ist allerdings, daß materielle Sicherheiten (die Versorgung mit Grundgütern) eine wichtige Basis sind - auch für idealistische Projekte. Nur eine ausreichende Grundversorgung ermöglicht die freie Wahl der Lebensstile - individuell und gemeinschaftlich (z.B. auch in einer Klostergemeinschaft, die nicht nur, aber auch ein Wirtschaftsbetrieb ist).

Zweiter Einwand: "liberal neutrality is incapable of guaranteeing the existence of a pluralistic culture which provides people with the range of options necessary for meaningful individual choice" (Kymlicka 1992: S.170). Dagegen setzt Kymlicka wiederum das Konzept des kulturellen Marktplatzes, auf dem die gewünschte Pluralität überhaupt erst produziert und präsentiert werde.

Dritter Einwand: "The liberal preference for the cultural marketplace over the state as an appropriate arena for evaluating different life-styles stems from

an individualistic belief that judgements about the good should be made by isolated individuals, whose autonomy is ensured by protecting them from social pressures. Liberals think that autonomy is promoted when judgements about the good are taken out of the political realm. But in reality individual judgements require the sharing of experiences and the give and take of collective deliberations (...)." (Kymlicka 1992: S.173) Das dritte Argument ist hermeneutisch am kompliziertesten, weil es die Interdependenz von individueller Wahl und der Tradition einer kollektiven Kultur thematisiert. An dieser Stelle ist das individualistische Freiheitspathos am meisten kritisierbar, weil die extreme Behauptung einer Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Vorgaben (das wäre tatsächlich das Gespenst des liberalen Atomismus) leicht ad absurdum zu führen ist.

4. Das Wechselspiel von *Liberalismus 1* und *Liberalismus 2*

Kymlicka wendet sich gegen eine falsche Alternative von Freiheit und Gemeinschaft, die zwei Seiten einer Medaille sind, und plädiert für eine Auflösung des Dilemmas durch Differenzierungen *innerhalb* des Liberalismus. "Despite centuries of liberal insistence on the importance of the distinction between society and state, communitarians still seem to assume that whatever is properly social must become the province of the political. (...) liberals still tend to take the existence of a tolerant and diverse culture for granted, as something which naturally arises and sustains itself (...). A culture of freedom requires a mix of both exposure and connection to existing practices, and also distance and dissent from them. Liberal neutrality may provide that mix, but that is not obviously true, and it may be true only in some times and places." (Kymlicka 1992: S.178)⁶

Diese Denkfigur ist auch bei Charles Taylor und Michael Walzer zu finden, die zwischen einem *Liberalismus 1* (der Staat ist streng neutral) und einem *Liberalismus 2* (der Staat setzt sich für den Fortbestand einer bestimmten Kultur ein) unterscheiden.⁷

Gegen eine staatliche Lenkungspolitik spricht nach Kymlicka die Überlegenheit des Marktmechanismus. Bei Marktversagen auf dem kulturellen Sektor sind jedoch flankierende Maßnahmen zum Minoritätenschutz erlaubt. Denn schließlich sei die Wahrung kultureller Identität ja auch ein Aspekt der individuellen Selbstbestimmung (Kymlicka 1992: S.183f.). Klassische Liberale tendieren wegen ihres optimistischen Menschenbildes stärker zu *Liberalismus 1*; Kommunitaristen hingegen, die den Gemeinsinn gefährdet sehen, suchen schneller bei den Sanktionen und Steuerungsmechanismen des *Liberalismus 2* Zuflucht.⁸

5. Für eine Kultur der Freiheit: Liberalismus in multikulturellen Verhältnissen

Die philosophische Position Kymlickas ist ein intelligentes Plädoyer für die freiheitliche Kraft eines politischen Liberalismus, der sensibel auf kulturelle Faktoren reagiert und insofern die kommunitaristische Kritik integriert. Die Vermittlung läuft über die Konzeption des Individuums, dessen Integrität auch die Wahrung seiner kulturellen Traditionen umfaßt. Kymlickas Verteidigung des Liberalismus müßte sich also ganz besonders im kulturellen Spannungsfeld von Einwanderungsgesellschaften bewähren.⁹ Gerade dort stößt sie aber bei der konkreten Gestaltung einer *gerechten* Kulturpolitik auf Skepsis und Kritik.¹⁰ Denn Kymlicka bezieht sich primär auf den liberalen Einsatz für die Erhaltung bedrohter Kulturen auf dem Territorium des Staates (z.B. der indianischen Urbevölkerung Amerikas in den USA und in Kannada). Damit ist aber noch nicht die schwierige Frage beantwortet, nach welchen Kriterien Immigranten die volle Zugehörigkeit zu diesem Staat gewährt werden soll und was eine Integration für die kulturelle Identität der Einwanderer bedeutet.

Über den Individualismus lassen sich endlose philosophische Debatten führen. Klärungsbedürftig ist jedoch das Verhältnis von Wirtschaft, Staat und Kultur. Die Kontroverse zwischen Liberalen und Kommunitaristen dreht sich letztlich um die Frage, welche Lebensbereiche der Regelungskompetenz des Staates anvertraut werden und welche Bereiche allein Sache der freien Wirtschaft oder der individuellen Gestaltung sind. Nun trifft liberale Politik aber immer schon auf kontingente polyethnische und multikulturelle Verhältnisse, die rechtssphilosophisch leider sehr häufig durch die Fiktion eines Staates im Sinne einer einheitlichen Nation verdeckt werden. Dabei ließen sich manche Konfliktpotentiale durch föderalistische Modelle (analog zum *Liberalismus 2*) entschärfen. Politischer Liberalismus wäre deshalb als *Kunst der Trennung* (Walzer 1992) bei gleichzeitiger Betonung der Vergesellschaftung neu zu konzipieren, um nicht unnötig dem Mythos des ungebundenen Individuums nachzujagen.

Noten:

- 1 Vorlage für die Jahrestagung der SOCIETAS ETHICA vom 26.-30. August 1994 in Berekfürdö, Ungarn.
- 2 Vgl. zur Einführung: Avineri/de-Shalit 1992, Brumlik/Brunkhorst 1993, Honneth 1993, Lesch 1995, Mulhall/Swift 1992, Reese-Schäfer 1994.
- 3 Vgl. zur philosophischen Situierung des politischen Liberalismus: Larmore 1993.
- 4 Grundgüter (*primary goods*) definiert Rawls als jene Dinge, »die vom Standpunkt des Urzustands für die Parteien rationalerweise wünschenswert

sind, gleichgültig, was ihre letzten (ihnen unbekannten) Ziele sind. Sie dienen sozusagen als allgemeine Mittel für die Verwirklichung aller oder doch der meisten rationalen Ordnungen von Zielen (Rawls 1992: S.67 Anm. 11). Das heißt konkret: Gedankenfreiheit, Gewissensfreiheit, Freizügigkeit, freie Berufswahl, Einkommen und Besitz usw. (Rawls 1992: S.95).

- 5 Dieser wichtige Abschnitt wurde in der bei Avineri/de-Shalit abgedruckten Fassung weggelassen.
- 6 Vgl. zur schärferen Fassung dieser Dialektik: Menke 1993.
- 7 Vgl. Taylor 1993a, 1993b; Walzer 1993.
- 8 Beide Richtungen sehen aber nicht klar genug die Kontingenz der liberalen Politikauffassung. Vgl. dazu Rorty 1988.
- 9 Vgl. Gutmann 1993, Habermas 1993, Lesch 1993.
- 10 Vgl. direkt zum kanadischen und US-amerikanischen Kontext: Danley 1991.

Literatur:

- AVINERI, S. und A. DE-SHALIT (Hg.), Communitarianism and Liberalism, Oxford: Oxford University Press, 1992
- BRUMLICK, M. und H. BRUNKHORST (Hg.), Gerechtigkeit und Gemeinschaft, Frankfurt a.M.: Fischer, 1993
- DANLEY, J.R., Liberalism, Aboriginal Rights, and Cultural Minorities, in: *Philosophy & Public Affairs* 20:2, 1991, S. 168-185
- GUTMANN, A., The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics, in: *Philosophy & Public Affairs* 22:3, 1993, S. 171-206
- HABERMAS, J., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992
- HABERMAS, J., Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor (1993a), S. 147-196
- HONNETH, A. (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.-New York: Campus, 1993
- KYMLICKA, W., Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press, 1991 (Erstveröffentlichung 1989)
- KYMLICKA, W., Liberal Individualism and Liberal Neutrality, in: AVINERI, S. und A. DE-SHALIT, 1992, S. 165-185. (Gekürzte Fassung. Der vollständige Text befindet sich in: *Ethics* 99:4, 1989, S. 883-905)
- LARMORE, C., Politischer Liberalismus, in: HONNETH, 1993, S. 131-156
- LESCH, W., Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: *Concilium* 29:4, 1993, S. 348-354
- LESCH, W., Gesellschaft - Gemeinschaft - Gemeinwohl. Ethische Anmerkungen zum Kommunitarismus, in: VOLKER, E. u.a. (Hg.), *Moralische Kom-*

- petenz, plurale Lebenswelt, christlicher Glaube* (Moraltheologisches Jahrbuch 2), Mainz: Grünwald (im Erscheinen)
- MENKE, C., Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: BRUMLICK, M. und H. BRUNKHORST, 1993, S. 218-243
- MULHALL, S. und A. SWIFT, Liberals and Communitarians, Oxford: Blackwell, 1992
- RAWLS, J., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979
- RAWLS, J., Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989 (hrsg. von Wilfried Hirsch), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992
- REESE-SCHÄFER, W., Was ist Kommunitarismus?, Frankfurt a.M.-New York: Campus, 1994
- RORTY, R., Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam, 1988, S. 82-125
- TAYLOR, C., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutman (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer und Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1993a
- TAYLOR, C., Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: HONNETH, 1993b, S. 103-130
- WALZER, M., Liberalismus und die Kunst der Trennung, in: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin: Rotbuch Verlag, 1992, S. 38-63
- WALZER, M., Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: HONNETH, 1993, S. 157-180

Einheit der Menschheit und kulturelle Vielfalt. Ein Beitrag aus der Tradition des "Jus Gentium" der Frühnezeit

Alberto Bondolfi

Die Debatte zwischen *Liberalen* und *Kommunitaristen* ist nur einige Jahre jung¹, auch wenn sie bereits viele Auseinandersetzungen und viel Literatur verursacht hat. Die hinter beiden Stichworten stehende Problematik ist aber in der klassischen politischen Philosophie und Sozialethik, wenn nicht antizipiert in verschiedenen Zeitepochen, zumindest vorgezeichnet.

Ich habe mich entschlossen, unter verschiedenen möglichen geschichtlichen Stationen, eine auszuwählen, die sowohl für theologisch als auch für philosophiegeschichtlich Interessierte als exemplarisch erscheinen kann. Es geht hier um die mannigfaltige Produktion der spanischen Philosophie und Theologie im 16. Jahrhundert, vor allem in ihrer Ausprägung im Rahmen der "Schule von Salamanca".² Die Diskussionen, die nach der Eroberung Amerikas entstanden sind, können auch in ihrer Tragweite für die Alternativen zwischen *Universalismus*, *Ethnozentrismus* bzw. *Kosmopolitismus*³ wahrgenommen und eingeschätzt werden. Selbstverständlich kannten die Autoren der spanischen Philosophie und Theologie im 16. Jahrhundert weder diese Termini noch die heute herrschende Gegenüberstellung zwischen verschiedenen Ansätzen in der politischen Theorie. Einige Themen der heutigen Kommunitarismusdebatte waren aber ohne weiteres vorhanden und verdienen eine Interpretation in rekonstruierender und ethisch-normativer Absicht. Es handelt sich hier sicherlich nicht um eine geschichtliche Monographie im engen Sinne des Wortes, sondern eher um einen *Essai* (im Sinne des abtastenden Versuchs), der die Kontinuität bestimmter Fragestellungen in der Geschichte des ethischen Denkens betonen möchte.

1. Zum mittelalterlichen "Universalismus"

Die spanische Theologie des 16. Jahrhunderts könnte beim ersten Blick als eine Wiederaufnahme der *via antiqua* des Thomismus gegen die vorherrschend nominalistischen Tendenzen des Spätmittelalters betrachtet werden. Eine nähere Analyse der Texte und der Quellen vermittelt uns ein differenzierteres Bild. Diese Theologie, vor allem in ihren besten Äusserungen der *Schule von Salamanca*, verarbeitet sowohl die besten Errungenschaften der *via moderna* als auch viele Themen und Positionen des Humanismus, vor allem des erasmianischen Werkes.⁴

Man darf aber nicht verkennen, daß diese theologischen Strömungen teilweise auch unter dem weiter wirkenden Einfluß einer typischen spanischen Variante des Mittelalters stehen. Das Mittelalter war in ihren ethisch-politischen Doktrinen von einer spezifischen Form von *Universalismus* geprägt. Es geht allgemein um die Frage, ob die gesamte Menschheit unter einer zentralen Autorität stehe, und welche sie verkörpere. Einige Autoren nannten den Kaiser allein, andere den Papst allein, und viele versuchten eine Mischform zwischen den beiden Doktrinen zu formulieren. Vor allem die Lehre der *potestas directa*, in welcher der Papst eine direkte Gewalt hat und zwar über die ganze Welt, wurde in Spanien bis ins 16. Jahrhundert von einigen Theologen weiterhin vertreten, und zwar in einer Zeit wo im restlichen Europa, und nicht nur in protestantischen Gebieten, als obsolet betrachtet war. Die Gründe für diese scheinbar "verspätete" Äusserung sind vor allem innenpolitischer Natur. Die Erfahrung der *Reconquista*, d.h. der Wiederbesetzung der Territorien der iberischen Halbinsel, die von Muslims besetzt waren, brauchte auch eine sozialethische Legitimation, und diese wurde in der *potestas directa-Lehre* gefunden. Für unsere Fragestellung ist es nicht so sehr wichtig, die Plausibilität und Unplausibilität dieser Position zu rekonstruieren. Man sollte vor allem die Tatsache beachten, daß diese Lehre und auch die politischen Theorien des Mittelalters im allgemeinen einen entschiedenen *universalistischen Charakter* aufweisen. Dieser Universalismus trägt sehr oft regressive Züge, da er die politische Souveränität kaum ohne Rekurs auf theologische und ekklesiologische Hypothesen denken kann. Die Profanität des Politischen hat große Mühe, sich theoretisch zu behaupten und praktisch durchzusetzen. Als nicht unbedingt regressiv sollte aber die Tatsache begrüßt werden, daß innere Differenzen der Christenheit, wie etwa die Sprache, Alltagssitten oder einfach die Zugehörigkeit zu einer Ethnie als solche, noch kein ausreichender Grund sind, um an der politischen Großgemeinschaft teilnehmen zu können. Nationalistische und partikularistische Elemente sind auch während des Mittelalters vorhanden, sie erreichen aber kaum die Würde der theoretischen Verarbeitung im Rahmen der politischen Theorie und der politischen Ethik.⁵ Der *christianus* ist zugleich als Bürger zu betrachten, stattdessen ist der *infidelis* zumindest als eine "gefährliche Größe" auch für das Gemeinwesen anzusehen. Wir haben mit einander geschlossenen Gesellschaft zu tun, die aber *ad intra* universalistisch denkt. Dieser mittelalterliche Universalismus temperierte die kommunitaristischen Tendenzen, die durch die *feudale Mentalität* stark begünstigt waren.

Am Anfang des 16. Jahrhunderts gerät aber dieser mittelalterliche Universalismus in eine unverrückbare Krise. Die spanischen Theologen sind sich davon bewußt und versuchen eine *Reformulierung der politischen Ethik*, die auf der Höhe der neuen Herausforderungen sein will. Es geht hier darum, die Ansprüche des modernen und national-territorial organisierten Staates in ethisch-politischer Perspektive zu verarbeiten und die moralischen Errun-

genschaften des christlichen Universalismus nicht vorschnell preiszugeben.

2. Einige Indikatoren der neuen Fragestellung im 16. Jahrhundert

Die spanischen Theologen fühlen sich in den Fragen der politischen Ethik im allgemeinen und in denjenigen des Völkerrechts insbesondere als *kompetente Akteure*. Vor dem Vorwurf einiger Juristen, die sie zur Selbsteinschränkung mahnen, reagieren sie mit großem Selbstbewußtsein.

"Schweigt Theologen in einer Angelegenheit, welche euch kaum angeht",⁶

behaupten die Rechtsgelehrten des entstehenden Nationalstaates. F. de Vitoria hingegen vertritt entschieden die These:

"Das Geschäft und das Aufgabengebiet des Theologen ist derartig weit, daß kein Beweisgang, keine Erörterung und kein Themengebiet dem theologischen Beruf und Amt fremd zu sein scheint."⁷

Aufgrund dieser Grundeinstellung werden in der Literatur der Schule von Salamanca eine Reihe von Problemen behandelt, welche wir heute in der politischen Theorie oder im Völkerrecht ansiedeln würden. Einige davon seien hier genannt, mit der Absicht, sie in der Gegenüberstellung zwischen Universalismus und Kommunitarismus zu beleuchten, und zugleich auch die Frage beantworten zu können, ob diese Positionen eine *Art paradigmatische Wende*⁸ für die politische Ethik darstellen oder nicht.

- Ein erstes Element des genannten Paradigmawechsels ist durch die radikale Infragestellung der *Potestas-directa-Lehre* gegeben. Hauptvertreter dieser Position ist F. de Vitoria. Bereits 1539 verneint der bekannte Professor der Universität Salamanca die Möglichkeit, daß es irgendeine Instanz gäbe, welche das Recht auf eine direkte Macht über die ganze Welt hätte. Die klassische Frage wird sowohl für den Papst als auch für den Kaiser radikal verneint. Wenn man bedenkt, daß Vitoria auch als "Hoftheologe" amtierte und daß er zugleich Mitglied des Dominikanerordens war, wird der revolutionäre Charakter seiner Positionen offensichtlich. "Nullus est qui jure naturali habeat dominium orbis".⁹ Aus dieser Grundposition leitet er zugleich ab, daß es keine Völker geben kann, welche kaum in der Lage wären sich selber zu regieren, und in diesem Sinne noch der Protektion des Papstes bedürfen würden. So oder so der Papst "non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civile. Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium".¹⁰ Der Universalismus wird mit völkerrechtlichen Überlegungen legitimiert.

• Alle Rechtstitel, die bisher unbekannte Völker bis heute genießen konnten, bestehen zu Recht. Die politischen und sozialen Rechtstitel sind gesellschaftlicher Natur und brauchen keine explizite theologische Legitimation. So ist Ungläubigkeit kein Grund, um an der Rechtmäßigkeit des Eigentums, des Ehestandes und der bestehenden politischen Gewalt zu zweifeln. "Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus".¹¹ Solche antikolonialen Positionen neigen dazu, dem Universalismus den Vorzug zu geben und kommunitaristisch gefärbten Argumenten keine Legitimität geben zu wollen. In der Tat sind die Institutionen der Indios nicht legitim, da sie kulturell von den unsrigen verschieden sind, sondern weil die Indios auch Mitglieder der *Humanitas* sind.

• Die Gegenpartei, welche die Partikularität der Sitten und Institutionen der Indios als Anlaß benutzt, um ihre Illegitimität zu behaupten, muß nicht so sehr auf kommunitaristische Überlegungen zurückgreifen, sondern vielmehr auf *antiuniversalistische* Behauptungen, welche aus dem Fundus des aristotelischen Werkes entnommen werden. So beruft sich der Hauptvertreter der kolonialistischen Partei, J.G. de Sepùlveda, ständig auf Aristoteles, um beweisen zu können, daß es Völker gibt, die aus ihrer Natur *servi et barbari* sind.¹² Antigelitäre Überlegungen werden aber auch aus dem stoischen Gedankengut entnommen.

Alle diese Detailinformationen möchten hier nur die Breite der ethisch-politischen Fragestellung in der spanischen Theologie des 16. Jahrhunderts plastisch evozieren. Viele andere Probleme wurden an dieser Stelle kontrovers diskutiert, wenn auch sie nicht direkt zur Dialektik zwischen *Universalismus* und *Kommunitarismus* gehören. So stellte die "Entdeckung" und "Eroberung" Amerikas zugleich auch eine geographische und kosmologische Revolution dar, sowie eine radikale Infragestellung im Bereich der Geschichtswahrnehmung überhaupt.

Auch die Lehre des "gerechten Krieges" wurde einer eingehenden Revision unterzogen. Vitoria betont hier vor allem, daß die bisherigen mittelalterlichen Versionen der Lehre zu wenig die Tatsache beachtet hätten, gemäß der der Fürst, auch beim "gerechten Krieg", Richter in eigener Sache sei. Infolgedessen kann mit diesem Instrument Gerechtigkeit nur sehr partiell gewonnen werden. In verschiedenen Werken der spanischen Theologie wird der Appell an eine weltweit anerkannte Autorität, welche in der Lage sein soll, echt zwischen den Parteien zu vermitteln, sehr laut:

"Quando est tribunal et potestas superior utriusque parti, contra jus naturae est quasi auctoritate propria per vim jus suum petere".¹³

Wie man sehen kann, sind einige Elemente des Völkerrechtes, welche erst

zumindest ein Jahrhundert später durch Grotius und andere Rechtsgelehrte des Barockzeitalters zu Geltung kommen, in der spanischen Theologie bereits antizipiert.

In diesem Sinne bin ich der Meinung, daß wir doch vor einer *paradigmatischen Wende* stehen, wenn auch einschränkend bemerkt werden muß, daß ein Interpretation, welche im Werk dieser Theologen bereits eine Antizipierung des *Menschrechtsethos* hineininterpretieren würde, sicherlich von einem apologetischen Pathos und nicht von wissenschaftlicher Redlichkeit geleitet wäre. Einige Züge einer vertragstheoretischen Wahrnehmung des Politischen sind auch in manchen Äußerungen der Salmaticenses antizipiert. Ihre Staatsauffassung bleibt aber im Grunde eine naturalistische. Dieser aristotelisch und christlich gefärbte Naturalismus, nach dem der Mensch *naturaliter* zum Politischen fähig gemacht wird, weist aber in dieser Zeit eine *entschiedene emanzipatorische Funktion* auf. Weil alle Menschen politisch fähig sind und als echte *cives* gelten, werden die Rechtstitel der Kolonisatoren stark eingeschränkt. Sie dürfen nur diejenigen Gebiete kolonisieren, welche offensichtlich keinem organisierten Gemeinwesen gehören. Kriege gegen andere, auch nicht-christliche Völker sind erst dann legitim, wenn die Freiheit zum Predigen verletzt worden ist. Die Ehen der Indios sind im Prinzip als gültig zu betrachten und auch in ihrer Besonderheit zu respektieren. Diese Behauptungen zeigen uns, daß eine neuzeitliche Variante des mittelaltlerlichen Universalismus in der Lage ist, das *Andersein* des anderen adäquat wahrzunehmen und entsprechend zu respektieren. Ob diese ethische Grundeinstellung auch in voller Absehung der theologischen Prämissen dieser spanischen Autoren möglich gewesen wäre oder nicht, soll Gegenstand kontroverser Diskussionen bleiben. Diese Version des Naturrechts trägt universalistische Züge, steht aber noch vor der heutigen Alternative zwischen der Priorität des Guten bzw. des Gerechten. Es handelt sich um eine Variante eines "universalistischen" Aristotelismus, die ihre grenzensprengende Kraft der theologischen Motivation verdankt.

Noten:

- 1 Vgl. dazu Gemeinschaft und Gerechtigkeit: Beiträge eines Kolloquiums zum Thema Kommunitarismus, Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1993; TAYLOR, C., The Malaise of Modernity, Canadian Broadcasting Corporation, 1991; TAYLOR, C., Sources of Self, Cambridge: Harvard University Press, 1989; HELLER, A. und F. FEHÉR, The postmodern Political Condition, 1988.
- 2 Für eine erste Einführung vgl. ANDRÉS, M., La teología española en el siglo XVI, Madrid: BAC, 1976 (2 Bde.); CARRO, V., La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América, Salamanca, 19512.

- 3 Diese Kategorie vgl. das gleichnamige Stichwort in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, S. 1155-1167.
- 4 Grundlegend dazu ist BATAILLON, M., Erasmo y España, Mexico, 1966.
- 5 Vgl. dazu die immer lehrreiche Studie von GRABMAN, M., Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, München, 1934 (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische Abteilung, 1934, H. 2); vgl. auch COMPAROT, A., Montaigne, lecteur de Thomas d'Aquin dans le chapitre de la coustume et de ne changer aisement une loy receue, in: *La Tyrannie*, Caen: Centre de Publications de l'Université de Caen, 1984, S. 77-100; BERTELLONI, F., Die thomanische onto-theologische Auffassung der Politik in ihrem historischen Zusammenhang. Zur Entstehung des politischen Denkens im ausgehenden Mittelalter, in: *FZPT* 35, 1988, S. 331-352.
- 6 "Silete Theologi in munere alieno", in: GENTILI, A., De Jure Belli libri tres, Hannover: G. Antonius 1612, hier XII, in fine.
- 7 "Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto.", in: VITORIA, F. DE, Selectio de potestate civili i.pr., Weinheim: VHC Verlag 1992, hier S. 33.
- 8 Die Kategorie geht auf Kuhn zurück. Für ihre Bedeutung in den Geisteswissenschaften, insbesondere in der Theologie vgl. Das neue Paradigma von Theologie, KÜNG, H. und D. TRACY (Hrsg.), Zürich-Gütersloh: Benziger-Mohn, 1986.
- 9 in: *De Indis*, op.cit., I, 2, 2.
- 10 ibidem, I, 2, 5.7.
- 11 Vgl. VITORIA, F. DE, De indis recenter inventis, Madrid: CSIC, 1967 (= Corpus hispanorum de pace), I, 1, 4.
- 12 Vgl. unter vielen Publikationen: GOMEZ-MULLER, A., La question de la Légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepulveda, in: *Les Temps Modernes* 46, 1991, nr. 538, S. 1-19; HANKE, L., Et prejuicio racialen el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica, Mexico: Secretaría de Educación Pública, 1974; J.G. de Sepúlveda y su crónica india, en el IVº Centenario de su muerte 1573-1974, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid (Hrsg.), Valladolid, 1976; MÉCHOULAN, H., L'antihumanisme de J.G. de Sepúlveda. Etude critique du "Democrats Primus", Paris-Den Haag: Mouton, 1974; PLETSCHMANN, H., Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepulveda und die amerikanischen Ureinwohner, in: *Humanismus und neue Welt*, REINHARDT, W. (Hrsg.), Weinheim: VCH Verlag, 1987, S. 143-166.
- 13 Cf. SUAREZ, F., De triplice virtute theologica, fide spe et charitate, Tr. 3, D. 13, in: *De Bello* 2, 2.

