

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

»1984« – neu gelesen

Cornelia Klinger	Erinnerungen an »1984«
Timothy Snyder	George Orwell trifft George Bush
Barbara Holland-Cunz	Orwell und Foucault
Tangens und padaluun	Informationen sind schnell. Wahrheit braucht Zeit
Gerald Heidegger	Kino als Utopie, Utopien im Kino
Katja Stuke	CCTV (Closed Circuit Television). Photographien

Was hält Europa zusammen?

Diskussionspapier	Biedenkopf, Geremek, Michalski und Rocard
Kommentare	Abraham (Bratislava), Amato (Rom), Bauböck (Wien), Carnogursky (Bratislava), Frevert (Yale), Hübner (Brüssel), Kaczynski (Warschau), Katznelson (New York), Krastev (Sofia), Leggewie (Gießen), Lunacek (Wien), Mertes (Bonn), Miller (Moskau), Murphy (London), Pelinka (Innsbruck), Riabchuk (Kiew), Rokita (Warschau), Scheffer (Amsterdam), Snyder (Yale)
Jan-Werner Müller	Europäischer Verfassungspatriotismus?
Claus Offe	Die Zukunft des europäischen Sozialmodells

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

Herausgeber: Krzysztof Michalski (Wien/Boston)

Mitherausgeberin des Schwerpunkts »1984«: Cornelia Klinger

Redaktion: Klaus Nellen (Wien)

Redaktionsassistentz: Florian Korczak, Judith Bösch

Redaktionskomitee: Jan Blonski (Krakau), Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Jacqueline Hénard (Paris), Tony Judt (New York), Cornelia Klinger (Wien), Janos Matyas Kovacs (Budapest/Wien), Claus Leggewie (Gießen), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), Josef Wais (Wien, Photographie)

Beirat: Lord Dahrendorf (London), Bronislaw Geremek (Warschau), Elemer Hankiss (Budapest), Petr Pithart (Prag), Fritz Stern (New York)

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

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

Die Debatte »Was hält Europa zusammen?« steht im Zusammenhang mit der Arbeit der *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (vgl. *Transit* 26 und 27 sowie www.iwm.at/r-reflec.htm).

Wir danken der Kunstsektion des österreichischen Bundeskanzleramts, die den photographischen Beitrag in diesem Heft unterstützt hat.



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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0602-5

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

© 2005 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit/IWM.

Transit 28 (Winter 2004 / 2005)

»1984« – neu gelesen

- Cornelia Klinger
Erinnerungen an »1984« 3
- Timothy Snyder
George Orwell trifft George Bush: »1984« neu gelesen 29
- Barbara Holland-Cunz
*Zweimal 1984: George Orwells »1984« und Michel Foucaults
»Überwachen und Strafen« heute* 37
- Rena Tangens und padeluun
*Informationen sind schnell – Wahrheit braucht Zeit
Warum mit Erik Satie kein Überwachungsstaat zu machen ist* 48
- Gerald Heidegger
Zurück aus der Zukunft: Kino als Utopie, Utopien im Kino 67

Was hält Europa zusammen?

- Kurt Biedenkopf, Bronislaw Geremek,
Krzysztof Michalski und Michel Rocard
Was hält Europa zusammen? 82

Mit Kommentaren von Samuel Abraham (Bratislava) 94, Giuliano Amato (Rom) 97, Rainer Bauböck (Wien) 102, Jan Carnogursky (Bratislava) 106, Ute Frevert (Yale) 109, Danuta Hübner (Brüssel) 114, Lech Kaczynski (Warschau) 119, Ira Katznelson (New York) 124, Ivan Krastev (Sofia) 130, Claus Leggewie (Gießen) 134, Ulrike Lunacek (Wien) 138, Michael Mertes (Bonn) 143, Alexei Miller (Moskau) 150, Kenneth

Kenneth Murphy (London) 152, Anton Pelinka (Innsbruck) 156,
Mykola Riabchuk (Kiew) 159, Jan Rokita (Warschau) 162, Paul Scheffer
(Amsterdam) 164, Timothy Snyder (Yale) 168

Katja Stuke

CCTV (Closed Circuit Television). Photographien nach Seite 172

Jan-Werner Müller

Verfassungspatriotismus – eine europäische Verbindlichkeit? 173

Claus Offe

*Europäische Integration und die Zukunft des
»Europäischen Sozialmodells«* 186

Zu den Autorinnen und Autoren

201

Cornelia Klinger

ERINNERUNGEN AN »1984«

Meine erste Begegnung mit George Orwells Roman muss irgendwann Anfang der 70er Jahre stattgefunden haben – als Schullektüre. Nach *Animal Farm* wurde *Nineteen Eighty-Four* »durchgenommen«. Das geschah wohl nicht nur, um unser englisches Vokabular zu erweitern, sondern auch in der Absicht, den Schülerinnen eines zutiefst bürgerlichen Mädchengymnasiums in der tiefsten westdeutschen Provinz (an deren äußersten westlichen Rand sich meine Eltern in den späten 50er Jahren geflüchtet hatten, nicht zuletzt um ihrem Kind das DDR-Schulsystem zu ersparen) die Schrecken eines siegreichen totalitären Systems vor Augen zu führen.

Orwells Horrorszenario, beeindruckend genug, um die Figur des »Großen Bruders« für Jahrzehnte zum sprichwörtlichen Inbegriff totalitärer Repression werden zu lassen, hat auch auf mich die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlt. Im Unterschied zu so manch anderer Schul-Pflicht-Lektüre hat sich *1984* tief in mein Gedächtnis eingegraben. Immer wieder ist der Roman am Horizont der Erinnerung aufgetaucht – bis heute.

Etappen der Erinnerung

Deutlich erinnere ich mich an das Gefühl der Erleichterung, mit dem ich im Jahr 1984 an die alte Geschichte zurückgedacht habe. Mit Genugtuung stellte ich damals fest, dass in Wirklichkeit doch alles anders gekommen war, als Orwell es sich ausgedacht hatte. Zu diesem Zeitpunkt Anfang Dreißig lebte ich im Nachklang der »goldenen Jahre« einer unendlich privilegierten Jugend. Der Umbau in der Tiefenstruktur der Gesellschaft, »the great watershed of late-modernity«,¹ schon seit Ende der sechziger und in den siebziger Jahren im Gang, nahm am Beginn der Amtszeiten von Ronald Reagan, Margaret Thatcher, Helmut Kohl zwar bereits deutliche Konturen an, war an der Oberfläche jedoch noch nicht in vollem Umfang sichtbar – jedenfalls für mich nicht, damals nicht. Und im Jahr 1989

schließlich schien mit dem Zusammenbruch desjenigen Gesellschaftssystems, das für Orwells *Ingsoc* Modell gestanden hatte, endgültig der Punkt erreicht zu sein, an dem sein Horizont glücklich überschritten war.

Trotzdem hat mich die Erinnerung an *1984* auch später nicht losgelassen. So wie eigentlich schon von Anfang an, seit ich das Buch gelesen hatte, überkam (und überkommt) mich nicht selten das unangenehme Gefühl, dass es zwischen jener Welt und unserer Ähnlichkeiten gibt. Nicht dass ich glaubte, dass es zwischen einem demokratischen Rechtsstaat und einer Diktatur keine Unterschiede gäbe, nicht dass ich meinte, dass wir alle längst in Situationen lebten, die dem Dasein in Konzentrationslagern gleich kämen, auch nicht an die im engeren Sinne ideologischen Aussagen des Romans denke ich zurück, sondern an die Atmosphäre, die Bilder, die Orwell von dem bedrückenden und bedrückten Alltag entwirft. Sie sind es, die mich verfolgen in Situationen demütigender Abfertigung an den Schaltern staatlich-öffentlicher Verwaltung, ebenso wie in den privaten Misereen der Isolation der Individuen von einander, *the locked loneliness* (S. 19)², wie es bei Orwell heißt, sowie in der Tristesse des Lebens und Arbeitens in lieblosen und leblosen Massenbetrieben: »(...) the truly characteristic thing about modern life was not its cruelty and insecurity, but simply its bareness, its dingyness, its listlessness« (S. 68).

Präsent geblieben ist der Eindruck der Macht, der Übermacht des Apparats über die Einzelnen, der Diskrepanz zwischen der behaupteten, vorgeblichen Omnipotenz des Systems und der Dürftigkeit, der Schäbigkeit und Kümmerlichkeit der Existenz – und zwar durchaus nicht nur im ökonomischen Sinne. Beeindruckend ist vor allem jene schwer greifbare kulturelle, intellektuelle und emotionale Armut, die Depravierung und Pauperisierung der Menschen, ihre Reduktion zu Materie und Material für ein System, das sie hervorbringen und tragen, das aber doch nicht nach ihrem Maße gebaut ist, dem sie ausnahmslos, ausweglos und beinahe widerspruchslos dienen, statt dass es ihnen dient, »the feeling that you had been cheated of something that you had a right to« (S. 55). Anders gesagt (und vielleicht ein bisschen »altmodisch« ausgedrückt), was mich auf beklemmende Weise an *1984* erinnert, das ist die Entfremdung und der Nihilismus, die den Weg der westlichen Moderne riskant, prekär und problematisch machen – jenseits aller Varianten und Variationen in der politischen und ökonomischen Verfasstheit von Sozialismus oder Kapitalismus – bis heute.

Freilich war dieses leicht schwindelerregende Gefühl, dass alles in Wirklichkeit auf glückliche Weise anders ist als in Orwells Roman und doch fatalerweise auch wieder nicht, diffus. Die Erinnerung an den Roman blieb lange latent, kein wirkliches Thema – bis zum Herbst des Jahres 2001 oder um genau zu sein, bis einige Zeit danach, nämlich bis zum Ausbruch der aus diesem Anlass geführten Kriege. Erst seitdem in der Folge der Angriffe auf das *World Trade Center* und andere Ziele im Herzen der Weltmacht der Kreuzzug gegen einen numinosen, bei genauerem Hinsehen sogar wechselnden, aber dafür erst recht zum ewigen Erzfeind stilisierten Gegner auf die Welttagesordnung getreten ist, hat sich die vage Erinnerung an das alte Buch mit einem Schlag verdichtet – bis hin zum Wunsch nach einer erneuten Lektüre.

Ich beschließe, den Roman, der aus meiner Bibliothek längst verschwunden war, auf dem Buchmarkt aber noch immer verfügbar ist, zu erwerben, und ich lese.

»1984« – 2004 wiedergelesen

Auf einmal scheint mir sogar die Situation meiner Lektüre der des Helden der Geschichte ähnlich. So wie Winston Smith das Buch des abtrünnigen Parteikaders Emmanuel Goldstein (*The Theory and Practice of Oligarchical Collectivism*) in einem heimlich angemieteten Zimmer über Mr. Charrington's staubigem Altwarenladen im kriegsverwüsteten London studiert, so sitze ich im Frühsommer des Jahres 2004 ein wenig abseits, verloren und verborgen mit dem verstaubten Text in einer vorübergehenden Behausung in Berlin-Schöneberg. Im Unterschied zu seiner Lektüre ist mein Buch selbstverständlich nicht verboten, die Stadt nicht kriegsbedroht, das Zimmer nicht schäbig, vor allem habe ich den Abtransport in einen *room 101* wegen wiederholter *thought crimes* nicht zu fürchten, aber irgendwie teile ich »the blissful feeling of being alone with the (forbidden) book, in a room with no telescreen« (S. 180). Wie Winston Smith bin ich auf der Suche nach dem Schlüssel zu einer Wirklichkeit, die ich immer weniger durchschaue und zunehmend als bedrückend und bedrohlich erfahre: »I understand how. I do not understand why« (S. 73) – Was werde ich entdecken?

Als erstes finde ich die Vermutung bestätigt, die den unmittelbaren Anlass zur erneuten Lektüre gab. Tatsächlich verblüffend ähnlich ist die Atmosphäre der Bedrohung durch einen Phantomgegner in einem als

permanent dargestellten Krieg, die Irrealität dieses fernen Krieges in der medialen Darstellung, die Verwischung der Grenzen zwischen Information und Irreführung, um nicht zu sagen, die Offensichtlichkeit der Lüge und des Betrugs; darüber hinaus das ausschließlich auf Hass und Aggression gegründete Gefühl eines hohlen Patriotismus, die immensen ökonomischen Opfer im Namen einer »Verteidigung«, die sich immer weniger von Angriff unterscheidet.

Eigentlich stellt das aktuelle David-Goliath-Szenario der Konfrontation einer Handvoll nicht staatlich organisierter Desperados und ein paar armseliger »Schurkenstaaten« mit der hegemonialen Hypermacht Orwells dystopische Phantasie bei weitem in den Schatten. Würden wir es nicht erleben, sondern einen Roman mit diesem *plot* lesen, wir würden dem Autor eine kranke oder mindestens outrierte Einbildungskraft bescheinigen. Bei genauerem Hinsehen fallen einige Parallelen im geopolitischen Muster auf. Dabei sind es andere Aspekte, die vor den Blick kommen als in der Zeit des Kalten Krieges, da die Geschichte als Parabel des Ost-West-Konflikts gelesen werden konnte. In einer Einführung in die Globalisierungsdebatte, die ich zur gleichen Zeit mit dem Roman lese, wird ausgegangen von: »three core blocks, each with its own centre and periphery; namely Europe, Asia-Pacific and the Americas«³. Für Orwell war die Welt ganz ähnlich dreigeteilt: Statt von Asia-Pacific spricht er von *Eastasia*; Kontinentaleuropa und Russland verschmelzen bei ihm zu *Eurasia* und der Ort der Handlung, *Oceania*, setzt sich zusammen aus den beiden Amerikas, Australien und – die kriegsbedingten neuesten Allianzen nähern sich dem wiederum an: England.

Was Orwells Vision vielleicht erst aus heutiger Perspektive schreckerregend macht, ist jedoch nicht eigentlich die Konfrontation gegensätzlicher Systeme, sondern ihre ideologische Unterschiedslosigkeit: »In one combination or another, these three super-states are permanently at war«; aber: »It is a warfare of limited aims between combatants who are (...) not divided by any genuine ideological difference« (S. 168). »Actually the three philosophies are barely distinguishable, and the social systems which they support are not distinguishable at all« (S. 178). Bei Orwell hat der Sozialismus über den Kapitalismus gesiegt: *Ingsoc*, so die *Newspeak*-Vokabel für *English Socialism*, ist das System, das in *Oceania* herrscht, und obwohl die beiden anderen Reiche im Dauerkrieg mit *Oceania* liegen, werden sie offenbar nicht nach anderen Prinzipien regiert. Seit 1989 verhält

es sich in unserer wirklichen Welt unter umgekehrten Vorzeichen letztlich nicht anders. Nun ist es der Kapitalismus, der über den Sozialismus gesiegt hat; statt *Ingsoc* herrscht *UScap*, jedenfalls könnte man es so nennen, wenn man *Newspeak* um eine Vokabel bereichern wollte. Auch in unserer Wirklichkeit gibt es drei verschiedene geopolitische Machtzentren, aber sie zeigen kaum nennenswerte Unterschiede in den Leitbildern, denen sie folgen: Die Prinzipien der freien Marktwirtschaft und der liberalen Demokratie sind gewiss nicht überall im gleichen Umfang oder auf dieselbe Weise realisiert, gleichwohl gelten sie ohne Systemkonkurrenz. So gesehen sind wir 1984 seit 1989 näher gekommen.

Und dennoch, trotz der Bestätigung des Verdachts einer teilweise frappierenden Aktualität: am Ende lege ich den Roman mit dem Gefühl aus der Hand, dass es sich um ein altes Buch handelt, das sich heute so nicht mehr schreiben ließe, wenngleich es sich immer noch ganz gut lesen lässt. Allerdings sind dafür nicht eigentlich Gründe verantwortlich, die ich im vollen Wortsinn *gute* Gründe nennen würde. Das heißt, *nicht* weil sich die Welt nachhaltig zum Besseren gewandelt hätte, nicht weil die guten Prinzipien der liberalen Demokratie und der freien Marktwirtschaft über die bösen Prinzipien von Diktatur und Dirigismus schlussendlich gesiegt hätten, ist Orwells Vision obsolet. Zwar ist nach 1989 die Anzahl der demokratisch regierten Staaten gewachsen, es gibt mehr Demokratien, aber nicht mehr Demokratie. Zwar hat die liberale Marktwirtschaft über die Misere der Planwirtschaft gesiegt, aber die Armut hat sie nicht besiegt, sondern vielmehr nach anderen Kriterien, auf andere Weise verteilt, und die Schere zwischen *haves* und *have-nots* hat sich eher noch vergrößert.

Wenn der Unterschied zwischen *Ingsoc* und *UScap* nicht oder wenigstens nicht grundsätzlich im Kontrast zwischen Unfreiheit und Ausbeutung auf der einen und Freiheit und Wohlstand auf der anderen Seite liegt, worin besteht er dann? Ich würde vermuten: im Verhältnis von System und Subjekt. Das ist eine Antwort, die der Erläuterung bedarf, und ganz ohne einen historischen Exkurs wird das nicht gehen. In aller Kürze wird sie im folgenden zu erzählen sein:

Die Geschichte vom Aufstieg und Fall des modernen Subjekts

Im Zuge des Säkularisierungsprozesses seit dem Ende des Mittelalters löst sich die abendländische Denk- und Gesellschaftsordnung aus ihrer tran-

szendenten Verankerung. An die Stelle eines Weltbildes, das von der Annahme einer durch einen personal gedachten Gott gestifteten, in alle Ewigkeit unverrückbaren, menschlichem Zu- und Eingriff unverfügbaren Ordnung ausgeht, die in einem nach göttlichem Willen eingesetzten Monarchen ihren personalen Repräsentanten findet, tritt die Idee der Selbsteinsetzung und Selbstorganisation der Gesellschaft. Anders als alle anderen Gesellschaften vor und neben ihr entwickelt die westliche Moderne einen Gesellschaftstypus, »der auf seinen eigenen Grundlagen aufbaut«⁴. »Nur die moderne Gesellschaft stellt sich auf nichts als sich selbst«⁵. In der Folge dieses Wandels erlebt die moderne Gesellschaft eine Ausdifferenzierung in eine Vielzahl von Teilbereichen, die ihrer jeweiligen Eigenlogik folgen, was zu einer enormen Erweiterung und Dynamisierung der Wissensbestände und Handlungsoptionen führt.