Politische Prinzipien des Respekts vor der Gruppenidentität und vor dem Individuum

Hans Joachim Türk

1. Die zwei Formen des Respekts vor dem Individuum

1.1 Der mir zugeschriebene Titel enthält bei näherem Zusehen einen Gegensatz, vielleicht sogar einen Widerspruch. In der Tradition der europäischen Aufklärung, der Menschenrechtsphilosophie, des politischen Liberalismus, des demokratischen Rechtsstaates, in der wir zu denken und handeln gewohnt sind, erscheint die parataktische Konjunktion des Respekt vor dem Individuum und dem vor der Gruppenidentität wie eine *contradiccio in adjecto*. In der genannten Denktradition impliziert der Respekt vor dem Individuum eine universalistische Ethik der Gleichbehandlung von Individuen. In der Gegenwart haben dies Charles Taylor und seine Kommentatoren wie Amy Gutmann und Michael Walzer in "Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung" ("Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'") knapp und klar dargestellt: In dem Diskurs der Anerkennung innerhalb der öffentlichen Sphäre "ist eine Politik des Universalismus erwachsen, die betont, daß Würde etwas ist, das allen Bürgern in gleichem Maße zukommt, und die ihrem Inhalt nach auf die Angleichung und den Ausgleich von Rechten und Ansprüchen zielt. Sie will um jeden Preis einen Zustand vermeiden, in dem es Bürger 'erster' und 'zweiter Klasse' gibt."¹

Die politische Folge dieser Anerkennung des Individuums, die Michael Walzer "Liberalismus I" nennt, beschreibt er so: "Die erste Art von Liberalismus (...) setzt sich so nachdrücklich wie möglich für die Rechte des Einzelnen ein und, gleichsam als logische Folge hiervon, auch für einen Staat ohne eigene kulturelle oder religiöse Projekte, ja sogar ohne irgendwelche kollektiven Ziele, die über die Wahrung der persönlichen Freiheit und körperlichen Unversehrtheit, des Wohlergehens und der Sicherheit seiner Bürger hinausgingen."² Das Engagement für solche Ziele eines fairen und gleichberechtigten Umgangs miteinander kann man mit Taylor "prozedural" nennen, die Festlegung auf bestimmte inhaltliche Ziele eines guten Lebens "substantiell".³ Im Sinne des amerikanischen Liberalismus verdient nur eine prozedural verfaßte Gesellschaft das Prädikat "liberal" (so Ronald Dworkin). Das Selbstverständnis der USA viele europäische Verfechter einer multikulturellen Gesellschaft, einer doppelten Staatsbürgerschaft, des Wahlrechts für Ausländer repräsentieren diesen Liberalismus des Respekts vor dem Individuum. Dieses als ein autonomes schafft sich im Verein mit anderen auf dem Vertragsweg den Staat und die substaatlichen Sozialgebilde, die unter

erwachsenen und mündigen Bürgern nicht von Natur oder Geschichte, sondern allein durch Kontrakte ("thesei" im Sinne der griechischen Sophisten) legitimiert sind. Es gilt also nicht ein Patriotismus des Herkommens, sondern nur einer, der auf Zustimmung zur Verfassung einschließlich ihrer möglichen Änderungen beruht ("Verfassungspatriotismus" nach Dolf Sternberger und Jürgen Habermas).

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus schien nicht nur der Liberalismus der individuellen Menschenrechte und des auf Vertragsschlüß und mehrheitlicher Zustimmung gegründeten Staates gesiegelt zu haben, sondern das "Ende der Geschichte" (Francis Fukuyama) gekommen zu sein, das nicht mehr übertragen werden könnte. Es entwickelte sich die Illusion, daß Realpolitik und Moral doch zusammenfinden könnten und eine "neue Weltordnung" (U.S. Präsident Bush) entstehe. Der Soziologe Friedrich Tenbruck hatte die Entwicklung in der Moderne (seit der Aufklärung) bereits 1989 skeptisch betrachtet: "Der vermeintlich vorgezeichnete Weg zur allgemeinen Menschheitskultur wurde fraglich, als sich die nationalen Besonderungen verstärkten. Erst recht zerrann die erhoffte Einigkeit in Werten und Idealen vor dem organisierten sozialen Dissens der Interessen und im verstärkten Kampf der Ideologien und Weltanschauungen. Im Gegenteil zeigte sich, daß die Reste gemeinsamer Überzeugungen und Überlieferungen durch rationale Reflexion, historische Relativierung und naturalistische Erklärung aufgelöst wurden."⁴ Man hat den Eindruck, daß die Universalisierungstendenzen sich eher auf der Oberfläche technischer Kommunikation und standardisierten Konsums verstärken, während sich im Moralischen, Kulturellen und Geistigen die liberale Gesellschaft zunehmend individualisiert. Der Zuwachs an individueller Freiheit führt nicht nur zur Befreiung von Zwängen der Natur und Gesellschaft, sondern auch zur Zerstörung und Auflösung beider. So fragt der Politikwissenschaftler Ludger Kühnhardt: "Nicht länger gilt unangefochten als gewiß, ob der universale Anspruch der Menschenrechtsidee einem kulturellen Relativismus und Pluralismus standhält, ob die engen Begegnungen unterschiedlicher Weltkulturen einen moralischen Dialog noch möglich sein lassen."⁵

Wenn der individualistische Liberalismus und seine Gesellschaftsphilosophie von dem gegenwärtigen Lauf der Welt nicht bestätigt wird und vermutlich auf einer unrealistischen Anthropologie beruht, wenn ferner der Mensch nicht sinnvoll in einer konsequent individualisierten und damit atomisierten Gesellschaft leben will und kann, so muß die liberale Auffassung vom Menschen, vom Verhältnis von Individuum und Gesellschaft modifiziert werden. Der deutsche Literaturwissenschaftler Hans Magnus Enzensberger nennt die Berufung auf eine universale Moral eine Heuchelei, eine moralische Falle, bloße Rhetorik, die das Naheliegende übersieht.⁶ In diesem Sinn konnte kürzlich Klaus Hornung den Universalisten der politischen Ethik Jürgen Habermas zur

"Reinkarnation des unpolitischen deutschen Intellektuellen" erklären.⁷

1.2 Gegen diese zugleich universalistischen und individualistischen Konstrukte, denen wir in ethischer und politischer Hinsicht Wertvollstes verdanken, erheben sich also Einwände, die besonders von den amerikanischen Kommunitaristen und jetzt auch von hiesigen Sympathisanten erhoben werden, wobei zu erwähnen ist, daß es sich hierbei um politisch unverdächtige Denker handelt. Zum einen sind es die unleugbaren schlimmen Folgen des Individualisierungsschubs besonders in seiner zunehmend hedonistischen Ichbezogenheit, die den Fundus gemeinsamer Werte und den Gemeinsinn erodieren läßt. Der "communitarianism" verweist auf die Verwurzelung gelungenen menschlichen Zusammenlebens in der "community" nach dem Urbild der griechischen Polis und knüpft damit an die aristotelische Ethik an. Ein weiterer Einwand entstammt dem allenthalben in Ost und West festzustellenden Wiederaufleben partikulärer Werte wie Heimat, Region, Sprache (Dialekt), Nation, also intermediärer Phänomene zwischen Individuum und Staat. Dem entspricht auch das eingeforderte "political correctness" in der Sprechweise über Ethnien, Gruppen, Geschlechter usw. Hier wird der Respekt vor der Gruppenidentität verlangt. Einen weiteren Anlaß für kommunitarisches Denken bietet das offenkundige Scheitern gleichberechtigten multikulturellen Zusammenlebens in Staaten wie den U.S.A. oder auf kommunaler Ebene. Den "melting pot" gibt es nicht, wohl aber die zunehmende Fraktionierung multikultureller Gesellschaften in ethnische, sprachliche, kulturelle und soziale Subgruppen. Das interkulturelle Zusammenleben beschränkt sich auf hochmotivierte Schichten, ansonsten auf gastronomische, touristische und folkloristische Begegnungen, da und dort im Arbeits-, fast nie im Wohnbereich. Für die globalen Dimensionen hat Samuel Huntington in "Foreign Affairs" im Juli 1993 die Prognose gestellt, daß es keine universale Zivilisation, vielmehr eine kämpferische Auseinandersetzung zwischen westlicher, konfuzianischer, japanischer, islamischer, slawisch-orthodoxer, lateinamerikanischer und afrikanischer Zivilisation geben wird. Für den Bereich Deutschlands liegt die Diagnose des Soziologen Gerhard Schulze vor, der den Zerfall in fünf "Milieus" empirisch feststellt, zwischen denen immer weniger Kommunikation möglich ist.⁸

Der Grundsatz kommunitaristischen Denkens lautet, daß das Individuum seine Identität nicht autonom aus sich selbst, schon gar nicht aus der Zugehörigkeit zu einer abstrakten, universalen Menschheit, sondern aus seiner Zugehörigkeit zu einer (oder mehreren) partikulären Gruppe verdankt, die deshalb Respektierung fordern kann und muß. Die Frage ist, wie diese Position mit unaufgebbaren Positionen des Liberalismus, i.e. des Universalismus und Individualismus zugleich, vereinbart werden kann. Dazu entwickelte Taylor plausible Thesen, die eine von Walzer "Liberalismus 2" genannte Synthese bilden wollen. "Während die Politik der allgemeinen Würde auf etwas

Universelles zielt, auf etwas, das für alle gleich ist, auf ein identisches Paket von Rechten und Freiheiten, verlangt die Politik der Differenz, die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen. Dem liegt das Argument zugrunde, daß gerade diese Besonderheit bisher verkannt und verdeckt und einer dominierenden oder von einer Mehrheit gestützten Identität assimiliert wurde. Diese Assimilation ist die Todsünde gegen das Ideal der Authentizität."⁹ Taylor sieht die sich daraus ergebenden Konflikte: "Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen." So geht der universale Respekt vor dem Individuellen in sein Gegenteil über, in die Anerkennung dessen, das eben nicht allgemein ist, sondern nur partikular. "Wir können das, was universell vorhanden ist, - jeder Mensch hat eine Identität - nur anerkennen, indem wir auch dem, was jedem Einzelnen eigentümlich ist, unsere Anerkennung zuteil werden lassen." Zu diesen Eigentümlichkeiten zählen nicht nur je persönliche, sondern auch die Zugehörigkeiten zu gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlicher Art. Identität wird sowohl durch das Universale als auch durch das Partikuläre in einem Individuum gestiftet. Beides will ethisch respektiert werden, beides impliziert politische Rechte und Pflichten, die nicht ohne weiteres kompatibel sind.

2. Völkerrechtliche Dokumente

2.1 Eine eigenwillige Entwicklung hatte das Menschenrechtsdenken in der Französischen Revolution genommen. Zunächst war es rein innerstaatliches Recht, gewann aber zunehmend moralische Geltung in der internationalen Welt, wie in Frankreich das Nationale sich immer wieder zum Gültigen für die Menschheit ausweitete, ohne seinen nationalen Charakter aufzugeben. In der "Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" von 1789 ging man noch von der Freiheit und den gleichen Rechten eines jeden Individuums aus, die auch Zweck aller politischen Institutionen sein müssen (Art. 1 und 2). Da aber die Gleichheit keine gesellschaftliche Realität, sondern erst eine Zielvorstellung war, rückte sie in der Folgezeit immer mehr in den Vordergrund, geradezu als Selbst- und Staatszweck, der die Freiheit untergeordnet wurde. In Nordamerika war die Gleichheit bereits Voraussetzung, daß in der ersten förmlichen Menschenrechtserklärung, der "Bill of Rights of Virginia" von 1776 die Freiheit und die Rechte auf Eigentum, Glück und Sicherheit zum Ziel auch aller frei gewollten politischen Vereinigungen erklärt werden konnten. Hier und nicht in Frankreich hat der obengenannte "Liberalismus 1" von heute seine politischen Wurzeln. Auf internationaler Ebene fand diese Position ihren Niederschlag in der Charta der Vereinten Nationen vom 26.6.1945 (Art. 1.3), in der Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 (bes. Art. 1 und 2), in dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19.12.1966 (Art. 2) und weiteren Dokumenten, besonders in denen der

KSZE (Schlußakte vom 1.8.1975) und den Folgetreffen von Madrid (1983), Wien (1986), Kopenhagen (1990), in der Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten des Europarates vom 4.11.1950 mit den Zusatzprotokollen, zuletzt in der Wiener UN-Konferenz über die Menschenrechte 1993. Vieles davon ist in nationales Recht übergegangen, ebenso durch Ratifizierungen in den Staaten wie durch eigene Verfassungen, manches auch ins Völkerrecht, wo sich die Überzeugung Bahn gebrochen hat sowohl auf KSZE- als auch auf UN-Ebene, daß Intervention zugunsten der verletzten Menschenrechte nicht im Widerspruch zu dem in den früheren UN-Dokumenten immer salvierten Nichteinmischungsrecht erlaubt und geboten sind, was zum ersten Male im Konflikt der irakischen Kurden mit ihrer Zentralregierung nach dem Golfkrieg praktiziert wurde. Eine Analyse der aufgezählten Texte ergibt aber, daß in fast gleichlautenden Formulierungen immer der klassische Ansatz aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung beibehalten worden ist: der Respekt vor dem einzelnen Menschen, seiner Würde, seiner Freiheit und seinen Rechten, die ihm von Geburt an zustehen und die er nur mit seiner Zustimmung an eine selbstgewählte politische Institution unter gewissen Bedingungen abgeben kann. Letzteres ergibt sich allerdings eher implizit und nicht expressis verbis, weshalb hier die ehemals kommunistischen und heute die islamischen Staaten inhaltlich sich gewisse Abweichungen zugunsten des Staates oder der islamischen Umma vorbehalten (vgl. die Islamische Menschenrechtskonferenz von Kairo 1990, bes. Art. 24f).

Das immer wieder ausgesprochene Diskriminierungsverbot für Angehörige anderer Rassen, Völker, Religionen, Sprachgruppen usw. betrifft immer "jedermann", "niemand", "An-" bzw. "Zugehörige" zu solchen Gruppen, nie die Gruppe selbst. Der Respekt gebührt immer dem einzelnen trotz seiner Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die nicht die staatstragende ist.

2.2 Andererseits werden in den internationalen Dokumenten die "Völker" oder Nationen in ihrem Recht auf "Selbstbestimmung" immer wieder respektiert. Abgesehen von der Situation der Entkolonialisierung in Afrika und Asien (vgl. Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker vom 27.6.1982, Art. 20) gelten als Subjekte der Selbstbestimmung die bestehenden Staaten, deren Grenzen unverletztlich sind und dem Gewaltverbot unterstehen (Charta der Vereinten Nationen, Art. 2(4) und (7)). Es finden sich zwar manche Äußerungen über Minderheiten, ethnische oder Volksgruppen, zwar nicht in den UN-Papieren, wohl aber in den europäischen und KSZE-Dokumenten (Schlußakte von Helsinki, VII, bes. in der Kopenhagener Folgekonferenz, IV), aber überall ist nur die Rede davon, daß den Angehörigen dieser Minderheiten kein Nachteil in der Wahrnehmung der Menschenrechte entstehen darf, daß gewisse kulturelle Rechte dieser Gruppe, besonders der Gebrauch der Muttersprache, zu gewähren ist, auch gewisse

administrative lokale Erleichterungen geboten werden könnten. Diese Bemühungen um die - hier fällt das Wort endlich einmal - ethnische, kulturelle, religiöse, sprachliche "Identität" ist von den Unterzeichnerstaaten der KSZE nur "zur Kenntnis" zu nehmen (Zif. 35) und nichts rechtfertigt einen Angriff auf die territoriale Integrität des die Minderheit beherbergenden Staates (Zif. 37)! Eine Zession einer Volksgruppe, die sich auf das Selbstbestimmungsrecht beruft, ist weder im nationalen Recht (Hochverrat) noch im internationalen vorgesehen. Und der Respekt vor den Minderheiten beschränkt sich auf den Schutz des andersartigen Individuums dank seiner universalen Menschenrechte, nicht aber (auch) wegen seiner Gruppenzugehörigkeit. Der zweite Teil unseres Themas findet sich nicht in rechtlich verbindlichen politischen Aussagen der Völker und der Völkergemeinschaft. Gruppen kommen nur in den Blick durch deren Wahl seitens der Individuen oder als verfaßte Staaten. Das Verhältnis Individuum - Gruppe - Staat, vor allem der Status von nationalen Gruppen, die nicht der Staatsnation angehören, ist rechtlich und politisch völlig ungeklärt. Im Unterschied zu angelsächsischen liberalen Vertragstheorien fallen die internationalen Vereinbarungen sogar noch zurück, da sie von einer vorausgesetzten Legitimation der Staaten ausgehen und nur die Abwehrrechte des Individuums dem entgegensetzen.

3. Der ethisch begründete und politisch zu verankernde Respekt vor der Gruppenidentität

3.1 Über die Notwendigkeit der individuellen Rechte, die aus einer universalen Sicht des Menschen - wenn auch mit unterschiedlichen Begründungen - abgeleitet werden, braucht hier nicht mehr geredet zu werden. Aber wie die Gleichbehandlung aller Bürger in einem Staat mit dem nunmehr in Frankreich reklamierten "droit à la différence" in einer "communauté", die anders ist als der Staat oder konkurrierende "communities" in diesem Staat, vereinbart werden kann, bleibt zu fragen. Mindestens drei Ebenen der Vergesellschaftung sind unterhalb des Staates zu berücksichtigen, die die Identität eines Menschen (mit)prägen: die unmittelbare Lebenswelt, in die einer hineinwächst, die freigewählte Soziierung, die politische Nachbarschaft. Letztere kann, wenn es sich nicht um einen der seltenen reinen Nationalstaaten handelt, wo Staat und Nation sich decken, in einem Vielvölkerstaat oder einem aus Mehrheits- und Minderheitennationen zusammengesetzten, das Nationale sein, ein Mittleres zwischen Staat und Lebenswelt, das sich sowohl durch historisch-kulturelle Kontinuität als durch willentliche Zustimmung zu dieser "community" im Sinne der berühmten Rede Ernest Renans vom 11. März 1882 bestimmt ("le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune") - mehr als Verfassungspatriotismus, aber auch anders als mythischer Patriotismus! Es gilt, auf dreierlei Weise von der deutsch-slawischen Idee des 19. Jahrhunderts Abschied zu nehmen, die von der gottgewollten Identität von

Staat, Volk, Nation, Kultur ausging und den Nationalstaat wollte. Die subsidiären Strukturen unterhalb des Staates waren nicht mehr, die supranationalen noch nicht im Blick, und die von der Geschichte, der Wirtschaft und anderen Realitäten erzwungene Notwendigkeit, mit mehreren Nationen in einem Staat zusammenzuleben, ist gar nicht im Blick. Es kristallisieren sich folgende Probleme heraus: Darf ein Staat seine Mehrheitsnation gegenüber anderen (z.B. andrängenden Immigranten) bevorzugen, weil jene ein Recht auf ihre Identität und Differenz besitzt? Welche Rechte besitzen Minderheiten in einem Staat einer Mehrheitsnation? Unter welchen Bedingungen muß ein Zessionsrecht im Sinne der nationalen Selbstbestimmung zugestanden werden (bislang eine reine Macht- und Tatsachenangelegenheit)? Darf eine Minderheitengruppe eine besondere Förderung gegenüber anderen, auch der Mehrheit erhalten, um ihre gefährdete Identität zu retten? Gibt es gute Gründe, eine egalitäre Multikultur in einem Staat abzulehnen - womit zur ersten Frage zurückgekehrt ist? Vielleicht lassen sich alle Fragen in einer bündeln: Hat eine kulturell-ethnische Gruppe (Minderheit oder Mehrheit) das moralische Recht, eine andere Gruppe aus ihrem Lebensbereich auszuschließen, um ihre Identität und die ihrer Glieder nicht zu gefährden?

3.2 Unter der sorgfältigen Kautel, nicht in nationalstaatliche Ideenwelten oder in nationalistische Überlegungsgefühle zurückzufallen, sei mit Taylor eine "Politik der Anerkennung" als "Politik der Differenz" versucht. Die Antwort soll bejahend ausfallen, wenn Bedingungen erfüllt sind, die einen "kritischen Nationalismus" (Luc Ferry) konstituieren, in dem es - meine Hauptthese - keine Wahl geben darf zwischen Universalismus und Partikularismus in Ethik und Politik. Shlomo Avineri schreibt: "Der Nationalismus ist eine Kreatur mit Januskopf: Einerseits hat er ein großes emanzipatorisches Potential, andererseits trägt er Gefahren in sich. Es ist Selbstbestimmung, wenn man in einem selbsterrichteten Gemeinwesen lebt, mit seiner eigenen Geschichte, Sprache, Kultur, manchmal auch Religion in Einklang steht - und wenn man sich über die Möglichkeiten freut, diese Traditionen an seine Nachkommen weiterzugeben. Soweit damit die Bereitschaft verbunden ist, ähnliche Gefühle anderer zu respektieren, ist das die harmonische Version Manzinis. Aber Nationalismus kann auch fremdenfeindlich, intolerant, aggressiv, hegemonial, autoritär sein, wenn die Bereitschaft fehlt, dem anderen das zuzugestehen, was man für sich selbst fordert: Das ist die Version Treitschkes. Die große Gefahr dabei ist, daß man von der fremdenfeindlichen Version des Nationalismus so schockiert und erschüttert ist, daß man sein emanzipatorisches Potential übersieht - und dadurch kann man viele Menschen in die aggressive Richtung des Nationalismus drängen, weil man ihnen seine harmonische Seite vorenthält (...) Weil der Nationalismus ein starkes Band ist, besonders in schwierigen Zeiten, können nur diejenigen, die seine befreien und versöhnlichen Möglichkeiten erkennen, ein Bollwerk gegen seine zerstörerischen Seiten bilden.¹⁰ Übrigens gilt die gleiche Ambivalenz für fast alle gesellschaftlichen

Gruppen: Sportvereine, Nachbarschaften und Stadtviertel, Dörfer, konfessionelle Gruppen usw.

Wenn der differenzblinden Gleichbehandlung aller Gruppen heute oft vorgeworfen wird, sie sei selbst eine sich von anderen unterscheidende, nämlich europäisch-nordamerikanische Besonderheit mit inhaltlichen Wertungen, so kann man dieser Meinung nur beistimmen, wenn man überhaupt im Sinne eines allgemeinen Kulturrelativismus auf jede objektive und universale Wertung verzichtet, was bekanntlich ein Widerspruch in sich ist. Auf die jedem Individuum zukommende universale Würde des Menschen kann nicht verzichtet werden, und mindestens eine der möglichen Theorien zu ihrer Begründung muß richtig sein, wenn wir nicht in einen allgemeinen Relativismus und Skeptizismus verfallen wollen, wovor uns nicht nur der theoretische Selbstdwerspruch, sondern auch die Postulate praktischer Vernunft abhalten. Insofern darf nicht gewählt werden zwischen Anerkennung universaler Würde und Rechte und Anerkennung von Differenzen zwischen Gruppen. Was Avineri ohne nähere Definition von dem Nationalismus sagt, muß für alle Mehrheits- oder Minderheitsgruppen gelten in jedem Staat. Die Anerkennung im Sinn der Wahrung von Gruppenidentität wird von Taylor, dem ich mich anschließe, so gefaßt, daß eine Gruppe, sei es Mehrheit, sei es Minderheit im Staat, sich eine Definition des guten Lebens zu eigen macht, ohne daß darin eine Herabsetzung derer geschen wird, die sich diese Definition nicht zu eigen machen. "Und wenn dieses Gute aufgrund seiner Beschaffenheit nur gemeinsam angestrebt werden kann, dann ist dies Grund genug, es zu einer Angelegenheit der allgemeinen Politik zu machen. Dieser Auffassung zufolge zeichnet sich eine liberale Gesellschaft dadurch aus, wie sie mit Minderheiten umgeht, und vor allem dadurch, welche Rechte sie allen ihren Angehörigen einräumt. Bei diesen Rechten handelt es sich aber um eben jene Grundrechte, die in der liberalen Tradition von Anbeginn als elementar begriffen werden."¹¹ Davon zu unterscheiden sind aber die nicht von allen einklagbaren Sonderrechte bestimmter Gruppen, z.B. das Recht, die Muttersprache öffentlich zu gebrauchen, eigene Schulen zu unterhalten, einen proportionalen Anteil am Staatsdienst zu erhalten usw., nicht aber das Recht, unter allen Umständen einen eigenen Nationalstaat zu gründen. Noch einmal Taylor: "Eine Gesellschaft mit ausgeprägten kollektiven Zielsetzungen kann (...) sehr wohl liberal sein, vorausgesetzt, sie ist imstande, Vielfalt zu respektieren, vor allem im Umgang mit denen, die ihren kollektiven Zielen nicht folgen mögen, und vorausgesetzt, sie kann die Grundrechte angemessen garantieren." Hinzuzufügen ist nur noch, daß zur Realisierung dieses "Liberalismus 2", der sowohl den Respekt vor jedem Individuum als auch den vor der Gruppenidentität, Universales und Partikuläres vereint, eine politische Absicherung auf innerstaatlicher und internationaler Ebene von kulturellen, administrativen, sozialen Rechten ethnischer und ähnlicher Gruppen in ihrer gewollten Identität geschehen muß - was bislang fast nirgendwo gesichert ist und heute das

dringendste Desiderat ist, um mit der Ambivalenz des Nationalen fertigzuwerden. War es früher, Ranke zufolge, die Tendenz der Nationen, Staaten zu bilden, so müssen jetzt Staaten sich der Nationen und nationalen Gruppen ethisch und politisch versichern, um dem Nationalismus zu wehren.

Das neue Manifest des "Communitarian Network" sieht die Rolle der gesellschaftlichen Gruppierungen, in denen "gemeinschaftliche Werte, Gewohnheiten und Handlungsweisen" geschaffen und tradiert werden, darin, daß sowohl individuelle Rechte garantiert als auch universale Menschheitswerte trotz Differenzen angezielt werden.

4. Thesen als Zusammenfassung und Diskussionsgrundlage

1. Bisher sind auf nationaler und internationaler Ebene nur die Würde und die Rechte einzelner in liberalen Gesellschaften sanktioniert; es wird lediglich die Diskriminierung wegen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe untersagt und ggf. geahndet. Die Gruppe selbst genießt keinen Rechtsschutz.
2. Im Völkerrecht gilt das Selbstbestimmungsrecht nur für etablierte Staaten gegenüber Interventionen von außen. Nur im Ausnahmefall des Kolonialismus und der außergewöhnlichen Unterdrückung darf es auch gegenüber dem eigenen Staat in Anspruch genommen werden.
3. Der Mensch gewinnt seine Identität nicht nur als autonomes Individuum oder als Staatsbürger, sondern durch seine Verwurzelung in hergebrachten und freigewählten Gruppen, besonders im Hinblick auf seine ethische und soziale Kompetenz.
4. Ethnische, kulturelle, sprachliche, religiöse Gruppen als differente Minderheiten in einem Staat müssen justitiable Rechte erhalten zu einer befriedigenden Selbstbestimmung innerhalb des Staates einer Mehrheitsnation.
5. Jede solche Gruppe muß das Recht haben, sei es als Minderheit, sei es als Mehrheit im Staat, ihre Identität zu wahren, rechtliche und politische Abwehrmaßnahmen zu treffen, wenn diese Identität bedroht ist.
6. Zu diesem Zweck dürfen bedrohte Minderheiten, aber bei besonderer Bedrohung auch die Mehrheit, mit die Identität fördernden Maßnahmen, die an sich der Gleichbehandlung widersprechen, gestützt werden.
7. Voraussetzung von Zif. 4-6 ist die Wahrung aller individuellen Menschenrechte eines jeden Bürgers und auch Ausländer in einem Staat.

8. Nach sozialpsychologischen und historischen Erfahrungen scheint eine undifferente, egalitäre Multikultur in keinem Staat eine reale Chance zu besitzen und ist daher nicht erstrebenswert.

9. Die Idee einer Einheit von Nationalität und Staat (Nationalstaat) ist nur als Sonderfall existent, im allgemeinen als politisches oder gar ideologisches Ziel abzulehnen.

10. Zwischen universalen und partikulären Bestrebungen (zu letzteren zählt auch die Wahrung der Identität von Nationalitäten) gibt es keine echte Disjunktion. Beide sind in gleicher Weise ethisch und politisch legitim und notwendig.

Anmerkungen:

- 1 TAYLOR, C., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main, 1993, S. 27
- 2 a.a.O. S. 109
- 3 a.a.O. S. 49
- 4 TENBRUCK, F., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989, S. 271
- 5 KÜHNHARDT, L., Die Universalität der Menschenrechte, Bonn: Olzog, 1987, S. 100
- 6 ENZENSBERGER, H.M., Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 73f., 86ff., 90f.
- 7 in: FAZ vom 15.2.1994
- 8 SCHULZE, G., Die Erlebnisgesellschaft. Kulturoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main/New York: Campus, 1993, S. 277-233 u. 364ff.
- 9 TAYLOR, C., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, S. 28f.
- 10 AVINERI, S., Eine neue Welt - oder die Wiederkehr der alten? Über Postkommunismus, Nationalismus und das vermeintliche 'Ende der Geschichte', in: FAZ vom 2.2.1993, nr. 27, S. 10
- 11 TAYLOR, C., Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, S. 53

Special Rights for Minorities

The muddy waters of collective rights

Marlies Galenkamp

1 Introduction

Over the last few years, we have been witnessing a growing world-wide sensitivity to the identity of minority groups. Among ethicists too, group identity has become a major issue. One may refer to Charles Taylor's *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (1992). In this book, Taylor argues that non-recognition of the identity of minority groups may inflict harm and even result in a form of oppression, imprisoning those groups in a false and distorted mode of being. Presupposing the importance of group identities, the question arises how we are to protect those identities.