Im Zuge dieser Entwicklungen, also infolge der Emanzipation von normativen Bevormundungen durch religiöse Lehren und kirchliche Dogmen, infolge der Befreiung von personaler Herrschaft, sowie aufgrund wissenschaftlicher und technologischer Fortschritte in der materialen Realitätsbewältigung entsteht die Hoffnung auf die Selbstwerdung des Menschen. Von alten Bindungen befreit und durch neue Kräfte ermächtigt, schneidet der Mensch in der Stunde Null der Revolution gegen das *ancien régime* das Band der Herkunft und Überlieferung durch und orientiert sich auf eine Zukunft hin, in der er anstelle eines überirdischen Heils sein irdisches Glück verfolgen darf. Kurzum, der Modernisierungsprozess ist verbunden mit der Idee des Menschen als autonomem und souveränem Subjekt, das sich in den Mittelpunkt seiner Welt setzt und sich zum Herrn seines Geschicks und seiner Geschichte macht.

Der Aufstieg des Menschen zum Subjekt setzt die Universalität der Kategorie Mensch bzw. Menschheit voraus, d.h. die nahtlose Kongruenz von Allgemeinem und Einzelnem unter Ausfall des Besonderen und der Besonderung. Dieser Mensch als Subjekt ist ausgestattet mit einer sich selbst vollkommen durchsichtigen und allumfassenden Vernunft als Grundlage sowohl des theoretischen Wissens und Erkennens als auch – im Sinne der *volonté générale* – des politischen Handelns. Es ist jedoch offenkundig, dass dieses Ideal der Vernunft trotz des radikalen Bruchs mit der alten Ordnung dem Modell göttlich-absoluter bzw. monarchisch-absolutistischer Souveränität folgt, wohingegen es für das menschliche Subjekt unerfüllbar ist und bleibt. »Die Subjektivität ist nicht mächtig genug, um die

religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren (...).⁶ Die Idee der Universalität als Einheit des Subjekts bzw. als Ganzheit des Menschengeschlechts scheitert an der Endlichkeit der Einzelnen ebenso wie an der Partikularität des Ganzen.

Obwohl das Scheitern des Versuchs der Subjektwerdung des Menschen von Anfang an absehbar war, ist er nicht aufgegeben worden. Bis heute ist der Weg der Moderne durch das Streben nach Selbstermächtigung geprägt. Den offensichtlichen Grenzen dieses Projekts wird nach der Goldwäscher-methode Rechnung getragen, also durch die Abscheidung, das Abschütteln der wertlosen partikularen Elemente von den universalen Bestandteilen. Dabei wird unterschieden zwischen dem unvergänglichen Gold der ewigen Form und der partikularen, sterblichen Materie, dem wertlosen Gestein. Grundsätzlich ist diese Denkfigur nicht neu; alte Vorstellungen von Geist und Körper, Form und Materie bilden ihren Hintergrund, obwohl diese Dualismen allesamt den von Transzendenz und Immanenz voraussetzen, den es nicht mehr gibt. Seit Descartes' Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, mit Kants Unterscheidung zwischen einem intelligiblen und einem empirischen Ich verläuft die Grenzlinie nicht mehr zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern anders und doch analog dazu bricht das Subjekt entzwei in das, was (vermeintlich) universal ist oder sich (tatsächlich) universalisieren lässt und das, was kontingent und akzidentell, bedingt und beliebig bleibt. Jürgen Habermas spricht von einer »aporetische[n] Verdoppelung des selbstbezüglichen Subjekts«⁷, das die Stellung »eines sich vergottenden, in Akten vergeblicher Selbsttranszendenz verzehrenden Subjekts« einnimmt und zugleich »die Stellung eines empirischen Subjekts in der Welt (...), wo es sich als Objekt unter anderen Objekten vorfindet«⁸. Dieses Auseinanderfallen zwischen dem Menschen als Schöpfer seiner Welt (Gattungswesen, transzendentes Ich) und dem Menschen als demjenigen, der die Welt vorfindet (Individuum, empirisches Ich), ist gewissermaßen der *Geburtsfehler* des modernen Subjekts und das zentrale Problem der Moderne.⁹

Als universal gelten die Formen des Denkens, die formalen Prinzipien der Logik, der Mathematik und der (Natur-)Wissenschaft im allgemeinen, und daran anschließend die unter modernen Bedingungen formalisierbaren prozeduralen Grundsätze des Rechts, die quantifizierbaren Prinzipien der Ökonomie. Allerdings wird die Vernunft auf dem Königsweg der Quantifizierung aller Qualitäten weder allumfassend noch ewiggültig.

Vielmehr schränkt sie sich auf ihre rechenhaften, berechnenden und berechenbaren Aspekte ein, mit Kalkül als Prinzip und Effizienz als einzigem Maß und Ziel. Diese Art der Vernunft ist das Vermögen der Verfahren und Mittel; sie antwortet auf die Frage »Wie?«; sie gibt den Zauberbesen an die Hand, ohne Ansehen der Person, den Fragen nach Autorität oder Befähigung gegenüber ebenso indifferent wie gegenüber dem Ziel und Zweck der Verwendung. Effizienz ist das Prinzip der Nutzenmaximierung und Kostenminimierung; es definiert *Zweckmäßigkeit*, aber es bestimmt nicht den Zweck. *Ratio* transformiert sich zu Rationalität und diese Rationalität wird auf den Umgang mit Sachen bezogen, mit Sachlichkeit bzw. Objektivität identifiziert. Je konsequenter das geschieht, desto mehr löst sich die Einheit von Vernunft und Subjekt. Diese Art von *ratio* ist außerdem durchaus keine immer und überall gültige Vernunft, sondern trägt – aller Präention auf Universalität zum Trotz – zeitspezifisch moderne und kulturspezifisch westlich-abendländische Züge. Diese Erscheinungsform der Vernunft ist nicht universal, sie hat sich lediglich im Verlauf der letzten Jahrhunderte und im Rahmen der in diesem Zeitraum zur Dominanz gelangten gesellschaftlichen Verhältnisse einigermaßen erfolgreich universalisieren lassen.

Allerdings ist diese Festlegung der Vernunft auf ihre formalen und performativen Aspekte und ihre Neutralisierung gegenüber allen Sinn- und Zweckbezügen keine zufällige und damit beliebig reversible Entwicklung, sondern eine notwendige Folge des Verlusts der transzendenten Verankerung. Um Sinn- und Zweckfragen, die Fragen nach »Weshalb?« und »Wozu?« beantworten zu können, müssen Zusammenhänge des Woher und Wohin, kurzum der Horizont eines Ganzen gegeben sein. Die Tradition des abendländischen Denkens ist darauf angelegt, diese Anforderung ohne die Annahme eines außerhalb liegenden Referenzpunktes für nicht erfüllbar zu erachten. Damit hält das Denken an einer Bedingung fest, die die Gesellschaft aufgibt. Denn die selbstinstitutionalisierte Gesellschaft besitzt keinen transzendenten Verankerungspunkt; folglich kann sie, wie Niklas Luhmann es formuliert, »nicht selbst in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen«¹⁰. Damit lässt sich ein Sinn und Zweck des Ganzen ebenso wenig angeben, wie die Gestalt des Ganzen. Die moderne Gesellschaft kann sich »nicht mehr auf einen Abschlussgedanken, auf eine referenzfähige Einheit, auf eine Metaerzählung (...) beziehen, die ihr Form und Maß vorschreibt«¹¹. Mit anderen Worten, die moderne Gesellschaft lässt

sich nicht verkörpern,¹² nicht darstellen und nicht anschauen. »(...) there is no representation of a centre and of the contours of society: unity cannot (...) efface social division. Democracy inaugurates the experience of an ungraspable, uncontrollable society in which the people will be said to be sovereign, (...) but whose identity will constantly be open to question, whose identity will remain latent«¹³. Claude Lefort spricht von »a certain vertigo in face of the void created by an indeterminate society«¹⁴. Wenn der Modernisierungsprozess die Hoffnung auf eine nie zuvor dagewesene Ermächtigung des Menschen(geschlechts) weckt, muss dem alsbald die ernüchternde Einsicht folgen: »Power appears as an empty place«¹⁵.

Der Rückzug der *ratio* von allen Sinn- und Wert-, Ziel- und Zweckvorstellungen (und deren relative Bedeutungslosigkeit für das Funktionieren und die Funktionszusammenhänge der modernen Gesellschaft) führt indessen weder zu ihrer Lösung noch zu ihrer Auflösung, sondern zu ihrer *Subjektivierung*. Der Prozess der Subjektivierung bedeutet ebenso eine Entfernung von der Vernunft wie der Prozess der Rationalisierung, nur laufen die beiden Prozesse in entgegengesetzte Richtungen. Wenn es zu trifft, dass allein die formalen Komponenten der Vernunft, d.h. eine »instrumentelle Vernunft«, das Vermögen der Mittel und Verfahren, universal (genauer gesagt und viel bescheidener: einigermaßen universalisierbar) ist, dann steht das Vermögen der Zwecke auf der materialen Seite, also auf der Seite, die ohne Verankerung und Rückhalt in einer Transzendenz mit allen Merkmalen von Immanenz bzw. Kontingenz behaftet bleibt. Das heißt, dass Sinn- und Zwecksetzungen nicht eigentlich der Vernunft bzw. einem mit Vernunft identifizierten *Subjekt* obliegen, sondern einem Subjektivierungsprozess unterliegen, in dessen Folge sie einer *Subjektivität* anheim fallen, die – der Rationalität entgleitend und entkleidet – partikular ist und bleibt. So wie sich auf der einen Seite die von ihren partikularen subjektiven Merkmalen gereinigte Rationalität immer weitergehend entsubjektiviert, versachlicht und verdinglicht, so erscheint umgekehrt die Subjektivität als der Vernunft beraubt, als ir-rational, als willkürlich und zufällig. Die *eine* Vernunft verdoppelt sich, nein, sie halbiert sich, sie bricht auseinander und mutiert zu »calculation and willfulness«¹⁶.

Die Vereinseitigung der Vernunft, ihre Beschränkung auf die universalisierbaren, formalen Aspekte, auf die Rationalität, den Weg fortschreitender Rationalisierung und die (im Verlauf der Moderne auch weiter fortschreitende) Subjektivierung des Subjekts, die Freisetzung seiner Willkür sind

zwei Seiten derselben Medaille. Auf der einen Seite steht die Sache, die Sachlichkeit; der Mensch, die Menschlichkeit auf der anderen. Darüber hinaus deutet sich im Verhältnis von Rationalisierung und Subjektivierung eine Verkehrung an: Während der auf unbegrenzte Pluralisierung und Fragmentierung hinauslaufenden Ausdifferenzierungsbewegung der Sachbereiche letztlich ein einheitliches Prinzip zugrunde liegt, ist die andere Seite, das Vermögen der Zwecke, das eine Zentrierungsleistung zu erbringen, eine Schließungsbewegung zu vollziehen hätte, das einen »still point in a turning world«¹⁷ bilden sollte, um der funktionalen Differenzierung einen Ankerpunkt zu geben, außerstande ein Einheitsprinzip zu finden, das Verbindlichkeit beanspruchen dürfte. Insofern dem Universalen der Vorrang vor dem Partikularen gebührt, läuft dieser Prozess auf eine Dominanz der Mittel über die Zwecke hinaus.

In dieser Situation – es ist der Punkt, an dem das Projekt der Aufklärung scheitert – gabelt sich der Weg der Moderne in zwei Richtungen. Mit Blick auf die gesellschaftlichen Implikationen und in politischen Termini ausgedrückt, lässt sich der eine als »liberal«, der andere als »totalitär« bezeichnen. Um es vorauszunehmen: der liberale Weg bezeichnet für das skizzierte Problem keine Lösung, aber einen gangbaren Ausweg. Der totalitäre Weg ist ein Irrweg, der in eine Katastrophe mündet.

Der liberale Ausweg

Auf dem liberalen Weg befinden wir uns, wenn der vergebliche Versuch der Zentrierung der Welt im Subjekt aufgegeben wird und wenn die der Berechenbarkeit entzogenen, der Willkür anheimgestellten Entscheidungen über Sinn- und Wert-, Ziel- und Zweckvorstellungen der Kontingenz, die ihnen nun einmal eigen ist, tatsächlich überlassen werden. Auf diesem Wege wird die Willkürlichkeit, d.h. die Bedingtheit und Begrenztheit, die Beliebigkeit und Zufälligkeit der Subjektivität durch *Pluralisierung* harmlos. Das *eine* Subjekt löst sich in eine Vielzahl von partikularen Subjekten, in kollektive Subjekte (Besonderheit/ Besonderung) und Individuen (Einzelheit/ Vereinzelung) auf. Ihnen wird die Entscheidung aller materialen Fragen freigestellt. Diese Freistellung ist es, die diesem Weg die Bezeichnungen »liberal« und »pluralistisch« einträgt. Mit Freiheit im Sinne souveräner Selbstbestimmung des universalen Subjekts hat diese Liberalität nicht viel gemein.

Eher handelt es sich um ein Tolerieren und Gewährenlassen der Subjekte in ihrer Partikularität, in die diese sich im Gegenzug unbedingt fügen müssen: weder dürfen sie Anleitung durch allgemein verbindliche Normen, also einen gesellschaftlichen »input« in ihre Entscheidungen erwarten, noch dürfen sie umgekehrt allgemeine Gültigkeit für ihre Präferenzen und Entscheidungen verlangen, also einen »output«, eine verbindliche Wirkung ihrer Subjektivität auf die Funktionszusammenhänge der Gesellschaft geltend machen. Sie müssen sich mit der jeweiligen Genese und Geltung ihrer Sinn- und Wertentscheidungen, ihrer Ziel- und Zwecksetzungen bescheiden, d.h. mit ihrer Gleich-Gültigkeit sowohl im Sinne der gleichen Gültigkeit aller partikularen Sinnwelten als auch mit der Indifferenz der partikularen Sinnwelten insgesamt für die Funktionsabläufe der Gesellschaft. Mit anderen Worten, auf dem liberalen Weg werden die Ideale der Aufklärung verschoben: die Idee der Freiheit mutiert zu Freisetzung, die Idee der Gleichheit zu Gleichgültigkeit.

So entsteht eine relative Indifferenz zwischen der als Funktionszusammenhang konstituierten Gesellschaft und den partikularen Subjekten. Diese Indifferenz ist insofern nur relativ, als selbstverständlich auch die Funktionszusammenhänge der modernen Gesellschaft von den menschlichen Subjekten, die diese Gesellschaft bilden, getragen werden müssen. Grundsätzlich indifferent, also gleichgültig ist nicht deren Teilnahme und Tätigkeit am und im gesellschaftlichen Prozess, wohl aber, was sie dabei denken, glauben oder hoffen, was sie wahrnehmen, empfinden oder fühlen, was sie erleben und wie sie leben. Auf diese Weise öffnet sich eine Kluft zwischen den Funktionen, welche die Akteure ausüben, den »Rollen«, die sie spielen, den »Masken«, die sie tragen, im Hinblick auf ihre Partizipation an den Funktionszusammenhängen der Gesellschaft, und dem »Leben«, das sie im »Binnenraum« ihrer Subjektivität führen, der sich dadurch erst als solcher herausbildet. Unproblematisch ist diese liberale Lösung von Anfang an nicht: »Lacking the shared ultimate narrative, and with a society which is systemically stable but individually mobile and impersonal, my roles are not part of a whole identity that society must recognize as meaningful. The result is a disconnection between internal self-understanding and objective social role. My self-understanding can base itself either in a privately perceived unity that society need not recognize, or in my socially recognized roles, each with its own audience, which need have no unity«¹⁸.

Dieser liberalen Art der Halbierung der Vernunft in Kalkül und Willkür entspricht eine klare Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit. In der Öffentlichkeit, d.h. in den dem öffentlichen Bereich zugeordneten gesellschaftlichen Subsystemen herrschen die rationalen und objektiven bzw. rationalisierbaren und objektivierbaren Prinzipien von Kalkül und Effizienz. Dagegen werden in der Sphäre des Privaten und Individuellen die partikularen Idiosynkrasien der Subjektivität toleriert und konserviert. Zu dem, was da an den Rändern, jenseits des Sozialsystem geduldet und bewahrt wird, gehört auch, was einmal die emphatische Idee des Menschen als Subjekt hätte ausmachen sollen: Das als Mensch realisierte Weltverhältnis und »Welt (oder sozial gesehen: Menschheit) ist eben das, was im Individuum ›selbsttätig‹ zur Darstellung gebracht wird«¹⁹. Diese Bewahrung einer Idee von Einheit und Ganzheit im *per definitionem* unteilbaren Individuum bedeutet zugleich dessen Ausgrenzung aus einem gesellschaftlichen System, das von transzendental verbürgter Einheit auf Differenz umstellt: Seitdem das Individuum als einmaliges einzigartiges, am Ich bewusst werdendes, als Mensch realisiertes Weltverhältnis begriffen wird, ist es unmöglich, es »als Teil eines Ganzen, als Teil der Gesellschaft aufzufassen. Was immer das Individuum aus sich selbst macht und wie immer Gesellschaft dabei mitspielt: es hat seinen Standort in sich selbst und außerhalb der Gesellschaft. Nichts anderes wird mit der Formel ›Subjekt‹ symbolisiert«.²⁰ Die Gesellschaft »bietet (...) dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als ›gesellschaftliches Wesen‹ existieren kann. Er kann nur außerhalb der Gesellschaft leben, nur als System eigener Art in der Umwelt der Gesellschaft sich reproduzieren (...)«.²¹ Kurzum, das Subjekt sieht sich mit seiner »Exklusion aus dem societalen Diskurs«²² konfrontiert, es wird in das Exil oder – da es sich um einen außergesellschaftlichen Ort im Inneren der Gesellschaft handelt – besser gesagt: in die Enklave seiner Privatheit und Innerlichkeit eingeschlossen. Die moderne Privatsphäre bildet ein innergesellschaftliches Außen, unter bestimmten Bedingungen sogar eine innergesellschaftliche Gegenwelt.

Der totalitäre Irrweg

Der »totalitäre« Weg weist genau in die entgegengesetzte Richtung, insofern als hier an der Einheit des *ganzen* Subjekts festgehalten werden soll. »Outside man there is nothing«, lautet die Doktrin des Totalitarismus in

Orwells prägnanter Formulierung (S. 240). Damit ist dieser Weg zweifellos frei als modern ausgewiesen, ja er scheint dem Projekt der Aufklärung, den Ideen von Emanzipation, Menschheitsfortschritt und Menschheitsglück enger verbunden zu bleiben als die liberale Variante. Da jedoch die Vorstellung der Ganzheit des Subjekts dem Modell von göttlich-fürstlicher Souveränität folgt, führt dieser Weg zu einer Sakralisierung oder Selbstvergottung, die – in eklatantem Widerspruch zu den modernen Leitideen – auf traditionale Vorstellungen zurückgreift, deren Sinn allerdings um nichts weniger verfehlt wird als der Geist der Aufklärung. In der Sakralisierung des Subjekts werden letztlich beide, die moderne Idee der Menschheit ebenso wie die traditionellen Ordnungsvorstellungen souveräner Herrschaft sowohl beerbt als auch verfehlt, sowohl imitiert als auch pervertiert.

Die Sakralisierung des Subjekts reicht nicht aus, um eine neue Religion oder Mythologie als sinnstiftende Narration entstehen zu lassen; sie beschränkt sich auf den Versuch, den ermächtigten modernen Menschen als souveränes Subjekt über die gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge zu stellen, um so jenen transzendenten Punkt wiederzugewinnen, an dem ein Ganzes sichtbar und darstellbar wird. Auf der vollen Höhe entspricht der Idee »Menschheit« das Konzept »Weltgeist« und die politische Idee des Kosmopolitismus, die ihre Realisierung in einem Weltstaat hätte finden müssen. In der historischen Wirklichkeit hat die Vorstellung des souveränen Subjekts kaum nachhaltig über die Größe der modernen Nation hinausgereicht. Der Weltgeist schrumpft auf das Maß partikularer »Volksgeister« – vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil sich ein »Weltkörper« zum universalen Weltgeist nicht so recht assoziieren lässt, während das Kollektivsubjekt »Volk« immerhin noch irgendwie mit Geist und Körper ausgestattet, also personal bzw. anthropomorph imaginiert werden kann. Dass auch diese Vorstellung problematisch ist, insofern als die Idee der Souveränität des Subjekts an den Gedanken der Verkörperung gebunden bleibt, zeigt sich daran, dass es in der Regel für notwendig erachtet wird, die Einheit des Kollektivsubjekts Volk/ Nation noch zusätzlich durch eine, sei es reale, sei es gänzlich fiktive Person zu repräsentieren. Solange die personale Verkörperung des Kollektivsubjekts im Rahmen des Symbolischen verbleibt, so dass der unter modernen Bedingungen notwendigerweise leere Platz der Macht zwar personal repräsentiert, aber *de facto* leer gelassen wird, ist dieser Weg der Sakralisierung des Subjekts zwar eindeutig rückwärts gewandt, reaktionär und autoritär, aber nicht eigentlich totalitär.

Der Begriff des Totalitären und des Totalitarismus ist erst dann erfüllt, wenn das sakralisierte Subjekt nicht symbolisch aufgefasst, sondern mit realer Macht ausgestattet wird, wenn es den leeren Ort der Macht usurpiert. In der Gestalt des »Führers« wird die für eine moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft obsolet, d.h. überflüssig und inadäquat gewordene Form personaler Herrschaft restituiert. In der politischen Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte hat dieses Subjektkonzept in den »großen« Männern von Napoleon bis Mao Dse Dong Gestalt angenommen. Das *tertium comparationis* zwischen den unterschiedlichen Figuren: Ein auf Überlebensgröße zum Subjekt aufgeblasenes Individuum maß sich Unfehlbarkeit und Unsterblichkeit, Allgegenwart, Allwissen und Allmacht an; es rückt sich in den Mittelpunkt eines Personenkults mit pseudoreligiösen Zügen. Der Totalitarismus geht über die auf formale Prinzipien festgelegte moderne Idee des Universalen hinaus und kehrt zur Vorstellung des Ganzen in einem alles umfassenden, quasi holistischen Sinne zurück. Allerdings übersteigert das moderne Subjekt die Machtvollkommenheit traditionaler Herrschaft, der es sich anzunähern scheint, insofern als ihm deren sowohl religiöse als auch dynastisch-familiale Bindungs- und das bedeutet: *Bremsmechanismen* fehlen. Im Unterschied zum Führer verstand sich der Monarch, selbst noch der unumschränkt und absolut herrschende als Stellvertreter einer höheren Instanz (*dei gratia*) und als ein Glied in der (möglichst) langen Generationenkette seines Hauses – so wurde die Präntention der Omnipotenz vermieden, die mit einem kurzen Schritt vom Erhabenen in jene clowneske Lächerlichkeit abstürzt, der Charlie Chaplin als großer Diktator Ausdruck verliehen hat.

Das ganz und gar nicht lächerliche, sondern tragische Moment der beispiellosen Übersteigerung des Herrschaftsanspruchs des modernen Subjekts liegt darin, dass das Auftreten seines Geburtsfehlers, d.h. ein Entzweibrechen universaler und partikularer Elemente nicht zu vermeiden ist. Im Unterschied zur liberalen Variante verläuft der Bruch nicht zwischen einer zur Objektivität verdinglichten *ratio* auf der einen und der Subjektivität auf der anderen Seite, sondern im Subjekt selbst. Mit anderen Worten, erst hier, auf dem totalitären Weg der Moderne erhält die Rede von der »Verdoppelung des selbstbezüglichen Subjekts«²³ ihren vollen Sinn. Das moderne Subjekt, d.h. das aufgrund des Verlusts seiner transzendenten Verankerung unwiderruflich in seine Kontingenz entlassene Subjekt, polarisiert sich so, dass die Kontingenz von der einen Seite ganz abgewiesen und allein der anderen

Seite zugewiesen wird. Indem sich ein partikulares Subjekt als Führer absolut setzt, wohingegen ein anderes, jedes andere, nicht mehr und nicht weniger partikulare Subjekt als nichtig gesetzt wird, verdoppelt/ halbiert sich das Subjekt in ein (zu) großes, gefährliches Subjekt und in ein (zu) kleines, gefährdetes Subjekt, in Übermensch und Untermensch. Es entsteht so der Anschein einer Hierarchie von oben und unten, der jedoch jede Legitimation fehlt. Es entsteht auch nicht eigentlich ein hierarchisches Verhältnis von oben und unten, sondern das Subjekt wird in Alles und Nichts, Allmacht und Ohnmacht auseinandergerissen. Da aber der totalitäre Weg im Unterschied zum liberalen dadurch charakterisiert ist, auf dem *ganzen* Subjekt und seiner souveränen Herrschaft über alles zu insistieren, lässt die Entzweiung im Subjekt einen Widerspruch entstehen, der beseitigt werden muss. Obwohl das Auseinanderbrechen zwischen dem absoluten und dem nichtigen Subjekt so massiv in Erscheinung tritt, darf es doch gar nicht sein. Jeder Versuch zu verhindern, was nicht zu verhindern ist, nimmt gewaltsame Züge an. Aus dieser Gewaltsamkeit des vergeblichen Versuchs, die Herrschaft des *ganzen* Subjekts zu errichten, resultieren Gewalttätigkeit und Repression in ihrer spezifisch totalitären Gestalt.

*Der Große Bruder, der kleine Winston Smith oder:
die Tragödie des totalitären Subjekts*

Es ist diese Tragödie des modernen Subjekts in ihrer totalitären Form, die Orwell in den Figuren des Großen Bruders und des kleinen Winston Smith inszeniert. Zusammen personifizieren sie die beiden Seiten des »last man« (wie Orwell seinen Roman zunächst nennen wollte); anders gesagt: des scheiternden Versuchs, den Menschen bzw. die Menschheit als autonomes und souveränes Subjekt seiner/ihrer selbst, des Geschicks der Welt und der Weltgeschichte zu setzen.

Die Verhinderung des Bruchs im Subjekt bedeutet auf der Seite des großen Ich die Leugnung seiner Partikularität und auf der Seite des kleinen Ich die Eliminierung der Partikularität. Auf beiden Seiten des auseinanderbrechenden Subjekts wird der Prozess der Pluralisierung arretiert, die Entfaltung der Subjektivität – gleichzeitig Schicksal und Chance des modernen Subjekts – blockiert.

Auf der Seite des Großen Bruders wird das Schicksal der Partikularisierung negiert, indem sie absolut gesetzt wird. Das subjektive Belieben wird

nicht in die Beliebigkeit der Subjektivität entlassen, sondern die subjektive Willkür des Diktators gelangt zur Herrschaft. Als spezifisch totalitäre Willkürherrschaft dominiert sie nicht nur über jeden anderen Willen, sondern sogar über jede Art von Vernunft. Indem sich die Willkür des großen Bruders, der Wille der Partei über die Gesetze der Logik und der Natur setzt, wird der in der liberalen Variante eintretende Bruch zwischen Rationalität und Subjektivität vermieden; die ratio wird der Willkür untergeordnet.

Winston Smiths Widerstand gegen diesen totalitären Herrschaftsanspruch über die *ratio*, über das, was Orwell »the obvious« nennt, das, was objektiv feststeht und festgestellt werden kann,²⁴ ist ein Leitmotiv, das an allen entscheidenden Stellen der Handlung des Romans auftritt. Der Satz: »Freedom is the freedom to say that two plus two make four. If that is granted, all else follows« gehört zu den wichtigsten Eintragungen in Winston Smiths verbotenem Tagebuch (S. 74), mit dem seine Dissidenz beginnt. An »the secret doctrine that two plus two make four« erinnert er sich im Moment unmittelbar vor seiner Verhaftung durch die *thought police* (S. 199). In den Gesprächen mit seinem Folterer O'Brien wird die Geltung der Gesetze der Arithmetik, der Logik, der Natur ein zentrales Thema sein. Es ist dies der Punkt, an dem Winston Smith um seinen Verstand kämpft (S. 226, 234, 250, 252), um schließlich zu verlieren: »Almost unconsciously he traced with his finger in the dust of the table: $2 + 2 = 5$ « (S. 262).

Wenn das große Ich über alles erhoben wird, dann bezieht sich die Doktrin, »outside man there is nothing«, in erster Linie auf die Leugnung der *äußeren* Wirklichkeit: »reality is not external« (S. 225). Dieselbe Doktrin verlangt aber auch Geltung nach innen. In dieser Hinsicht muss die Subjektivität des kleinen Ich bis zum Punkt vollständiger Auslöschung negiert werden. Während das große Ich gegen das Schicksal der Partikularisierung revoltiert, wird dem kleinen Ich die Chance der Subjektivierung verweigert. Würde dem kleinen Ich auch nur ein Hauch von Eigenständigkeit zugebilligt, dann müsste die Partikularität des großen Ich offenkundig werden. Daher zielt der Kontroll- und Unterdrückungsapparat des Regimes auf das, was in *Newspeak* »ownlife« heißt, »meaning individualism and eccentricity« (S. 75). Verfolgt wird die Jeweiligkeit und Jemeinigkeit der Subjektivität, eben das, was die liberale Variante des modernen Weges freisetzt, aus dem Zentrum, dem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang herausrückt (Ex-Zentrität) und in das Belieben und die Beliebigkeit der Innenwelt entlässt und frei lässt.

Im selben Augenblick, in dem Winston Smith beschließt, gegen die Partei des Großen Bruders zu opponieren, um für die Evidenz einzutreten, mit der zwei mal zwei vier ist, entschließt er sich auch, um dieses »ownlife« zu kämpfen: »And yet he was in the right! (...) The obvious, the silly and the true had got to be defended« (S. 74).

Auf den ersten Blick mag es merkwürdig erscheinen, das Verrückte (»the silly«) und das Wahre (»the true«) im selben Atemzug zu nennen. Tatsächlich trifft Orwell den Charakter des »ownlife« damit genau. Zum »Privaten« gehört, was seit jeher schon im »Dunkel des Hauses«²⁵ verborgen war: die Partikularität des Menschlichen in seiner Endlichkeit, als Gebürtlichkeit und Sterblichkeit, die Einzelheit des Körperlichen, die Sexualität, die Phantasie, der Traum, das Unbewusste, der Schmerz und die Lust, das Leiden und die Leidenschaften, die Idiosynkrasien und Obsessionen, eben all das, was – wenn es die Schwelle des Intimen überschreitet – als »silly« erscheint und das Funktionieren der Gesellschaft bedroht und dennoch die Ressource, die »Quelle« bildet, aus der sie ihre Lebendigkeit schöpft.²⁶ Hinzu kommt, was erst unter den Bedingungen einer modernen ausdifferenzierten Gesellschaft in das Exil der Privatsphäre verbannt wird. Das sind sowohl die Werte des Wahren, Guten und Schönen, die aus der Perspektive eines ausdifferenzierten Gesellschaftssystems als überlebte Traditionsreste erscheinen, als auch die Hoffnungen auf Autonomie und Solidarität, auf Menschheit und Menschlichkeit²⁷, die erst das Projekt der Moderne geweckt hat, ohne sie erfüllen zu können. Obwohl das Spektrum damit mehr als weit ist und einigermaßen inkompatible Teile enthält, müssen diese es sich gefallen lassen, umstandslos als das zusammengefasst zu werden, worüber sich ohne die Gültigkeit einer großen, alles umfassenden Erzählung kein Konsens erzielen lässt, weil sie sich weder berechnen noch verrechnen lassen. Unter liberalen Voraussetzungen wird all das dem privaten und individuellen Belieben anheimgestellt, in die Welt der sozialen Nahbeziehungen transferiert, um nicht zu sagen: abgeschoben und unter dem Vorzeichen der Partikularität einer subjektiv gewordenen Vernunft in Emotionalität transformiert, auf Gefühl reduziert.

In der totalitären Gesellschaft *Oceania* wird all das unterschiedslos und erbarmungslos verfolgt und ausgerottet. »The silly« des Psychischen und Somatischen, die zufälligen Macken und Ticks des Mannes mit den Gesichtszuckungen, dem Winston Smith zufällig auf der Straße begegnet (S. 59 f.), stehen ebenso unter Verdacht und sind derselben Vernichtungsg-

drohung ausgesetzt wie »the true«. Das Wahre, Gute und Schöne gehören einer Vergangenheit an, deren Reste Winston Smith verzweifelt aufspürt und ängstlich sammelt²⁸, deren Bilder er nur schemenhaft und mit größter Anstrengung erinnert. Und so wie ihm die Gesetze der Rationalität nur noch in der basalen Regel von 2 + 2 präsent sind, so konzentriert sich das Wahre auf einen einzigen Punkt, den innersten Kern dieser privaten Wahrheiten und Werte, auf das Gefühl, und zwar auf das subjektivste und »weltloseste«²⁹ aller Gefühle, auf Liebe.

In der Erinnerung an seine Mutter bewahrt Winston Smith, was er als das Wahre und Gute empfindet: »(...) she had possessed a kind of nobility, a kind of purity, simply because the standards that she obeyed were private ones. Her feelings were her own, and could not be altered from outside« (S. 149, vgl. S. 30). Der Sohn hat die Mutter längst verloren und lebt in einer anderen Welt. In seiner Erinnerung ist eine Fremdheit, ein Befremden darüber spürbar, dass es einmal Menschen gab, die für ihr Handeln keiner rationalen Begründungen bedurften (»without needing to know the reason«), und deren Wert- und Sinnvorstellungen nicht auf Effekt und Effektivität ausgerichtet waren: »It would not have occurred to her [seiner Mutter] that an action which is ineffectual thereby becomes meaningless« (S. 149). In einer von Not regierten, auf das Notwendige reduzierten Wirklichkeit, in der nur das Überlebenskalkül Geltung beanspruchen kann, sind solche ihren Zweck in sich selbst tragenden Handlungen »without reason«, nicht nur ohne Grund, sondern regelrecht unvernünftig, so dass Wahrheiten und Werte am Ende als nicht weniger verrückt erscheinen als »the silly«.

Noch verrückter als angesichts von Berechnung und Eigennutz erscheint die im Bild ohnmächtiger Mütterlichkeit festgehaltene Humanität angesichts brutaler Gewalt. In seiner ersten Tagebucheintragung schreibt Winston Smith scheinbar zusammenhangslos Eindrücke eines Kinobesuchs nieder. In einem Film der Kriegspropaganda, von dem ausdrücklich vermerkt wird, dass er ihm besonders gut gefallen habe, beschreibt er eine Frau: »with a little boy about three years old in her arms (...) putting her arms around him and comforting him although she was blue with fright herself, (...) covering him up as much as possible as if she through her arms could keep the bullets off him, then the helicopter planted a 20 kilo bomb in among them terrific flash and the boat went all to matchwood, then there was a wonderful shot of a child's arm going up up right up into the air (...) there was a lot of applause from the party seats« (S. 11).³⁰

Auf diese »wundervolle« Szene wird er noch einmal zurückkommen, und hier wird nicht nur das Einverständnis des Parteimitglieds Winston Smith mit der militärischen Aktion des Regimes hervorgehoben, sondern hier wird von seiner eigenen knabenhaften, aus der Not geborenen Gewalttätigkeit berichtet: er erinnert sich an die extreme Not, die in seiner Kindheit herrschte. Obwohl die Bevorzugung des kleinen Winston aufgrund seines männlichen Geschlechts zur unhinterfragten traditionellen Werteordnung seiner Mutter gehörte (»His mother was quite ready to give him more than his share. She took it for granted that he, ›the boy‹, should have the biggest portion«, S.147), gibt es nie genug zu Essen und so reißt der Junge der kleinen Schwester, die die Mutter zu seinen Gunsten hungern lässt, gewaltsam auch noch das letzte Stück Schokolade weg und läuft davon. Wenig später mit schlechtem Gewissen zurückkehrend sind Mutter und Schwester verschwunden für immer. In der Erinnerung an die Reaktion der Mutter auf seine eigene rücksichtslose Handlung (»When the last of the chocolate was gone [deren letzten Rest er selbst seiner Schwester gestohlen hatte], his mother had clasped the child [die kleine Schwester] in her arms. It was no use, it changed nothing, it did not produce more chocolate, it did not avert the child's death or her own; but it seemed *natural* to her to do it«, S. 149)³¹, verschwimmt dieses letzte Bild der Mutter mit dem der Frau und dem Kind im Flüchtlingsboot: »The refugee woman in the boat had also covered the little boy with her arm, which was no more use against the bullets than a sheet of paper« (S. 149). Was die beiden Frauen verbindet: »They were governed by private loyalties which they did not question. What mattered were individual relationships, and a completely helpless gesture (...) could have value in itself« (S. 149). Die Mutterliebe trägt ihren Zweck in sich selbst; sie ist abgeschlossen und immun gegen die Welt. Die Feminisierung aller nicht berechenbaren und verrechenbaren und daher irrationalen Werte ist nun freilich kein Spezifikum des totalitären Irrwegs, sondern charakterisiert den bürgerlich-liberalen Ausweg, auf dem die Trennung zwischen Rationalität und Subjektivität, von Öffentlichkeit und Privatsphäre eng mit der modernen Rekonstituierung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung verknüpft wird. Die in ihrer feminisierten Form zugleich idealisierten wie entwerteten Ideen des Wahren, Schönen und Guten geraten gegenüber dem rationalen Kalkül genauso hoffnungslos in die Defensive wie gegenüber der totalitären Gewalt.