The answer to this question is often sought in the attribution of special rights to minority groups. Those special rights are generally considered to be 'collective rights.' That is, these rights are ascribed to groups as such, in order to protect their group characteristics (Galenkamp 1991 and 1993a). Underlying the defense of collective rights, is a criticism of the predominantly individualistic human rights approach. This approach is viewed to be not apt to cope with problems of group discrimination. Hereby, the assumption seems to be that the attribution of special rights to some groups might help to overcome some of their problems, since it might provide a more adequate protection of their threatened, communal identity. Thus, it is small wonder that the idea of collective rights is often defended by communitarian ethicists, although not exclusively so (see e.g. Kymlicka's (1989) liberal-philosophical defense of collective rights).

In this paper, I shall raise some doubts on this assumption. I shall focus on one specific collective right: the right to preserve one's cultural identity, which receives considerable attention these days. In section 3, I shall discuss some of the problems which may arise by proclaiming such a collective right. In the next section, some of the presuppositions of this right will be critically appraised. Finally, section 5 is a re-evaluation of the individualistic human rights framework.

2. Justifying the collective right to preserve one's cultural identity

Why should some groups have special rights? Or more specifically: why

should minority groups have a right to preserve their group identity? The argumentation is mostly based on a criticism of the individualistic human rights framework. The alleged shortcomings of this framework could be summarized as follows.

Human rights are generally defined as rights which human beings have *qua* human beings, regardless their belonging to a specific, communal setting. The principles of individualism, universalism and formal equality are its basis. Main assumption of the human rights doctrine is that it is the similarity among persons - the universal core of human dignity or, in the words of Taylor (1992: p. 40) 'the universal human potential' - rather than the differences among them, that is of moral importance. According to Taylor, this potential, rather than anything a person may have made of it, ensures that each person deserves respect. The focus on the similarity among persons, however, can only be obtained through a process of abstraction and formalization. In the human rights model, the presence of groups and various group identities, such as race, ethnic origin or sex, are temporarily bracketed. Group differences are considered to be contingent rather than constitutive of the individual's identity. As Van Dyke (1974: p. 72) notes, such blindness to group differences is often accompanied by a neglect of the actual presence of different groups. An undifferentiated and homogeneous population seems to be implied.

Up until now, the individualistic, (formal) egalitarian and universalistic line of thinking has been predominant in international legal practice. The postwar minority protection may illustrate this. Since World War II, public international law has been designed to integrate the minority issue in individualistic, 'non-discrimination' clauses. One may refer here to article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights of 1966. This article reads as follows: "In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion or to use their own language." The 'minority right' expressed here adheres to "persons belonging to minorities." Emphasis is put on the backward position of individuals belonging to minority groups rather than on the disadvantaged position of the groups as such. Current international regulations of the minority issue seem to be characterized by two propositions. The first is that an inferior position of a minority group may be redressed by pressing for equal rights for any individual member of the group. As Glazer (1978: p. 91) notes: "If Brown could not be segregated on the basis of race, neither could White, nor Wilkens, nor any black." A second assumption is that minority groups whose members enjoy individual equality of treatment, do not need additional facilities for the maintenance of their ethnic particularity as a group.

It is these two assumptions of the human rights discourse, that have been the main target of criticism by advocates of the collective right to preserve one's cultural identity. The abstract and egalitarian discourse is blamed for being inappropriate to redress the backward position of minority groups. Besides and more fundamentally, it is blamed for falling short of preserving those distinctive, specific characteristics of minority groups that are highly valued by their members. In spite of the current universal adoption of the human rights doctrine, in many parts of the world one may find a marginalization and a forced assimilation of individuals, belonging to minority groups.

Processes of marginalization illustrate that in a 'group-differentiated society' (Young 1989: p. 258), the principle of formal equality and a policy of non-discrimination do not automatically lead to substantive equality. As critics argue, when some groups are privileged and others are marginalized, a policy of formal equality (*equality de jure*) does not suffice, for it is likely to result in a practice of substantive inequality (*inequality de facto*). Adherence to the principle of formal equality serves the purposes of dominant groups in a society: it perpetuates rather than undermines oppression. (Van Dyke 1979: p. 56) One may illustrate this by referring to the current position of indigenous peoples all over the world. Indigenous peoples are less advanced and weaker than people in the dominant community. They are unable to protect and promote their own interests in open, competitive relationships with outsiders. These groups face inequalities, not as a result of their choice, but due to circumstances. Rectification may require a policy of preferential treatment of the group as a group and the provision of some additional rights to those groups. As Young (1989: p. 268) puts it: "To the degree that there are group differences that disadvantage, fairness seems to call for acknowledging rather than being blind to them. Instead of always formulating rights in universalistic terms that are blind to differences, some groups sometimes deserve special rights." Hence, one argues for *preferential* rather than *equal* treatment. Note that this argument is not inspired by the wish to give minority groups permanent advantages. Rather, it aims to restore them to a substantively equal position with those in the dominant culture.

Yet for another and more fundamental reason, human rights critics argue that the notion of equality falls short. Here, the idea of equality itself is at stake. The current processes of assimilation of individual members of indigenous peoples to a dominant society signals the disadvantages of merely thinking in formal egalitarian and universalistic phrases, such as: "if everyone is treated alike, there should be no need for specific measures to protect minority groups." According to critics, this statement misses the point, since it fails to account for precisely those differences among groups which are distinctive. In the words of Taylor (1992: p. 38), by adopting such a homogenizing framework "the distinctness is ignored, glossed over, assimilated to the

dominant identity." As mentioned earlier, in the universalistic human rights model, differences between people - as of race, sex or national origin - are temporarily bracketed. Bracketing is possible, since these differences are believed to be contingent rather than constitutive of an individual's identity. This picture of contingent differences is the main target of the critics of equality. As they note, group differences, rather than being contingent, are constitutive of an individual's identity. Note the 'communitarian' outlook of the argument: the cultural identity of a community is said to be the main - or even sole - basis of the individual's identity. Because of this, bracketing differences between people would lead to uniformization and levelling, and consequently to silencing, suppression and exclusion of any distinctive characteristics. If some groups are to preserve these characteristics, they may need something more than just equality. The preservation of those distinctive characteristics arguably is the main rationale of the collective right to preserve one's cultural identity. Its distinction from the human rights framework can be summarized by the distinction Taylor (*ibid.*: p. 42) makes between "respecting the universal human potential" and "respecting actually evolved cultures." In the first case, all humans *potentially* are equally valued, in the second instance what they have *actually* made of this potential is equally valued.

The importance of the need to protect one's group identity is often illustrated by referring to the present plight of indigenous peoples. In the last few centuries, most of them, from being the original inhabitants of their land, have been reduced to fringe elements in modern societies. Though they are often victims of human rights violations, experience has shown that the special problems facing indigenous peoples cannot be adequately solved by a human rights approach alone. It is not sufficient to say that a government does not make distinctions based upon race, religion, language or ethnicity. First, such an individualistic approach can not cope with disadvantages which these groups face as a group. It is unattentive to their need for preserving their distinctive characteristics, that is, their group identity. Moreover, the individualistic rights approach itself may be argued to have changed their group identity, perhaps even destroyed it. As Donnelly (1990: p. 56) notes, it is the social homogenization of formal egalitarian measures which threaten the specific group identity of those peoples. Their specific identity is particularly vulnerable in that it may be outbid or outvoted by majority decisions, a problem that members of a majority culture do not face. Hence, the protection of indigenous peoples against assimilation can not be subsumed under the heading of discrimination alone, for the goal in the fight against discrimination is equality, whereas the goal of indigenous peoples exceeds equality: it is the preservation of their specific identity. According to advocates of collective rights, the best way to maintain this distinctiveness would be to establish a collective right for those vulnerable groups to preserve their cultural identity. Only this group approach of rights ensures an appropriate remedy for the

protection of their specific identity.

These developments - marginalization and forced assimilation of individuals belonging to marginalized groups - shed light on the rationale of the collective right to preserve one's cultural identity. They also make clear that this right has a Janusface. On the one hand, the goal seems to be a situation of material equality. Due to the substantive egalitarian outlook, it expresses the need to treat individuals as equals, given their specific group-linked differences. In this respect, the provision of this collective right may be seen as a temporary measure, since it is meant to be an protective device during a transitional period, that is, until the goal of equality has been achieved. This egalitarian picture is not complete, however, for the collective right to preserve one's cultural identity goes beyond the idea of equality. In contradistinction to universalistic and egalitarian human rights - rights which are said to be "indifferent to differences" -, the collective right to preserve one's cultural identity may be reformulated as a particularistic "right to difference." It aims at the preservation and protection of the specific identity of certain groups. It may be labeled as particularistic, since this right asks to give acknowledgment and status to something that is not universally shared.

The main distinction between, as Taylor (1992: p. 38) calls it, the "human rights politics of equal dignity" and the "politics of difference" should be clear by now: "With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities. With the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else" (*ibid.*: p. 38). A second distinction concerns the fact that the politics of difference is meant to be a permanent rather than an temporary one. Taylor (*ibid.*: p. 40) therefore concludes: "Collective rights go beyond a mere positive action. The goal of those rights is not to bring us back to an eventual difference-blind social space, but, on the contrary, to maintain and cherish distinctness, not just now, but forever. After all, if we're concerned with identity, then what is more legitimate than one's aspiration that it never be lost?"

3. The muddy waters of collective rights

The plea for collective rights, and more specifically for a collective right to preserve one's cultural identity, has not gone uncontested. One may refer to Habermas (1993: p. 158), who recently used the expression "systemfremde kollektive Rechte." In view of the above analysis, this critical attitude is not that strange. Due to their 'communitarian' outlook, collective rights seem to be at odds with the key presuppositions of the predominant, liberal-philosophical doctrine in ethics. The waters surrounding the isle of collective rights seem

to be rather muddy. In this section I shall discuss some of the problems that - seen from a liberal-philosophical perspective - may result from attributing special rights to some groups, and more specifically, by proclaiming a collective right to preserve one's cultural identity as a group. One may distinguish two kinds of criticism: pragmatic ones and arguments of principle. In the end, the arguments come down to the following trio: special rights for some groups are neither feasible, nor desirable, nor needed.

Let us begin with the first cluster of arguments, the pragmatic ones. Collective rights seem to have been introduced to solve some of the problems of an individualistic rights model. It may be doubted, however whether collective rights may rightly be seen as a solution to those problems. As critics of collective rights rightly argue, the main problem with the current human rights protection is the proper enforcement of human rights in all states of the world. In many states containing minority groups, the human rights of the members of these minority groups are often violated. This being so, it seems to be rather unlikely that states would recognize and protect special rights for some groups. We should not so much press for additional rights for some groups, but rather stick to a better enforcement of human rights for all members of minority groups.

A second pragmatic argument concerns the confusion when it comes to determining the subject of collective rights. Collective rights are rights a group has qua group. It will be obvious, however, that not any group, consisting of two or more persons, automatically is a bearer of collective rights. One could ask which groups are sufficiently qualified to get some additional rights. Which specific criteria have to be met in order to be qualified as a collective rights bearer? In the literature on collective rights to date, there is no unanimously agreed answer. One may refer to the criteria which are put forward by scholars who have written on the issue of collective rights: Kymlicka, Taylor and Donnelly. Is it the plight of aboriginal people, being disadvantaged due to the encroachment of a predominant, modern society (Kymlicka 1989: p. 187)? Is it the specific character of a community - and the wish to protect it - such as in the French-speaking community of Quebec in Canada (Taylor 1992: p. 53)? Or is it the traditional outlook of a community (Donnelly 1990: p. 52) that legitimizes the ascription of some special rights? A related issue concerns the topic as to the content of those rights. Should these groups have the right to national self-determination, or merely the right to preserve their cultural identity? Finally, there is the problem of determining the membership of minority groups, qualified as special rights-bearers. Defenders of collective rights often mistakenly assume that individuals may be neatly divided into distinct communities. What to do, however, with the second or third generation of ethnic minorities, for example within The Netherlands or Germany? Should we regard them as

members of their former, 'native' community, or as citizens of the country in which they happen to live at present? As Michael Ignatieff asks in his latest book, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism* (1993, p. 130): "Does the Quebecois nation comprise all those who live there or only those who were born French-speaking? (...) Is Croatia the nation of the Croatian people or of all those - they may include Serbs - who chose to make Croatia their home? Is Germany the nation of the German people, or of the Turks, Yugoslavs, Portugese, Spaniards, Romanians and Poles who have chosen Germany as their home?"

The main theme of the arguments of principle against special rights is that the ascription of special rights to some groups is at odds with non-discrimination clauses, upon which liberal-political systems are based. As Van Dyke (1974: p. 740) notes: "Potential contradictions obviously exist between the proposition that individuals are entitled to equality without distinction as to race, language or religion and the proposition that groups, identified by these characteristics may have special legal status and rights." Speaking of collective rights seems to involve a kind of *apartheid*. Individuals are no longer seen as principally equal: rather, belonging to a certain group may result in a different status for different persons.

One may distinguish four kinds of arguments of principle against the ascription of special rights, and more specifically, the ascription of the collective right to preserve one's cultural identity. The first two raise doubts on the underlying objective of this right. As we have seen, the rationale of the collective right to preserve one's cultural identity is in the preservation of the specific identity of minority groups. First, such a judicial formalization of distinctions between groups suggests - at least implicitly - that minority groups actually have distinctive identities, which remain intact and unchanged in time. This seems to be a rather static view of cultural identity. Jeremy Waldron (1991: p. 787) denotes the wish for the preservation of one's cultural identity as an artificial one: "Cultures live and grow, change and sometimes wither away; they amalgamate with other cultures or adapt themselves to geographical or democratic necessity. (...) To preserve or protect it (a culture, MG), or some favored version of it, artificially, in the face of that change, is precisely to cripple the mechanisms of adaptation and compromise. (...) It is to preserve part of the culture, but not what many would regard as its most fascinating feature: its ability to generate a history." Another problem concerns the implicit suggestion of the collective right to preserve one's cultural identity that any actual group identity - whatever its nature - should be cherished. It is doubtful whether all actual group identities deserve a likewise romantic glorification. For what to do, for example, with a group identity based on a fascist or racist ideology? Deriving a right to preserve one's cultural identity from the actual presence of different group identities, advocates, in fact,

commit the so-called 'naturalistic fallacy.' Normative evaluations are derived from factual statements. The fact that there are different group identities does not automatically imply a positive evaluation of those identities.

The two remaining criticisms of principle of the collective right to preserve one's cultural identity focus on the 'internal' and 'external' level. From the inside of minority groups, the idea of preservation of group identity may be used as a license to lock up individuals within their closed community. From the outside of the groups concerned, it may lead to a far-reaching exclusivism. Let us take these two aspects in order.

With regard to the internal level, as we have seen in section 2, the argument for a right to preserve one's cultural identity is generally based on the constitutive role of the community. Individuals are supposedly embedded within a particular tradition. This viewpoint may render the individual to a vulnerable position, however, for embeddedness may mean being struck. That is, individuals may be forced to adjust to a homogeneous community. This may lead to the repression of dissenting ways of life as well as to rigidization of traditional structures. In other words, the appeal to "a cultural identity of the group" may not do enough justice to group-internal differentiation. It may imply the consolidation of elite values at the cost of minority values within this community. As Finkielkraut (1987: p. 107) notes, the proclamation of a community's right to preserve its cultural identity easily ends up as an individual's right to be repressed by his or her culture. A group approach of rights may result in a restriction of the possibility to develop oneself as an individual. The current civil war in former Yugoslavia is illustrative. People who have always defined themselves in terms of their education, profession or gender, now have been stripped of all those defining marks of identity, in order to have merely one single identity: either being a Croatian, a Serb, or a Muslim.

As to the 'external' level, the argument for a collective right to preserve one's cultural identity is predicated on the importance of group membership. Group membership is seen as constitutive for the individual's identity. No doubt, this emphasis on one's belonging to a community may dispell a sense of anomie and strengthen feelings of being at home. The emphasis on group membership is a mixed blessing, however. Thinking in terms of group membership implies that some people are members, while others are not. It may increase the solidarity within groups, but at the same time decrease the solidarity and tolerance among groups. Hence, it may lead to a disintegration of societies (Schlesinger 1992: p. 4). The threat of disintegration is even greater, since communal identities are often exclusionary itself. It should be emphasized that this exclusion is not merely accidental, but rather endemic to a group approach. At whatever level we call ourselves brothers and sisters, some are more so than others. There is no way to overcome this logic: any 'us' will imply the

presence of a 'them.' Besides, a strong community seems to be best created by a hostile approach towards outsiders. What better way to create a community - a cynic might say - than to wage a holy war against others?

These mechanisms of segregation and exclusion are even more problematic because of their in-built tendency of restricting the community's scope. Communitarian values themselves are incapable of determining at which level they should operate. In the end, nationalistic splitting up *in infinitum* of heterogeneous multicultural societies and ex-communication of dissenters, may be the result of the wish for communal homogeneity. Ignatieff (1994: p. 30) describes the logic of this process quoting a fictitious Yugoslavian warlord: "If we cannot trust our neighbours, we must rid ourselves of them. If we cannot live together in a single state, we must create clean states of our own." He continues: "The logic of ethnic cleansing is not just motivated by nationalist hatred. Cleansing is the warlord's coldly rational solution to the war of all against all. Rid yourself of your neighbours, the warlord says, and you no longer have to fear them. Live among your own, and you can live in peace." Since there are no objective criteria to determine which groups are qualified for special rights and which groups are not, violence and force may become the ultimate arbiters. That is: only a group able to enforce its will in a given constellation will get its right to self-determination.

It should be clear by now that the attribution of collective rights to some minorities inevitably comes down to a nationalist 'solution' of the minority issue: the infinite division of multi-cultural societies in smaller national groups, tearing apart the structure of inter-ethnic accommodation and producing a new order of partitioned, supposedly homogeneous states. As the bloody practices of 'ethnic cleansing' in former Yugoslavia demonstrate, this 'postmodern tribalism' (Franck 1993) is no solution at all.

4. The paradox of difference

We can now put some question marks at one of the main assumptions of the collective rights debate itself. As we have seen, the plea for special rights for certain groups is often aimed at a more adequate protection of marginalized groups. The assumption is the specific group identity of those groups might only be protected by ascribing special rights to those groups. It is doubtful, however, whether this assumption is a viable one.

As we have seen in section 2, a collective right to preserve one's cultural identity is generally proposed in response to the (formal) egalitarian and individualistic rights approach. This approach is blamed for not being able to provide material equality, and moreover, for not being able to preserve the

peculiar identity of some communities. The implicit proposition is that an emphasis on the abstract value of equality within the individualistic rights approach will inevitably lead to a 'whitewashing' of concrete differences and of specific identities of communities. That is, the focus on egalitarian human rights is thought to result in a policy of forced assimilation and homogenization. Accordingly, critics deduce that one should not adopt egalitarian measures, but emphasize differences by proclaiming a collective right to preserve one's cultural identity. Means and ends are thus viewed to coincide. Measures based on the value of 'equality' are said to lead to a homogenization, a levelling down of society, whereas measures based on the value of 'difference' would result in a colourful society in which differences among people are cherished. However, as we have seen in the former section, emphasizing specific differences between people is not without costs. We encounter a 'dilemma of difference', since both the neglect and the emphasis on actual differences among people have their disadvantages. Neglecting the differences between people, by focussing on the value of equality, may imply a forced assimilation and a loss of the specific, cultural identity of minority groups. However, accentuating specific group characteristics by proclaiming a collective right to preserve one's cultural identity may lead to an exaltation of communal identities, eventually imprisoning individual members within their group. When it comes to this dilemma, the main question we may ask is, in the words of Todorov (1982: p. 249), whether "we can speak of equality without hereby whitewashing all differences by presupposing one common identity."

In my view we can. In this respect we may counter the hidden assumptions of critics of the individualistic rights discourse. Firstly, the focus on 'differential' measures, for example the ascription of special rights for specific groups, may not result in a 'differential' outcome. Secondly, the adoption of '(formal) egalitarian' measures does not automatically lead to a homogenization or assimilation. I shall explain these two aspects in order.

As far as the first aspect is concerned, at face value no doubt the proclamation of the collective right to preserve one's cultural identity may enable the heterogenization of identities in society, in that it may offer specific communities an opportunity to evade forced assimilation and to choose their own group identity. At closer inspection, however, proclamation of group identities may leave individuals powerless to reject the communal identity that others - e.g. the elites of their community or outsiders - have defined for them. Hence, what at first sight may seem to be an appropriate measure for expressing one's sensitivity to various differences *among* communities, and thus for the preservation of pluralism within a society, may have dreadful side-effects. It may lead to a forceful repression of differences *within* communities and, in the end, to an ethnic homogenization of societies. What we hoped for was diversity, but what we get is homogeneity.

As regards the second aspect, the application of the abstract and egalitarian mood of thinking at first sight may lead to a neglect of differences among people. That is to say, universalistic thinking is likely to result in a homogenization of society. This is not the end of the story, however. In my view, emphasizing the abstract value of equality within the individualistic rights approach can result in a maximalization of space for differences and otherness. A multi-cultural society, based on liberal principles, does not necessarily imply a levelling of distinctive group characteristics. The explanation is to be found in the endemically abstract character of liberal values, such as 'equality.' Rather than describing an actual state of affairs, the notion of equality is a 'counterfactual' one (Foqué and 't Hart 1990: p. 139). 'Equality' of individuals is obtained by abstracting from practice. That is, equality is an artificial attribute acquired by individuals entering the public realm. This view of equality is abstract, since it assumes human beings to be temporarily separated from their contingent characteristics.

This abstraction marks an important departure from the communitarian view, on which the collective right to preserve one's cultural identity is generally based. The communitarian perspective of individuals is reflected by the well-known proverbial saying that "it is the coat which makes the gentleman." In the communitarian viewpoint, the individual's identity is said to be mainly determined by his or her membership of and his or her role within a constitutive community. Liberal-philosophical discourse, on the other hand, focusses on the modern and abstract notion of the 'nude man'. It may be argued that this abstraction is its main advantage rather than - as sometimes suggested - its disadvantage. For one, only abstraction from concrete identities and differences may pave the way for all-inclusiveness and a non-discriminatory policy, not only towards fellow members of the community, but towards strangers as well. Secondly, only by focussing on the abstract value of equality can we prevent an essentialistic 'dressing up' of concrete men and women, since it is left to individuals themselves to decide what kind of persons they want to be. We may thus prevent a process of ethnic homogenization, since individuals are not locked up within their own culture. Only by focussing on the abstract value of equality can we protect cultural diversity.

Summarizing, the 'dilemma of difference' has actually turned out to be a 'paradox of difference.' In doing justice to actual differences among people, one should not focus too much on those differences, for this may have the opposite effect: homogenization rather than heterogenization of society. In the end, in order to preserve concrete differences and distinctive group characteristics, emphasis on the abstract value of equality may be more suitable. As to the collective right to preserve one's cultural identity, one may indeed speak of "equality without hereby whitewashing the differences among people." Only by presupposing abstract equality may we prevent the whitewashing of

concrete differences. If we want to preserve *concrete* differences and distinctive characteristics as much as possible, we are better off sticking to the *abstract* value of equality. The abstract value of equality is not incompatible with actual pluralism; rather, they go hand in hand (Galenkamp 1993b: p. 309).

5. Human rights revised

This brings us to the third and last set of critical arguments against the ascription of special rights to minority groups, by claiming those rights to be redundant. There is no need for additional collective rights, since the existing individual human rights suffice. Let us assess this claim by re-evaluating the individualistic human rights framework and the related liberal-democratic approach.

In the former section, we have encountered a 'paradox of difference': in order to preserve actual differences among people, we had better not focus too much on those actual differences. Sticking to the abstract value of equality might be better. This argument can be argued to be the core of any liberal-democratic political system. As Rockefeller (1992: p. 92) notes, the objective of liberal-democratic systems is to respect and not to repress ethnic identities. This does not imply that in those systems much explicit attention is paid to different ethnic identities. On the contrary, one may say by bearing in mind the paradox: only the focus on the abstract value of equality may do justice to actual and specific identities. That way, a multi-cultural society, rather than a nationalistic division of society, is feasible. Within multi-cultural or 'pluralistic' societies, any citizen may require to receive respect, regardless his specific background and his membership of a specific sub-community. Ignatieff (1994: p. 4) calls this pluralistic model of society a form of 'civic nationalism', in contradistinction to a society of 'ethnic nationalism.' What gives unity to a nation in the first sense, what makes it a home, is the cold contrivance of shared rights, instead of people's pre-existing ethnic characteristics. Ignatieff (*ibid.*: p. 4): "According to the civic nationalist creed, what holds a society together is not common roots, but law. By subscribing to a set of democratic procedures and values, individuals can reconcile their right to shape their own lives with the need to belong to a community."

In such a pluralistic, political system, then, the equal value of the different cultures is respected by pressing for equal citizenship, that is, by ascribing equal individual rights to all members of various minority groups. As Habermas (1993: p. 173) recently noted, we should recognize and respect the individual members of minority groups rather than the groups as such. Doing otherwise would come down to a conservation of cultures and a shutting up of

individuals within their closed community. Ultimately, only individuals belonging to a culture should decide whether their culture is worth preserving. Hence, in Habermas' view, so-called 'cultural rights', such as the right to speak one's own language and to enjoy one's own culture, should be seen as rights of individuals rather than of minority groups as such. I think we should endorse this liberal-philosophical viewpoint: the one legitimate minority protection is the protection of the individual members of minority groups.

As we have seen, the present plight of minority groups has been an important background of the collective rights debate. At present, in many political systems world-wide, members of minority groups are seriously hindered in their exercise of human rights. In view of the above, these problems are not to be addressed by attributing special rights to those groups. We better press for an unqualified ascription and guarantee of human rights for the members of those groups. Hence, in contradistinction to what is suggested by critics of individual human rights discourse, the main problem with the current minority protection is not so much that the protection of the individual human rights of the members of minority groups is insufficient for the preservation of the specific identity of those groups. The main problem is that the individual human rights of the members of those groups have not been taken seriously enough.

Let us conclude. No doubt, the recognition of separate and coherent group identities might be of primordial importance to an individual, something which has generally been overlooked in liberal-philosophical theories. But even so, it may be doubted whether this importance should be followed up by ascribing some special, collective rights to marginalized groups, for instance the collective right to preserve one's cultural identity. The recognition of the importance of cultural pluralism within a society should not incite us to a recognition of special rights for some groups. Quite on the contrary. As I have attempted to show, cultural pluralism within a society will be guaranteed best by sticking to a human rights protection for all individuals, irrespective of their specific, cultural background. One should take human rights much more seriously than has been done to date. There is no viable alternative to individual human rights. Here, I do not suggest that human rights will solve all problems of minority groups. Some of their problems - such as their marginalized status qua group - will remain. The ascription of special rights to minority groups is no solution at all to their problems, however. The ascription of special rights to minority groups is undesirable. Apart from that, it is unfeasible and superfluous. All members of minority groups - just like any individual - should have rights qua person. We should not ask for more, but we could not do with less.