Nicht weniger *silly* und *true* als die Mutterliebe, welcher der kleine Junge die Gegenliebe schuldig bleibt und an der er schuldig wird, erscheint die Liebe in einer anderen Gestalt, nämlich in der erotischen Beziehung, in der der erwachsene Mann zum Helden des Romans wird. Die Liebesbeziehung zwischen Winston und Julia bildet das Zentrum der Erzählung, die Achse, um welche die Handlung organisiert ist; sie markiert den Höhepunkt, an dem die Revolte gegen den Großen Bruder zum manifesten Akt wird³², ebenso wie den Tiefpunkt, an dem die Niederlage besiegelt ist. Mit der Stilisierung der erotischen Liebe zur zentralen Oppositionsinstanz der Subjektivität gegen ihre Auslöschung folgt Orwell der liberal-bürgerlichen Ideologie des Privaten und Innerlichen so getreulich wie in der Idealisierung der Mutterliebe. Beide Formen der Liebe repräsentieren die Alterität der selbsthaften und selbstzweckhaften Privatsphäre gegenüber der instrumentellen Orientierung der Gesellschaft. In der Erfahrung der Liebe gilt: »la réalité d'une expérience d'étrangeté au monde est valorisée en soi«³³. Beide Formen der Liebe erscheinen jeweils in doppelter Gestalt als höchster Wert der Kultur und zugleich als vollkommen naturhaft. Die widersprüchliche und ambivalente Engführung von Kultur und Natur gewinnt ihren Sinn wiederum nur aus der Entgegensetzung zur Gesellschaft und ihren rationalen Funktionsgesetzen. Das im Grunde ziemlich aberwitzige Projekt der Moderne, das menschliche Subjekt aus dem Sozialsystem zu exilieren, und es mit einer »Exklusionsindividualität« auszustatten, wird überhaupt nur auf der Grundlage der Liebe in ihrer doppelten Gestalt möglich. Sie ist es, die der Subjektivität so etwas wie Substanz verleiht.

Wenn Orwell Liebe und Begehren als Kräfte der Rebellion gegen das totalitäre Regime, als »force that would tear the party to pieces« (S. 115, vgl. S. 63) programmatisch in den Vordergrund stellt, so teilt er die verbreitete Auffassung, dass der Ameisenstaat nur durch völlige Vernichtung der Sexualität dieser Tiere möglich werde, während die Staatswerdung beim Menschen unendlich schwieriger sei, »weil dieser seine Sexualität nicht aufgibt und damit seinen ganzen rebellischen Individualismus behält«³⁴. Freilich erscheint die große romantische Liebe in den Zeiten totalitärer Herrschaft so armselig und kümmerlich wie jede andere Lebensäußerung: »No emotion was pure, because everything was mixed up with fear and hatred. Their embrace had been a battle, the climax a victory. It was a blow against the Party. It was a political act« (S. 116). Nur in der Flüchtigkeit einer Geste gewinnt diese erotische Liebe einen Hauch von Authentizität:

in »that magnificent gesture with which she [Julia] had thrown her clothes aside. With its grace and carelessness it seemed to annihilate a whole culture, a whole system of thought, as though Big Brother and the Party and the Thought Police could all be swept into nothingness by a single splendid movement of the arm« (S. 30 f. 114, 252 f.) Wieder ist es nur eine Armbewegung und wiederum sind es notwendigerweise die Arme einer Frau. Die Bewegungen gehen in entgegengesetzte Richtungen: die bedeckende, sorgende und schützende Geste (*care*) der Mütterlichkeit erscheint rührend hilflos, defensiv und ohnmächtig; die erotische Geste der liebenden Frau erscheint in der Gegenbewegung des sorglosen Entblößens und Preisgebens (»carelessness«) (täuschend) mächtig.

Dieses Motiv der Verwerfung der Zivilisation in einer ephemeren Bewegung des schönen menschlichen Körpers verbindet sich mit dem Traum von der schönen äußeren Natur, dem *locus amoenus* des »Golden Country«. Es ist ein ebenso wiederkehrendes Element des Romans (S. 30 f., 113 f., 249, 252 f.), wie das Motiv des »obvious«. Ganz am Ende, nachdem Winston Smith den Kampf um seinen Verstand, sein Festhalten am einfachen Kalkül von zwei plus zwei, am Objektiven und Offensichtlichen bereits aufgegeben hat (»Now he had retreated a step further: in the mind he had surrendered (...) he knew that he was in the wrong, but he preferred to be in the wrong«, S. 253), kehrt es noch einmal zurück, allerdings nur in der völlig verrückten Welt eines vergifteten Traums, »in the delirium induced by drugs«. In diesem Zustand erlebt der Held den Höhepunkt seiner Liebe: »In that moment he had loved her far more than he had ever done when they were together and free«; die Vollkommenheit der erotischen Verschmelzung mit einem anderen Selbst: »She had seemed to be not merely with him, but inside him. It was as though she had got into the texture of his skin« (S. 253). An dieser Stelle ist der Höhepunkt seiner Rebellion gegen das Regime erreicht, der Höhepunkt von Wahrheit und Verrücktheit gleichermaßen. An diesem Punkt ringt Winston Smith nicht nur um seinen Verstand, sondern um seine Identität und wird diese im *room 101*, in jenem letzten Exzess der Gewalt, ebenso verlieren wie vorher schon jenen.

Nach 1948

Der pessimistische Autor, 1948 dem Tod schon nahe, lässt seinen Roman mit dem Triumph des totalitären Regimes enden. Und doch spielt sich

dieser Sieg gleichsam nur auf der Vorderbühne ab. Gerade aufgrund der äußersten Konsequenz, mit der Orwell das totalitäre Prinzip der Herrschaft des ganzen Subjekts zu Ende denkt, indem er es siegen lässt, erzählt er im Hintergrund vom Ende dieses Irrwegs. Der Versuch, die totalitäre Doktrin: »Outside man there is nothing« durchzusetzen, endet in absurden Verkehrungen ins Gegenteil – und letztlich im Untergang des Totalitarismus.

Der Versuch, einen beliebigen, subjektiven Willen über die Wirklichkeit zu stellen, führt nicht nur zu einer Subjektivierung, Verbeliebigung der Wirklichkeit, sondern löst geradezu einen Furor des Verschwindens aus. Die Anstrengung, die Herrschaft des Regimes als total, als in sich geschlossen und ewiggültig erscheinen zu lassen, zieht die Notwendigkeit nach sich, die Vergangenheit permanent umzuschreiben, ja immer wieder neu zu erfinden: »The past not only changed, but changed continuously« (S. 73), »history is continuously rewritten« (S. 192). Auch die Wirklichkeit des großen Subjekts löst sich infolge seiner Verabsolutierung auf: Je allmächtiger und allgegenwärtiger das Bild des Führers erscheint, desto fraglicher ist seine Existenz. Wenn die Unsterblichkeit des großen Bruders behauptet wird, muss bezweifelt werden, ob er überhaupt geboren wurde (S. 188) und so bleibt der Diktator hinter der Omnipräsenz seines überlebensgroßen Bildes ein Phantom ohne Identität, ohne Eigennamen, die leere Ikone einer anonymen Partei. Das absolute Subjekt ist schließlich so gleichgültig wie sein nichtiges Pendant: Ist dieses ständig von Vernichtung bedroht, so ist jenes von vornherein inexistent. Hinter der Personalisierung der Herrschaft kommt ihre Anonymität zum Vorschein. Unter der eisernen Faust der Diktatur sind die »kalten Skelethände rationaler Ordnung«³⁵ längst am Werk. Die Herrschaft des Kalküls konterkariert und unterminiert die Herrschaft der Willkür und wird sie auf lange Sicht entweder zur Aufgabe oder zu Fall bringen.

Die Unterdrückung der inneren Welt der Subjektivität hat nicht weniger monströse Folgen als die Unterdrückung der äußeren Realität. Um die Einheit des ganzen Subjekts zu behaupten, reicht es nicht aus, das kleine Ich zu töten, es darf im Grunde nie existiert haben: »You will be lifted clean out from the stream of history (...) You will be annihilated in the past as well as in the future. You will never have existed« (S. 230). Da das kleine Ich aber nun einmal existiert, kann seine nahtlose Deckungsgleichheit mit dem großen Ich durch Tortur und Tod nicht bewirkt werden; es bedarf

vielmehr der bedingungslosen Hingabe. Es ist kein Zufall und mehr als bloß oberflächliche Propaganda, wenn das Regime von seinen Untertanen *Liebe* zum großen Bruder verlangt. Gewiss gibt es keine Form menschlicher Vergesellschaftung bzw. politischer Herrschaft, die einerseits ohne ein gewisses Maß an Zustimmung, also freiwilliger Unterordnung auskäme, und andererseits gänzlich auf Zwang, also physische und psychische Gewaltandrohung/-anwendung zu ihrer Durchsetzung verzichten könnte. Bei totalitärer Herrschaft findet eine Überschreitung in beide Richtungen statt; es geht nicht um Gefolgschaft und Gehorsam, weder um freiwillige Unterordnung noch erzwungene Unterwerfung, es geht um Konversion und Identifikation, um die vollkommene Einheit, die eigentlich kein gesellschaftliches Verhältnis, sondern ein Liebesverhältnis ist. Denn nur als Liebe lässt sich eine vollkommene, symbiotische Verschmelzung zwischen zwei Subjekten vorstellen. Der Versuch, Liebe zu erzwingen, mündet in Vergewaltigung. Die spezifisch totalitäre Art von Gewalt, die Absicht, das Innere zu durchdringen (»to get inside you«, »to capture the inner mind«, S. 231), die Herrschaft nicht nur über das Denken, sondern auch über das Fühlen zu erlangen (»the inner heart«, S. 151), trägt Züge von Vergewaltigung. Der Absolutheitsanspruch des Subjekts kippt in eine pervertierte Subjektivität um, die in einem Exzess von Gewalt und Tod untergeht.³⁶

Gegen meine These, dass Totalitarismus auf die vollkommene Herrschaft des Subjekts, des spezifisch modernen Subjekts, des sakralisierten oder *ganzen* Subjekts zielt, lasse ich den Einwand gelten, dass die totalitären Regime in der historischen Wirklichkeit selbstverständlich niemals so rein und vollkommen philosophische Ziele verfolgt haben, wie es die Herrschaft des Subjekts ist, die Orwell beschreibt. Ich mache allerdings geltend, dass in diesem Fall (und wie auch sonst nicht so selten) die Fiktion das Wesen der Sache besser trifft als je eine Wirklichkeit. Dieser Tatsache verdankt Orwells Roman seine Prominenz.

Ein totalitäres Regime kann Einzelne töten, es kann Millionen von Einzelnen vernichten, aber es kann keine stabile Ordnung herstellen. Die totalitäre Sakralisierung des Subjekts scheitert am Widerstand der Sachen, an der Geltung rationaler Gesetzmäßigkeiten, die sich der Willkür nicht beliebig beugen, ebenso wie am Widerspruch der Menschen, die das auch nicht tun. 1948 ist das Ende des Faschismus erreicht, der Untergang des Stalinismus steht kurz bevor. Das große Subjekt der totalitären Regime stirbt, Millionen kleiner Subjekte unter sich begrabend. Bis 1984 (bzw.

1989) wird der Rest der auf Personenkult gegründeten Führersysteme von der Bildfläche verschwinden. Wir mögen für die Zukunft viel zu fürchten haben, aber wohl kaum die Rückkehr dieser Herrschaftsform. Das ihr zugrunde liegende Subjektkonzept ist alten Vorstellungen personaler Herrschaft, dem Modell des göttlichen Pancreators und seiner eingesetzten oder selbsternannten Stellvertreter gefolgt. Seit Gott tot ist, beginnt das langsame Sterben des sakralisierten, *ganzen* Subjekts. Das moderne Gesellschaftssystem kann nur als anonymes, sachlicher Mechanismus funktionieren. Der Versuch, es subjektförmig zu machen, ist gescheitert.

Die unter modernen Voraussetzungen unumgängliche Entpersonalisierung der gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge setzt sich durch. Die »Anonymisierung der Macht, das heißt ihre Ablösung von einem zur Herrschaft legitimierten und begrenzten Kreis von Personen« führt zu einer »Emanzipation des Eigentums vom Eigentümer« ebenso wie zur »Emanzipation der Macht vom Machthaber«. ³⁷ Mit anderen Worten, sowohl der Ort der ökonomischen als auch der politischen Macht ist leer: »In post-historical society, the rulers have ceased to rule (...)« ³⁸. Allerdings bedarf auch das anonyme System der Akteure, und die Anonymisierung der Macht bedeutet keineswegs das Ende der Herrschaft von Menschen über Menschen. Was stattfindet, ist eher ein Wechsel von Vordergrund und Hintergrund. Während hinter dem Götzenbild des Großen Bruders die auf die Prinzipien von Kalkül und Effizienz gegründete Herrschaft des rationalen Sachzwangs längst am Werk war, bleiben unter dem *cash nexus* als Grundlage aller Beziehungen die alten personalen Hierarchien von Oben, Mitte und Unten erhalten, gerade so wie »since the end of the Neolithic age« (S. 181 ff.). Denn das anonyme System der Funktionszusammenhänge bedarf nicht nur schlechthin der Akteure, sondern es plaziert diese nach wie vor auf ungleiche Weise nach den Hinsichten von oben und unten, innen und außen – obgleich sich solche Hierarchisierungen aus den Prinzipien der Rationalität kaum erklären, geschweige denn legitimieren lassen. Statt wie in der Vergangenheit mit einer »kollektiven Oligarchie«, die historisch unterschiedlich als Stand oder Klasse organisiert war, haben wir es in der Gegenwart mit so etwas wie einer »entstrukturierten, globalen Oligarchie« zu tun. Ich muss zugeben, dass ich an diesem Punkt eher zu verstehen meine, »why« als »how«.

Anmerkungen

- 1 Stuart Hall, »The Question of Cultural Identity«, in: Stuart Hall / David Held / Anthony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge/Oxford 1992, S. 290.
- 2 George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, edited by Ronald Carter / Valerie Durow, London: Penguin Student Editions 2000. Seitenzahlen im Text ohne weitere Angaben beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 3 David Held / Anthony McGrew, »The Great Globalization Debate: An Introduction«, in: David Held / Anthony McGrew (eds.), *The Global Transformations Reader*, Cambridge 2000, S. 20.
- 4 Johannes Berger, »Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie«, in: *Soziale Welt*, Jg. 39/ 1988, S. 226.
- 5 Dieter Rucht, *Modernisierung und neue soziale Bewegungen: Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*, Frankfurt a.M. 1994, S. 43.
- 6 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, S. 31.
- 7 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 307.
- 8 Ebd., S. 308.
- 9 Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt a.M. 1988, S. 13.
- 10 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1989, S. 158. (Hervorhebungen C.K.)
- 11 Niklas Luhmann, »Die Moderne der modernen Gesellschaft«, in: Ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 11-49, zit. S. 30.
- 12 Claude Lefort, »The Permanence of the Theologico-Political?«, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, Minneapolis 1988, S. 225.
- 13 Claude Lefort, »The Image of the Body and Totalitarianism«, in: Ders., *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge 1986, S. 303 f.
- 14 Lefort, *The Image of the Body and Totalitarianism*, a.a.O., S. 304.
- 15 Ebd., S. 303 f.
- 16 John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London/New York 1995, S. 146.
- 17 Stuart Hall, »The Local and the Global: Globalization and Ethnicity«, in: Anne McClintock / Aamir Mufti / Ella Shohat (Eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997, S. 175.
- 18 Lawrence Cahoon, »Being Alone in the Modern Civitas«, in: Leroy S. Rouner (Ed.), *Loneliness*, University of Notre Dame Press 1998, S. 203 f.
- 19 Niklas Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, a.a.O., S. 212.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Alois Hahn, *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a.M. 2000, S. 194.
- 23 Siehe oben Fußnote 7.
- 24 »The solid world exists, its laws do not change. Stones are hard, water is wet, objects unsupported fall towards the earth's center.« (S. 74)
- 25 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, S. 38.
- 26 Das ist Winston Smiths Intuition in seiner Auseinandersetzung mit O'Brien: »It is impossible to found a civilisation on fear and hatred and cruelty. It would never endure (...) It would have no vitality (...) It would commit suicide (...) Life will defeat you.« (S. 243 f.)
- 27 Siehe oben S. 9.
- 28 Vom aus der Realität verschwundenen Schönen sind nur noch ebenso kümmerliche Reste vorhanden wie 2 + 2. Da ist z.B. Winston Smiths Tagebuch (S. 9) und der Briefbeschwerer aus Glas: »It's a beautiful thing.« (S. 86 f.)

- 29 Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a.a.O., S. 51 ff.
- 30 Und an dieser Stelle tritt noch eine Frau in Erscheinung: »but a woman down in the prole part of the house suddenly started kicking up a fuss« (S. 11). Die Frage, ob es eine Hoffnung auf den Widerstand, einen Aufstand des Proletariats gegen das herrschende Regime geben kann oder nicht, wird Winston Smith fast den ganzen Roman hindurch – ergebnislos – befassen. Der einzige Hinweis auf einen wirklich stattfindenden Protest, findet sich in diesem Zusammenhang; es ist diese Frau aus dem Proletariat, »shouting they didn't oughter of showed it not in front of kids« (S. 11).
- 31 Hervorhebungen C.K.
- 32 Gemeinsam mit der Geliebten wird er im zweiten Teil der Geschichte den Mut zum Handeln finden, den Mut, mit O'Brien in Kontakt zu treten, was ihm allein im ersten Teil des Romans als »inconceivably dangerous« erschienen war (S. 19).
- 33 Danilo Martuccelli, »Subjectivité et expérience amoureuse«, in: Dubet, François / Wieviorka, Michel (Eds.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine. Colloque de Cerisy*, Paris 1995, S. 161.
- 34 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), Köln 1982, S 58.
- 35 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1963, Band I, S. 560 f.
- 36 Es ist bezeichnend, dass der Höhepunkt der Gewalt nicht durch eine weitere Steigerung des maschinell erzeugten physischen Schmerzes (vgl. S. 222) bewirkt wird, sondern aus dem perfiden Wissen des Regimes um die jeweils dem Individuum eigenen Ängste und Phobien resultiert.
- 37 Helmuth Plessner, *Die Emanzipation der Macht*, in: Ders., *Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1981, S. 279.
- 38 Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, London 1992, S. 280; Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek 1989, S. 156.

Timothy Snyder

GEORGE ORWELL TRIFFT GEORGE BUSH

»1984« neu gelesen

George Orwells 1948 verfasster Roman *1984* ist als eine beängstigende Beschreibung der Macht des Kommunismus über das Denken der Menschen gedeutet worden. Als der Roman im Jahr 1984 neuerlich Aufmerksamkeit erfuhr, bezweifelte niemand, dass er von der Sowjetunion handelte, dem »Reich des Bösen« in der berühmten Wendung von Ronald Reagan. Aber wenn man ihn heute nochmals liest, gibt einem der Ort der Handlung zu denken. Die Geschichte spielt nicht in Moskau, sondern in London. London und Britannien sind einem größeren transatlantischen Imperium namens Ozeanien einverleibt worden. Das Herzland Ozeaniens sind die heutigen USA. In der von Orwell beschriebenen Welt ist nicht der Sozialismus gescheitert, sondern die Moderne. Der Staat ist stärker als die Gesellschaft, und die Herrschenden haben Methoden gefunden, sich ihre Macht auf Dauer zu sichern und der Bevölkerung gleichzeitig Wohlstand und Freiheit vorzuenthalten. Zwar lässt Orwell es nicht an Beschreibungen von Folter fehlen, doch ist die Gewalt nicht sein eigentliches Thema. In Ozeanien glauben die Menschen durchweg, was ihre Herrscher ihnen sagen, weil sie ihren Widerspruch nicht mehr zu artikulieren vermögen oder weil es ihnen an der Vorstellungskraft mangelt, Alternativen zu denken. Das wahre Thema Orwells ist die Macht des Staates, eigenständiges Denken zu unterbinden.

Ein Amerikaner, der den Roman heute erneut liest, entdeckt überraschende Berührungspunkte mit der Alltagsrealität. Gewiss sind die USA von heute eindeutig nicht die totalitäre Gesellschaft, die Orwell beschreibt. Doch Orwell schrieb den Roman, um Bürger demokratischer Gesellschaften vor möglichen künftigen Entwicklungen zu warnen, und manche seiner Sorgen scheinen durchaus angebracht zu sein. In Ähnlichkeiten der politischen Rhetorik könnten sich möglicherweise verborgene Tendenzen zeigen. Da sind beispielsweise die drei Leitsätze der Herrscher seines fiktionalen Ozeanien: *Krieg ist Frieden, Freiheit ist Sklaverei, Unwissenheit ist Stärke*. Der gegenwärtige Präsident der Vereinigten Staaten bezeichnet

die Amerikaner ständig als ein friedliches Volk. Dabei bestand die von seiner Regierung eingeführte außenpolitische Neuerung in der Doktrin des Präventivkriegs. Der Präsident redet ständig von Freiheit; das hat sich zu so etwas wie einem verbalen Tick ausgewachsen. Dabei ist seine Regierung die erste seit den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die die Bürgerrechte der Amerikaner wesentlich eingeschränkt hat. In amtlichen Erklärungen aller Art taucht unablässig das Wort »stark« auf. Es hat den Anschein, als bewahre dieser Präsident seine Stärke dadurch, dass er die Umwelt vorsätzlich ignoriert. Darin besteht, soweit es ihn sympathischer macht, in der Tat seine politische Stärke.

Wie können solche in sich widersprüchlichen Ideen überzeugend sein? Das hängt unter anderem mit der Manipulation der Sprache zusammen, mit dem, was Orwell »Neusprech« nennt. In Orwells Ozeanien hat Neusprech fortschreitend das normale Englisch verdrängt, die Zahl der in der Sprache vorhandenen Wörter verringert und Neologismen befördert, die das Denken reglementieren sollen. Wie allseits bekannt, ist der offizielle Diskurs der Vereinigten Staaten, legt man den aktiven Wortschatz des Präsidenten zugrunde, rapide verarmt. Presse und Öffentlichkeit könnten durchaus ihre Mühe damit haben, dem, was der Präsident zu sagen hat, einen Sinn abzugewinnen, denn es ist in einer Art Surrogat-Englisch formuliert, das beim Lesen oft unverständlich bleibt. In der Presse wird der Präsident praktisch nie wörtlich zitiert, weil das, was er sagt, nur in der gesprochenen Sprache funktioniert. Doch der Hang des Präsidenten zu sprachlichen Neuschöpfungen ist nur ein Teil des Problems. Seine Regierung und deren Verbündete im Kongress erzeugen darüber hinaus vorsätzlich Neusprech. So beutet etwa der USA PATRIOT Act (Auflösung des Akronyms: *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism* – Einigung und Stärkung Amerikas durch Bereitstellung geeigneter Mittel, um den Terrorismus aufzuspüren und zu unterbinden) die positiven Assoziationen der Wörter »USA« und »Patriot« aus, um ein Gesetz zu benennen, das die Freiheiten der Amerikaner beschränkt. Der Krieg im Irak wird von einer »Koalition« geführt, nicht von der US-Armee, obwohl 90 Prozent der Gefallenen Amerikaner sind. Diejenigen, die den Anschlag vom 11. September verübten, waren »unser Feind«, ein allgemeiner Begriff, der jetzt auf Leute übertragen wird, die mit dem Anschlag nichts zu tun hatten, wie zum Beispiel Saddam Hussein.

Wer in solchen Widersprüchen lebt, lässt sich auf das ein, was Orwell »Doppeldenk« nannte: die Fähigkeit, zwei einander widersprechende Gesinnungen zu haben und beide zu akzeptieren. Wer davon nicht wenigstens eine gewisse Vorstellung hat, kann die amerikanische Debatte über den Terrorismus unmöglich verfolgen. Hohe Beamte der US-Regierung haben schon vor Jahren anerkannt, dass es für Verbindungen zwischen Saddam Hussein und den Anschlägen vom 11. September keinerlei Beweise gibt, und dennoch behauptet, dass es eine solche Verbindung gab. Wie wir mittlerweile wissen, forderte der Präsident von seinen Nachrichtendiensten, einen Bericht zu liefern, der einen solchen Zusammenhang darlegt, obwohl man ihn davon informierte, dass seine Behauptung jeder empirischen Grundlage entbehrt. Regierungsvertreter loben die Feststellungen des Kongress-Untersuchungsausschusses, die jeden derartigen Zusammenhang verneinen, und behaupten im gleichen Atemzug, diese Berichte stärkten ihre eigene Auffassung. Manchmal werden die widersprüchlichen Ansichten von verschiedenen Mitgliedern der Regierung geäußert; bemerkenswerter ist, dass sie auch von ein und derselben Person zu verschiedenen Zeitpunkten geäußert werden. Tatsachenbehauptungen über die Welt werden nicht völlig in Abrede gestellt, aber sie werden anscheinend von einer tieferen Wahrheit getrennt, die sich allein dem Glauben erschließt. Es scheint, dass einige amerikanische Politiker, insbesondere der Präsident und der Vizepräsident, einfach einen anderen Wahrheitsbegriff haben. Wahrheit ist, was sie in dem Augenblick, da sie gefragt werden, für wahr halten. Sie glauben wirklich daran, wenn sie es sagen, obwohl sie irgendwo wissen, dass es falsch ist. Das ist das Wesen des Doppeldenk, und es ist möglicherweise auch das Geheimnis von Bushs Popularität.

In Orwells Anti-Utopie glauben die Herrschenden, es gebe keine äußere Wahrheit, die mit ihren Methoden nicht zu besiegen wäre. Die Bevölkerung von Ozeanien scheint tatsächlich fähig zu sein, die äußere Realität zu leugnen und stattdessen an die Botschaft der Partei zu glauben, auch dann, wenn diese Botschaft sich ändert. Es gehört zu den schrecklichsten Momenten in dem Roman, wenn man erkennt, dass die Ansichten der Menschen im Handumdrehen ausgewechselt werden können. Bei Beginn des Romans befindet Ozeanien sich beispielsweise im Krieg mit Eurasien und im Frieden mit Ostasien. Dann macht Ozeanien plötzlich Frieden mit Eurasien und greift Ostasien an. Von der Bevölkerung Ozeaniens wird nicht erwartet, dass sie diese Veränderung billigt, denn man erwartet von

ihr nicht einmal, dass sie sie bemerkt. Vielmehr soll sie den neuen Krieg aktiv unterstützen und den alten vergessen. Die Bürger sollen den Krieg an sich unterstützen. Sie sollen keine Fragen stellen. Nun ist es vielleicht zuviel, von den Amerikanern zu erwarten, dass sie sich noch daran erinnern, dass die Vereinigten Staaten unter früheren republikanischen Regierungen Mudschaheddin wie Osama bin Laden in Afghanistan unterstützt haben, desgleichen Saddam Hussein in seinem Krieg gegen den Iran. An diese grundlegenden Tatsachen zu erinnern bedeutet nicht, den Vorwurf der Heuchelei zu erheben: Gegen einen Kurswechsel ist an sich nichts einzuwenden – die Außenpolitik muss sich den Zeitläuften anpassen. Wahrscheinlich waren diese Änderungen der Außenpolitik vernünftig. Dennoch ist es irritierend, dass man bei der Erörterung der aktuellen Politik kaum etwas von diesen früheren Entscheidungen wissen will. Aber noch erschreckender ist, dass die Bush-Regierung den Zorn der Nation von Osama bin Laden auf Saddam Hussein, von Al Qaida auf den Irak umzuleiten vermochte. Das hatte tatsächlich etwas von dem plötzlichen Schwenk vom Krieg gegen Eurasien zum Krieg gegen Ostasien. Ohne dass ein triftiger Grund genannt worden wäre, erwartete man von den Leuten, dass sie mit dieser Wendung einverstanden waren, und viele waren es auch.

Wie können Herrschende eine solche augenblickliche Zustimmung erreichen? In Orwells Roman manipuliert der Staat die Realität dadurch, dass er in die Erinnerung der Menschen an die jüngste Vergangenheit eingreift. In den USA von heute wenden eng mit der Republikanischen Partei und der gegenwärtigen Regierung verbundene Medien zwei Praktiken an, die stark an die von Orwell beschriebenen erinnern. Eine besteht darin, die unmittelbare Vergangenheit auszulöschen, sobald sie zur aktuellen Botschaft der Herrschenden im Widerspruch steht. In Ozeanien ist das die Aufgabe des Wahrheitsministeriums. In den Vereinigten Staaten ist es die Aufgabe von Fox News. Als beispielsweise Al Gore eine wichtige Rede hielt, in der er Präsident Bush kritisierte, brachte Fox News statt deren Inhalt eine eigene tendenziöse »Analyse« der Rede. Gore ist, obwohl er bei den letzten Präsidentenwahlen mehr Stimmen erhielt als Bush, in den amerikanischen Massenmedien praktisch mundtot gemacht. Die Rede wurde, noch ehe sie das Bewusstsein des normalen Fernsehzuschauers erreichen konnte, gewissermaßen umgeschaffen. Als solche kam sie überhaupt nicht vor. Was vorkam, war allein die Kritik, die in Wirklichkeit eine Farce war. Eine andere Praxis besteht in der bewussten Vernichtung von

Persönlichkeiten durch wiederholte persönliche Angriffe. In Ozeanien befahl der Staat den sogenannten »Zwei-Minuten-Hass«, bei dem die Masse angebliche Feinde laut zu schmähen hatte. In den Vereinigten Staaten benennen populäre Moderatoren von Radio-Talkshows angebliche Verräter und geben sie der Lächerlichkeit preis. Nachdem Richard Clarke sein Buch über Bushs Politik der Terrorbekämpfung veröffentlicht hatte, wurden seine Kompetenz und sein Patriotismus in Talksendungen in Zweifel gezogen, obwohl der Mann seinem Präsidenten während vier Amtszeiten, davon drei Amtszeiten eines Republikaners, als loyaler Beamter gedient hatte. Clarke hat, obwohl er unter Präsident Bush für die Bekämpfung des Terrorismus zuständig war, in den Massenmedien praktisch keine Stimme.

Diese beiden Beispiele sind keine Einzelfälle: Sie enthüllen das Funktionieren eines nahtlosen Systems Orwellscher Realitätsveränderung. Fox News und Talk-Radio sind in den heutigen USA die wichtigsten Nachrichtenquellen. Im Ausland haben sie keine Resonanz, weil das, was sie sagen, keinerlei Informationswert hat. Es gibt den Sender CNN International, aber so etwas wie Fox News International wird es nicht geben. Rush Limbaugh, der führende Hassprediger im amerikanischen Radio, kommt bei den Leuten in Kanada nicht an. Doch was die Außenwelt denkt, ist nicht von Belang; wie es einer der Herrschenden von Ozeanien ausdrückt: »Wir können sie zum Verschwinden bringen. Ozeanien ist die Welt.« Das ist die vielleicht beeindruckendste Leistung der Bush-Regierung: die Schaffung eines rein amerikanischen rhetorischen Raums, der gegen äußere Einflüsse praktisch abgeschottet ist. Dieser Raum ist natürlich nicht monolithisch. Es gibt durchaus Menschen, die Al Gores Rede wirklich gehört haben. Viele haben das Buch von Richard Clarke gekauft. Es gibt eine Schicht der amerikanischen Gesellschaft, die an einigen grundlegenden Fakten, welche im Wahlkampf diskutiert wurden, keinen Zweifel hat. Um ein wichtiges Beispiel zu nennen: Es ist einfach eine Tatsache, dass Bush sich während des Vietnamkriegs dank persönlicher Beziehungen dem Wehrdienst entzogen hat, während Kerry ehrenvoll in Vietnam diente. Doch mit Hilfe von Fox News, Talk-Radio und massiv finanzierter negativer Fernsehwerbung haben die Bush-Regierung und ihre Unterstützer es geschafft, diese Frage vor der Mehrheit der amerikanischen Öffentlichkeit zu vernebeln. Dass ein Teil der amerikanischen Bevölkerung Fakten als Fakten versteht, ist, was den Präsidenten angeht, von geringer Bedeutung.

Ein größerer Teil der Bevölkerung lässt sich durch Medienkampagnen beeindrucken. Auch das erinnert an Orwells Ozeanien. In 1984 gab es noch eine Gruppe, die sich an früher erinnerte und aus dem, was Fakten in der Gegenwart betraf, ihre Schlussfolgerungen ziehen konnte. Sie begriff, wie ringsum die Realität manipuliert wurde. Sie war jedoch außerstande, diese Realität zu verändern.

Sowohl in Ozeanien als auch in Amerika sind Kräfte wirksam, die tiefer reichen als Medientricks. Orwell hatte begriffen, wie sich durch sozialen Druck erreichen lässt, dass statt der Wahrheit die Unwahrheit obsiegt. So wie man andere ermutigen kann, kritisch und nachdenklich zu sein, so kann man auch eine Umwelt schaffen, in der sich die Menschen am sichersten aufgehoben fühlen, wenn sie passiv und unwissend sind. Das unheimlichste, unvergessliche Symbol in 1984 sind die Plakate vom Großen Bruder mit der Bildunterschrift: »Big Brother is Watching You«. Der Roman lässt offen, ob der Große Bruder eine tatsächlich existierende Person ist. Doch die Plakate tragen zu einem moralischen Klima bei, in dem die Menschen sich selbst und sogar ihre eigenen Gedanken überwachen. Vaclav Havel äußerte sich in einem seiner Essays, die er noch in der kommunistischen Tschechoslowakei schrieb, über Orwells Scharfblick. Er schilderte einen Gemüsehändler, der in seinem Laden ein Schild aufstellt: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« Selbst ohne irgendwelche ideologischen Vorlieben, will der Händler dadurch vermeiden, bei den Behörden unangenehm aufzufallen. Mit dieser Tat vermittelt er die Botschaft, dass man die offizielle Botschaft der Behörden tunlichst akzeptieren sollte. Genauso funktioniert heute die amerikanische Flagge – und dieser Hinweis schmerzt mich, der ich unter anderem ein ehemaliger Pfadfinder bin. In den ersten Monaten nach dem 11. September zeigten Amerikaner die Flagge, als aufrichtigen Ausdruck der Trauer, des Zorns, des Stolzes und der Solidarität. Heute, drei Jahre danach, tragen hochrangige Vertreter der US-Regierung (und prominente Nachrichtensprecher) die Flagge noch immer als Abzeichen auf dem Revers. Aber eine klare Botschaft vermitteln diese glänzenden kleinen Flaggen nicht mehr. Manche tragen sie, um andere einzuschüchtern. Andere tragen sie, weil sie eingeschüchtert sind. Viele machen sich darüber keine großen Gedanken. Und niemand möchte sich in Kriegszeiten den Vorwurf des mangelnden Patriotismus einhandeln.