Bibliography:

- BERTING, J. (et al.), Human Rights in a Pluralist World. Individuals and Collectivities, Westport/London: Meckler, 1990
- DONNELLY, J., Human Rights, Individual Rights and Collective Rights, 1990, in: *Berting*, pp. 39-62.
- DYKE, V. VAN, Human Rights and the Rights of Groups, in: *American Journal of Political Science*, 1974/18, pp. 725-741
- DYKE, V. VAN, The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory, in: KOMMERS, D.P. and G. D. LOESCHER (eds.), Human Rights and American Foreign Policy, London, 1979, pp. 36-62
- DYKE, V. VAN, Human Rights, Ethnicity and Discrimination, London: Greenwood, 1985
- FINKIELKRAUT, A., La défaite de la pensée, Paris: Gallimard, 1987
- FRANCK, T., Postmodern Tribalism and the Right to Secession, in: BRÖLLMANN, C., R. LEFEBER and M. ZIECK (eds.), Peoples and Minorities in International Law, Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1993, pp. 3-28
- FOQUE, R. and 'T HART, A.C., Instrumentaliteit en rechtsbescherming. Grondslagen van een strafrechtelijke waardendiscussie, Arnhem: Gouda Quint, 1990
- GALENKAMP, M., Collective Rights: Much Ado About Nothing? A Review Essay, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 1991/9, 3, pp. 291-307
- GALENKAMP, M., Individualism Versus Collectivism. The Concept of Collective Rights (PhD. thesis), Rotterdam: Erasmus Universiteit, 1993
- GALENKAMP, M., Seyla Benhabib. Feitelijke inbedding en liberale distantie, in: KLINK, B. VAN, P. VAN SETERS and W. WITTEVEEN (eds.), *Gedeelde normen. Gemeenschapsdenken en het recht*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink, 1993, pp. 297-310
- GLAZER, N., Individual Rights Against Group Rights, in: Eugene Kamenka en Alice Erh-Soon Tay, Human Rights, London: Arnold, 1979, pp. 87-103
- HABERMAS, J., Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt am Main, 1993, pp. 147-196
- IGNATIEFF, M., Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism, London: BBC Books, 1993
- KYMLICKA, W., Liberalism, Community and Culture, Oxford: Clarendon Press, 1989
- ROCKEFELLER, S. C., Comment, in: Taylor, 1992, pp. 87-98
- SCHLESINGER, A.M. Jr., The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society, New York/London: Norton, 1992
- TAYLOR, C., Multiculturalism and 'The Politics of Recognition', Princeton: Princeton University Press, 1992
- TODOROV, T., The Conquest of America, New York: Harper & Row, 1982

YOUNG, I.M., Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, in: *Ethics*, 1989/99, pp. 250-274
WALDRON, J., Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, in: *University of Michigan Journal of Law Reform*, 1991/25, 3/4, pp. 751-781
WAL, G.A. VAN DER, Collective Human Rights: A Western View, in: *BERTING*, 1990, pp. 83-98

State without Nation Reconsidering the Nation-State Concept

Thomas Fleiner

1. State and Social Contract

1a. Poisoned Gift of "People's Sovereignty"

The legitimacy of the modern state is based upon the principle of social contract. As Prometheus, who has stolen from God the fire in order to give to individual human beings sovereignty over nature, so did Hobbes by means of the social contract theory steal from God its authority over human society and gave full and total sovereignty to the "Leviathan, State and the contracting people".¹ However, Hobbes did not define the human society, he did not determine the border lines between the communities of human society having full sovereignty. He did not decide whether the compact has been made between the "natural community" made by God in the sense of Herder² or whether it is a community made by the citizens of whatever territory considering themselves as equal and free in the sense of the French revolution, nor did he assume, that the contract can be made by immigrants occupying a new country and excluding the indigenous people of the new territory from the contract.

So the gift of sovereignty given to mankind has been a poisoned gift and the question is, whether we have to give back the gift and return to the authority "by the grace of God", or whether we can remove this poison by clarifying the notion of the nation, or by changing simply the concept of sovereignty or the concept of the state.

The main thesis of this paper will be, that we have no other choice but to remove the poison and to reconsider the social contract theory. As the contract is in any way a fictitious contract I propose that the contract is not made by a specific people but by "Mankind" in the sense of Althusius. Further I propose that conciliation between state and nation is only possible if we reconsider also the function and the purpose of the state and give up any kind of open or hidden totalitarian view of the state.

1b. Nationalism: Tribalism of the Past?

First I will demonstrate, that the notion of nation as ethnic or cultural natural

entity will always be contradictory and conflicting as long as it is taken as the only entity legitimatized to create a state, in other words: as it is linked to a ethno-totalitarian view of the state. Nation is a sentimental and emotional value, which realistically will never fade away. It is part of the mind and thinking of men or women. Men or women who have no nation can be compared with Chamisso's Peter Schlemihl³, who has sold his shadow to the devil. Without nation they also would have lost their shadow.⁴ As nobody can destroy his shadow, nobody can destroy the nation and national feelings of men or women. "Ich will, dass meine Seele auf Romanisch in den Himmel kommt" recently a strong advocate for the defense of the Romontsch language in Graubünden, Switzerland, exclaimed.

What we have to take care of on the other hand, is to avoid that the shadow will start to control men or women, that the shadow becomes more important than men or women themselves, that it starts to determine their behavior. Such objectives, however, can only be achieved if the concept of the nation and particularly of the state will be reconsidered.

Karl Popper may be fully right, when he accuses Nationalism as Tribalism:

"Nationalism appeals to our tribal instincts, to passion and to prejudice, and to our nostalgic desire to be relieved from the strain of individual responsibility which it attempts to replace by a collective or group responsibility" (...) "None of the theories which maintain that a nation is united by a common origin, or a common history, is acceptable, or applicable in practice. The principle of the national state is not only inapplicable but it has never been clearly conceived. It is a myth. It is an irrational, a romantic and Utopian dream, a dream of naturalism and of tribal collectivism."⁵

However, we have to be realistic and to accept that we have to live with this essential component of modern democracy. As long as society has been ruled by aristocracy, the common feeling of the rulers has been status and birth. Now that people are supposed to rule themselves the common feeling is language, history, religion or culture. And as the tyranny of the majority does not need any further legitimacy this authority is more totalitarian than aristocracy. So we have to face this reality in the sense of Isaiah Berlin:

"It would not bee an exaggeration to say that no political movement today, at any rate outside the western world, seems likely to succeed unless it allies itself to national sentiment."⁶

2. The conflicting elements of the Definition of the Nation

Before the French Revolution Abbe Sieyes defined the nation as the unity of citizens living under the same laws and represented by the same parliament.⁷ According to this concept the nation has a political aim, the nation is the constitution making body, the body of equal citizens and the body to legitimize state power. All residents living at that time in France were considered citizens. Sieyes wanted to free the French citizens treated unequally in different regions, social groups and geographic areas. All of them were however part of the French people. He was not concerned about Catalonians, Basques, Welsh or Corsican people.

This concept of a political nation composed of equal citizens is still valid, but it gives no answers to the crucial modern problems of the nation as a cultural and ethnic unity. We shall therefore emphasize in the following the more problematic concept of the nation as an ethnic cultural unity and we will base our analysis on a modern definition made by Otto Dann. This definition contains at least 6 fundamental conflicting elements which show, that this newly again used concept of the ethnic cultural nation as political unity, will lead us finally to endless conflicts all over the world.

"Als Nation bezeichnen wir eine Gesellschaft, die aufgrund gemeinsamer geschichtlicher Herkunft eine politische Willensgemeinschaft bildet. Eine Nation versteht sich als Solidargemeinschaft, und sie geht aus von der Rechtsgleichheit ihrer Mitglieder. Sie ist angewiesen auf einen Grundkonsens in ihrer politischen Kultur. Nationen sind stets auf ein bestimmtes Territorium orientiert, auf ihr Vaterland. Ihr wichtigstes Ziel ist die eigenverantwortliche Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse, politische Selbstverwaltung (Souveränität) innerhalb ihres Territoriums, ein eigener Nationalstaat."⁸

2a. History and Political Will: Contradiction No. 1:

"A nation is a society which during its common history built up a political community fermented by its political will."

This definition is rooted in the German perception of the notion of nation, however it is not clear at all, what is to be meant by *common history*. Are the Germans living in Eastern countries part of the German nation, or are they part of the nation into which they have been integrated through centuries? Is the notion of common history bound to the territory the particular society is living in, is it bound to a common language, to a common alphabet or to a common religion? If it is the territory, then the total island of southern and northern Ireland according to article 2 of the Irish constitution has created a

nation. But this "nation" lacks the political will of an important part: the Unionist. Can it therefore be denied the nation status? The Jewish community is scattered all over the world. Does it still have a common history? If Jewish people have no common history, they have at least a common political will to be united as a nation. Does this make history irrelevant?

Does the community of the nation therefore primarily depend on the political will? Are the Albanians then a nation, because they have political will, common history and common language, although not a common religion? Are the Serbs a nation, and if so, what has to be done with the Serbs in Bosnia and those in Croatia?

Abchasiens, Ossetians and Georgians have common history, but they seem not to have a common political will. Will they be nonetheless a nation, and if not, do they have to be separated? Tutsis and Hutus in Rwanda have a common history made by colonialism. Are they a nation or do they have to be separated? Russians and Ukrainians have common history in Ukraine. Did they build up a common nation? Scottish, Welsh and Englishmen or woman have had common history at least since several centuries. Are they one nation or three different nations? How long must common historical fate last: 50 years (Israel), 70 years (Yugoslavia) or at least 500 years (England and France)?

Some Bulgarians claim that the Macedonians of Macedonia are not an independent nation, but part of the Bulgarian Nation. Why did Bulgaria still recognize Macedonia, although the nation had a common history?

In what sense are Ecuador and Venezuela, which seceded 1830 from Colombia and Panama which seceded 1903 from Colombia, separate nations? Had they already been different nations when they seceded from each other or did they become separate nations, because they have become sovereign and independent states for almost 100 years? New Zealanders are more unanimous to be part of the English nation than some people in Northern Ireland although they are separated by thousands of miles from their mother-island. Still they are a separate and sovereign state while the Scottish, Welsh and Cornwällers are not. Why are Norwegians a separate nation which could secede from Sweden in 1905 and why has neither Greenland a right of secession from Denmark nor the Swedish minority from Finland?

White and black Americans share a common history with the Indians. Do they form a common nation, although Indians have to live in special territories and certainly lack political will to form a common nation. English Canadians and Quebeciens share a common history. They still have the will to build a state, although Quebeciens claim to be a separate nation.

If Europe will be once created as a state, will it be a state of separate nations or will it be a state of a new political nation because of the common will? Will this "European nation" make disappear the existing nations as the French, German, British or Italian Nation? Or will it be like Switzerland a nation based on the common political will of different existing cultural nations? Or will it be like Spain a new nation of Spaniards composed of nationalities (Catalonians, Basques, Gallicianes, Castillians etc.)⁹, or like the Russian federation based on a multinational people, or like the British nation composed of the English, Scottish, Welsh¹⁰ and Cornwall nation?

2b. Equality: Contradiction No. 2:

"A nation defines itself as a community based on solidarity, which recognizes the equality of its members."

This definition contains enormous problems. Does it require from a nation to treat all those not being part of the nation as inferior? Does it justify the discrimination of Russians in the Baltic states, does it justify the discrimination of the Serbs in Slovenia and Croatia? Does it justify the discrimination of foreigners in Western Europe?

On the other hand: does equality create a nation? Are Corsicans part of the French nation, because they are French citizens with full rights as French nationals although they would like to be treated differently as with regard to their language and culture? Are the Curds no nation, because they are Turkish citizens with full rights and equal treatment, although they would prefer to be considered as a separate nation? Are the Muslims in the Serbian and Montenegrin Sandjak a different nation although they are treated as Serbs with equal rights?

Two historically most important nations claim to be the people chosen by God: the Jewish and the Japanese. While this claim is logically and structurally inherent in the concept of the Jewish state, it is much more emotional and amorphous within the Japanese tradition. Both nations live actually under secularized rules. If they would translate their national feelings into their constitution, this fundamentally would mean discrimination with regard to non-nationals. And, if we observe the struggle of both nations for secularization and equal rights to non-national citizens, we are aware of the enormous political and emotional tensions to be calmed down by the necessity to create a civil society.

The need for solidarity is often the fundamental reason to require non-nationals to assimilate with the language, culture and/or religion of the mother-

nation. Assimilation requires individuals to replace part of their identity with a new identity. If such assimilation is forced with state and political power, it is inhumane and contrary to fundamental human rights. States and nations should only promote integration based on the free and personal choice of those individuals, who seek a stronger social communication of the general society.

2c. Consensus: Contradiction No. 3:

"A nation depends on a fundamental consensus upon its political culture."

Does this mean, that if the political consensus is lacking, the nation falls apart? Does this imply the right of secession? Can Hungarians in Romania, in Slovakia and in Ukraine and Serbia claim the right of secession, because they have no fundamental political consensus with the great bulk of the state-society they actually belong to? Does this imply the right of the Boer nation in South Africa to create a Volksstaat, because they do not have fundamental consensus with the big majority of the blacks and the whites of English origin?

Does this on the other hand give the nation the right to force assimilation in order to integrate the minorities and to get their enforced consensus or implement ethnic cleansing by expelling those who do not agree with the fundamental political culture from the territory?

The fundamental consensus means also total loyalty towards the nation. This has as consequence that most states still do not allow double citizenship. One can only be loyal to one nation, not to different nations. This concept of total loyalty divides societies in different religious, language or alphabet communities. It excludes small religious or cultural communities from the society as the Jewish community in Western countries or the Korean minority in Japan. It has been the reason of secession between India and Pakistan and is a major threat for societies in Eastern countries divided between Orthodox, Islamic and Catholic communities.

As long as state statutes on citizenship, as for instance in Germany, require from those, who apply for citizenship, to renounce their old citizenship, those laws testify of an exclusive ethnic concept of statehood and thus go hand in hand with nationalistic feelings within the country. Only if we accept, that double citizenship is possible, we accept also double loyalty and renounce the "friend-enemy" concept of the state, final bases for a peaceful international society.

2d. Territory: Contradiction No. 4:

"Nations are always oriented to a specific territory, their 'fatherland'."

This is the most problematic part of the definition. It somehow includes that nations have a right to a specific territory. What solutions can be found, if this right contradicts other rights? Has the "American Nation", *a nation of immigrants*, a right to a territory, while the Indians have no right? Do the Afrikaners in South Africa who historically (17th century) where the first settlers in this territory have a primary right to the territory of South Africa, or does this right belong to the blacks, because the continent of Africa belongs to the blacks, or does it belong to all people living in South Africa? Article 2 of the Irish constitution claims the territory of the entire Island as part of the state. Has the Irish or the British nation a right to this territory? Greece is fearing that by recognizing the Macedonian state, it would also recognize the right of the nation of this state to the entire Macedonian territory, which is actually Greek territory, and at the same time it would indirectly renounce the right of the Greek nation, which it considers as actually Macedonian nation, to have territory and state.

What can be the good solution if territories are overlapping? Who can claim better rights to the territory of Kosovo: Albanians or Serbs? Who has a better right to Palestine, the Palestinians who claim to have been in the territory already 4000 years B.C. or the Jewish people, who settled 1000 years later?

Does the right to territory also imply that nations have the right to have two or even more states with different territories? Are Austrians a different nation from Germans because they live in different territories, or are they part of the German nation, which has the right to have two different states and territories? Some Albanians in Kosovo do not seek a unification with Albania. They rather prefer to have a separate state, a state of Kosovo. Is this right legitimate or void because Albanians already have their state?

The so-called right to territory often gives different nations overlapping rights, which reasonably cannot be questioned. It often depends on what historical period is more relevant. But just because there is no clear criterion to distribute territories among nations, the conflicts on territories are merciless, because every nation claims to have total legitimate rights to the territory. This creates Greek tragedies.

Closely linked to these arguments are also statements concerning the artificiality of states. Yugoslavia is considered to be an artificial state, because it came into being only after World War I. If such arguments are legitimate, then almost all colonial and maybe quite a few Latin-American states are

artificial. Do artificial states have less recognized sovereignty than others? This means open conflict for all so-called artificial states from Switzerland to Sri-Lanka, Turkey and South Africa.

2e. Sovereignty: Contradiction No. 5:

"Their most important aim is the possibility to decide in their own responsibility their fate and their living conditions, their political independence (Sovereignty) within their territory."

Already the Italian Pasquale Mancini said, that a state in which different nationalities live together is not a political organization, but a monster which cannot survive.¹¹ According to this concept Switzerland would not exist anymore. Europe has no chance to be ever united as a federation, United States, Canada and Australia will not survive as "melting-pots". Such an exclusive linkage between nation and state is detrimental for the survival of mankind and for the respect of fundamental human rights.

Does this concept for instance exclude non-nationals from the decision-making process? The Constitutional Court in Germany denied the Land Schleswig-Holstein the power to grant foreigners a limited right to participate in the decision-making process, because the German Fundamental Law (Constitution) requires that state-power and -authority is rooted in the German nation. If this is the case, could then the German Constitution legitimately renounce the (natural) right of the entire German people to the eastern territories?

The notion of sovereignty is full of ambiguity. Does it mean absolute sovereignty? In this case, does the nation have the natural inalienable right of self-determination? Does this include that every nation has the "pouvoir constituant" which cannot be withheld from the nation, not even by an international organization such as the European Union, as has been pointed out by the Constitutional Court of Germany in the Maastricht decision? This would have as a consequence that whatever the member states of the Union decide, they cannot abolish their constitution-making power to the European Union, they will always have a natural right to secession.

What is to be done, when this right to sovereignty is also claimed by other nations and minorities living in the same territory? Why do the Turks, the Irakiens, the Iranians and the people from Syria have the right of self-determination but not the Curds living in all those territories? Are they denied to be a "nation" because Ataturk has defined the nation as a unity of equal citizens according to the French tradition and therefore the Curds do not exit

as a nation but only as individual citizens? Why does Turkey not observe the same principle when it defends the interests of Turkish minorities in Bulgaria or Cyprus?

2f. Self-determination: Contradiction No. 6:

"Right to own Nation-State."

Does the German people have a right to be divided in two or even three nation states: Germany, Austria (and Switzerland)? Did the people of the GDR have the right to create an own nation or was it part of the right to self-determination of the entire German nation? Does this right accordingly imply the right of the German nation to unify with Austria? Is the unification of Germany a consequence of this concept and did it justify to unify Germany without democratic referendum? Does it also imply, that no German Land may ever have the right to secession? What has to be done with Switzerland? Does this concept deny the right of Switzerland to exist, because it unifies nations belonging all except the romantsch culturally to their neighbor-states; does it deny the right of Singapore to exist as a state of several cultural nations, does it deny the right of United States to exist as a melting pot of immigrants from Europe and Africa?

In the Caucus of the Russian federation about 33 nations do exist according to this definition. Do they all have a right to a nation-state? Is this right compatible with the rights of other nations possibly also affected by a unilateral secession? Does the Curds nation have a right to create a nation-state notwithstanding that this does also affect the Turkish and all other nations of the concerned territory? Do the Tuaregs in Niger have a right to create a nation-state notwithstanding other tribes affected by the secession? How can this right include also minority rights of minority nations living within the new territory? Do the Turks living in the territory of the Curds, the Serbs living in the territory of Kosovo, the Georgians living in the territory of Abchasia on their own behalf have again a right to unilateral secession? When is this right denied? When the minority has less than a million, 100'000 or 50'000 members? When the state can survive? Liechtenstein is a small sovereign state with only 30'000 inhabitants!

3. Nation and State

With the following statements I will argue, that we can overcome the fundamental problem of nationalism only if we reconsider the totalitarian concept of the state. The state has to be limited to the political, civil society and it has

to be open for all human beings part of mankind. States should never become hostages of their nations. The national community therefore has to be separated from the state. Its right to self-determination must be limited to self-determination of cultural and educational values but not of political aims.

3a. Necessity of a new Concept of the State

Once again: the nation is the shadow of every men or woman. We cannot destroy this shadow. But the shadow should not control the societies and replace the rational *reflection and choice* of men or woman by their emotions. Thus we have to accept the reality of the nation. The only question which remains is, what we can do with the state, so long strongly connected with the nation.

The definition of the nation would not have as far reaching consequences, if it would not be in direct connection to the concept of the modern state in the sense of Max Weber, who defines it as the agency within society, which holds the monopoly of legitimate violence (Gewaltmonopol).¹² Since the development of the social contract theory the modern state has gained its full legitimacy only within the people as the party of the fundamental contract. This contract gives, according to Hobbes, all legitimacy to whatever decision the state should make. It gives the state full sovereignty and does not require any justification of its decision. Of course Hobbes has been "overruled" by Locke, who complemented the compact theory by the concept of the inalienable rights of the citizens. Those, specially Anglo-Saxon states, which followed Locke, accept the rule of law as a limit even to the sovereignty of the constitution making power (pouvoir constituant), because of the inalienable rights of the citizens. However with regard to foreign policy and also to foreigners the concept of limited sovereignty has not so much impact.

The contract theory according to Hobbes, Rousseau, Locke and many others secularized the legitimacy of the state and the state power, but it did not solve the very crucial question what people, citizens, bourgeois, residents, inhabitants have the right, the power or the "legitimacy" to legitimatize the constitution making of a new state or simply any kind of action of an existing state agency.

However this seems to be the most crucial and unsolved problem of this century and, I fear, specially also of the next century. If in the sense of Max Weber the state is the only agency which can use power and violence in order to enforce its rules, then the question, who can make a state, is becoming fundamental.

If for instance every nation has the right to make a state, it can also use,

without being obliged to justify its decisions, all its force and power to implement its interest with regard to other nations and other citizens. This right cannot be questioned, it needs no justification. The power is sovereign and therefore absolute.

If a private person kills somebody, it is murder, if the soldier kills, it is military necessity and therefore allowed, if the executioner hangs the condemned he fulfills a justified state judgment. So if the nation has as part of its *natural* right to self-determination the right to be a state, it can require all sorts of actions of its citizens or civil servants, and all those actions need not to be justified.

Thus the link of an ambiguous definition of the nation with a totalitarian concept of the state is detrimental for the survival of mankind. It justifies the war of nations against all nations and gives the most powerful nation the right to dominate the others. The prohibition of aggression according to the Charter of United Nations becomes meaningless, because the ambiguous notion of nation gives every nation a fair possibility to accuse the other nation as aggressor. What in the Middle Ages was necessary to limit the autarchy of individuals will be necessary today with regard to the nations.

However the above already explained statements of the contradictory elements of the notion of the nation have shown very clearly that it will not be possible to solve the problem by clear nation concepts. Those concepts will always remain ambiguous, they will always contain confronting elements and nations will always be overlapping and infringing in minority nations.

Thus one can overcome the possible conflicts of the future only if one does focus on the concept of the state and the concept of self-determination.

3b. The Concept of Limited State Sovereignty

As long as the state is based on the concept of absolute sovereignty one cannot solve the problem of conflicting nation and state interests. Besides the concept of absolute sovereignty of the state does not fit any more to the modern interdependently globalized world community. This is an obvious statement made by many scholars. However, there is until now no clear alternative to the concept of sovereignty. So as everybody questions the concept, almost everybody establishes his ideas on constitution making, international law, justification of state power, distinction between international, supranational and state organization finally on the concept of absolute sovereignty.

The concept of absolute sovereignty is based on the social contract principle.

This principle has been developed by theories based on the presumption, that people can only live together and survive, when they have concluded a contract to convey to the state the power to regulate order and to protect them. This isolation of a state has become the crucial problem, because the interdependence of the world community has become so intense, that no state can as isolated state anymore protect its nationals. Further we have to be aware, that the anarchy and the chaos of London in the 1640ies, which instructed Hobbes to develop his social contract theory, may have been similar to the anarchy we are actually going through on the global level. Although I do not share Hobbes' one-dimensional view of the egoistic men, I would sustain, that nations and their states behave totally irresponsible and unrealistic, if they are not controlled by a larger body, the international law.

Thus we have to enlarge the fiction, not to a real or fictitious borderline, but to mankind. Environment and actual conflicts are such that we have to base our theory on a fictitious social contract of mankind. Mankind is not a political entity, although it is about to develop a certain kind of common interest, namely to survive.

This does not mean, that we have to come to the idea of the world state, but it is the necessary fiction, which limits the power of single states. Mankind is divided into different states, the major agencies to act on behalf of the common interest of mankind and of its inhabitants. The states are having a specific mandate in order to develop welfare and happiness of all human beings living within their territory. This mandate is limited. It cannot arbitrarily discriminate foreign citizens or non-nationals, all belonging to the human race of mankind. It can of course pursue the public interest of all people living in this territory. It cannot pursue any objectives which could be detrimental for the survival of mankind and/or of future generations.

Of course states can divide the mandate and give part of it to local municipalities, to federal subjects and even to international organizations. The "mandate concept" is an open concept, because it does not give absolute authority but only limited authority to the agencies. As states have a mandate from mankind, they must treat all human beings primarily equal. Equal treatment means of course that for instance taxpayers may be treated differently with regard to foreigners traveling within the country. Refugees and asylum seekers must be given shelter if their life is in danger. Because the interest of mankind is in the interest of every state. States are not limited to pursue interests of their own people but also interests of mankind.

The limited mandate given to the states means also that states have an international responsibility to require of states which do heavily violate fundamental human rights, to observe their obligations. This is not a general justification of

violence and war against mandate-breakers. Such justification would finally exclude the most powerful states from any control and it would give them the possibility to abuse the power of "Leviathan" for their own strategies. But the violation of a mandate by a state creates an obligation of all other states to find common grounds by negotiations for correcting the state responsible for violating the mandate.

This means with regard to nations controlling their state power, that they have no right to exclude principally non-nationals from citizenship, from participating in the decision-making process. Non-nationals are part of general mankind, they are human beings to be treated equally. The state composed by the great bulk of the society of nationals has no specific mandate nor a specific power with regard to the interest of the nation. The cultural interests of the nation have to be pursued not by the state but by the nation itself.

3c. The Concept of Self-determination

If we look at history we can see that the notion of self-determination has been used very differently. After 1989 Germany has been given the right to unite under the auspices of self-determination. This right has not been granted to the Tibetans, to the Abchasians and the Ossetiens in Georgia. On the other hand it has been given to the Croats, the Bosniaks, the Slovenes and the Macedonians. But it has been denied to the Albanians in Macedonia, the Serbs in Croatia and in Bosnia. The Indian tribes in USA have no right of self-determination, neither has the Irish Republic with regard to the north of the Island. This north is under the right of self-determination of the British, who also by their self-determination claimed the right to go to war to the Falkland Islands.

If we look at the way the international community treated the problem of self-determination, there are no clear criteria for cases, where self-determination is granted and where not. It seems more or less, that this depends largely on the question which nation does claim self-determination and in which cases the acceptance of the right does fit to the national interests of the big powers. However as long as self-determination is only a political issue, it will remain one of the key reasons for international conflicts and struggles.

Is self-determination a right, is it a collective right or is it an individual right? I will not dig into the philosophical question of rights. I just will assume, that self-determination is at least a moral and a political but not a legal right which can be implemented by an international court.

As far as the question of collective and individual rights is concerned, we can see, that those who strongly oppose the concept of collective rights do apply it

themselves, when their interests are affected. When American citizens are in danger, the American state invokes its state interests in order to protect its citizens even militarily if it is necessary. This right to intervene with military or diplomatic power can only be understood as a right derived out of a collective right of the American nation. Germany has just turned down a proposal for a minority protection in its constitution, but it claims to protect the interests of the German nation, that is of its nationals (not citizens) in eastern countries and it gives them even a privilege for coming to Germany and becoming citizens. And it even protects them diplomatically, although they have no formal citizenship.

Whoever claims self-determination has to determine what are his understandings of the notion of self-determination. If we consider the conflicting notion of nations we have to reconsider the notion of self-determination. Self-determination has to be distinguished between different objectives: political (justice, police, protection of environment, self-defense) economy, social welfare and culture, education and organization. I do not perceive "*political*" in the sense of Carl Schmitt who identifies political with "friend-enemy" relationship.¹³ This concept in fact is detrimental for the creation of a real political union. It is the basis of an identity of nation and state excluding all other nationals from the political community, that is from the fundamental state-rights.

As far as political issues are concerned the concept of self-determination is bound to a specific territory. This means that from this point of view the concept of self-determination has to respect actual boundaries. It is a concept which recognizes the existing state boundaries.

For political purposes the existing states must have self-determination. State boundaries may not be changed unilaterally as it has been done by the unilateral recognition of Slovenia, Croatia, Bosnia and Macedonia. If nations would have in general the right to political self-determination, the next century would be in full turmoil. The concept of political self-determination is finally in contradiction to the basic right of equality. It excludes residents of a specific territory from active participation although they are as well targets of the police-power as the members of the nation are. They may however be discriminated because of their different nationhood.

The limits of state sovereignty have as consequence, that also states using their right to self-determination in political issues should let all people living and working in the territory participate in the democratic decision-making process. Residents, taxpayers, workers, soldiers, citizens, they all are direct or indirect targets of state decisions, they all are affected directly or indirectly by those decisions, thus none of them should be excluded from the participation

process.

There is no reason to discriminate non-nationals or even non-citizens from decisions which focus on the protection of all human beings within the state territory.

3d. The Justification of the State

Why do we need states? If we should need states for our own feeling of identity, then states should be identical with nations. If we would not need any state at all, then we could live in the totally open universal world market system. In fact one of the strongest advocates of liberalism, F.A. Hayek, has proposed that one does owe loyalty only to the great society, the world market. "All our obligations to particular communities, or to political units, whether to state or to nation or both, must give way before this higher moral duty to universal exchange processes".¹⁴ Both concepts do not fit the actual reality. The very reason why human beings need some state authority is the interdependence of society. And this interdependence of society has been developed by human nature which seeks greater community and which also seeks welfare, an objective which after a certain state of development can only be achieved in greater and organized societies.

The existing social interdependence creates power. If this power is not controlled by the people it will be abused and people who have become more dependent will be more and more exploited. So it is not the friend-enemy principle of Carl Schmitt which makes states, but it is much more the necessity to manage freedom in an interdependent society.¹⁵

Under these circumstances it is very well conceivable that states have limited sovereignty, that they are not agencies in the sense of Max Weber which are holding the monopoly of violence. Neither states nor individuals are in possession of a legitimate monopoly of violence. State agencies must - just as individuals - justify the use of violence. As for individuals violence is possible in self-defense and in emergency situations, also the state authority can only use violence, when it is the ultimate possibility to defend basic interests of the society but not of the nation.

Under those circumstances it is also conceivable that states have special mandates to implement freedom and equal rights within their given powers and competencies. State-authority can thus be split between municipal, regional, state and international authorities.

4. Summary

The nation-state based on friend-enemy concepts cannot be the state concept of the future. State-authority must be linked to political objectives and to political issues such as police protection, defense and maybe social security, all linked to territorial boundaries. The nation has to be an entity separate from the state, pursuing cultural and educational objectives.

The nation is a reality which cannot be denied. It has to be recognized. Nonetheless nations should never be builders of state authority, but they should be recognized as communities which seek to pursue cultural objectives necessary for the identity of individuals and families living within the political society: the state.

State-agencies have not the authority of a full sovereign. Each of the different agencies acts on different levels of the society with the responsibility to the territory it has the mandate of, executes a specific mandate conveyed upon it by the only real sovereign: mankind. According to this mandate state-agencies have the obligation and authority to protect all individuals living within their territories and to promote in collaboration with the national communities social welfare and economical development.

The right to self-determination has to be reconsidered within this frame of limited sovereignty of state agencies. Self-determination for political purposes is given to state agencies and not to nations. State agencies may according to their self-determination peacefully and in common consensus change political power and territorial boundaries.

Nations, on the other hand, have a right to self-determination with regard to their culture, language, religion and historical feelings. They may participate as communities in decision-making with regard to economic developments with the state agencies and they can claim a right to self-determination in the sense of autonomy with regard to their cultural identity. However their autonomy can not be abused in order to destroy the basis of the political community they are living in.

Notes:

- 1 comp. FLEINER-GERSTER, THOMAS, Allgemeine Staatslehre, Berlin, 1980, p. 146ff
- 2 see FORSYTH, MURRAY, Towards Reconciliation of Nationalism and Liberalism, p. 16
- 3 see CHAMISSO, ADALBERT VON, Peter Schlemihls wundersame

Geschichte, Berlin, 1813, see also BAUMGARTNER, U., Chamisso Peter Schlemihl

- 4 GELLNER, ERNEST, Nations and Nationalism, Oxford, 1983, p. 6
- 5 POPPER, K.R., The Open Society and its Enemies vol. 2, London, 1966, pp. 49, 51, quote by Murray Forsyth, Towards Reconciliation of Nationalism and Liberalism, in: Integration and Fragmentation the Paradox of the Late Twentieth Century, Queens University, 1994, p. 13
- 6 BERLIN, ISAIAH, Against the Current: Essays in the History of Ideas, Oxford, 1981, P. 355, quote from Murray Forsyth, p. 14
- 7 comp. SCHIEDER, THEODORE, Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaates, in: Nationalismus und Nationalstaat, Hrg. O. Dann und Wehler, Göttingen, 1991, p. 69
- 8 comp. SCHIEDER, THEODORE, a.a.O., p. 69
- 9 Article 2 of the Spanish Constitution: "The Constitution is based on the indissoluble unity of the Spanish Nation, the common and indivisible country of all Spaniards; it recognizes and guarantees the right to autonomy of the nationalities and regions of which it is composed, and solidarity among them all."
- 10 see DAVIES, CHARLOTTE AULL, Welsh Nationalism in the Twentieth Century. The ethnic Option and the Modern State, London, 1989
- 11 MANCINI, P., Della Nationalità come fondamento del diritto delle genti: "Uno stato in cui molte rigogliose nazionalità vadano a soffogarsi in un'unione forzata, non è un corpo politico, ma un mostro incapace di vita", quote from SCHIEDER, THEODOR, Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaates, in: Nationalismus und Nationalstaat, Hrg. O. Dann und Wehler, Göttingen, 1991, p. 67
- 12 GELLNER, ERNEST, Nations and Nationalism, Oxford, 1983, p. 3
- 13 vgl. SCHMITT, CARL, Der Begriff des Politischen, Berlin, 1932 bzw. 1963, pp. 38-39
- 14 FORSYTH, MURRAY, Hayek's Bizarre Liberalism: A Critique, in: Political Studies, XXXVI (1988), pp. 235-250
- 15 FLEINER-GERSTER, THOMAS, Théorie Générale de l'Etat, Paris (PUF), 1986, p. 42ff

The Roman Catholic Social Theory concerning the Character and Purpose of the Nation State

Enrico Chiavacci

1. There are three main issues dominating Roman Catholic social thought on the state: the issue of common good (*bonum commune*: in the following 'bc'), of sovereign state (*societas perfecta*), of human family. There is not a fixed social theory: there was a largely accepted social doctrine, mainly or exclusively philosophical, prevailing from the XVI century and officially proposed from the beginning of social Encyclicals until the middle of our century, but not without serious alternative schools of thought. There has been an important breakpoint after the second world war, with the Encyclical *Pacem in terris* of John XXIII and the Constitution *Gaudium et spes* of the Vatican Council II (1963-1965). With and after these basic magisterial documents, new lines of thought have been and are developed: the end of bipolarism in the inter-national order, the global worldwide issues of poverty and of ecology, the question of humanitarian interventions, immigration and the necessity of a living together of culturally different groups in the old nation-state. All these new experiences (or other similar problems) impose on social thought a big and continuative effort, juridical-philosophical as well as theological.

The notion and the word 'state' in the modern sense of a political unity on a well-defined region under a central ruling authority (a people, on a territory, under a government) took a definite shape at the end of the XV century: Machiavelli is probably the first to use the word 'status' in the sense of a politically independent unity, instead of the common Latin sense of social condition. In *Il Principe* he still uses the Italian word 'stato' in both senses. It is true that the modern notion of nation-state affirms itself only in the XVIII-XIX centuries. But the notion of sovereign state is certainly present at the times of Machiavelli. It is relevant for our purpose to note that one of the first real states, well organized around a central and absolute authority, has been the state of the Church. The notion of the Church as a monarchic religious institution (as e.g. in Bellarmino) was connected with the notion of a political monarchy. It seems that the very notion of 'minister for foreign affairs' has been created for the state of the Church (Prodi).

The sovereign state presents itself, from this moment, as entitled to a double kind of sovereignty: a sovereignty 'ad intra' and one 'ad extra'. The state as '*societas perfecta*' - be it a strictly nation-state or something else - has or controls every essential power - legislative, executive, coercive - in the corpus

sociale. No other agency is allowed to have these powers: other qualified agencies can receive part of them only through a law of the state, as e.g. in confederate or regionally organized states (German Bundesrepublik). This is the meaning of the sovereignty 'ad intra'. An important consequence is that only the sovereign state has the right of the use of force inside its borders, with no other limits than those established by its own law.

The sovereignty 'ad extra' implies that political power isn't subject to any external power, nor does it recognize any kind of loyalty or duty towards any other state or any international agency. The only limit which a sovereign state can recognize is the limit arising from voluntarily entered pacts with other sovereign states: that is up to this day the reason for maintaining the (fictive) sovereign state of the Vatican City (Stato della Città del Vaticano: its cars circulate in Italy with the license-plate marked SCV). And it is a very good reason for maintaining the Pope and the central government of the Church, in their worldwide activities and relations, free from the sovereign power (and therefore national or international interests) of the Italian state. This notion and factual reality of sovereignty 'ad extra' gave birth to modern international law (specially with Grotius and Suarez): international law can be only practice, that is arising from multilateral pacts between free sovereign states. And this is the act of birth of the UNO, with the Charter of 1945.

The complex notion of sovereignty ad intra and ad extra - the state a '*societas perfecta*' - is largely accepted by all authors of Christian-Catholic social ethics, and received by the doctrine and the praxis of the Holy See. I will discuss this doctrinal position in the following.

First of all I intend to stress the fact that in this conception of the sovereign state there is no place for the rights of racial, ethnical, religious or cultural minorities, except for the rights the state itself will concede (and is not in any way obliged to concede). Any attempt to impose respect of these rights can and must be repelled even with armed force, as an attempt on the sovereignty of the state. More generally speaking, to have an army and a police force well equipped with modern armaments is a necessity and a symbol of sovereignty.

Secondly, the strong connection between sovereignty and army is rooted in the very idea of state and international law. Aim of the state is the common good, the '*bonum commune*' - whatever its content be - and its promotion is the duty of political power. When the pursuit of bc (i.e. alleged legitimate interests) by different states leads to a collision, the way out can be a pact or treatise; when such solution is not achievable, the recourse to armed force is legitimate. It is an error to identify just war with legitimate defence: defence against physical aggression can be only one (and not so frequent) of the many just causes for a just war, in Catholic and non-Catholic social thought of the

last four centuries. It is also important to note that for a just war an act of political power (*legitima auctoritas*) is required, since only political power is entitled to promote the bc.

Thirdly, and following from the previous points, any kind of intervention - military or not - in international affairs of a sovereign state can legitimately be refused and repelled, if not preceded by necessary agreement. This was the answer of Hitler to the 'Société des Nations' in: "We will treat our Jews and our Communists as we think proper"; but this still is the main line of thought (and of popular feeling) on international relations. Any external intervention on sovereignty *ad intra* is regarded as a violation of the sovereignty *ad extra*, and could create a just cause for a war. Nowadays something is changing, but the problem is the necessary change in the rationale of international law. I shall discuss this point later.

2. Today we are confronted, everywhere in the world, with three major problems, which seem to me completely new in the tradition of the Western culture and of the received international order.

First problem: the emerging consciousness of ethnical identities. Such consciousness (the problem of 'the rights of the peoples') can, and often does, collide with the notion of sovereign state and also with the notion of '*égalité*' of the modern constitutional state. From one side, the state can't recognize any source of obligations superior to itself, except obligations created by itself by way of constitutional or ordinary laws, or by freely agreed treaties with other states. Ethnical, cultural, religious groups or minorities can't in themselves be partners of international treaties; they can only be object of some special laws. For instance, the question of South Tyrol has been the object of a treaty between Italy and Austria, but the agreed 'status' of South Tyrol has been established by Italian law. From the other side, the European (and North American) tradition of '*égalité*' means that every citizen is equal before the law ('la legge è uguale per tutti'): it was a great achievement for the dignity of the human person at the end of the XVIII century; but the very recent and strong affirmation of cultural identities creates new problems for the application of this admirable principle. For instance: the question of the 'chador' in French schools.

The tradition of Catholic social thought strongly connected with the central idea of the sovereign state, and has practically ignored this problem. But in this tradition there is a redeeming feature: the doctrine of the intermediate societies. The state must recognize, and not only benevolently guarantee, the societies. The state must recognize, and not only benevolently guarantee, the groups and societies - in primis the family - which are present in, and logical-

ly and chronologically preceding, the state itself. This is also the deep meaning of the *principle of subsidiarity*, pronounced by Pope Pius XI (*Encyclical Quadragesimo anno*, 1931). But the doctrine was clearly announced by V. Cathrein (*Philosophia moralis*, 1895): bc is defined as "complexus condiciorum requisitarum ut omnia et singula membra organica omnimodam felicitatem temporalem directe per se consequi valeant". Here 'membra organica' means not only the individuals, but also the 'societas intermediae'; and the expression 'directe per se' means that the state cannot dictate aims and ways both for individuals and for intermediate societies. The doctrine has been reformulated by John XXIII (*Enc. Pacem in terris*, 1963) with a prophetic spirit, by presenting the recognition of these societies as a strong defence of real democracy.

The Vatican Council II in the Constitution *Gaudium et spes* has taken a deeper and perhaps more daring attitude, in declaring the right of every human being to the respect of, and the possibility of living according with, his/her own cultural identity. This inalienable human right necessarily creates new tensions with the sovereign state: a new kind of equilibrium is required, but not yet found. Nevertheless the principle is largely enforced by the Catholic doctrine and pastoral policies in the field of the missions, and in the defence of immigrants or minorities of any kind. Almost all Italian bishops and local Churches are engaged in this struggle, even against local or central authorities.

At the level of the Catholic doctrine on the state something must happen, but has not yet happened. The sovereignty of the state remains generally unchallenged. The appeal for humanitarian intervention in some recent cases is a practical necessity: it is not a doctrinal way out of the impasse between the traditional notion of sovereign state and the brand-new problem of the right of individuals or groups to cultural identity.

Second problem: hunger in the world. Just a few words for recalling a well-known situation: the reality of economic activity has deeply changed since the years '60, with the 'revolution of silicon' (mainly robotic, informatic, telematic). The new economic reality is another problem which, like the previous one, is completely new in the history of humanity. It should be clear that nowadays there is only one worldwide economic system (or global structure). There is no more an Italian or German or North-American economy; let us just consider some hard facts.

- Production of practically any good is realized by components: any of them can be produced anywhere in the world; they can be assembled in any state; and the product can be commercialized under the name of a firm of another state.
- Exchange and distribution of practically any good (or service) happens in a

world-market, in which a single government has very limited possibilities of intervention: all which the G7 can do is to discuss problems of protectionism and tariffs, always with the permission of groups of economic power, completely a-statual.

- Research and development (R&D), at least at high levels, are concentrated in a small number of centers for pure or applied research, which can be anywhere in the developed countries, and usually are controlled directly or indirectly by private financial powers, completely uninterested in the bc of the states from which the demand of research or development originates.

- The financial system is overtly a worldwide system: at a sufficiently high level of purely financial agencies, the flow of capital is moving over the head of any government. Hundreds of millions, or billions of dollars can be transferred from Hong Kong to Frankfurt in two minutes, a variation of the course of a currency can be easily changed from the other side of the planet. Government's only possibility of intervention is maneuvering the interest rate or selling reserves. This consideration is particularly important, because, on principle, every economic activity is depending on capital.

The result is that hunger, disease, underdevelopment etc., which affect a large (or perhaps the major) part of humanity, is a structural, not a conjunctural condition. From the *Brandt Report* (1980) there has been no significant variation of the basic data. It is structural just because it is part of the situation of equilibrium in which the real worldwide economic centers of power operate.

Thus the idea of a state capable, with sovereign authority, of regulating the common good of its corpus sociale in economic matters is remote from reality. Consequently, no other common good is thinkable, which wouldn't be the bc of the human family as a whole.

Third problem: the ecological problem. The problem was brought to the attention of the international community for the first time by the first Report of the 'Club di Roma' on *The limits of development* (1972): how and in what degree our choices of today in modifying the ecosystem will affect the quality of life of humanity in a near and in a more remote future. It is of course a problem for the bc of each single state, but it can't be solved by a single state. That is: if the problem is not dealt with by the whole international community, then the single state is practically impotent to promote its own bc (except in particular minor issues). The problem is too new and unprecedented in the history of humanity, for Catholic social thought having yet some sort of doctrine, and also for having reviewed its traditional standing in demographic questions. What is certain is the incompatibility of any kind of solution of this problem with the doctrine of the sovereign state.

3. Until the Enc. *Pacem in terris* (1963), traditional Catholic thought of the state was tied to the sovereign state and to the bc of the single state as the aim (and also the legitimization) of any act of political power. Even during World War II, and the difficult condition of humanity at the end of it, the general idea has always been the necessity of pacts or treaties between states. But such was also the basic doctrine of the UNO. Nevertheless in the UNO Charter (1945) and in the UNO Declaration of Rights (1948) something new is emerging: this something is the notion of 'mankind' and, more interesting, of 'the human family'. Wars have brought "untold sorrow to mankind", and we have "to save succeeding generations from the scourge of war"; a "faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person" is affirmed; "common ends" for the international community are recognized "in solving international problems of an economic, social, cultural or humanitarian character" (Charter: Preamble, a.1 § 3+4). More precise, there is a "recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family" (Declaration: Preamble). But all this is to be achieved by respect of pacts and treaties between sovereign states, the sovereignty being guaranteed by the clause of non-intervention in internal matters (a.7).

The above-mentioned Encyclical, in its IV section, requires an explicit recognition of a bc 'universale': "Prosperitas enim ac processus alicuius civitatis iam omnium aliarum prosperitatem ac progressum partim consequitur, partim efficit"; therefore it is necessary "ut convenienter bono universalis studeatur". It is consequently necessary that a new sort of "generalis auctoritas cuius imperium ubique terrarum vim habeat". Here we are confronted with the seeds of a new doctrine in the Catholic tradition, a doctrine which is elaborated, as we will see, in the Conciliar Constitution *Gaudium et spes*. But first let us have a look at the past of the Catholic notion of bc.

At the end of the past century, when the sovereign nation-state is fully operative 'ubique terrarum', bc is defined as "finis societas civilis" or "prosperitas publica". There is a strong logical connection between sovereign state and bc. There is not a bc outside or above the geographical and political area of the state. This kind of notion of bc is maintained in every document of the Christian social doctrine of our century, and is also accepted by *Gaudium et spes*. It is certainly derived from Aquinas, who makes use of the notion of bc in several hundred passages of his work (Utz-Verpaalen); and through Aquinas it is tied with the Aristotelian notion of the Greek polis. This derivation has been profoundly studied (A.P. D'Entrèves): what is dominant in the polis is the compactness, the self-contained character of the corpus sociale. Humans outside it are considered 'barbaroi', without any specific right and often also without dignity. This seems to bring Aquinas to the conception of a

sort of ante litteram sovereign state, and also to the ratio between citizen and civil society as the ratio of "pars ad totum": this anticipates in a way the double absoluteness of modern sovereignty 'ad intra' and 'ad extra'.

Obviously the idea of "pars ad totum" openly conflicts with the more modern idea of human rights to be sustained also in front of political power; it conflicts even with the main idea of natural law as a superior limit to political power (as in Antigone, and in Aquinas, too).

The necessity of qualifying the "pars ad totum", and thus justifying the Thomasian doctrine, has brought about an interesting theological and philosophical struggle in the years '30-'40 of our century. And a new comprehension of Aquinas emerged from this dispute, a very useful comprehension which was not received in the Social Encyclicals of the past. The general idea is that the only true bc of all creation, and of all the parts of its complexity including the different forms of human society, is God. Thus the notion of bc of a civil society is an analogue notion, God being the supreme analogatum. In this way it is easy to understand that the Thomasian perspective of "pars ad totum" has nothing (or very few) in common with the double absoluteness of the modern sovereign state. The 'societas' in the will and the design of God the Creator is the whole human society: the obligation of belonging and being faithful to a particular society is the way for living inserted in humanity and finally in the global cosmology, which - it has to be remembered - is the basic perspective for all kind of ties between creatures and their Creator, both in Aquinas and in Alighieri. The true bc is the bc of humanity and of nature as a whole. For the theologian of today this is something to think about.

Just when the notion and the reality of the modern sovereign state was being generally accepted, the aforesaid notion of bc is recalled by authors of the XVI-XVII century under a double perspective. First, there is the problem posed by the newly discovered (and conquered) Latin America: how can the sovereignty of Spain be extended to the peoples of Latin America? That means: how can the new peoples be rightly subjected to the bc of Spain (and Portugal), without any regard to their own bc? In this frame Vitoria speaks of a sort of "bonum commune totius orbis", and his 'Relectiones' are promptly forbidden by Carl V. Secondly, at the same time, the problem emerges of establishing some moral limit to the absoluteness of the power of the kings or 'principes christiani' and also non-Christian and non-Catholic: the answer is a new version of the old doctrine of natural law, which is the *jusnaturalism*. The "etiamsi daremus" of Grotius, who seems to have been a pious man, should be interpreted in this perspective: to create a possibility of living together even in different and completely independent sovereign states. The same could be said of Bodin and Botero. A general - and very generic - idea of the moral

relevance of the whole of humanity is undoubtedly present at this time. But not in the following centuries, as we have seen.

4. Up to today, in the normal usage of Roman-Catholic theology and specially in social documents and textbooks, terms as 'mankind' or 'humanity' mean the sum of individuals who lived or are living on earth (as for instance in 'Jesus died for the salvation of mankind'), or (mostly in social context) the sum of the states in which each human being is living. The notion of the human family as a whole is practically ignored, together with the notion of bonum commune generis humani. *Gaudium et spes*, following the indications of *Pacem in terris*, introduces authoritatively these two expressions at the very beginning of the chapter on Peace (the 5th of the second part: "De pace fovenda et de communitate gentium promovenda"). According to this text, what happened in and what followed World War II has marked a singular or breaking point in the history of humanity: "universa familia humana ad horam summi discriminis in suae maturitatis processu pervenit". Objectively, there is now (and forever) an interdependence of each human being or human group from every other: the main structures of living together have a worldwide dimension (economics, finance, culture and science, also bioethics or theology study centers etc.). Subjectively, the consciousness of this interdependence is even growing. Says the Council: "(familia humana) in unum paulatim congregata atque ubi vis sua unitatis melius iam conscientia". There is a new reality, and a consciousness of it: a reality and a consciousness which are loaded with serious consequences in theological as well as in philosophical and juridical thought. Unfortunately, such a breaking point announced by the Council has not been fully understood - or at least has not been seriously studied - by Catholic theologians and scholars of social ethics.

In systematic theology, it is clear that the eternal design of God is not very interested in single states nor in their sovereignty, but in the history and the destiny of the human family as a whole. In the Eucharist, the Blood is shed for all humans and forever. The state is in no way sacred: sacred is the human being and the whole human family. There is a central point in the theology of *Gaudium et spes*: the Lord is the aim of humanity and of its history ("Dominus finis est humanitatis eiusque historiae"): the salvation is not only for each single soul of single humans, but also for the human family. And therefore it is an essential task or mission for the Church to help the human family in transforming itself in the family of God. Of this historical process the Church must be ferment (yeast) and sacrament (i.e. signum visibile et productivum). The function of Thomasian cosmology in assessing the living together of human beings is assumed, in the theology of the Council, by history.

The new trend of Catholic theology - not yet fully explored - has been certainly originated by a constellation of historical events. Reflection on them has allowed Pastors and theologians to better understand the Gospel, and the "misterium absconditum", the design of God for human history. But in its turn this theological shifting from cosmology to history should help scholars of social ethics to take seriously the major problems which are incumbent on the human family as a whole: the kind of problems I have already described. None of them is a problem of a single state, nor can it be affronted - not to say solved - by a single state, no matter how powerful it may be. The bc of the human family has to overcome, in some essential fields, the bc or the legitimate interests of the single sovereign states.

5. This conclusion has ethico-political relevance: survival of humanity from nuclear risks, from ecological menace, from the drama of the hunger in the world is possible only with this starting point. But, on the other side, this starting point requires a redefinition of relations and priorities between rights of the individual, rights to cultural (religious, ethnic) identity of a group, rights of an existent and recognized political body (a state, a confederation), rights of humanity of today, rights of the humans and the human family of the future (rights of not yet existing entities). It should be considered that, in the rationale of the sovereign state, the only way for an ethical (or similar) group to assert its identity and autonomy is to proclaim its own sovereignty, usually by military actions.

Such a redefinition of a complex relationship involves a global revision of, or at least a fresh approach to, international law. Some reflections of mine on this problem, on the new task for the UNO, on the necessity of re-thinking the very idea of sovereign state, can be found in the added paper. But our conclusion has also an impact on fundamental ethics: it can not be discussed in the context of the present paper. Allow me just a few lines for describing it.

Any kind of normative ethics is in search of a capability of universalization, or believes to have found it. Now the care for the nuclear risk, for the hunger in the world, for the ecological problem, as well as the care for the safeguard of political, cultural, ethical, religious identities, are certainly universal problems, in the precise sense of problems involving the whole humanity of today and for the future, and of problems requiring the co-operation of the whole humanity. That is: if one thinks that they are essential parts of a normative ethics, then one has the primary moral duty of searching and accepting some 'principia generaliora' which could be constructed with, and shared by a large majority of human beings and human groups. The change in fundamental ethics is obvious: the principle of universalizability was (and is) a logical

necessity. But today the principle is also a factual necessity, and thus any ethical system - general principles and particular precepts - which is based on even the vaguest idea of non-maleficence or beneficence, is un-ethical in itself if it is not open to dialogue with other systems (be they theological, philosophical or culturally rooted) and to the necessary modifications for dealing together with the major problems already described. I think that for this purpose the line of thought of Habermas could be of importance, perhaps well beyond the scope which Habermas had in mind (I don't know what he is thinking now).

Of course my line of thought does pose problems to Catholic fundamental theology. It is strictly deontological in establishing the absolute duty of care for the human family and its history. But the absoluteness lies in the telos, not in the single moral terms (J. Fuchs) or precepts. Serious problems also arise for any kind of decisionism, and for the schools of thought which have given up the possibility of universalization of ethics (for instance, the Italian 'pen-siero debole'), together with cultural movements of the deco or minimalist kind. We need a strong thinking with a strong basis, we need the capability of projecting and planning together. We need vision, not myopia.

Further reading:

- CHIAVACCI, E., Human Rights and Human Family: New Tasks for UNO and for NGOs. A paper for the international Commission of Pax Christi, presented in New York, oct. 1993
- CHIAVACCI, E., Umanità e famiglia umana. Una riflessione teologica, in: *Vivens Homo*, a Quarterly Journal of the Studio Teologico Fiorentino, 1993/1, pp. 53-71
- GARCIA-MATEO, R., Universelles Völkerrecht, in: *Stimmen der Zeit*, 1992/12, pp. 831-840
- HIMES, K.R., The Morality of Humanitarian Intervention, in: *Theological Studies*, 1994/1, pp. 82-105
- MARX, R., Weltgemeinwohl als sozialethische Kategorie. Anmerkungen zum weltweiten Horizont der Katholischen Soziallehre, in: *Stimmen der Zeit*, 1994/1, pp. 37-48

Human Rights and Human Family New Tasks for UNO and for NGOs

Enrico Chiavacci

We are called to live and to operate in an epochal moment of the history of the human family: a moment for which there are no precedents in the past, and thus scarce guidance for our necessary choice of a standpoint. We are called to help the human family in creating new mental models (patterns) and new objective structures, in which the general idea of peace could be understood and promoted.

The whole human family is suffering from the contrast between two opposite trends in regulating its living together. Both of them are (allegedly) aiming at an enhancement of human rights (HR), but they are moving on diverging courses. On one side, there are the rights of every human being as an individual and/or as a member of a group: sovereign state, ethnical tradition, cultural area, organized religious confession and so on. On the other side, there is the even growing interconnection between individuals or groups, an interconnection which operates well above the heads and out of the reach of individuals or groups: one has to recognize that the human family is one system.