In Orwells Ozeanien führen Lüge und Krieg zur Verarmung. Der Staat macht die eigene Gesellschaft arm, indem er ihre Ressourcen für einen

sinnlosen Krieg verpulvert. Die politische Ökonomie der großen Lüge ist die wohl nützlichste Einsicht Orwells. In einer Atmosphäre des ständigen Krieges, so gibt Orwell zu verstehen, wird man nicht nur Beschränkungen seiner Freiheiten hinnehmen, sondern auch eine Verminderung seines Lebensstandards. Darin scheint auf den ersten Blick ein grundlegender Unterschied zwischen dem Ozeanien des Romans und dem realen Amerika zu bestehen. Wer könnte Präsident Bush vorwerfen, dass er etwas gegen den Konsum hat? Doch auf einer tieferen Ebene besteht ein Zusammenhang zwischen dem kalkulierten Krieg, der kalkulierten Unwahrheit und der kalkulierten Verarmung. Es stellt sich heraus, dass die führenden Persönlichkeiten der Bush-Regierung vor dem 11. September zwei Hauptanliegen hatten: Steuersenkungen für die Reichen und Krieg gegen den Irak. Die Anschläge vom 11. September gaben ihnen die Möglichkeit, beide Ziele zu realisieren. Es mag seltsam erscheinen, doch Steuersenkungen für die Reichen wurden als Notwendigkeit in Kriegszeiten hingestellt, und Kritik daran wurde als unpatriotisch bezeichnet. So bezahlen die weniger privilegierten Klassen der amerikanischen Gesellschaft für den Krieg im Irak einen doppelten Preis: mit ihrem Leben, weil die US-Armee sich aus den Armen rekrutiert, aber langfristig auch mit ihrem Lebensstandard. Durch massive Steuersenkungen während eines kostspieligen Krieges entstanden Rekorddefizite und eine wahrlich erschreckende Staatsverschuldung. Die Staatsschulden, rund 7,4 Billionen Dollar, wachsen gegenwärtig jeden Tag um 1,6 Milliarden. Das letzte Budget von Präsident Bush wies ein jährliches Defizit von über 500 Milliarden Dollar auf – ein Rekord. Mehr als jeder achte Amerikaner ist derzeit nach offiziellen Maßstäben arm. Die steigenden Staatsschulden haben langfristig zur Folge, dass man die staatlichen Leistungen für die Armen senken wird.

Diese Ähnlichkeit zwischen Fakten und Fiktion ist, wie die anderen Parallelen, bestenfalls eine Warnung vor kommenden Dingen, ein Hinweis darauf, dass Orwells Warnung in 1984 aktuell bleibt. Orwell forderte uns auf, auf die Sprache zu achten, an die Wahrheit zu glauben und die Mechanismen zu erkennen, durch die eine Demokratie zugrunde gerichtet werden kann. Der entscheidende Mechanismus – in Orwells Ozeanien ebenso wie in den Vereinigten Staaten von heute – ist der Krieg als Mittel vorsätzlicher Manipulation. Die Bevölkerung Ozeaniens wird regelmäßig mit Meldungen von großen Siegen in Asien gefüttert, abwechselnd mit beunruhigenden Meldungen über neue Gefahren für die Heimat. Der

Vergleich mit den heutigen USA liegt hier so sehr auf der Hand, dass man darauf gar nicht eingehen muss. Die Amerikaner hören von großen Siegen in Afghanistan und im Irak (beides zweifelhaft), und vom Ministerium für Heimatschutz werden sie durch farblich kodierte Signale ständig daran erinnert, dass Terroristen uns jederzeit angreifen könnten. Doch die tiefste Ähnlichkeit zwischen Ozeanien und Amerika besteht in der Schwächung der politischen Diskussion durch die Rhetorik des Krieges. Wie man am Schluss von 1984 erkennt, dienten Ozeaniens ständige Kriege in Asien keinem speziellen Ziel außer dem, die Reize zu liefern, mittels derer man die Bevölkerung verwirren, manipulieren und beherrschen konnte. Über den Wert einzelner amerikanischer Militärinterventionen kann man streiten. Der Krieg in Afghanistan wurde meiner Meinung nach ohne hinreichende Mittel und ohne Überzeugung geführt, und der Krieg im Irak war von Anfang an ein Fehler. Das Problem für die amerikanische Gesellschaft sind jedoch nicht so sehr die einzelnen politischen Entscheidungen; das Problem besteht darin, wie sie von denen, die sie treffen, definiert und der Öffentlichkeit erklärt werden. Der Kampf gegen den internationalen Terrorismus mit militärischen und anderen Mitteln musste nicht definiert werden als ein permanenter Krieg des Guten gegen das Böse. Wir sind, wie Präsident Bush gern sagt, ein Land »im Krieg«, und er ist ein »Kriegspräsident«. So beschreibt man nicht ein bestimmtes Vorgehen oder eine bestimmte Stimmung, sondern einen existentiellen Dauerzustand. Der Held von 1984 »konnte sich nicht an eine Zeit erinnern, in der sein Land sich nicht im Krieg befunden hatte«. Nun, da Bush die Wahlen gewonnen hat, wird die jüngste Generation der Amerikaner das bald auch sagen können. Als Gesellschaft sind wir weniger friedlich, weniger frei und weniger informiert als wir es noch vor wenigen Jahren waren. Krieg ist natürlich Frieden, Freiheit Sklaverei und Unwissenheit Stärke.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Barbara Holland-Cunz

ZWEIMAL 1984:

George Orwells »1984« und Michel Foucaults
»Überwachen und Strafen« heute

Die Welt nach 1989

2004 jähren sich zwei Daten zum zwanzigsten Mal, die auf den ersten Blick kaum etwas gemeinsam haben. Das eine Datum ist fiktional, das andere schmerzlich real. Zwei lange, weltpolitisch aufregende Jahrzehnte trennen uns von jener fiktiven Jahresangabe, die George Orwell seinem berühmten dystopischen Roman als Überschrift gab und die zur Chiffre für jede Form staatlicher Überwachung und Kontrolle geworden ist. Zwei lange, theoriepolitisch aufregende Jahrzehnte sind zugleich seit dem Tod Michel Foucaults vergangen, Jahrzehnte, in denen sich der poststrukturalistische Theorieansatz zunächst höchst erfolgreich etablierte, in seiner sozial- und kulturwissenschaftlichen Zentralität jedoch seit Mitte der neunziger Jahre durch den geradezu ubiquitären Begriff »Globalisierung« und die damit einhergehende ganz neue Problematisierung von Kapitalismus, Ausbeutung, Armut und Unterwerfung angefochten wird.

Die weltpolitische »Erledigung« von Orwells *1984* liegt sehr viel klarer und unstrittiger auf der Hand als die theoriepolitische Marginalisierung des Poststrukturalismus. Mit dem Zusammenbruch des realsozialistischen Staatensystems und dem »Sieg« der liberalen Demokratien des Westens konnte Orwells Kritik gleichsam als abgehakt betrachtet werden, der Gegenstand seiner Dystopie war aus der Welt geschafft. Die auf das Jahr 1989 folgende Diskussion ging sogar so weit, das Zukunftsdenken insgesamt – sowohl in seiner dystopischen als auch in seiner utopischen Variante – als erledigt zu betrachten. Exemplarisch feiert Joachim Fest 1991 in seinem höchst einflussreichen schmalen Essay »Der zerstörte Traum« die schöne Gegenwärtigkeit: »Mit dem Sozialismus ist, nach dem Nationalsozialismus, der andere machtvolle Utopieversuch des Jahrhunderts gescheitert. Was damit endet, ist der mehr als zweihundert Jahre alte Glaube, daß sich die Welt nach einem ausgedachten Bilde von Grund auf

ändern lasse. Zersprungen sind all die scharfsinnigen Träume über die Menschheitszukunft, die aus der Welt ein riesiges Schlachthaus gemacht haben. Der Aufruhr der zurückliegenden Jahre war (...) vor allem ein Aufruhr gegen den Terror der Ideen, und die Befreiung, die endlich kam, eine Befreiung zur Realität.« (Fest 1991, S. 81). Die »Welt, wie sie in aller farbigen Unordnung besteht«, sieht Fest (a.a.O., S. 84) endlich vom Zukunftsdenken befreit. Mit Rekurs auf Vaclav Havel vermerkt Fest schließlich, es gehe nun »um die Zuflucht in einem bescheidenen ideologiefreien Raum, der es den Menschen erlaube, auf einfache Art würdig zu leben« (a.a.O., S. 99; zur Debatte um Fest vgl. Saage 1992). Der »Sieg« der westlichen Demokratien über den Realsozialismus ist auch ein später Sieg Orwells, ein Sieg der Gegenwart über die Zukunft, ein Sieg des Bestehenden über utopisches und dystopisches Zukunftsdenken. Mit dem Scheitern der sozialistischen Utopien und ihrer realsozialistischen Verwirklichungsversuche kommt, so möchte Fest glauben machen, nicht nur die Kritik des totalitären Staates zu ihrem legitimen Ende, sondern auch jeder Traum von einer besseren Welt. An Stelle eines »riesige(n) Schlachthaus(es)« gibt es die »Befreiung zur Realität« und zu dem »bescheidenen ideologiefreien Raum, der es den Menschen erlaub(t), auf einfache Art würdig zu leben«. Die schöne Gegenwärtigkeit »in aller farbigen Unordnung« ersetzt das Zukunftsdenken in allen denkbaren Varianten. Zukunft hat endgültig ausgedient – so schien es zu Beginn der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Vielleicht ist es eine utopiefreundliche Ironie der Geschichte, dass die damals so wirkungsmächtigen Überlegungen nicht länger als einige Jahre überdauerten. Sowohl die dystopischen Szenarien angesichts des Y2K-Problems als auch die utopischen Impulse der globalisierungskritischen Bewegung verliehen bereits zum Ende der neunziger Jahre sowohl dem dystopischen als auch dem utopischen Zukunftsdenken neue Kraft. Und auch in der Neuen Frauenbewegung, *der* entscheidenden Erneuerin utopischer und dystopischer Traditionen im 20. Jahrhundert, ist das Zukunftsdenken in all seinen Varianten nach wie vor höchst lebendig (vgl. Maltry u.a. 2004, Holland-Cunz u.a. 2004).

Die theoriepolitische Marginalisierung des poststrukturalistischen Ansatzes liegt dagegen keineswegs so eindeutig auf der Hand. Aber auch hier besteht eine Verbindung zu den Ereignissen nach 1989. Nach dem Fall der Berliner Mauer und dem Ende der europäischen Teilung kursierten – in der Europäischen Union und den Vereinten Nationen ebenso wie in der

Politikwissenschaft – zahlreiche Hoffnungen auf eine friedlichere und gerechtere Welt, Hoffnungen, die jedoch bereits in den Zerfallskriegen des ehemaligen Jugoslawien enttäuscht wurden. Mit der etwa Mitte der neunziger Jahre aufkommenden Dauer-Thematisierung der Globalisierung entstanden mehrere Diskurse, die massiv in alle bisherigen wissenschaftlichen und politischen Verständigungsweisen eingriffen. Der (politik)wissenschaftliche Globalisierungsdiskurs problematisiert die eingeschränkten Handlungsoptionen des demokratischen Nationalstaats, die Chancen und Grenzen einer Transnationalisierung der Demokratie, die neue herrschaftliche Architektur der Weltökonomie, insbesondere des Finanzsystems und der internationalen Arbeitsteilung sowie die neuen Formen von Krieg, Sicherheitspolitik und Terrorismus. Der politische Globalisierungsdiskurs thematisiert zum einen – auf der Seite der sogenannten politischen Eliten – den verschärfte »Standortwettbewerb« und den dadurch notwendig gewordenen Abbau des Sozialstaats, zum anderen – auf der Seite sozialer Bewegungen – die vermeintliche Alternativlosigkeit einer weltweiten Herrschaft des Neoliberalismus, die zu neuer, verschärfte Armut und Ausbeutung führt. Alle drei Diskurse zeugen von einer starken Repolitisierung gesellschaftlicher Fragen: Lob des neoliberalen Kapitalismus versus Kapitalismuskritik, Internationalisierung der Politik aus herrschender und anti-herrschaftlicher Perspektive, der Nationalstaat als anachronistischer oder noch immer zentraler Akteur. In dieser hochpolitisierten Diskurs-Konstellation konnte sich der poststrukturalistische Theorieansatz nicht in der bis dahin so erfolgreichen Weise weiter entwickeln; auf dem Hintergrund der neuen Fragen von Herrschaft und Unterwerfung erschien er plötzlich als zu unpolitisch oder doch zumindest als politisch zu harmlos. Exemplarisch lässt sich dies an einer Kontroverse zwischen den beiden ausgewiesenen Foucault-KennerInnen Nancy Fraser und Thomas Lemke illustrieren: Nancy Fraser hat auf der international besetzten Foucault-Konferenz »Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption« im September 2001 an der Universität Frankfurt Thomas Lemkes Foucault-Interpretation, die von der unmittelbaren Brauchbarkeit Foucaults für eine Analyse der Gegenwart ausgeht (vgl. Lemke 1997: 239 ff.), deutlich widersprochen. Fraser zufolge erfordert die neoliberale Ära eine Transformation des Foucaultschen Werkes, das für die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse erst nutzbar gemacht werden muss.

Auf den ersten Blick mag es also durchaus den Anschein haben, dass

sowohl die Weltpolitik als auch die Theoriepolitik in den Jahren seit 1984 die Problematisierungsweisen von Orwell und Foucault anachronistisch werden ließen. Der Untergang des Realsozialismus erledigt Orwells Kritik, die neuen Herrschaftsformen erledigen Foucaults Überlegungen. Dies ist aber keineswegs der Fall. In beiden Problematisierungsweisen findet sich ein Potential, das für eine herrschaftskritische Analyse der Gegenwart ausgesprochen hilfreich ist und sich zudem inhaltlich miteinander verbinden lässt. Orwells *1984* und Foucaults *Überwachen und Strafen* sind Analysen von Regierungstechniken, die sich auf die herrschaftliche Zurichtung des Individuums beziehen – und diese ist aktueller denn je. Die dramatischen weltpolitischen Veränderungen seit dem 11. September 2001 bescheren Orwells »Big Brother« und Foucaults »Panoptikum« eine kaum für möglich gehaltene Renaissance. In vielen westlichen Demokratien werden die bürgerlichen Freiheitsrechte zugunsten erhöhter innerer Sicherheit eingeschränkt; die klassisch angenommene Friedensneigung von Demokratien ist angesichts der Kriege in Afghanistan und im Irak in Frage gestellt; die permanente Überwachung öffentlicher Räume, verschärfte Strafverfolgung und Bestrafung, illegale Gefängnisse und Folterungen werden immer mehr zum Alltag auch demokratischer Staaten. Pointiert formuliert: *1984* ist aktueller denn je, Orwells Chiffre steht heute für »Überwachen und Strafen«. Massiv eingreifende Praktiken der Überwachung und Bestrafung sind gegenwärtig nicht mehr an totalitäre Regime gebunden.

Dystopie, Theorie und Wirklichkeit

Auf mehreren Ebenen lassen sich bedeutsame Parallelen zwischen den Bildern der literarischen Dystopie, der theoretischen Arbeit und der aktuellen gesellschaftspolitischen Realität markieren.

a) Überwachung und Bestrafung sind die zentralen Themen beider Texte. Während Orwell in seiner literarischen Analyse unterstellt, dass diese Herrschaftstechniken ausschließlich Bestandteile totalitärer Systeme sind, betont Foucault ausdrücklich, wie Überwachung und Bestrafung nach der Französischen Revolution in die Konstitution des modernen liberalen demokratischen vertragsbasierten Nationalstaats eingehen. Die »Geburt des Gefängnisses« verändert innerhalb weniger Jahrzehnte die gesamte Gesellschaft, die Struktur der Zurichtung der Individuen bleibt nicht auf

die Gefängnisse beschränkt, die moderne Gesellschaft entwickelt sich als normalisierende Disziplinargesellschaft. Foucault schreibt: »Während sich auf der einen Seite die Disziplinarinstitutionen vervielfältigen, tendieren ihre Mechanismen dazu, sich über die Institutionen hinaus auszuweiten, sich zu ›desinstitutionalisieren‹, ihre geschlossenen Festungen zu verlassen und ›frei‹ zu wirken. Die massiven und kompakten Disziplinen lockern sich zu weichen, geschmeidigen, anpassungsfähigen Kontrollverfahren auf.« (Foucault 1998, S. 271). Kontrolle der/des Einzelnen verankert sich gleichsam in allen Ritzen der Gesellschaft.

b) Themen, die in beiden Texten auf die aktuelle gesellschaftliche Wirklichkeit – auch jenseits von Überwachung und Bestrafung – verweisen, sind zahlreich. Orwells Hypothese vom Krieg als einer nach innen wirkenden repressiven Struktur, die für Unterwerfung, Verarmung und Ausbeutung gleichermaßen nützlich ist (vgl. 1984, Teil 2, Kapitel 9), seine Darstellung des kriegerischen Machtgleichgewichts zwischen den drei Superstaaten und die den gesamten Roman durchziehende Kritik an einer die Vergangenheit auslöschenden und Widersprüche einebnenden Sprachpolitik finden ihre realpolitischen Entsprechungen in der Militarisierung demokratischer Staaten, der dramatisch gesteigerten Kriegsbereitschaft in den Internationalen Beziehungen und der tagtäglichen medialisierten Beschönigung politischer Entscheidungen durch Euphemismen, Schlagworte und möglichst englische Modeworte in Talk Shows und inszenierten Kontroversen. – Orwells »Room 101« spiegelt sich unmittelbar in Reality Soaps wider, in denen Menschen ihr Gesicht in käfigartigen Einrichtungen Ungeziefer und anderem Getier aussetzen. Käfige spielen noch in einer weiteren Bedeutung eine erschreckende Rolle in der heutigen Wirklichkeit: Foucaults panoptische Gefängniszellen (vgl. Foucault 1998, Teil III »Disziplin«), die einer Dauerüberwachung unterzogen werden können, stehen auf Guantanamo Bay als ganz reale Käfige mit Dauereinblick.