The UNO was born as, and is until today, a convention between sovereign states. It was aimed primarily at preventing or stopping war between sovereign states. Recognition of the dignity and HR of every human being (or every member of the human family) was introduced in the 'Declaration' of 1948 and in the 'Covenants' of 1966 as the fundamental condition for peace. At the same time, the principle of "sovereign equality" of all member states, and therefore the principle of non-intervention in internal matters were introduced (Charter art. 2.1.7). The stones of the UNO building were the sovereign states.

The double trend that I mentioned above, centrifugal from the sovereign state towards individuals and groups existing in the state, and towards the needs of the human family as a whole, imposes a reconsideration of the role and the structure of the UNO. There is no need to be Utopist: the future of peace certainly lies in this direction, but the reality is such as we have today.

The UNO, even as it is now, is the only agency capable of keeping together, to some extent, the human family, and also of creating a policy for it. It is not satisfactory, but it is all we have. The sovereign states are the only available

decentral structures for some kind of organization and order for the 5 bn. of human beings. We have to start from this double reality, for moving beyond it. And the starting point must be to reconsider the very notion of sovereignty: for all of us, sovereignty means absoluteness. Absoluteness inwards (vs. the members) absoluteness outwards (vs. the other states). This absoluteness is the nodal point, which makes contradictory the two trends mentioned above.

Absoluteness inwards: there are in the world very few real democracies, if any, in which minorities enjoy the same civil, political, economic, cultural rights as the majority. This is true for minorities of individuals (gays, handicapped, women and also poor) and for minoritarian groups (racial, ethnic, religious, cultural minorities). Democracy is not just one vote pro capite, and rule by majority: it is also equal rights for each individual and for each group, it is special protection of the poor and the weak and - more generally - of every individual which has no means or capability of enforcing his/her rights. Thus the exigencies of the minorities unavoidably became a struggle, and after an armed one, against the rulers. The rulers must assert their legitimate sovereignty, and answer with armed force and repression. In this automatism a spiral of violence and repression/oppression is open.

Absoluteness outwards: the sovereign state doesn't recognize any superior power. The only acceptable limitation can surge from pacts or covenants with other sovereign states, and this is the actual basis for the UNO. Military and economic power allow every kind of breaking the pacts: pacts regarding the internal enhancing of HR, and pacts regarding the relations with other states. No intervention in internal affairs is tolerated, no censure of exterior policies is accepted, no rule of international courts is recognized, when the political or military or economic power is sufficient.

If we remember that the notion - and the reality - of 'sovereign state' is not something like an act of God, or something written in the heavens, but only a product of the European culture of the XVI century, then we don't need to have any fear of revenge declaring its inadequacy to cope with the problems of humanity at the end of the XX century. The proclaimed and maintained absoluteness 'ad intra' and 'ad extra', which is the real meaning of the 'sovereignty', is in our times an absurdity and an insult to humanity. It is only a screen for power masquerading as righteous vindication of independence, or glory, or love of the fatherland. Let us face two undeniable facts.

First fact. No state, however strong, is sovereign in economic matters. The flood of capital is today worldwide, it happens in real time, it is decided by private agencies. It moves above the heads of governments of any kind; democratic or not. It can buy governments and majorities; through a worldwide network of media it can also buy, in a perfectly legitimate way, the

consensus required by democracies. Economic policies of governments (that means 'states') can operate only in the even narrower limits imposed by other supra-statual, and often mysterious, agencies: This means the end of sovereignty in every field of the common good. Humanity is de facto, whether one likes it or not, one system of structures of unequal power: an equilibrium can only be based on a relation power-oppression.

Second fact. The future of humanity as a whole is menaced by three main issues: war (and nuclear war), structural hunger in large areas of the planet, ecological disaster. These three problems are problems of humanity as a whole, that is they can not be affronted (for not saying solved) without a common effort of every state or group together. There is no way out: either we accept the notion of a common good of the human family and a policy for it, or we are all lost. This must be today the main task of any peacemaker. It should be noted that any discussion on HR is shortsighted if it fails to take account of these three main issues.

In front of these two hard facts the idea of sovereignty as absoluteness or selfsufficiency of a single state, or a single culture, or a single religion, is - I think - mere folly. In the real world any state, however powerful, is subjected to, or conditioned by, other agencies. In the world of tomorrow, in a future not so far away, no state, however powerful, will survive without the cooperation with the rest of humanity.

Pax Christi and the UNO were born in the same years. Both of them had their main aim in safeguarding peace, promoting HR, avoiding armed confrontation through dialogue, understanding, cooperation between sovereign states. Now we all must abandon this idea, and try to rethink humanity as a whole - as a family - and not as a conglomeration of single sovereign states. Anybody who is incapable of such mental transition, is suffering from historical myopia, is projecting the future within the structures of a past which doesn't exist anymore.

This doesn't mean abolition of existent national states. They are the only instrument for keeping together a very decentralized family. An efficient state, democratically organized, can be, and should be, the actuator of a global policy for the human family in the particular conditions of every area of the planet.

This doesn't mean either the domination of Western culture over other cultural patterns. The general notion of HR is (or at least can be) present in every culture; but the specific implementation of HR can not be the same in each cultural area (including historical traditions, religion etc.). The same should be said of democratic structures: there is a lot of possibilities of

organizing a democratic structure other than the traditional idea of Western democracies. (The guarantee of minorities and of aliens, politically or culturally or racially strangers, is a major issue of democracy, and it seems not so brilliantly implemented in many Western democracies). We also speak of displaced persons: there should not be anywhere in the world such a thing as a 'displaced person', except of course the physical displacement. Every human being must feel at home anywhere on the planet.

To maintain the national (but not sovereign) states, to maintain the different cultures, in the new perspective of a true human family, is the challenge we are confronted with. This is not Utopia, it is realism. Is there any hope for this challenge? I think yes, there is hope.

- From many groups or governments or opinion-making agencies everywhere in the world an UNO intervention has been recently accepted or required for protecting HR. UNO is now learning how to intervene in sovereign states: it is learning the hard way, but we have to consider this as a sort of experimental way (UNO resolution 2625 intended as a new elaboration of the principles of the Charter). Yugoslavia, Cambodja, Somalia represent a sort of spectrum of different kinds of intervention - armed or not armed, political and humanitarian - with different levels of involvement. The reconsideration of the aim of intervention in Somalia is an instance of this learning process. The necessity of avoiding intervention dominated by a single country, gives to the UNO a new sort of authority, and thus a juridical status which is now largely recognized. These operations, in themselves risky and often unsuccessful, yet have a deep significance: a new, really worldwide role is growing, at least in a practical way. Failures don't matter. We all must remember that every law is born by 'consuetudo' and by empirical approach to new needs. A new kind of international law is emerging just now. I'm not optimistic: this is a trend which can be enhanced or countered. We have to help this trend, aware that there are powerful agencies interested in opposing it.

- We all know that any notion of patriotism, cultural identity, religious, ethical or racial belonging, is not in the DNA: it is induced from the human milieu. Even the objective racial differences in DNA are minimal, and practically negligible in the whole of the human genome. All kind of incapability of living with other human beings is the product of the mental attitude of other human beings. There is nothing fatal or natural or sacred in the love for fatherland, in the despising other ways of organized life or other religions. Cultural and social patterns of every kind are not 'natural'. They are artificial: manufactured in a way. So it is thinkable, it is possible - at least in principle - to modify them. This is not a political task: it is a social worldwide task, it is a task for NGO. There is a lot of movements for peace, practically everywhere in the world: this should be their major task. If parents, priests,

TV, magazines are able to induce a closed (fundamentalistic) mentality, then other agencies can try to induce the idea of being a member of the human family. No Serbian or European or Arab child is naturally conscious of his 'Serbianity' etc. No lovers belonging to different and contrasting groups are conscious of being enemies: Romeo and Juliet should be a sort of paradigm for peacemakers. This task is more important and more effective than it usually seems to be. It aims at creating social consensus for deep political changes and consequently at taking away the foothold from the powers interested in: maintaining the 'status quo'. Against us there is the redoubtable power of the media. But what of it? To struggle is the recognized condition of the peacemaker. I think it is high time for an escalation in Pax Christi and in the other NGOs: we must not only defend oppressed minorities, or denounce the violation of human rights: we have to attack the cultural roots of the tragic condition of the human family (and first of all the notion of sovereign state).

Therefore we have before us two tasks. First to help the UNO and the single governments to step up from the traditional conception of sovereign state and the connected international right, to the new conception of human family and the gradual building of a new international right. Second to create a social mentality and consequently a social consensus capable of sustaining and urging the required political change.

Nation im Spannungsfeld von Gruppenidentität und Humanität

Martin Honecker

Nationalität, Volks- oder Staatszugehörigkeit ist immer partikular. Man gehört als Einzelner einem besonderen Volk, einem besonderen Staat, einer besonderen Nation an. Der Anspruch der Humanität, menschlichen Verhaltens, der Menschlichkeit, ist und gilt hingegen universal. Ob man dazu auf das Gebot der uneingeschränkten Nächstenliebe, auf die Goldene Regel (Mth. 7, 12) oder auf das Prinzip der Universalisierbarkeit moralischer Normen als deren Begründung verweist, die ethische Forderung ist ihrem Wesen und Anspruch nach nicht national begrenzt. Die Würde des Menschen ist nicht abhängig von seiner Volks- und Nationzugehörigkeit. Dennoch gehört zur Individualität jedes Menschen die nationale Herkunft und Zugehörigkeit. Diese Individualität stiftet Identität, die als unverwechselbar und mit anderen Menschen verbindende Identität des "Selbst". Nationale Zugehörigkeit ist ein gemeinsames kulturelles, soziales und politisches Merkmal. Sie stellt eine Gruppenidentität, kollektive Identität her. Gruppenidentität kann zwar auch auf anderen Merkmalen beruhen, wie Zugehörigkeit zu einem Stand, z.B. des Adels, des Priesters, einer Klasse, einem Beruf, z.B. des Wissenschaftlers, einer Rasse, einer Vereinigung, einer Partei usw. Der Unterschied zur nationalen Identität besteht freilich zumeist darin, daß man in eine Nation "hineingeboren" wird, während andere Gruppenzugehörigkeiten frei gewählt sind.

Zur Einschätzung der Nation möchte ich mich im folgenden ausschließlich auf die Sicht evangelischer Ethik beschränken. Das katholische Deutschland hat im Kulturkampf der Bismarckära eine andere Einstellung zum deutschen Nationalstaat, und vor allem zu Preußen, das protestantisch war, gewonnen, die bis heute nachwirkt. Deutschland ist bis heute ein schwieriges Vaterland, eine "verspätete Nation" (Helmut Plessner). Ein deutsches Reich gab es nur von 1870-1945, wobei die Zeit epochal noch eingeteilt wird in 2. deutsches Reich (deutsches Kaiserreich 1870-1918), Weimarer Republik (1919-1933), 3. Reich (Zeit der nationalsozialistischen Diktatur 1933-1945). Nach der vollständigen Niederlage des deutschen Reiches 1945 war Deutschland bis 1989 geteilt. Das deutsche Nationalgefühl war und ist durch die geschichtliche Erfahrung des 20. Jahrhundert verunsichert.

Kollektive Identität entsteht durch eine gemeinsame Geschichte. Um die Einstellung zur Nation, zu Volk und Vaterland zu verstehen, ist historische Reflexion erforderlich. Dies beginnt bereits bei der Erforschung der Eth-

nogesesse, der Entstehung einer Ethnie, einer gemeinsamen nationalen Kultur.

Die Entstehung von Ethnien kommt weder durch gemeinsame Abstammung (Blut) noch durch gemeinsame Sprache zustande, sondern erst durch einen komplexen Prozeß gemeinsamen Handelns. Eine gemeinsame Geschichte verbindet allmählich zum gemeinsamer Volk. Hier zeigt sich heute schon das Problem, das mit der Frage nach deutscher Identität umschrieben wird. Die deutsche Gemütslage schwankt in diesem Jahrhundert zwischen einem extremen Nationalismus und mangelnden Nationalgefühl hin und her. Die Ursache sind die Geschichtsbrüche, die es so schwer machen, sich auf Themen wie Volk, Vaterland, Nation überhaupt zu verständigen. Ich nenne nur nochmals die Daten: Das Ende des 1. Weltkriegs und die Nachkriegszeit, die Jahre 1945-1989. Diese Erfahrung macht es schwer, das auszubilden, was der französische Soziologe Maurice Halbwachs kollektives Gedächtnis, *mémoire collective* nannte (*La mémoire collective*, 1950). Die erste Frage ist deshalb die Feststellung, daß Gedächtnis dem Menschen erst im Prozeß seiner Sozialisation zuwächst. Welches Gedächtnis, welche gemeinsame Erinnerung an deutsche Geschichte teilen Deutsche heute jedoch miteinander?

Ein biblischer Vergleich mag die Aufgabe verdeutlichen:

Im Deuteronomium werden acht Verfahren kultureller Erinnerung vor Augen gestellt:

1. Bewußtmachung, Beherzigung - Einschreibung ins eigene Herz (Dtn. 6,6; 11,18)
2. Erziehung, Weitergabe an die folgenden Generationen (Dtn 6,7; 11,20)
3. Sichtbarmachung, Denkzeichen auf der Stirn (Dtn. 6,8; 11, 18) Körpermarkierung)
4. Limitische Symbolik. Inschrift auf den Türpfosten (Dtn. 6, 9; 11, 21: Grenze des Eigenen)
5. Speicherung und Veröffentlichung. Inschrift auf gekalkten Steinen (Dtn. 27, 2-8. 13ff.)
6. Feste der kollektiven Erinnerung - die 3 großen Versammlungs- und Wallfahrtsfeste Israels
7. Mündliche Überlieferung. Poesie als Kodifikation von Geschichtserinnerung (Dtn. 31, 19-21)
8. Kanonisierung eines Vertragstextes (Dtn. 31, 9-13; 4, 12; 12, 32 - der Torah).

Überträgt man diese sehr ausführliche und umfassende Vermittlung der kollektiven Erinnerung, wie sie das Deuteronomium für die Torah vorsieht, auf den Umgang mit der deutschen Geschichte, so bleibt die Frage offen, was denn überhaupt Inhalt kollektiver Erinnerung sein könnte und sollte. An was

sollte denn in Bewußtmachung, Aneignung, Erziehung, in Denkmälern und Symbolen, bei Festtagen und Feiern, in Poesie und Prosa in der Literatur gedacht werden? Die Erinnerungen der Älteren gehen auseinander. Der gemeinsame Inhalt kollektiven Gedächtnisses ist gering.

Die nationale Geschichtsschreibung diente durch die Jahrhunderte der gemeinsamen Identitätsbildung. Von der Geschichtsschreibung als Erinnerung zu unterscheiden, aber nicht scharf zu trennen, ist der Nationalismus als autorisierender Mythos (Befreiungskriege in Deutschland), ebenso die bloße Hinnahme eines Schicksals (Determinismus) und eine Legitimierungs-Ideologie.

Begriffliche Klärungen

Als Geburtsstunde des neuzeitlichen Volks- und Nationgedankens gilt die Französische Revolution. La nation ist 1789 das Volk. Lessing stellte dagegen 1768 nüchtern fest, daß "wir Deutsche noch keine Nation sind". Im Jahr 1800 wird erst in Deutschland Volk ein Grundbegriff. Seitdem ist das Thema Volk, Nation, Vaterland wichtig und strittig.¹

"Volk" bezeichnet zunächst den Haufen, die Kriegsschar (lateinisch: *vulgaris, populus, gens, natio*). Das Wort Volk ist sehr weit gefaßt und benennt eine auf einen bestimmten Zweck hin geeinte Mehrzahl von Menschen, eine Menge, die Bevölkerung. In unserem Zusammenhang ist nicht das gemeine Volk, ein Kriegsvolk, Pfarrvolk, sondern die Nation gemeint. Das Wort Nation ist abgeleitet von *nasci* und bedeutet: Geburt, Abstammung, Volksstamm. Vaterland, das griechische *Patria* übersetzend, heißt: Heimat, Geburtsland. Im folgenden benutze ich die drei Worte als Äquivalent.

Friedrich Meinecke hat 1908 zwischen Kulturnation und Staatsnation unterschieden. Die Kulturnation beruht "vorzugsweise auf einem irgendwelchen gemeinsam erlebten Kulturbesitz"², während die Staatsnation darin besteht, daß ein "reges dauerhaftes, nach innen und außen hin wirksames politisches Gemeingefühl vorhanden ist".³

Diese sinnvolle Unterscheidung löst freilich das Problem nur unzureichend. Für Begriffe wie Volk, Nation, Vaterland grundlegend ist die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem. Die Zugehörigkeit zu Volk und Nation ist also eine Aussage der Selbstorganisation und Selbstwahrnehmung politischer Handlungseinheiten. Strukturmerkmal dieser Selbstwahrnehmung ist die Unterscheidung einer "Innen" und "Außen" Relation. Dieses Strukturmerkmal ist uralt, man denke an die Unterscheidung von Hellenen und Barbaren. Dazu kommt beim Wort "Volk" als weiteres Strukturmerkmal eine "Oben-Un-

ten-Relation" hinzu. Populus bezeichnet die Bevölkerung, das Staatsvolk, wird aber auch mit Pöbel wiedergegeben. Rainer M. Lepsius unterscheidet sogar "Volksnation", "Kulturnation", "Klassennation" (DDR) und "Staatsbürger-nation".

Im Rückblick auf die Entstehung des deutschen Nationalismus wird sodann betont daß der moderne Nationalismus ursprünglich nicht der Integration einer reaktionären Politik diente, sondern freiheitlicher Tradition entstamme. Thomas Mann sagte 1945 im Vortrag "Deutschland und die Deutschen": "Die Nation ist ein revolutionärer und freiheitlicher Begriff, der das Menschheitliche einschließt und innenpolitisch Freiheit, außenpolitisch Europa meint." Man verweist deshalb auf die Herkunft der nationalen Idee aus einer Wurzel der Freiheit und konstatiert einen Wandel von einem linken zu einem rechten, von einem emanzipatorischen, liberalen zu einem reaktionären, autoritären Nationalismus.⁴

Der ursprüngliche Nationalismus ist zwar ein Produkt der Krise, aber er kann zum Mittel der Emanzipation des 3. Standes werden. Der Gebrauch des Nationalismus kann als psychologisches Ventil dienen um inneren Problemdruck zu lösen. Nationalismus eignet sich vorzüglich zur Ablenkung von inneren Schwierigkeiten. Er funktioniert in diesem Fall als symbolische Ersatzintegration. Mit der Unterscheidung zwischen zwei Arten oder Formen des Nationalismus fällt es damit Historikern und Politologen nicht schwer, zwischen einem schlechten, abzulehnenden Nationalismus im Nachkriegs-europa und einem guten, emanzipatorischen Nationalismus ("nation-building") in der 3. Welt zu unterscheiden.

Ferner kann man mit Hans Kohn zwei Typen des Nationalismus unterscheiden,⁵ einen subjektiv-politischen oder westlichen und einen objektiv-kulturellen oder östlichen Begriff der Nation. Theodor Schieder deutet überdies die Entstehung des Nationalstaates im 19. und 20. Jahrhundert als universalhistorischen Prozeß. Politisch bedeutsam wird die bei Herder, so Schieder, unpolitisch verstandene Idee des Volkes erst durch politisches Handeln. "Das subjektive Bekenntnis zum nationalen Staat bleibt das einzige Merkmal einer politischen Nationalität, nicht etwa Sprache, Volksgeist oder Nationalcharakter."⁶ Schieder unterscheidet 3 Phasen der Nationalstaatsbewegung, eine westeuropäische, eine mitteleuropäische, eine osteuropäische. Kennzeichnend für die 1. Phase, die westeuropäische, war die Verbindung von Nationalstaat und Demokratie. Die 2. Phase ist getragen von dem Ziel der nationalen Einigung. In dieser Phase "tritt der ethnisch-sprachliche bestimmte Nation-begriff in den Mittelpunkt und die Sprache wird eine Macht, die über die reine Verwirklichung des Nationalstaates entscheidet". Ludwig Trampe forderte beispielsweise: "Jedes gesunde Staatsvolk, jeder gesunde Volksstaat muß wollen, daß seine Volkssprache die Staatssprache und seine Staatssprache die

Volkssprache ist."⁸ Beispiele für die sprachliche Bestimmung der Nation sind die Auseinandersetzungen um die offizielle Staatssprache in der Tschecho-slowakei, der Sprachenstreit in Belgien oder die Kontroversen um die griechische Volkssprache. Diese 2. Phase ging dann in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts und vor allem nach dem 1. Weltkrieg in die 3. Phase über. Damit veränderte sich zugleich auch die Trägerschicht des nationalen Gedankens. Ursprünglich waren Träger nationalstaatlicher Bewegungen bürgerliche Schichten, nicht die international ausgerichteten Fürstenhäuser und der Adel. Bereits das 18. Jahrhundert unterschied die hochadelige Reichsnation von der Kulturnation. Im Rückblick auf die Entwicklung des Nationalstaatsgedankens konstatierte Schieder 1964, "die Sternstunde des Nationalstaates" sei abgelaufen.⁸ Der Nationalismus gilt nur noch als überholte Integrationsideologie. Jürgen Domes⁹ unterscheidet schließlich vier Typen des Nationalismus: 1. Emanzipations-Nationalismus, 2. Integrations-Nationalismus ("Nation-building"), 3. Konfrontations-Nationalismus (Abgrenzung gegen "Erbfeinde"), 4. Hegemonial-Nationalismus (Unterdrückung nationaler Minderheiten, z.B. China).

Auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Erfahrung wird durch Dolf Sternberger (1979) der Verfassungspatriotismus entdeckt. Sternberger betonte 1982: "Der Patriotismus ist älter als der Nationalismus: Der Patriotismus ist älter als die gesamte nationalstaatliche Organisation Europas".¹⁰ Die Verknüpfung von Verfassung und Patriotismus ist ebenfalls alt. Patriotismus war vonhause aus zunächst einmal das Eintreten für das Wohl des Vaterlandes. Sternberger begründet vor 1989 seine Neuformulierung des Patriotismus so: "Das Nationalgefühl bleibt verwundet, wir leben nicht im ganzen Deutschland. Aber wir leben in einer ganzen Verfassung, in einem ganzen Verfassungsstaat, und das ist selbst eine Art von Vaterland."¹¹ Sternberger und andere Protagonisten des Verfassungspatriotismus dämpfen die emotionale Phase patriotischen Enthusiasmus, verzichten ganz auf Gefühlssemantik und erwähnen den traditionellen Tugendkatalog des patriotischen Altruismus kaum. Sie halten sich an Hegels Warnung (Vorrede zur Philosophie des Rechts), man möge sich hüten vor dem "einfachen Hausmittel, auf das Gefühl, das zu stellen (...), was die Arbeit der Vernunft und das Verstandes ist". Im Vergleich zum nationalen Patriotismus ist der Verfassungspatriotismus folglich aufklärerischer, aber auch kritischer und in gewisser Hinsicht auch destruktiver. Die Nation als große Solidargemeinschaft, für die man Opfer zu bringen hat, tritt zurück. Weniger die Abstammungsgemeinschaft als die Abstimmungsgemeinschaft wird tragend. Freilich können andere Begriffe wie Verfassungspatriotismus oder auch das neuerdings so beliebte Wort Kommunitarismus die Probleme des Nationalstaates und des Nationalismus nicht beseitigen und aus der Welt schaffen, auch dann nicht, wenn man von Gemein-geist, Gemeinsinn, Solidarität oder Identität spricht. "Begriffe können Problemstellungen verschieben, aber nicht Probleme aus der Welt schaffen."¹²

Deshalb bleibt auch beim Rückzug auf einen Verfassungspatriotismus das Problem der Selbstinterpretation von Nation und Vaterland ungelöst. Inzwischen spricht man sogar schon von einem "potnationalen Patriotismus". Kollektive Identität stellt sich zudem sinnenfällig in Symbolen und gemeinsamen Überzeugungen dar. "Die profane nationale Glaubensgemeinschaft ist auch eine Kultgemeinschaft mit eigener Symbolwelt,"¹³ Damit ist die Frage nach dem Ursprung der nationalen Idee in der Neuzeit nochmals zu bedenken.

Historischer Rückblick

Ist die Überzeugung von einer nationalen Sendung eine spezifische Form moderner Ideologie? Georg Lukácz nannte schon 1916 die ganze westeuropäische Neuzeit mit Fichtes Worten einer "Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit". Dieses Verdikt verkennt freilich, daß der neue Patriotismus als ethisches Verhalten definiert wurde, bei dem nicht die Standesinteressen maßgeblich waren, sondern das Wohl aller Bewohner des Landes. Patriotismus war eine Reformgesinnung, für die zwei Prinzipien konstitutiv waren, das Prinzip der Volkssouveränität und die Achtung der unveräußerlichen Menschenrechte jeden Bürgers. Wie ist dieser Vorgang einzuschätzen? Ist das Nationalbewußtsein Säkularisierung religiösen Erwählungsbewußtseins? Ist die nationale Idee rein säkular? Ist der Nationalismus Religionsersatz? Reinhard Wittram hat die Geschichte des Nationalgeistes so gedeutet: Nationalismus ist nach ihm Folge der Verweltlichung des christlichen Weltbildes. "Alle modernen nationalen Sendungsdenken gehen von einem Erwählungsglauben aus, also von einer ursprünglich christlichen, dann vollständig säkularisierten Vorstellung."¹⁴ Herders Volkstumidee ist nach ihm säkularisiertes Christentum, hervorgegangen aus dem Erlebnis des Alten Testaments. Dieser Säkularisierungsprozeß sei ein gesamteuropäischer Vorgang, der nach F. Meinecke in Deutschland "vielleicht nur offener gepredigt, aber nicht stärker geübt wurde". Belege dafür sind Sätze, wie der von W. Elert, in der Morphologie des Luthertums, wonach ein bestimmtes "Deutschtum" säkularisiertes Luthertums sei, aber auch die patriotische Begeisterung der Freiheitskriege, Schleiermachers vaterländische Predigten und vor allem Ernst Moritz Arndt und seine Lieder.

Man sollte es sich freilich mit der Klassifizierung des Nationalismus als Pseudoreligion oder gefährlichstem Religionsersatz des 20. Jahrhunderts nicht zu leicht machen. Ob ein rein säkulares, bloß funktionales Verständnis von Volk, Nation und Vaterland überhaupt auf Dauer möglich ist, wird zwar zu diskutieren sein. Immerhin ist der Nationalismus von Iren, Polen, Basken oder Slowaken durch und durch religiös imprägniert. Zwischen neuem Nationalismus und Rekonfessionalisierung besteht außerdem eine erkennbare Verbindung. Aber Religion ist nicht der Urheber von Nationalismus.

Im Blick auf die Befreiungskriege und Äußerungen von E.M. Arndt ist ferner festzuhalten, daß das nationale Bewußtsein danach nicht im Schöpfungsgedanken verankert wurde, sondern in einer Erlösungserwartung. Die Erlösung steht nahe bevor - so die Erwartung im Kampf gegen Napoleon. Der Befreiungskampf wird zum Heils weg. In der deutschen Befreiungsgeschichte ereignet sich Heilserfahrung. Man kann also schon damals von "Exodus erfahrung" und deutscher "Befreiungstheologie" sprechen. Napoleon wird zum neuen Pharao, zum Antichrist; das Geschichtsbild ist durchgängig dualistisch. Der Befreiungskampf bringt Erlösung vom Bösen. Darum benötigen die Befreier "Haß auf Leben und Tod, Haß", den "einzigsten, gewaltigen Retter und Helfer". Arndt spricht sogar vom "deutschen Gott". Schleiermacher verkündet in einer Predigt 1813: "Jedes Volk (...) das sich zu einer gewissen Höhe entwickelt hat, wird entehrt, wenn es Fremdes in sich aufnimmt, sei dieses an sich auch gut; denn seine eigene Art hat Gott jedem zugeteilt und darum abgesteckt Grenze und Ziel, wieweit die verschiedenen Geschlechter wohnen sollten auf dem Erdboden". Das Geschichtserleben wird in solchen Sätzen zur soteriologischen Gotteserfahrung, in der Begriffe wie Opfer, Rettung, Versöhnung ihren Platz haben. Selbstverständlich ist theologisch an diesem Gottesbild mit seinem Rückgriff auf einen Rächergott und Volksgott Kritik zu üben. Die Vermischung von Soteriologie und Patriotismus, von nationaler Befreiung und christlicher Erlösungshoffnung, von politischem und geglaubtem Heil ist theologisch höchst fragwürdig, sogar fatal.