c) Für eine kritische Analyse heutiger Gesellschaften und ihrer dystopischen Tendenzen sind allerdings diejenigen Parallelen zwischen Orwell und Foucault am aufschlussreichsten, die sich auf das Verständnis der Macht als »produktiv« und auf die Relation von Regierung und Selbstregierung beziehen. Dass »die Macht« keineswegs nur verneinend, verbietend, unterdrückend funktioniert, gehört zu den zentralen Foucaultschen

Thesen; in *Überwachen und Strafen* wird dies erstmals, ein Jahr vor *Der Wille zum Wissen* (vgl. Foucault 1991), deutlich formuliert: »Die Analyse der Strafmeechanismen soll nicht in erster Linie an deren ›repressiven‹ Wirkungen als ›Sanktionen‹ ausgerichtet sein, sondern sie in die Gesamtheit ihrer positiven Wirkungen, auch der zunächst marginal erscheinenden, einordnen.« (Foucault 1998, S. 34). »Es ist zu zeigen, daß die Strafmaßnahmen nicht einfach ›negative‹ Mechanismen sind, die einschränken, verhindern, ausschließen, unterdrücken; sondern daß sie an eine Reihe positiver und nutzbringender Effekte geknüpft sind, welche sie befördern.« (a.a.O., S. 35). Anklänge an diese neue »Mikrophysik der Macht« (a.a.O., S. 38), die in *Überwachen und Strafen* entwickelt wird, lassen sich in Orwells Dystopie nachweisen. »We control life, Winston, at all its levels. You are imagining that there is something called human nature which will be outraged by what we do and will turn against us. But we create human nature.« (Orwell 1972, S. 216), erläutert der Folterer O’Brian seinem Opfer Winston Smith in einer Schlüsselszene des Romans. Die Idee einer Macht, die permanent wächst und subtiler wird (vgl. a.a.O., S. 215), die das Leben und die menschliche Natur zu ihrem Gegenstand macht und auf die Liebe zu »Big Brother« verpflichtet, ähnelt stark der Idee der Macht als positiv, produktiv, nützlich, förderlich. Sowohl in Orwells als auch in Foucaults Text scheinen zunächst die repressiven, sanktionierenden, Verbote aus-sprechenden Machtformen Überwachung/Bestrafung im Zentrum der Analyse zu stehen – in beiden Texten wird jedoch das Ausmaß, die Perfektion und Perfidie der Macht gerade an ihren das Leben organisierenden Momenten erkennbar. »Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet«, wird Foucault (1991, S. 163) dies 1976 nennen, »Macht, leben zu machen oder in den Tod zu stoßen« (a.a.O., S. 165). Die biopolitische »Macht zum Leben« (a.a.O., S. 166) wird an Winston in den Folterkammern des Ministeriums der Liebe vollzogen: Ehe nicht das vollständige Einverständnis mit der Partei, ihrer Ideologie und dem Staatsapparat Ozeaniens erzeugt wurde, darf Winston nicht sterben. Der Tod als Erlösung von den Qualen wird erst gewährt, wenn der Lebende biopolitisch gänzlich umgeformt ist. »Jetzt richtet die Macht ihre Zugriffe auf das Leben und seinen ganzen Ablauf; der Augenblick des Todes ist ihre Grenze und entzieht sich ihr; er wird zum geheimsten, zum ›privatesten‹ Punkt der Existenz.«, schreibt Foucault in *Der Wille zum Wissen* (a.a.O., S. 165).

d) Sowohl bei Orwell als auch bei Foucault verbindet sich mit dem Schreckensbild der produktiven biopolitischen Macht ein zweites wichtiges und aktuelles Thema: die Relation von Regierung und Selbstregierung. Orwells Protagonist kämpft mit sich selbst, ergründet seine Abweichung, sucht nach Maßstäben, an denen Normalität in Denken, Wahrnehmen und Handeln gemessen werden kann. Das Gefängnis, in dem Winston Smith gefangen gehalten und gefoltert wird, um ihm die Liebe zum Großen Bruder einzupflanzen, ist eine Foucaultsche »Gesinnungswandel-Maschine« (Foucault 1998, S. 162). »An der Seele des Gefangenen muss soviel wie nur möglich gearbeitet werden.« (ebd.). »Die Disziplinarstrafe hat die Aufgabe, Abweichungen zu reduzieren.« (a.a.O., S. 232). Foucault entfaltet dementsprechend aus der »Geburt des Gefängnisses« seine Theorie der Normalisierungsmacht, die nur deshalb so effizient und reibungslos funktionieren kann, weil sie wesentlich auf Mitarbeit in Form von Selbstdisziplinierung setzen kann. Bei der Beschreibung des Panoptikums macht Foucault auf seine unnachahmliche Weise deutlich, welche geschickte Konstruktion in diese »wundersame Maschine« (a.a.O., S. 260) eingebaut wurde: »Die Wirksamkeit der Macht und ihre Zwingkraft gehen sozusagen auf ihre Zielscheibe über. Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.« (ebd.). Das Panoptikum, dieses »Laboratorium der Macht«, »dringt immer tiefer in das Verhalten der Menschen ein« (a.a.O., S. 263). Obgleich Foucaults Panoptikum wesentlich gewaltloser funktioniert als Orwells dystopische Orte, ja die Abschaffung der Körperstrafen ein entscheidendes Merkmal der »Geburt des Gefängnisses« ist, funktioniert auch der ozeanische Staat nach dem Strukturprinzip der »wundersamen Maschine«. Wenn Foucault schreibt, »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus...«, können wir dies fast wie eine direkte Kommentierung des Orwellschen Romanbildes lesen: Winston Smith, direkt vor dem Teleschirm, seinen Gesichtsausdruck automatisch kontrollierend. In Benthams Preisung seiner eigenen panoptischen Erfindung als »großes und neues Regierungsinstrument«, die Foucault (a.a.O., S. 265) ausführlich zitiert, deutet sich bereits Foucaults spätere Auseinandersetzung mit der

gouvernementalen Regierungskunst an (vgl. dazu die Analyse von Lemke 1997).

Die Brauchbarkeit des vergangenen Zukunftsdenkens

Die Parallelität der Motive in 1984 und Überwachen und Strafen ist beeindruckend, doch noch ist die Frage offen, inwieweit die Bilder der produktiven Macht und der Relation von Regierung und Selbstregierung für eine Analyse der Gegenwart nützlich sein können. Sind wir heute tatsächlich »eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen« (Foucault 1998, S. 279)? Angesichts der politischen und wissenschaftlichen Debatten über Genomanalyse, Stammzellforschung, PID, Klonen, Demographie, Bevölkerungs- und Familienpolitik dürfte der aktuelle Realitätsbezug auf O'Brians anmaßendes »we create human nature« und Foucaults Analyse der Biopolitik offenkundig und unstrittig sein. Schwieriger gestaltet sich die Beantwortung der Frage für die Relation Regierung/Selbstregierung, Disziplin/Selbstdisziplinierung. In demokratischen Staaten steht heute niemand wie Winston grimassierend vor einem Teleschirm oder fühlt sich als Rädchen einer riesigen panoptischen Maschine, die die ganze Gesellschaft durchdringt. Die europaweit zunehmende TV-Überwachung öffentlicher Plätze wird im Gegenteil häufig als Steigerung der persönlichen Sicherheit empfunden; Fluggäste nehmen die langwierigen, akribischen Kontrollen von Körper und Koffer positiv gestimmt auf; massive Gesetzesverschärfungen im Bereich der inneren Sicherheit werden als notwendige Schutzmaßnahmen begrüßt; der ehemals vehemente Widerstand gegen die Rasterfahndung und andere polizeiliche Aktivitäten ist verstummt; Misstrauen richtet sich gegen sogenannte Fremde und keineswegs gegen den eigenen Staat. Sind wir etwa schon so sehr Rädchen, dass wir Gefahren nicht mehr erkennen können oder sind solche Maßnahmen notwendig und haben mit macht-voller Disziplinierung/Selbstdisziplinierung nichts gemein? Es fällt schwer, hier eine eindeutige Antwort zu geben. So viel ist jedoch klar: BürgerInnen der Europäischen Union leben in Demokratien, die allerdings durch die neuen sicherheitspolitischen Imperative neuen bürgerInnenrechtlichen Gefahren ausgesetzt sind.

Auf einer weniger offenkundigen Ebene, die weder Teleschirme noch panoptische Maschinen, weder überwachte Körper und Koffer noch rassistische Regierungstechniken ins Zentrum der Überlegungen stellt, lässt

sich deshalb zumindest festhalten, dass Orwells Dystopie in den vergangenen Jahren wieder an Aktualität gewonnen hat. Die »Erledigung« seiner Themen nach »11/9« – dem Datum des Mauerfalls – ist einer Renaissance nach »9/11« gewichen, die eine neue Lesart der Dystopie nahelegt. Dass sich die liberalen Demokratien des Westens auf dem direkten Weg in totalitäre Staatsformen befinden, kann man/frau nicht ernsthaft behaupten, auch wenn die Speicherung von Lesegewohnheiten in US-amerikanischen Bibliotheken bzw. die Einrichtung des Ministeriums für Heimatschutz beunruhigen müssen – hier verlassen die Vereinigten Staaten den Boden der liberalen Ideale. Eine neue, eher mittelbare, symbolische Lesart von *1984* sollte Orwells Roman wieder klarer mit den Wurzeln der gesamten dystopischen Literatur verbinden: Dystopien sind ebensowenig wie Utopien schlichte Prognosen, die auf ein mit großer Wahrscheinlichkeit eintreffendes Ereignis oder einen mit wissenschaftlicher Gewissheit eintretenden Prozess hinweisen. Dystopien wie Utopien zeigen Möglichkeiten auf, die aus einer gesellschaftskritischen Analyse der Gegenwart gewonnen werden können. Dystopien warnen vor Entwicklungsgefahren, Utopien hoffen auf Entwicklungschancen.

Mit einem solcherart klassischen Verständnis dystopischer Literatur ließe sich dann die These formulieren, dass Orwells bedeutender Text sowohl vor als auch nach 1989 gleichsam zu wörtlich als unmittelbar gültige Analyse totalitärer Staatssysteme gelesen wurde. Damit wurde der Roman, und dies mag paradox klingen, in erheblichem Maße entpolitisiert – vor 1989 konnte er ausschließlich auf den »Ostblock« bezogen und nach dessen Zerfall 1989 getrost als erledigt beiseite gelegt werden. Eine selbstreflexive Auseinandersetzung mit *1984*, d.h. eine Auseinandersetzung mit der Gefahr, dass jedes politische System biopolitisch und gouvernemental macht-voll degenerieren kann, hat viel zu wenig stattgefunden. Jenseits von bewegten Parolen wie »1984 ist früher als ihr denkt...« blieb eine ernsthafte Befassung mit Orwells Problematisierung von Macht unterbelichtet. Hier hilft die Analyse der Parallelen zu Foucaults *Überwachen und Strafen*, den Charakter der Kritik in Orwells Roman herauszuarbeiten; beide Texte formulieren eine Kritik potentieller Machtanmaßung in den Formen der Regulierung des Lebens und der Disziplinierung des Individuums. Die Gesamt-Konstruktion der modernen westeuropäischen gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den klugen Einsatz von Techniken der Regierung/Selbstregierung, so wie sie der poststrukturalistische An-

satz beschreibt, findet ihren Widerhall in Orwells Roman. Immer wieder belehrt der Folterer O'Brian sein Opfer Winston über diese Macht: »But I tell you, Winston, that reality is not external. Reality exists in the human mind, and nowhere else.« (Orwell 1972, S. 200). »We control matter because we control the mind. Reality is inside the skull.« (a.a.O., S. 212). Die gegenwärtige Wirklichkeit der Relation Regierung/Selbstregierung, so wie sie in *1984* und *Überwachen und Strafen* konturiert wird, sollte also mittelbar, im Sinne der symbolischen Lesart interpretiert werden: als gefährdete Wirklichkeit mit einer deutlichen Tendenz zur Wirklichkeitsmanipulation. Orwells *1984* muss heute neu und wieder sorgfältig gelesen werden, sein Potential hat sich mit dem Jahr 1989 noch lange nicht erschöpft.

Doch wäre die Auseinandersetzung mit den Gemeinsamkeiten beider Texte politiktheoretisch unfruchtbar, würde der Bogen der Parallelität überspannt. Ozeanien ist ein totaler Staat, die westeuropäische Disziplinargesellschaft eindeutig nicht; George Orwells Bilder sind zugleich drastischer und beschränkter als diejenigen Michel Foucaults; Orwells Befürchtungen lassen sich in der Wirklichkeit totalitärer Systeme besser belegen als Foucaults Befürchtungen in der Wirklichkeit demokratischer vertragsbasierter Nationalstaaten westlicher Prägung. Foucaults Analyse geht sehr viel weiter als die Orwells, da Foucault Überwachung und Bestrafung nicht auf Diktaturen beschränkt und seine Beschreibung der gouvernementalen Regierungskünste durch die Unsichtbarkeit der Macht diffuser wirkt. Orwells und Foucaults Text können sich jedoch wechselseitig korrigieren und ergänzen: Ozeanien ist der gesellschaftliche Extremfall des Panoptikums, das Panoptikum die subtile, demokratische Variante ozeanischer Herrschaft. Beide Texte problematisieren auf unterschiedlichem Niveau und in sehr unterschiedlicher »Quantität« ein Wissen der Macht, das sich bei Orwell in folgender Kernaussage kristallisiert: »If one is to rule, and to continue ruling, one must be able to dislocate the sense of reality.« (a.a.O., S. 171).

Damit wir heute unseren Sinn für die Wirklichkeit des 21. Jahrhunderts nicht verlieren, brauchen wir die alten, vergangenen, durch die Welt- und Theoriegeschichte vermeintlich anachronistisch gewordenen Zukunftstexte des 20. Jahrhunderts. Weder die Dystopien von George Orwell (1949) oder Aldous Huxley (1974) noch die Utopien Ernest Callenbachs (1982) oder Marge Piercys (1983) haben sich auch nur ansatzweise inhalt-

lich erledigt – allen interessierten Rufen vom Ende des Zukunftsdenkens zum Trotz! Die einschlägigen Themen Herrschaft, Biopolitik, Natur- und Geschlechterverhältnis sind heute aktueller als jemals zuvor in der Geschichte. Die Brauchbarkeit der dystopischen Warnung und der utopischen Hoffnung in diesem *vergangenen Zukunftsdenken* wächst mit jedem Tag, den wir im globalisierten Jahrhundert leben. Wer also mit einem »erledigt« auf utopisches und dystopisches Denken reagiert, sollte kritisch herausgefordert werden. Denn es könnte sein, dass er oder sie unseren Sinn für die Realität und ihre dringend notwendigen Veränderungen verrücken will. Utopien und Dystopien, wie alt sie sein mögen, schärfen den Sinn für die Realität – so verrückt das klingen mag...

Literatur

- Callenbach, Ernest, *Ökoptopia. Notizen und Reportagen von William Weston aus dem Jahre 1999*, Berlin 1982 (1975).
- Fest, Joachim, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1998, 12. Aufl. (1975).
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Band 1, Frankfurt a.M. 1991, 4. Aufl. (1976).
- Holland-Cunz, Barbara / Nina Köllhofer / Rolf Löchel / Karola Maltry / Renate Rausch, »Die Zukunft der Zukunftsforschung. Rückblick auf einen fünfjährigen Forschungsprozess«, in: dies. (Hg.), *Zukunftsbilder. Wie Frauen in dreißig Jahren leben werden – Prognosen und Visionen*, Königstein/Taunus 2004, S. 7-18.
- Huxley, Aldous, *Brave New World*, Harmondsworth 1974, 23. Aufl. (1932).
- Lemke, Thomas, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg 1997.
- Maltry, Karola / Barbara Holland-Cunz / Nina Köllhofer / Rolf Löchel / Renate Rausch, *Zukunftsbilder. Wie Frauen in dreißig Jahren leben werden – Prognosen und Visionen*, Königstein/Taunus 2004.
- Orwell, George, *Nineteen Eighty-Four*, Harmondsworth 1972, 22. Aufl. (1949).
- Piercy, Marge, *Woman on the Edge of Time*, London 1983, 4. Aufl. (1976).
- Saage, Richard (Hg.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt 1992.

Rena Tangens und padeluum
 INFORMATIONEN SIND SCHNELL –
 WAHRHEIT BRAUCHT ZEIT

Warum mit Erik Satie kein Überwachungsstaat zu machen ist

In Bielefeld hatte man nicht so viel Wert gelegt auf die Durchführung der Volkszählung. Groß war die Angst der Stadtoberen, dass die frisch gezählte Einwohnerzahl doch vielleicht ein Ergebnis unter 300.000 brächte. Dann wäre Bielefeld der Status »Großstadt« aberkannt worden. Landeszuschüsse wären an Bielefeld zukünftig vorbeigeflossen. Das wollte – da war man sich in stiller ostwestfälischer Übereinkunft sicher – niemand. Dennoch wurde der eine oder andere Volks-Zähler – sicher ist sicher – überfallen und seiner Fragebogen beraubt.

Es war eine Zeit, in der die Staatsmacht mit Maschinenpistolen auf die Bevölkerung zielte und ein Atombombenabwurf scheinbar unmittelbar bevorstand. Die Jugend tanzte in den Kellern zum drohenden Untergang. Die alte Hippiegeneration, die »Alternativen«, mochten die jüngere Generation nicht, denn sie war laut, bunt, schrill, schwarz und fordernd. Sie schrieten nach Gefühl und Härte und im Zweifelsfall reichte auch Härte. Punk-Musik war der Katalysator einer kurzen Zeit, während Notstandsgesetze verabschiedet, Menschen mit Berufsverboten belegt und die Großcomputer riesig und bedrohlicher wurden. Rasterfahndung war das Schreckenswort, das die Runde machte. Horst Herolds Großcomputer sollte mit so vielen Daten über alle Bürger und Menschen gefüttert werden, dass alles verdächtige Denken sofort erkannt und eliminiert werden konnte. Und war nicht jeder junge Mensch ein wenig – verdächtig? Und dann sollten da die Zähler kommen, die Hilfsbeamten der Rasterfahndung quasi, die alles über Dich wissen wollen und es in den großen Heroldschen Rasterfahndungscomputer einspeisen, der ein wenig kaut, überlegt, die Ergebnisse mit 42 multipliziert und entscheidet, wer ins Töpfchen und wer ins Kröpfchen kommt. Orwell erfand in seinem berühmten Buch *1984* »Neusprech« (Newspeak), eine Sprache, die zum Ziel hat, die Reichweite der Gedanken zu verkürzen. »Zum Schluss werden wir Gedankenverbrechen buchstäblich unmöglich gemacht haben, da es keine Worte mehr gibt,

in denen sie ausgedrückt werden können.« Zwar ist das Wort »frei« nicht völlig getilgt. Es kann aber nur noch in der Bedeutung »dieser Hund ist frei von Flöhen« angewandt werden.