Nationalismus in der deutschen evangelischen Theologie

A. Heinrich Weinel stellt in einem Lexikonartikel 1931 die "völkische Besinnung", der Herder als erster eine "zeugungskräftige" Idee gegeben habe, in "Gegensatz zu dem Kosmopolitismus der Aufklärung". Er nennt die völkische Gliederung der Menschheit Gottes Schöpferordnung und ruft dazu auf, Volkstum und Rasse rein erhalten und veredeln zu helfen. "Das Christentum ist nicht international, sondern übernational; es ehrt und heiligt auch das Volkstum als eine Schöpfung Gottes."¹⁵ Eine derartige "völkische Theologie" gab es weder vor 1918 noch nach 1945. Sehen wir uns kurz deren Vertreter und Begründungen an:

Der Hintergrund und Anlaß der emphatischen Entdeckung des Volkstums als Schöpfung Gottes ist nur als Reaktion auf den als demütigend erfahrenen Versailler Friedensvertrag zu erklären. So heißt es bei Emanuel Hirsch: "Nur ein Volk, das sehr stolz auf die ihm von Gott gegebene Art ist, das sich für unentbehrlich hält im Menschheitsganzen, wird so viel an seine Zukunft und seinen Staat setzen wollen. Gerade jetzt also, wo die ganze Welt uns verachtet, müssen wir lernen den Stolz darauf, Deutsche zu sein."¹⁶

Es ist verletzter Nationalstolz und verwundete deutsche Identität, die zur Vorstellung von einer besonderen deutschen Sendung und zur Wertung des Volkes als einer Schöpfungsordnung führte. Repräsentanten einer "Theologie des Volkes" waren Paul Althaus und Emanuel Hirsch.

Paul Althaus hat 1927 auf dem 2. deutschen Kirchentag zu Königsberg einen Vortrag "Kirche und Volkstum" gehalten. Das Volkstum wird bei ihm mystisch verklärt als "Seelentum". "Volkstum ist eine geistige Wirklichkeit, durch geistige Urzeugung geheimnisvoll geboren und, unbeschadet der Wichtigkeit der genannten Bedingungen, vor allem der natürlichen Fortzeugung von Geschlecht zu Geschlecht, durch die Liebe, die es entzündet."¹⁷ Althaus fordert, daß Kirche und Volkstumsbewegung sich finden.

Althaus Ordnungsbegriff ist kairologisch und antideutsch. Auf der Grundlage eines "organologischen Volksverständnisses" begreift er das Volk mithilfe der neulutherischen Theorie von den Schöpfungsordnungen. Das politische Denken von Althaus ist geschichtstheologisch ausgerichtet und begründet. So formuliert er 1923, der Staat "ist die Form, in der ein Volk Geschichte erlebt". "So ist der Staat die Form, in der ein Volk geschichtliches Leben lebt." Eine Nation hat einen Beruf. Aber: "Solches Erkennen des Berufs einer Nation kann immer nur Sache der Wenigen sein". Deshalb ist eine "demokratische Verfassung, die der Mehrheit der jetzt lebenden Staatsbürger den politischen Willen zu bilden gäbe, im tieferen Sinne unsittlich". "Die Form, in der ein Volk seinen geschichtlichen Beruf erfaßt, ist verantwortliches Führertum, das freilich tief in dem Vertrauen des Volkes wurzeln muß." Zum Führertum gehört der tiefe geniale Blick, "verbunden mit einem strengen Gewissen". Nicht jedes Volk hat zu jeder Zeit den Beruf zum Führertum. "Es gibt Völker, die den Beruf zum Führertum an der Stirn tragen, und andere, die ihn nicht haben, vielleicht nicht mehr oder noch nicht haben."¹⁸ Die "Theologie der Ordnungen" 1934 verändert diesen Ansatz nicht im Prinzipiellen. Denn: "Die Ordnungen sind wahrhaft geschichtlich, d.h. sie sind für uns immer nur in bestimmter geschichtlicher Gestalt wirklich." Deshalb gilt: "Gott gehorchen heißt wahrlich auch: Die Bewegungen der Geschichte und die Neuheit jeder Stunde ernst nehmen." Immerhin ist im Blick auf Paul Althaus "theologische Lehre vom Volke" auch festzuhalten, daß er 1937 ausdrücklich vor der Gefahr der Maßlosigkeit und des falschen Augenmaßes im Blick auf die Sendung eines Volkes warnt. "Aber es ist in den meisten Fällen bedenklich, eine solche Sendung im voraus zu verkündigen."¹⁹ Auch Fichte sei dieser Gefahr nicht entgangen.

Emanuel Hirsch rückt den Volksgedanken insgesamt und noch betonter in den Mittelpunkt seiner politischen Theologie. Hirsch verbindet die Erfahrung des Volkes mit dem Erlebnis des Heiligen.²⁰ "Das Heilige ist Ewigkeit, röhrend an Zeit". "Die Erfahrung des Heiligen bestimmt die gesamte Lebenswirklich-

keit des Menschen." Neben Familie und Beruf gehören "Blutbund" und "Volksnomos" zur Gemeinschaft, "als Ort konkreter Begegnung des Heiligen". Hirsch unterscheidet dabei nirgendwo zwischen empirischen und transzendentalen Gegebenheiten. Zwar weiß er, daß weltliche Gemeinschaften wie Ehe, Beruf und Volk nicht ewig sind.²¹ Aber der Volksnomos als göttliche Schöpfungsordnung "ist die letzte irdische Gegebenheit, der gegenüber es keine Freiheit mehr gibt". Hier brennt vielmehr eine "Waberlohe"²², jenseits derer nichts mehr deutlich zu erkennen ist. Hirschs Heiligensprechung des Volksnomos fußt auf Irrationalität. Kritische Reflexion im Blick auf die organische Ganzheit der Gemeinschaft ist von vornherein ausgeschaltet. Hirschs Denken ist von einem gesinnungsethischen und dezisionistischen Zug beherrscht. Das Volk als letzte irdische Gegebenheit ist eine "Waberlohe" - wer an die Schoa, an Auschwitz denkt, den schaudert bei diesem Wort - hinter die man nicht mehr zurückfragen darf und kann. Hirsch hat in seiner nationalistischen Begeisterung weder zwischen empirischer Gestaltung einer Ordnung und der Gegebenheit der Schöpfung als Opus dei unterschieden, noch zureichend bedacht, "daß die Sündigkeit des Menschen durch die Gemeinschaft nicht nur nicht aufgehoben, sondern eher noch verstärkt wird".²³ Lange spricht m.E. im Blick auf Hirsch zu Recht von "ideologischer Verblendung".²⁴ Die Annahme einer Heiligkeit des Volksnomos führt zur religiösen Überhöhung politischer Zustände. Irdische Gegebenheiten sind nämlich nicht an sich heilig, sondern werden nur dann geheiligt, wenn sich in ihnen christlicher Glaube bewährt. Solche theologische Verklärung der Nation hat der deutschen evangelischen Theologie ein Trauma hinterlassen.

B. Nach solchen tiefen, aber auch sehr problematischen Ausführungen zum Thema "Volk und Vaterland" wirken die Überlegungen Karl Barths nachgerade befreiend.²⁵ Sie stehen unter der Überschrift "Freiheit in der Gemeinschaft" und der Leitsatz gibt die Richtung an: "Indem Gott der Schöpfer den Menschen zu sich ruft, wendet er ihn auch seinen Mitmenschen zu. Gottes Gebot sagt im Besonderen, daß der Mensch in der Begegnung von Mann und Frau, in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern, auf dem Weg von den Nahen zu den Fernen den Andern mit sich selbst und mit sich selbst auch den Andern bejahen, in Ehren halten und erfreuen darf."²⁶ Barth bedenkt in diesem Abschnitt die Beziehung zu den Mitmenschen. Es gehört zur geschöpflichen Natur jedes Menschen, in solchen Beziehungen zu stehen. Zu den "Nahen" rechnet Barth das eigene Volk, im Unterschied zu den Fremden. Diese Nähe meint in einem weiteren "Sinn gesagt, zuhause".²⁷ Die Nähe bezeichnet den natürlich-geschichtlichen Ort, "an dem Gottes Gebot den Menschen antrifft".²⁸ Kennzeichen der Zugehörigkeit zu diesem natürlich-geschichtlichen Ort sind Sprache, einschließlich des besonderen Dialekts, der Raum, die Heimat, das Vaterland, die gemeinsam erlebte Geschichte. "Das Gebot Gottes meint und betrifft aber den Menschen als Einen, der auch in dieser Hinsicht, auch geschichtlich zu seinem Volk gehört."²⁹ Die Zugehörig-

keit begründet, so Barth, eine "Mitverantwortung nach dem Rechten und Guten".³⁰ Barth sieht die Nahen und die Fernen unlöslich miteinander verbunden. "Treue gegenüber dem geschichtlich Nahen und Offenheit gegenüber dem geschichtlich Fernen - das zu vereinigen wird freilich immer bedeuten, daß eine Spannung auszuhalten, ein Gegensatz zu überwinden ist, innerhalb dessen die einzelnen praktischen Entscheidungen sicher noch sehr verschieden ausfallen können."³¹ Barth sieht die Nahen, das eigene Volk im Lichte der Begriffe der Sprache, des Raumes und der Geschichte, sowohl positiv als auch kritisch. Kritisch zu bemerken ist, daß die Nahen und die Fernen, das eigene Volk und die Menschheit "Korrelationsbegriffe zur Bezeichnung einer und derselben Wirklichkeit" sind.³² So bemerkt Barth beispielsweise: "Es gibt in jedem Lande der Einheimischen und einheimischer Überlieferungen und Gepflogenheiten genug, für die eine gründliche Beeinflussung und Überholung durch fremde Menschen und ihre Art höchster Gewinn wären."³³ Im "Bereich natürlicher Mitmenschlichkeit" sind Mann und Frau, Eltern und Kinder je eine selbständige Gestalt des göttlichen Gebotes, das Volk jedoch nicht. Barth begründet diese Relativierung dieser Gestalt der Mitmenschlichkeit, daß das Gegenüber von Nahen und Fernen umkehrbar, "fließend", sogar "aufhebbar" ist. "Zwischen den Völkern ... ist grundsätzlich Alles fließend. Zwischen ihnen mag es zeitweilig *eiserne* Vorhänge geben. Das ist aber auch Alles."³⁴ Das Gegenüber von Nahen und Fernen "ist nicht ursprünglich und nicht endgültig; es ist kein natürlich-notwendiges Gegenüber". Gibt es aber kein besonderes Gebot für das Volk, so gibt es auch keinen besonderen Gehorsam. Volk darf daher nicht als Schöpfungsordnung bestimmt werden. Die Behauptung einer besonderen völkischen Bestimmtheit der menschlichen Natur, so Barth, sei "ein Werk phantasiernder Willkür". Die Folge dieser "freien Erfindung" ist desweiteren "die eines angeblich der menschlichen Natur immanenten und also den Menschen ursprünglich und letztlich bestimmenden und verpflichtenden ordo des Volkes und Volkstums, wo es doch wieder am Tage liegt, daß es sich bei dieser Sache wohl um eine ordinatio Gottes als des Königs des Weltgeschehens, aber eben darum - wieder anders als in jenen beiden ersten Bereichen - nur um eine im Fortgang seines Verfügens bewegliche und veränderliche Bestimmtheit des menschlichen Daseins handeln kann".³⁵ Die Erfindung eines die Besondertheit eines Volkstums legitimierenden "Völkergottes" nennt Barth bewußt häretisch. Abgelehnt ist somit die Annahme und der verpflichtende Anspruch einer besonderen "Liebes- und Treuepflicht", einer eigenen Idee von "Blut und Boden", eines "Volksnomos", "einer von sentimental oder auch bösartigen Narren ersonnenen, auf eigenen Füßen gehenden Raum-, Heimat- und Vaterlandstheologie und der ihr entsprechenden Ethik".³⁶

In der Abgrenzung gedenkt K. Barth dann einerseits klar und deutlich in höchst vornehmer Weise "eines der sonderbarsten und bedauerlichsten Ereignisse der ganzen Theologiegeschichte", das sich in den Jahren zwischen dem

ersten und dem zweiten Weltkrieg in Deutschland zugetragen hat, nämlich der Erhebung des Volkes zur "Schöpfungsordnung". Anders als Weinel, der Volk zu einem theologisch-ethischen Hauptbegriff gemacht habe, zeigt Barth auf, daß erst nach dem 1. Weltkrieg die Lehre von Bluts- und Rassegemeinschaft als Schöpfungsordnung, die Berufung auf einen "Volksnomos" und die Entgegenseitung von Volkstum und humanitas theologisch hoffähig wurde.

Zu Weinels Aussagen aus dem Jahr 1931 stellt Barth lapidar fest: "Eine Diskussion erübrigts sich. Der Grund war falsch und darum alles Einzelne und alle Konsequenzen. Die schlechte Sprache, in der das Alles fast durchweg gesagt wurde, war bezeichnend für eine von Haus aus schlechte Sache."³⁷ Dem ist nichts hinzuzufügen. Barths Kritik ist überzeugend schlagend. Dabei läßt er selbst durchaus Raum für die Zugehörigkeit zu Volk, Nation und Vaterland als einer relativen Gestaltungsform der Mitmenschlichkeit. Die Frage ist jedoch heute, ob nicht über Barths kritische Analyse hinaus - nicht hinter sie zurück - heute noch mehr zu sagen wäre.

Die negativen Erfahrungen mit einer Theologisierung von Volk, Nation, Vaterland wirken erkennbar nach: Wolfgang Trillhaas,³⁸ handelt im 36. Kapitel "Die Kirche als Volk Gottes" nur ganz knapp vom Verhältnis von "Volk Gottes und Volkstum", lediglich als Übergang zu Sinn und Grenzen der Volkskirche. Helmut Thielicke geht unter dem Pol "Gesellung" - neben dem Pol "Individuum" - auf "Heimat, Volk, Vaterland" als drei Lebensräume ein, in denen sich Zugehörigkeit manifestiert.³⁹ Das Schwergewicht fällt dabei für ihn auf die Heimat, die von vornherein nicht "unter den Begriff der Schöpfungsordnung zu subsumieren" sei; er schließt sich darin Barth an. Heimat kann "nur besessen werden in jener Haltung, die wir die eschatologische Relativierung" nennen.⁴⁰ Themen sind bei ihm das "Recht auf Heimat" und die Kirche, die im Ausland die Tradition und Muttersprache einer Minorität pflegt. Der Begriff Volk wird also anhand der "Idee der Heimat" ausgelegt und in einen doppelten Bezug zu Schöpfung und Sünde gesetzt.

Ausblick

Das Spannungsverhältnis von Gruppenidentität und Humanität, von völkischem Sendungsbewußtsein und allgemeinem menschlichem Anspruch wurde in geschichtlicher Perspektive deutlich. Dies erklärt, warum evangelische Theologen in Deutschland sich derzeit gegenüber dem Thema Nation spröde und abweisend verhalten. Hinter Barths kritischen Anfragen an eine ideologische Überhöhung des Volkstums und einer Volkstumstheorie mithilfe der Theologie kann man nicht zurück. Barth relativiert zutreffend theologisch den Anspruch von Volk, Nation und Vaterland auf den Christen und zwar relativiert er heilsam. Gleichwohl ist diese Relativierung nicht mit einer

Distanzierung, der völligen Negation von Volk, Nation, Vaterland als Thema evangelischer Ethik zu verwechseln. Nach Barth sind Volk, Nation, Vaterland zwar nicht "Schöpfungsordnung", aber sie beruhen auf einer ordinatio divina. Was besagt das jedoch?

1. Volk, Nation, Vaterland geben eine Ortsangabe für das Zusammenleben von Menschen, die sich nahestehen und durch gemeinsame Heimat, gemeinsame Sprache, gemeinsame Herkunft, gemeinsame Geschichte miteinander verbunden sind. Sie ermöglichen gemeinsame, kollektive Identität und Verantwortung lediglich. Dieser gemeinsame Raum der Lebenswirklichkeit ist durch natürliche und geschichtliche Faktoren bestimmt. Insofern gehört er zum Bereich der Schöpfung. Eine derartige Gemeinsamkeit bildet aber keine Schöpfungsordnung im Sinne eines Gebotes. Sie verstetigt die nationale Identität nicht zu einer Schicksalmacht. Sie setzt vielmehr Rahmenbedingungen für ethische Verantwortung, begründet aber als solche noch keineswegs ethische Verantwortung.
2. Das gemeinsame Bezugsfeld von Volk, Nation, Vaterland ist zugleich ein Ort der Bewährung des Glaubens. Es gehört auch zum weltlichen Beruf eines Christen, für Volk, Nation, Vaterland mitverantwortlich zu sein und als Bürger und Volkszugehöriger gestaltend mitzuwirken. Volk, Nation, Vaterland haben freilich für den Menschen keine Heilsbedeutung. Zu den theologischen Irrwegen gehört es, dem deutschen Volk eine besondere religiöse Sendung beizumessen und ein erlösendes, rettendes Handeln vom eigenen Volk zu erwarten und zu verlangen. Eine solche soteriologische Beanspruchung von Volk und Nation führt unvermeidlich zu Nationalismus und Chauvinismus ("right or wrong my country").
3. Geschichtliche Erfahrungen mit Volk, Nation, Vaterland zeigen, daß ganz unterschiedliche Deutungen von Nation möglich sind, emanzipatorische und reaktionäre. Die nationale Idee kann sowohl Träger politischer Reform als auch ideologisches Mittel einer nackten Machtpolitik werden. Zwischen verschiedenen Typen des Verständnisses des Nationalen ist also zu differenzieren. Deshalb ist eine sorgfältige historische Analyse und eine kontextuelle Interpretation des Phänomens Volk und Nation erforderlich und unerlässliche Voraussetzung für eine gegenwärtige Urteilsbildung. Man sollte und kann freilich die Zugehörigkeit zu einem Vaterland und die damit verbundene Vaterlandsliebe (den Patriotismus) nicht reduzieren auf den unpolitischen Heimatgedanken und die Heimatliebe.
4. Volk, Nation, Vaterland sind nicht exklusiv (ausschließend) zu betrachten, sondern immer in Beziehung zum universalen Anspruch von Ethik zu sehen. Nationale Identität ist deshalb allein als "offene" Identität legitim, in welcher die Selbstunterscheidung nationaler Zugehörigkeit nicht zur

Abschließung gegen andere Völker und Nationen, zur Xenophobie mißbraucht werden darf. Die Vielfalt der Sprachen, Völker, Nationen, Geschichten und Kulturen ist in ihrer spezifischen Individualität zu achten. Der nationale, aber auch kulturelle, religiöse und konfessionelle Pluralismus macht Toleranz, Dialogbereitschaft und Kommunikationsfähigkeit unabdingbar.

5. Jede nationale Souveränität und Selbstentfaltung hat ihre Schranken an der Wahrung der unveräußerlichen Menschenrechte jedes Menschen. Der verfassungsrechtliche Schutz der Menschenrechte und der Grundrechte aller Bürger führt deshalb folgerichtig zum Verfassungspatriotismus. Insofern ist in der Tat der Verfassungspatriotismus Kriterium zur Beurteilung eines emotionalen Nationalismus und bloßen Vaterlandsgefühls.
6. Der christliche Glaube ermöglicht durch seine universale Ausrichtung einen nüchternen, freien kritischen Umgang mit der eigenen Nation, dem eigenen Volk. Man kann in diesem Zusammenhang an die 2. Barmer These erinnern, die bekennt: durch Jesus Christus "widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen". Barmen 2 leitet somit auch zur Ideologiekritik am Nationalismus an und eröffnet zugleich mit der Zusage "froher Befreiung" die Möglichkeit zu "freiem, dankbarem Dienst" an Gottes Geschöpfen auch im eigenen Volk. Barmen 2 ist übrigens in der Barmer Theologischen Erklärung die einzige Stelle, in der ausdrücklich die Schöpfung genannt wird. Abusus (artgemäßes Christentum, Verherrlichung, Vergötzung der Rasse, ideologischer Nationalismus) non tollit usum (Volk, Nation als Ort gemeinsamer Verantwortung) - dies gilt auch theologisch.
7. Der Dienst des Christen betrifft sowohl die gemeinsame Herkunft, das Erbe der Geschichte, wie die gemeinsame Zukunft. Volk, Nation, Vaterland beschreiben Verantwortungsbereiche und Aufgaben kollektiver Verantwortung. Insbesondere wirtschaftliche Probleme stellen derzeit in Deutschland große Herausforderungen dar, die nur in nationaler Solidarität bewältigt werden können.
8. Der besondere Beitrag und die Aufgabe der evangelischen Kirche kann dabei nicht darin bestehen, nationale Forderungen und Ansprüche geistlich zu legitimieren oder theologisch zu begründen. Wohl aber kann eine Kirche, welche die freie Gnade Gottes an alles Volk auszurichten hat (so die 6. Barmer These), diesen ihren Auftrag gar nicht anders ausüben, als daß sie an der Geschichte von Volk und Nation teilnimmt, sie im Mitleben mitgestaltet, Not und Sorgen des Vaterlandes mitträgt und mit den Volksangehörigen mitleidet und nicht zuletzt in der Fürbitte für das Vaterland eintritt.

Die Frage nach Volk und Vaterland wird damit zu einer Anfrage an die Verkündigung der Kirche und an die Theologie: Das Thema "Nation" darf weder, wie dies heute oftmals üblich ist, ausgeklammert und tabuisiert werden. Es ist vielmehr zum ökumenischen Auftrag der Kirche und zum universalistischen Anspruch christlichen Glaubens in Beziehung zu setzen. Fragen wie Identität, Sinngebung und Zukunftsorientierung haben als Lebensfragen auch eine religiöse Dimension. An historischen Paradigmen kann eine falsche Wahrnehmung theologischen und religiösen Umgangs mit dem Thema Nation verdeutlicht werden. Wird jedoch die theologische Aufgabe nicht erkannt, das Spannungsfeld von Gruppenidentität und universaler Humanität zu erhalten und beide Pole aufeinander zu beziehen, entsteht ein geistiges, moralisches und religiöses Vakuum. Dieses Vakuum wird dann von einer inhumanen, intoleranten und radikalen Ideologie des Nationalismus besetzt werden, die auch zu Gewaltmaßnahmen und Terror bereit ist. Auch die künftige Weltzivilisation wird in ihren nationalen, kulturellen und religiösen Prägungen pluralistisch und vielgestaltig sein. Umso wichtiger ist es, einen humanen Umgang mit der nationalen Identität zu bedenken und den Vorrang der Menschenrechte vor nationalen Ansprüchen zur Geltung zu bringen.

Noten:

- 1 Vgl. ZILLESSEN, H., Volk, Nation, Vaterland - Die Bedeutungs-gehalte und ihre Wandlungen, in: ZILLESSEN, H. (Hg.), *Volk-Nation-Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus*, Gütersloh, 1970, S. 13-47. Der Artikel "Volk Nation, Nationalismus, Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, 1992, S. 141-431, behandelt die Begriffe umfassend.
- 2 MEINECKE, F., Weltbürgertum und Nationalstaat, München: Oldenbourg, 1928, 7. Aufl., S. 3
- 3 MEINECKE, S. 7
- 4 So WINKLER, H.A., Der Nationalismus und seine Funktionen, in: WINKLER, H.A. (Hg.), *Nationalismus*, Königstein: Athenäum, 1985, 2. Aufl. S. 29
- 5 KOHN, H., Die Idee des Nationalismus: Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Heidelberg, 1950
- 6 SCHIEDER, T., Der Nationalstaat in Europa als historisches Phänomen, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag, 1964, S. 15
- 7 SCHIEDER, T., S. 20f
- 8 SCHIEDER, T., S. 29
- 9 DOMES, J., Staatslexikon, Bd. 3, 1987, 7. Aufl., Sp. 1272-1275
- 10 STERNBERGER, D., Verfassungspatriotismus, Frankfurt am Main: Insel, 1990, S. 20
- 11 STERNBERGER, D., S. 13. Vgl. dazu: BEHRMANN, G.C. und S. SCHIELE (Hg), Verfassungspatriotismus als Ziel politischer Bildung?, 1993, S. 8
- 12 BEHRMANN, S. 20
- 13 HÄTTICH, in: BEHRMANN/SCHIELE, S. 26
- 14 WITTRAM, R., Nationalismus und Säkularisation, 1949, S. 74
- 15 WEINEL, H., Art. Völkische Bewegung, RGG, 2. Aufl. Bd. V, 1931, S. 1616-1626
- 16 HIRSCH, E., Deutschlands Schicksal, 1925, 3. Aufl. S. 152
- 17 ALTHAUS, P., Evangelium und Leben. Gesammelte Vorträge, 1927, S. 113-143: Kirche und Volkstum, Zitat S. 114.
- 18 Die Zitate aus ALTHAUS, P., Staatsgedanke und Reich Gottes, nach JACOBS, M., *Die evangelische Staatslehre*, 1971, S. 130-134
- 19 ALTHAUS, P., Völker vor und nach Christus, Theologia militans 14, 1937, S. 11
- 20 Vgl. zum folgenden und dem Nachweis den instruktiven Aufsatz von LANGE, D., Der Begriff des Heiligen in den theologischen und politischen Schriften Emanuel Hirschs, in: RINGLEBEN, J. (Hg.), *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs*, Berlin: De Gruyter, 1991, S. 188-225
- 21 LANGE, D., S. 204
- 22 HIRSCH, E., Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akad. Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, 1934, S. 60
- 23 LANGE, D., S. 223
- 24 LANGE, D., S. 224
- 25 BARTH, K., KD III, 4, S. 320-366. § 54,3 Die Nahen und die Fernen
- 26 KD III, 4, S. 127
- 27 KD III, 4, S. 322
- 28 KD III, 4, S. 323
- 29 KD III, 4, S. 332
- 30 KD III, 4, S. 335
- 31 KD III, 4, S. 336
- 32 KD III, 4, S. 337
- 33 KD III, 4, S. 331
- 34 KD III, 4, S. 340
- 35 KD III, 4, S. 345
- 36 KD III, 4, S. 329
- 37 KD III, 4, S. 349
- 38 TRILLHAAS, W., Ethik, Berlin: De Gruyter, 1970, 3. Aufl., S. 517-525
- 39 THIELICKE, H., Theologische Ethik III, Tübingen, 1964, S. 107-127
- 40 THIELICKE, H., S. 112, Nr. 373. Vgl. auch den Artikel Heimat TRE 14, 1985 S. 778-781 von H. KRESS. "Heimat" wird bestimmt durch den Gegensatz zwischen bleibendem "Zuhause" und Leben in der Fremde, im "Elend".

Nationalismus als ethisches Problem

Wojciech Sztombka

Am Ende des XX. Jahrhunderts erweckt der Nationalismus makabre Assoziationen. Die Erfahrung des zweiten Weltkriegs lassen uns diesen Begriff gedanklich mit Haß und Grausamkeit, mit psychischer und körperlicher Gewalt verbinden. Es scheint, daß die Entartungen, zu denen der Nationalsozialismus geführt hat, den nationalistischen Ideologien endgültig jeden Boden entzogen haben. Tatsächlich war es jedoch so, daß in den westeuropäischen Staaten die demokratische Struktur des gesellschaftlichen Lebens und in den Staaten des realen Sozialismus die kommunistische Doktrin die Bedeutung dieser Strömungen in der Nachkriegszeit nur stark zurückgedrängt hat. Obwohl die letzten Jahre europäischer Geschichte einerseits Entwürfe der Integration des Kontinents gebracht haben, haben sie andererseits - und besonders in den Ländern des ehemaligen Ostblocks - zu neuen Tendenzen eines nationalen Separatismus, zusammen mit neuen blutigen nationalen Auseinandersetzungen geführt.

Es stellt sich in diesem Zusammenhang eine ethisch wichtige Frage: Ist das Gefährliche am Nationalismus der Kern des Gefühls der nationalen Identität selbst, so daß es wünschenswert wäre, dieses Gefühl schrittweise abzubauen, oder wird der Nationalismus erst durch ein Mißverständnis des Begriffs der nationalen Identität zur Gefahr? Nach der letzteren Ansicht ist dieses Mißverständnis entweder ein Ergebnis der historischen und gesellschaftlichen Bedingungen oder die Folge absichtlicher politischer Manipulationen. Um die Antwort auf diese Frage zu finden, muß man die Geschichte des Volkes betrachten, denn nur die Geschichte zeigt uns die tatsächlichen Quellen der zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Beziehungen, die Grundlage für das Bestehen eines Volkes sind. Die Analysen, die diese Geschichte präsent machen, können historischen, soziologischen, anthropologischen oder sozialphilosophischen Charakter haben. Die Wahl einer von zwei methodologischen Optionen - der empirischen (historisch-soziologischen) oder der philosophischen - entscheidet über den Inhalt und die Form der Untersuchungsergebnisse, ist aber von Bedeutung auch für die ethische Beurteilung.

Der Nationalismus als eine Ideologie, die ethnische Gemeinschaften integriert

Soziologische oder historische Untersuchungen sind kraft Definition axiologisch neutral. Sie versuchen die gesellschaftlichen, kulturellen oder

ökonomischen Faktoren zu benennen, die die Entwicklung des Nationalbewußtseins bedingen. Dieses Nationalbewußtsein kann unter bestimmten Bedingungen die Form einer emotionalen Einstellung nationalistischen Charakters annehmen.

Das Subjekt des Nationalgefühls ist eine bestimmte zusammenhängende Gesellschaftsgruppe. Als Integrationsfaktoren können genannt werden: gemeinsame Sprache, Abstammung, Kultur, der Nationalcharakter oder die Lebensweise. Nicht immer aber gewinnen diese Faktoren politische Bedeutung. Die Integration, auf Basis des besonderen Verhältnisses zwischen dem individuellen und dem Gemeinschaftsbewußtsein, wenn beide Formen des Bewußtseins gemeinsame, durch die gegebene Gemeinschaft hervorgehobene kulturelle Werte oder historische Erfahrungen besitzen, unterscheidet sich von der Integration, mit der wir dann zu tun haben, wenn das Nationalbewußtsein eine institutionelle Form annimmt und sich mit der Rechtsstruktur des Staates verbindet.

Max Weber macht eine Unterscheidung zwischen den ethnischen Gruppen (zu diesen zählt er Rassen-, Sprachen- und durch dieselbe historische Abstammung identifizierte Gemeinschaften) und dem Volk als einer politischen Struktur, die über eine bestimmte Macht verfügt. Erst eine solche Verbindung, die die Form eines Staates annimmt, ist durch das für den Nationalismus charakteristische Streben nach Ausdehnung der Einflußsphäre gekennzeichnet, also nach Vergrößerung des Umfangs und der Intensität der politischen und militärischen Herrschaft. Es ist dieses Streben, das für uns den imperialistischen Charakter ausmacht.¹ Ähnlich sieht Ernest Gellner das Verhältnis zwischen ethnischer Kultur, nach nationalen Prinzipien organisiertem Staat und Nationalismus: "Nationalismus ist eine Theorie der politischen Legitimität, der zu folge sich die ethnischen Grenzen nicht mit den politischen überschneiden dürfen. (...) Nicht alle Gesellschaften verfügen über einen Staat. Daraus folgt unmittelbar, daß sich das Problem des Nationalismus für staatenlose Gesellschaften nicht stellt. Wenn es keinen Staat gibt, kann man offensichtlich nicht fragen, ob seine Grenzen mit den Grenzen der Nation zusammenfallen oder nicht."²

Für die europäische Zivilisation der letzten Jahrhunderte ist gekennzeichnet, daß ethnische Faktoren die Integration der Gemeinschaften dominieren. Infolge bestimmter historischer Bedingungen (sie können hier aus Platzgründen nicht näher besprochen werden) spielten sie bei der Gründung der souveränen Staaten die führende Rolle. Es ist jedoch schwer, diesen Faktoren - im Lichte der historisch-soziologischen Analysen - eine universale Bedeutung zuzuschreiben. Man kann nicht sagen, daß sie natürlicherweise mit der Neigung des Menschen zur Gründung von Gemeinschaften zusammenhängen. Die Geschichte hat gezeigt, daß diese Neigung ihren Ausdruck und

Befriedigung auch in anderen als der ethnischen oder nationalen Idee des Zusammenlebens findet. Grundlage für die Gründung einer Gesellschaft können auch religiöse oder ökonomische Faktoren sein.

Obwohl die Historiker und Soziologen sich in viele Fragen nicht einig sind, stimmen sie darin überein, daß keiner der biologischen, sprachlichen oder kulturellen Faktoren, die eine ethnische Gruppe integrieren, ausreicht, um ein Volk in Form einer institutionell organisierten Gesellschaft zu einem souveränen und unabhängigen Staat zu machen. Was die menschlichen Gemeinschaften politisch verbindet, sind vielmehr die historisch kontingen- tente Systeme der Meinungen, Normen oder Werte - die Systeme also, die man als Ideologien bezeichnen kann. Diese Ideologien unterstreichen die übergeordnete, integrierende Bedeutung der nationalen Bande, sie bilden die Grundlage der Ausgestaltung des Staates mit seiner Rechtsordnung und seinen Zwangsmitteln.³

Ein spezifisch menschlicher Zug ist unbestritten das Bestreben, zusammen mit anderen gesellschaftlichen Gruppen eine umfassende Gemeinschaft zu gründen. Dieses Bestreben scheint den biologischen, ökonomischen und geistigen Bedürfnissen des Menschen zu entsprechen. Die integrierende Rolle der nationalen Ideologien fördert, mindestens in einem gewissen Umfang, den Schutz und die Verwirklichung der individuellen und Gruppeninteressen, die im Laufe der Zivilisationsentwicklung der Menschheit entstehen. Man kann diese Interessen unterschiedlich definieren, nur manchen von ihnen aber - kulturellen oder materiellen - kann eine ursprünglich motivierende Bedeutung bei dem Streben des Individuums nach politischer Gemeinschaft mit anderen zugeschrieben werden. Gellner, um ein Beispiel zu nennen, hält einen Nationalstaat für eine Form der organisatorischen Anpassung der Gemeinschaft an die ökonomischen Bedingungen, die die wissenschaftlich-technische Entwicklung und der damit verbundene Prozeß der Industrialisierung geschaffen haben.⁴

Versucht man, schematisch die integrierende Funktion der nationalen Ideologien zu charakterisieren, kann man mehrere grundlegende Funktionen unterscheiden: Sie befestigen - gestützt auf bestimmte Kriterien im Gruppenbewußtsein - ein bestimmtes Bild des Volkes, das die Unterschiede zwischen der Volksgemeinschaft und anderen Gemeinschaften hervorhebt. Der Volksgemeinschaft wird eine besondere historische Rolle oder geschichtliche Mission (Botschaft, Sendung) zugeschrieben. Sie versuchen ein Gefühl der Überlegenheit oder der Höherwertigkeit gegenüber anderen Völkern zu wecken. Sie schaffen eine eigenartig geschlossene Moral, die es erlaubt, die Angehörigen des eigenen Volkes anders als die fremden Völker zu beurteilen. Sie wecken das Gefühl einer von außen kommenden Bedrohung, um damit die Mitglieder der Gemeinschaft stärker aneinander zu binden. Sie bauen ein

gewisses Feinbild auf. Die Einheit und Reinheit der Nation wird zu einem der höchsten Werte erklärt. Sie fordern vom Individuum unbedingten Gehorsam und Opferbereitschaft und erzwingen manchmal - als "Aufopferung für das Volk" - das Zu widerhandeln gegen wichtige moralische Standards.⁵

Der nationale Egoismus, der ethische Universalismus und das kritische individuelle Denken

Die historisch-soziologischen Analysen der die großen gesellschaftlichen Gruppen verbindenden Ideologien haben für die ethischen Erwägungen sowohl positive als auch negative Bedeutung. Es scheint, daß sie die These bestätigen, daß eine gesellschaftliche Integration, ob nach nationalen, politischen oder ökonomischen Kriterien, etwas Unentbehrliches ist. Akzeptiert man diese These, ist es schwer zu glauben, daß sich eine Idee des Zusammenlebens verwirklichen läßt, die verlangt, daß die einzige moralische Beziehung die sei, die das Individuum mit der ganzen Menschheit verbindet. Eine solche Idee findet sich jedoch in den universalistisch orientierten Konzeptionen der Ethik. Sie scheint vor allem in den Quellen des Christentums, also in den Evangelien, vorzuliegen.

Würden wir den moralischen Radikalismus der Botschaft des Neuen Testaments voll und ganz akzeptieren, müßten wir fast alle anderen moralischen Beziehungen zwischen Individuen - bis auf die Nächstenliebe - für ethisch bedeutungslos oder sogar unberechtigt halten. Diese Beziehungen bezeichnen üblicherweise den Umfang der partikulären Interessen gewisser Gemeinschaften, sie bestimmen den Bereich des zugelassenen Gruppenegoismus, und schränken damit die Unbedingtheit des christlichen Postulats der Nächstenliebe ein. Dieses Postulat schließt eindeutig jeglichen Gruppenegoismus aus, es soll unabhängig von Rasse, Nation usw. gelten.

Auch die personalistisch orientierte Ethik zeichnet sich durch eine universalistische Einstellung aus. Heutzutage läßt sie sich von der religiösen Weltanschauung trennen. Ihr oberstes moralisches Gebot ist das Prinzip, so wie auch das Gebot der Nächstenliebe, wird über alle Trennungen gestellt, die auf Grund anderer Kriterien als des Kriteriums des Menschseins gemacht werden.

Die christliche Ethik und der Personalismus in allen seinen Modifikationen (thomistischer, kantischer oder phänomenologischer Art) möchten alle menschlichen Wesen in den Kreis der moralischen Gemeinschaft einschließen. Die nationalistischen dagegen ziehen diesen Kreis viel enger. Sie schließen in ihn ausschließlich in nationaler Hinsicht nahestehende Individuen ein.

In der Frage des Nationalismus kann man einer maximalistischen oder einer

minimalistischen moralischen Option zuneigen. Die erste stellt das durch die nationalistischen Ideologien vertretene Prinzip des Gruppenegoismus entschieden in Frage, genauso wie sie auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen dem individuellen Egoismus widerspricht. Im Sinne der maximalistischen Option kann kein Gruppeninteresse das Bestehen einer doppelten Moral rechtfertigen: einer, die die Verpflichtungen der Individuen innerhalb des eigenen Volkes bestimmt, und einer anderen, die zugunsten der nationalen Solidarität die Prinzipien zu verletzen zuläßt, die diese erste, im Rahmen der eigenen Nation verblindliche Moral für gültig erklärt.

Im Sinne der Evangelien ist der Nächste jeder Mensch, unabhängig von der Volksangehörigkeit. Unsere Einstellung zu jedem Individuum soll danach eine der Liebe und des Altruismus sein. Nach einer bestimmten Deutung dieser Einstellung setzt sie den unbedingten Verzicht auf die Anwendung von Gewalt voraus, auch in der Situation der Bedrohung der wichtigsten individuellen oder Gruppeninteressen. Das bringt manche christliche Gemeinschaften direkt zu einer Ethik der Gewaltlosigkeit und zu bestimmten Formen des Pazifismus. Sie schließt im Grunde auch jede Handlungsregel aus, die es zuläßt, das Wohl des eigenen Volkes über das Wohl des anderen zu stellen. Sie neigt zur Tugend des Verzichts. Diese Tugend ist vor allem Ausdruck des Strebens der einzelnen Individuen nach individueller persönlicher Vollkommenheit, aber nur einige Religionsgemeinschaften machen sie zu ihrem leitenden Prinzip. Selbstverständlich wäre es sinnlos zu verlangen, daß ein Volk in der zeitgenössischen Welt zu einem Bettelorden wird. Für einen Christen kann das Evangelium dennoch die Quelle der Überzeugung sein, daß alle, auch nationale Gemeinschaften, die entstehen, um ihre eigenen Interessen zu schützen, der irdischen, mangelhaften Ordnung angehören, der *civitas terrena* und nicht der *civitas Dei*, um die bekannte Unterscheidung des Hl. Augustin zu nennen.

Die katholische Ethik rechtfertigt die Anwendung von Gewalt für die Situation der Bedrohung des eigenen oder fremden Lebens. Sie läßt auch die Gewalt im Falle der Verteidigung der nationalen Souveränität zu. Gleichzeitig finden wir in der Geschichte der katholischen Kirche zahlreiche Christen, die sich zum moralischen Maximalismus des Neuen Testaments bekannten. In der freiwilligen Annahme des vom Aggressor zugefügten Leidens, in der Bereitschaft, etwas zum Opfer zu bringen, was diesem eine besondere ethische Bedeutung verleiht, haben diese Leute den Kern der Identität des Christentums gesehen - einer Identität, die für sie eine noch tiefere Vollendung des Menschlichen bedeutet als das Gefühl der nationalen Angehörigkeit und der Solidarität.

Die historisch-soziologischen Analysen zeigen, daß es unumgänglich ist, daß menschliche Gemeinschaften unterschiedlicher Art entstehen, in denen sich

verschiedene, nicht nur materielle Interessen der Gemeinschaft geltend machen und entsprechend befriedigt werden. Gehen wir davon aus, dann müssen wir feststellen, daß ethische Richtlinien, nach denen in den Beziehungen zwischen den Völkern auf jegliche egoistische Einstellung zu verzichten ist, die durchschnittlichen Fähigkeiten überfordern. Derartige Normen gestehen der emotionalen und kognitiven Unvollkommenheit des moralischen Subjekts zuwenig zu. Sie entwerfen ein Modell zwischenmenschlicher Beziehungen, das schwer oder gar nicht erreichbar ist. Man kann sie als ein Ideal betrachten, das seinen Wert als letzter Bezugspunkt unserer Handlungen und Bestrebungen bewahrt, jedoch zugleich der Ergänzung durch Normen bedarf (in Unterscheidung zu anderen als "praktisch" bezeichnet), die die psychologischen uns soziologischen Bedingungen und die historisch variablen Umstände menschlicher Aktivität berücksichtigen.

Welche Empfehlungen kann ein Ethik geben, die von einer minimalistischen Orientierung ausgeht, die also die Tatsache des Entstehens und des Bestehens von Nationalstaaten oder Gemeinschaften akzeptiert? Sie kann auf die in moralischer Hinsicht zulässigen Mittel hinweisen, deren sich nationale Gruppen bedienen dürfen, wenn sie eigene Interessen schützen und verwirklichen, sie kann die Bedingungen der Zulässigkeit der Gewalt auf der Ebene der internationalen Beziehungen bestimmen. Aus ethischer Sicht besteht ein großer Unterschied zwischen dem Gefühl der Fremdheit und dem Gefühl der Feindschaft und des Hasses. Die Aufgabe der Ethik liegt zweifellos darin, die Sensibilität für diesen Unterschied zu wecken, Phobien und unberechtigte Vorurteile abzubauen und uns zu lehren, alteingewurzelten, historisch gewachsenen Groll zu vergessen. Versöhnung, gegenseitige Verzeihung von Unrecht - die in den zwischenmenschlichen Beziehungen oft so schwer fallen - das sind die Werte, die man auch auf den Bereich der internationalen Beziehungen übertragen kann. Die Ethik kann und soll die Bedingungen einer solchen Versöhnung und Verzeihung aufzeigen.

Zwei von diesen Bedingungen sind, meiner Meinung nach, von besonderer Bedeutung. Die erste ist die Fähigkeit zur Affirmation der Andersartigkeit eines anderen Volkes. Sie kann das Gefühl der ethnischen oder nationalen Fremdheit beseitigen oder zumindest mildern, so daß die Verschiedenheit und der Reichtum der lokalen Kulturen als Wert erlebt werden. Zur Stärkung dieser Fähigkeit trägt die Akzeptanz des Postulats der Toleranz bei - der Toleranz nicht bloß im Sinne des Sich-Abfindens mit dem Bestehen kulturell unterschiedlicher Gemeinschaften, sondern der positiven Toleranz, die die Werte, die in den Traditionen anderer nationaler Gemeinschaften gepflegt werden, mit Hochschätzung und Wohlwollen betrachtet.

Die andere wichtige Bedingung für die Aussöhnung, zu der es auch im Falle des Bewahrens der nationalen Unterschiedlichkeiten kommen könnte, ist die

Einhaltung des Gleichgewichts zwischen dem Gefühl der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk - es hat meistens kollektiven Charakter - und dem Gefühl der Individualität jeder einzelnen Person. Das Übergewicht des ersten Gefühls ist für das Individuum bedrohlich, in dem es seine Identität in der Identität der Gruppe auflöst, und es dem Druck der Gruppe unterwirft. Die Quelle dieser Einstellung kann die nationalistische Ideologie sein, und diese Ideologie ist einer kritischen Reflexion nur schwer zugänglich und erlaubt es kaum, von irrationalen historischen Vorurteilen Abstand zu gewinnen. Dieser Abstand kann seine Quelle nur in der individuellen Erfahrung haben. Wenn er diesen Abstand hält, sieht sich jeder von uns zuerst als Mensch und erst dann als Pole, Deutscher, Franzose oder Jude. Auch in dem Nächsten sehen wir zuerst einen Menschen und erst dann den Angehörigen eines anderen Volkes. Das Gefühl der Fremdheit dem anderen Menschen gegenüber verliert infolge einer solchen Erfahrung seinen radikalen Charakter.

Hier gelangen wir an den Punkt, an dem die soziologisch-historischen Analysen eine ethische positive Funktion übernehmen können. Sie decken die ideologischen Quellen des Nationalismus auf, sie entmythologisieren die Überzeugungen, die in den biologischen, sprachlichen, ethnischen oder Rassenunterschieden den einzigen Grund der Vereinigung der menschlichen Gemeinschaften sehen, und relativieren auf diese Weise die Bedeutung der nationalen Bande dieser Gemeinschaften. Die diese Analysen durchdringende Atmosphäre des kritischen Rationalismus entspricht der in der europäischen Kultur ununterbrochenen Anwesenheit der individualistischen Einstellung. Der kritische Rationalismus und Individualismus sind füreinander Bedingung und Ergänzung. "Kritisch denken" bedeutet, sich von allen Vorurteilen freizumachen, auch dann, wenn diese im Gruppenbewußtsein stark verwurzelt sind. "Kritisch denken" heißt, nach den wirklichen Gründen der emotional oder ideologisch bedingten eigenen und fremden Meinungen zu suchen, das heißt der Verabsolutierung der zum Fanatismus motivierenden Überzeugungen zu entgehen. Das Subjekt des kritischen Denkens ist ein Individuum, das Subjekt der Ideologie ist in der Regel die Gemeinschaft.

Den Zusammenhang zwischen kritischem Denken und der Einstellung der individuellen Unabhängigkeit hat Hannah Arendt dargestellt. Sie bezieht sich auf die antiken Quellen unserer Kulturtradition und sieht in Sokrates das Symbol des europäischen Intellektualismus, der die theoretische und ethische Reflexion, den Kritizismus der philosophischen Analysen mit der Einstellung der Unabhängigkeit gegenüber den ihm durch die Gesellschaft aufgezwungenen religiösen oder politischen Überzeugungen verbindet. Nach Hannah Arendt lernen wir von Sokrates, daß jede kritische Analyse die mindestens hypothetische Negation der allgemein akzeptierten Meinungen und Werte durchlaufen muß, die den gesellschaftlichen Hintergrund unserer Existenz bilden. Diese Negation setzt ein inneres Gespräch voraus, in dem das einzige erkenntnis-

mäßige und gleichzeitig ethische Kriterium die Ehrlichkeit, die Übereinstimmung mit dem ethischen "Ich" ist, das jeder Mensch in sich entdecken kann und soll. "Das Denken - schreibt Hannah Arendt - ist, exentiell gesehen, etwas, das man allein tut, aber nicht einsam: allein sein heißt mit sich selbst umgehen; einsam sein heißt allein sein, ohne sich in das Zwei-in-einem aufzulösen zu können, ohne sich selbst Gesellschaft leisten zu können; bei Jaspers heißt es: "Ich bleibe mir aus, oder man könnte sagen Ich bin Einer und ohne Gesellschaft. (...) Diese Dualität zwischen mir und mir macht das Denken zu einer wirklichen Tätigkeit, in der man gleichzeitig der Fragende und der Antwortende ist. Das Denken kann dialektisch und kritisch werden, weil es durch dieses Fragen und Antworten hindurchgeht, durch den Dialog (...)"⁶

Dieses ethische "Ich", mit dem wir ein sittliches Gespräch führen sollen, nennen wir heute oft das Gewissen. Es wird von der dem ideologischen Rausch erliegenden Gemeinschaft unterdrückt oder übertönt. Manchmal wird dieses ethische "Ich" im Individuum zur Stimme der Gemeinschaft - des Volkes, dann verliert es den Bezugspunkt, der die ethische Reflexion über das eigene Schicksal und über die Gesellschaft allererst ermöglicht.

Das Denken hat - nach Hannah Arendt - die Form des Dialogs, ist die Lehre des Gesprächs: zuerst mit diesem besonderen Partner, dem eigenen Gewissen - deswegen ist sein Verlust eine so große Gefährdung für das Denken -, dann mit einem anderen Menschen. Die Ideologie, auch die nationalistische, macht jeden Dialog unmöglich. Nach der Auffassung von Hannah Arendt hat eben dieser Dialogcharakter des sokratischen Denkens zu dem sehr einfachen ethischen Satz geführt: "Es ist besser, Übel zu leiden als Übel zu tun."⁷ Es ist schwer, diesen Spruch zu akzeptieren, wenn man sich mit der Gemeinschaft identifiziert, wenn man die durch sie aufgezwungene Unterscheidung zwischen dem Nächsten und dem Fremden annimmt, wenn man die partikulären Interessen der Gesellschaft für die eigenen hält. Hier laufen die moralischen Fäden der sokratischen und christlichen Reflexion zusammen. Es ist nicht möglich, die Gesinnungsethik (der eine wesentliche Strömung der geistigen Tradition unserer Kultur entspricht) mit der Ethik in Einklang zu bringen, die das Gruppenwohl - und nicht die Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen - zum obersten Kriterium menschlichen Handelns macht.⁸

Dem Weg des Denkens folgend können wir ein Gefühl der Freiheit erreichen, das vollkommener und grundsätzlicher als das ist, das wir mit der nationalen Souveränität verbinden. Die Freiheit - ihre Domäne ist die individuelle Existenz - kann ohne nationale Souveränität bestehen, obwohl es schwer ist. Nationale Souveränität ohne Freiheit kann sich in die Verneigung der Freiheit verwandeln. Die Souveränität des Staates ist nicht identisch mit der Freiheit der in ihm lebenden Individuen. Der Staat kann die Geister unterdrücken. Er kann zu einem Bund freier Bürger werden, wenn jeder von ihnen die Freiheit

in sich selbst findet und dazu eine solche Freiheit, die es, der Stimme des Gewissens folgend, in manchen Situationen erlaubt, dem Staat immer dann Widerstand zu leisten, wenn er die falsch verstandenen Interessen des Volkes schützt. Was den Menschen unabhängig macht, soll im Gleichgewicht oder sogar in einer bestimmten Spannung dem gegenüber bleiben, was ihn mit anderen verbindet. Die Freiheit des kritischen Denkens und die Gemeinschaftssolidarität dürfen einander nicht ausschließen.

Ein kritisches Denken, das der nationalistischen Ideologie Widerstand leistet, kann zweifellos dazu führen, daß die nationalen Gemeinschaften integrerenden Bande geschwächt werden. Es kann jedoch auch zu einer für die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften wichtigen Idee von Verantwortung führen. Diese Verantwortung verlangt, die wichtigsten politischen, historischen und ökonomischen Zusammenhänge zunächst einmal zu verstehen - nicht aus der Einstellung eines "Teilnehmers", sondern aus der Einstellung eines unparteiischen Beobachters heraus. Die Vergangenheit eines Volkes, seine Kulturtradition können für die Individuen, wie auch für die Gemeinschaft als Ganze, ein bedeutender Wert sein - ihre Erfahrung gestaltet die individuelle und Gruppenidentität, sie kann zur Quelle einer richtig verstandenen Würde und eines richtig verstandenen Stolzes werden. Sie kann aber auch eine Belastung sein. Auch die nationalistischen Ideologien berufen sich auf die Geschichte, die meistens entsprechend umgedeutet wird, auf die alte und neueste Geschichte, in Hinsicht auf Rasse, Kultur und ethnische Elemente, und sie begründen damit Einstellungen und Überzeugungen, Phobien und Vorurteile, die eine rationale Einstellung der Zukunft gegenüber unmöglich machen. Die Verantwortung, zu der das kritische Denken - gewissermaßen als Nebenwirkung - führt, betrachtet die Zukunft als eine zu erfüllende Aufgabe, die nicht nur durch die Erfahrung vergangener Zeiten definiert ist. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß der verstandene Verantwortung keine Schlußfolgerungen aus der Vergangenheit zieht. Aber es bedeutet, daß sie - im Bewußtsein der ideologischen Quellen der nationalistischen Stereotype - die Beziehungen zwischen den Gemeinschaften ausschließlich nach dem Prinzip der optimalen Verwirklichung der Interessen aller an der Zusammenarbeit interessierten Parteien gestaltet. Sie setzt also einen Kompromiß voraus, der alle nationalen Vorurteile abwirft. Eine solche Verantwortung orientiert sich nicht an den Stereotypen eines Polen, eines Juden oder eines Deutschen, und rechnet kein nicht wiedergutzumachendes Unrecht auf. Sie basiert vielmehr auf der Überzeugung, daß es sich lohnt und daß es möglich ist, die Bedingungen dafür zu schaffen, daß verschiedene Völker wechselseitig aus ihrem kulturellen Reichtum schöpfen und daß sie gemeinsam darangehen, ihre materiellen und kulturellen Güter zu vermehren.

Der kritische Rationalismus möchte jeder, auch der nationalistischen Ideologie die Forderung entgegenstellen, die wirklichen Gründe der gesellschaftlichen Prozesse zu verstehen. Verständnis - dessen Subjekt das denkende Individuum

und nicht die Gemeinschaft ist - kann erfolgreich vor dem Haß und der Feindschaft schützen, die so oft das Erbe nationalistischer Ideologien sind.

Die intellektuellen Eliten sind die Heimstatt des kritischen Denkens. Ihnen kommt bei der Neutralisierung der gesellschaftlichen und politischen Auswirkungen des Nationalismus eine besondere Rolle zu. "Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle andern tun und glauben - schreibt Hannah Arendt -, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens - die sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört: Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen - mittelbar politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann."⁹

Noten:

- 1 Vgl. WEBER, M., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1947, S. 216-226, 619-630
- 2 GELLNER, E., Nationalismus und Moderne, Berlin, 1991, S. 8, 12
- 3 Vgl. LEMBERG, E., Nationalismus, Hamburg, 1964, S. 50-54
- 4 Vgl. GELLNER, E., a.a.O., S. 53-68
- 5 Vgl. LEMBERG, E., a.a.O., S. 60
- 6 ARENDT, H., The Life of the Mind, New York, 1977/1978; deutsche Übersetzung: Vom Leben des Geistes, München, 1993, 3. Auflage, Bd. 1 - Das Denken, S. 184
- 7 Ebenda, S. 179-185
- 8 Vgl. ebenda, S. 186: "Für Sokrates - schreibt Arendt - bedeutete die Dualität des Zwei-in-einem lediglich dies, daß, wer denken möchte, darauf achten muß, daß die beiden gesprächsführenden Instanzen gut in Form sind, daß die Partner Freunde sind. Der Partner, der lebendig wird, wenn man hellwach und allein ist, der ist der einzige, dem man nie entrinnen kann - es sei denn, man höre auf zu denken. Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, weil man der Freund des leidenden bleiben kann; doch wer möchte Freund eines Mörders sein und mit ihm zusammen leben müssen?"
- 9 Ebenda, S. 191