Neusprech funktioniert. Im Deutschland des Jahres 2004 heißen Arbeitslose »Kunden« und Überwachungskameras »Videoschutz«. In Orwells negativer Utopie leiden die Bewohner unter mangelnder Versorgung mit Alltagsgütern und leben in ständiger Angst, bei irgendeiner Verfehlung beobachtet oder wegen »Gedankenverbrechen« denunziert zu werden.

Eine Menge Menschen wussten, dass sie den Orwellschen Überwachungsstaat nicht wollten. Die Volkszählung schien vielen ein großer Schritt in die falsche Richtung zu sein. Dagegen gingen Menschen auf die Straße. Die Zählung wurde von vielen boykottiert. Einige klagten, bekamen vom Bundesverfassungsgericht Recht, und so wurde ein Datenschutzgesetz in Deutschland verkündet. Damit schien das Problem erledigt. Auch die Bedrohung durch die Atombombe wurde abstrakter. Dank des Unfalls in Tschernobyl war ja sowieso alles verstrahlt. Die große Gefahr des Überwachungsstaates schien abgewendet. Der deutsche Michel, so dachte er, durfte nun wieder die Schlafmütze aufsetzen.

Und die Schlafmütze war genormt. Aldous Huxleys *Schöne Neue Welt* ist früher geschrieben, als Orwells *1984* und dennoch – spätestens seit 1989 – die zeitgemäßere, nämlich die kapitalistische Vision. Huxleys Staat arbeitet nicht mit dem Instrumentarium der Unterdrückung, sondern versichert sich durch Normung der Kooperation der Bevölkerung. Menschen werden durch Sex, Soma und Konsum ruhig gestellt. Freiheit des Menschen als Individuum und Freiheit zur Mitgestaltung der Gesellschaft ist hier ebenso wenig wie in Orwells totalitärem Überwachungsstaat möglich. In der Schlafschule werden schon Säuglingen die Grundlagen vermittelt: Abscheu gegen die Natur (denn die ist gratis) und gegen Bücher (die sind gefährlich). Sex ist stets verfügbare Bedürfnisbefriedigung, nicht Leidenschaft. Neue Sportarten werden nur zugelassen, wenn sie komplizierte Gerätschaften und mehr Zubehör benötigen als bisher vorhandene.

»Alphakinder tragen Grau. Sie arbeiten viel mehr als wir, weil sie so schrecklich klug sind. Oh, wie froh bin ich, dass ich ein Beta bin und nicht so viel arbeiten muss! Wir Betas sind etwas viel Besseres als Gammas und Deltas. Gammas sind dumm. Sie tragen alle Grün, und Deltakinder tragen Khaki. Nein, ich mag nicht mit Deltakindern spielen. Und Epsilons sind noch schlimmer. Sie sind zu dumm zum Lesen und Schreiben. Außerdem

tragen sie Schwarz, und das ist eine abscheuliche Farbe. Oh, wie froh bin ich, dass ich ein Beta bin!«

Hundertzwanzig Wiederholungen, dreimal in der Woche, dreißig Monate lang. Danach erhalten sie Unterricht für Fortgeschrittene, heißt es im Buch.

Die Ergebnisse von modernen Schlafschulen hören wir heute täglich:

»Ist doch toll, wenn ich Werbung bekomme, die mich interessiert.«

»Ist mir egal.«

»Ich habe nichts zu verbergen.«

»Da kann man sowieso nichts machen.«

Die Wiederholungen der »Wahrheiten« dieser Tage werden nicht in der Schlafschule, sondern von Sabine Christiansen, *Spiegel, Bild, Focus & Co.* der jeweiligen Zielgruppe vermittelt. Dort heißt es: »Wir können uns diesen Sozialstaat nicht mehr leisten!« »Datenschutz ist Täterschutz!«...

Die graue Theorie hatte uns ursprünglich nur am Rande interessiert. Wir wollten Kunst und Videoliveübertragungen rund um die Uhr. Wir übersetzten »Anarchie« mit »Selbstbeherrschung« und unsere wilden Jahre waren ein rasender Tanz in die Kommunikationsgesellschaft, die viele unserer Weggefährten nicht kommen sahen. Oder nicht kommen sehen wollten. Die Musikanten hassten die Vorstellung, dass jeder ihrer Klänge in Rechteck- oder Sinuswellen zerlegt werden konnte. Zuerst war es mehr ein Gefühl, dass es etwas zu bedeuten hat, dass diese Rechteck- und Sinuswellen in Einsen und Nullen zerlegt werden konnten. Später wurde es eine Gewissheit, dass unsere Ausflüge nach »Digitalien« nicht nur Vergnügungsreisen waren. Zunächst aber reisen wir ins Jahr 1984 zu...

Erik Satie

»Meine Musik soll nicht mehr Bedeutung haben als die Wärme, das Licht oder die Möbel in einem Raum«, sagte der französische Komponist Erik Satie (1866-1925) sinngemäß über seine »Musique d'Ameublement«. Sie soll sich nicht in den Vordergrund drängen, die Menschen nicht faszinieren und passiv machen, sondern einen Rahmen und einen Zeit-Raum eröffnen, der ruhig und zugleich anregend ist: Das Publikum wird zur Hauptperson, ganz ohne Animation und Mitmachprogramm. Die Beobachtung ist: Wer den Raum als angenehm empfindet, sich willkommen fühlt und sich Zeit lassen kann, wird irgendwann ganz von selbst Aktivität (vielleicht auch »nur« geistige) entfalten.

Eine gute Aufführung von Erik Saties Stück *Pages Mystiques* braucht mindestens zwei Pianisten und mindestens 15 Stunden. Netzwerke aufbauen, pflegen und gute Software dafür gestalten braucht Jahre. Mit den *Pages Mystiques*, gespielt von Karin Ketting und Ulrich Sperl, waren wir 1984 auf Tour in Deutschland. Die Kunst, einen Raum für eine *Pages Mystiques*-Aufführung einzurichten, so dass Menschen sich darin gerne 15 Stunden aufhalten, nennen wir Rahmenbau. Oder auch *Art d'Ameublement*: Kunst im Sinne des französischen Komponisten Erik Satie. Wir: padelun und Rena Tangens.



Erik Satie – der Kopf hinter Art d'Ameublement

Dieses Kunstkonzept – *Art d'Ameublement* – war stets die Leitidee bei all unseren folgenden Projekten: Für die Veranstaltungsreihe *PUBLIC DOMAIN*, für die Gestaltung des MailBox-Systems *BIONIC*, bei mAufbau der elektronischen Bürgernetze *Z-Netz*, */CL* und *Zamir Transnational Network* und bei der Softwaregestaltung für das *Zerberus MailBox*-Programm. All diese Projekte boten (und bieten) vielen sehr unterschiedlichen Menschen einen Rahmen für Kommunikation, Austausch und eigene Aktivität. Ein gelungener Rahmen liefert nicht fertigen Inhalt, sondern Anregung, Orientierung, Raum für Imagination und eigene Aktion, Freiheit ohne Beliebigkeit. In der Galerie *Art d'Ameublement* war dann 1985 eine Veranstaltung mit de m*Chaos Computer Club* für viele der erste Kontakt mit einer neuen Welt: online im Rechner der *Washington Post* die Nach-

richten von morgen lesen, war eine ganz neue Erfahrung. Und die Entscheidung war klar: Diese neue Welt wollen wir mitgestalten und sie zu einer lebenswerten Umgebung machen. So entstand die Idee der Veranstaltung *PUBLIC DOMAIN*...

PUBLIC DOMAIN

Der Name der Veranstaltungsreihe ist Programm: öffentlicher Raum (offen für alle) und öffentliche Angelegenheit (wir machen etwas zu unserer Angelegenheit). Seit 1987 gibt es diese monatliche Veranstaltung, die sich im Spannungsfeld von Zukunft und Gesellschaft, Technik und Umwelt, Wissenschaft und Allgemeinwissen, Kunst und Kultur bewegt.



Logo des FoeBuD e.V.

Die Themen sind vielfältig (www.foebud.org/pd/index.html). Das Publikum, auch hier handelnde Person, gründete flugs noch im selben Jahr den *FoeBuD* e.V. und beschloss als erstes gemeinsames Projekt ein eigenes Kommunikationssystem: die *BIONIC* MailBox. Aber der Reihe nach.

FoeBuD

Der merkwürdige Name ist so etwas wie eine Parodie der grotesken Abkürzungen (z.B. »FeTAp mit GebAnz« = Fernsprechtischapparat mit Gebührenanzeiger) der Deutschen Bundespost, die seinerzeit noch für die Telekommunikation zuständig war. Und die Hackern, Haecksen und anderen Netzwerkern das Leben mit dem Verbot schwer machte, Modems ohne Postzulassungszeichen (das waren die, die schneller und vor allem bezahlbar waren) an die Leitung anzuschließen.



Das »Pesthörnchen«

Der Zorn gegen diese Kriminalisierung der freien Kommunikation führte beim *FoeBuD* zur Schaffung eines neuen Logos, einem Posthorn mit Totenkopf, kurz »Pesthörnchen« genannt – noch heute das heimliche Logo des *Chaos Computer Clubs*, sozusagen die Flagge der Datenpiraten. Ach ja, *FoeBuD* heißt: Verein zur Förderung des öffentlichen bewegten und unbewegten Datenverkehrs. Denn wir wollten Austausch, wir wollten kommunizieren. Wir wollten MailBoxen...

MailBoxen

MailBoxen dienten in Deutschland schon lange der vernetzten Kommunikation, bevor auch nur das Wort »Internet« bekannt wurde. Der in Deutschland gebräuchliche Name »MailBox« ist etwas irreführend, da es in diesen öffentlichen Kommunikationssystemen eben nicht nur persönliche Postfächer, sondern auch öffentliche Foren, die sogenannten »Bretter«, gab. Und diese Bretter waren das eigentlich Faszinierende: Sie boten Möglichkeit, selbst zu veröffentlichen, sich auszutauschen, zum öffentlichen Diskurs. Ab etwa 1984 betrieben experimentierfreudige Menschen (z.B. Kerstin Freund in Wuppertal) MailBoxen mit Minimalausrüstung (Homecomputer, Akustikkoppler und abenteuerlichen Bastelkonstruktionen zum automatischen Telefonhörerabnehmen): Avantgardistische Kommunikationsserver.

Anfangs war noch jede MailBox eine Insel für sich. Der Austausch der Brettnachrichten mit anderen Systemen lief damals auf Diskette und per »Gelber« Post. Der endgültige Anstoß, auch die verschiedenen MailBoxen per Telefon zu einem Verbund mit gemeinsamen Brett-Nachrichtenbestand und netzweitem Mailaustausch miteinander zu verbinden, war in

Deutschland dann die Reaktorkatastrophe von Tschernobyl 1986. Zu dieser Zeit wurde vielen Menschen schlagartig klar, dass die Nachrichten in den offiziellen Medien nicht ihren Bedürfnissen entsprachen und wichtige Informationen aussparten.

Zerberus, Z-Netz und /CL

So entstand das dezentral organisierte *Zerberus-Netz* (später zu *Z-Netz* abgekürzt). Der Name *Zerberus* kommt vom dreiköpfigen Höllenhund der griechischen Mythologie. Und symbolisierte damit schon vom Namen her: mehrere Köpfe, mehr Biss und mehr Unabhängigkeit als das hierarchische *Fido-Netz*. *Z-Netz* war das erste deutschsprachige MailBox-Netz, das Nicht-Computerthemen in den Vordergrund stellte (z.B. Umweltschutz, Politik, Datenschutz, Verbrauchertips, Literatur). Über alle wichtigen Entscheidungen, die das Netz betrafen, wurde abgestimmt und auch die Netzkoordination wurde von den beteiligten MailBoxen (später von allen Netzteilnehmer/innen) demokratisch gewählt – im Brett */z-netz/koordination/wahlurne*. Zweimal im Jahr trafen sich die MailBox-Betreiberteams auch persönlich. Hier wurden Fragen von Technik, Inhalten, Organisation, rechtliche Fragen, die eigenen Regeln, die sich das Netz gibt (die sogenannte »Netikette«, also der Knigge fürs Netz) und auch die Visionen für die Netze aufgeworfen, diskutiert und gemeinsam weiterentwickelt. In diesen Netzen mit ihrer Selbstorganisation wurde Demokratie ständig herausgefordert, praktisch gelebt und neu erfunden.

Bald entstanden diverse Overlay-Netze, die auf den *Z-Netz*-Strukturen aufbauten, aber andere Inhalte transportierten und eine eigene Koordination hatten: So das *T-Netz* (für »teilvernetzt«, das waren im *Z-Netz* nicht mehrheitsfähige Bretter, z.B. *t-netz/pyrotechnik*), das *Solinet* (Gewerkschaften und Betriebsräte), Grüne, SPD, PDS (von den entsprechenden Parteien) und das *Comlink-Netz*, das später */CL-Netz* hieß. Das */CL-Netz* ist noch klarer politisch orientiert als das *Z-Netz* und hatte schon früh eine Dachorganisation: Kommunikation und Neue Medien e.V., betreut von Gabriele Hooffacker und Peter Lokk aus München. Aus der */CL-Charta*: »Öffentlichkeitsarbeit für soziale, ökologische und kulturelle Themen zu schaffen, ist Ziel der MailBoxen im */CL-Netz*. Sie dienen der aktuellen Recherche und als Archivsystem für Texte und Informationen zu Antifaschismus, Behinderten, Bildung, Datenschutz, Energie, Frauen,

Frieden, Gesundheit, Kultur, Medien, Recht, Soziales, Umwelt, Verkehr, Wirtschaft, von Pressediensten, Greenpeace und amnesty international.« Damit sind auch schon die wichtigsten Brettgruppen im /CL-Netz benannt, die dann jeweils noch in /*allgemein*, /*aktion* und /*diskussion* unterteilt waren. All diese Netzbiotope versammelten sich in der *BIONIC MailBox*...

Die BIONIC MailBox

Der *FoeBuD* nannte seine MailBox *BIONIC*, unter anderem, weil dem System ein gewisses Eigenleben zugestanden werden sollte. Hier hatte kein allmächtiger Systembetreiber das Sagen, sondern alle aktiven Teilnehmer/innen. Keine Zensur. Alle Inhalte kommen von den Nutzerinnen selbst. Die *BIONIC* war von Anfang an ein Gemeinschaftsprojekt, das auch gemeinsam von allen Teilnehmer/innen finanziert wurde. Dadurch war die MailBox nicht nur unabhängig von anderen Geldquellen, sondern vermittelte allen Beteiligten auch, dass ihnen ein Teil des Systems gehörte. Und damit das Gefühl, eine Berechtigung zu haben, dieses System für die eigene Arbeit zu nutzen, Forderungen zu stellen, Vorschläge und Kritik zu äußern und mitzuarbeiten.

Dahinter stand auch die Vorstellung, dass jeder Mensch kompetent ist, und sich oft auch so äußern kann, wenn es um Themen geht, die sie oder ihn interessieren, die sie direkt betreffen oder mit ihrem Alltag und ihren Erfahrungen direkt zu tun haben.

Und so entdeckte nach und nach eine bunte Mischung von unterschiedlichsten Menschen die *BIONIC* als »ihr« Kommunikationssystem: Vom Hacker zum Entwicklungshelfer, der die *BIONIC* aus Indonesien direkt anruft, vom Umweltzentrum, das hier eine Datenbank über Nitratwerte der Hausbrunnen der Umgebung anlegt, bis zu den Hannoveraner Künstlern um Heiko Idensen, die das *Zerberus*-Hilfesystem kreativ zum Maschinen-Kunst-Hypertext umarbeiten. Ein Gewerkschaftsaktiver bringt das *Solinet* mit in die Box. Und das *ZAMIR*-Netz kam mit *FoeBuD*-Mitglied Eric Bachman, der ab 1991, als der Krieg in Jugoslawien begann, bei den Friedensgruppen vor Ort Seminare für gewaltfreien Widerstand veranstaltete. Das Projekt, das aus seinem Engagement entstand, wurde so groß, dass es eigentlich ein eigenes Buch verdient:

Das Zamir Transnational Network

»Za Mir« bedeutet in den meisten Sprachen, die im ehemaligen Jugoslawien gesprochen werden »für den Frieden«. Das *Zamir* MailBox-Projekt wurde eingerichtet, um Friedens-, Menschenrechts- und Mediengruppen in den verschiedenen Landesteilen eine Möglichkeit zu geben, miteinander zu kommunizieren – und mit dem Rest der Welt in Verbindung zu treten. Das war deswegen so schwierig, weil die Telefonleitungen zwischen den verschiedenen Teilen Ex-Jugoslawiens unterbrochen worden waren: Von Serbien aus war es nicht möglich, ein Gespräch nach Kroatien zu führen. Auslandsleitungen funktionierten aber noch. Dieses Wissen ermöglichte den »Hack«, jegliche Embargoverfügungen zu umgehen. Die Nachrichten von der *ZAMIR-BG* in Belgrad wurden über die *BIONIC* in Bielefeld nach Zagreb zur *ZAMIR-ZG* geschickt und vice versa. Es gab *Zamir*-Systeme in Ljubljana in Slowenien, Zagreb in Kroatien, Belgrad in Serbien, Tuzla in Bosnien, Pristina im Kosovo und sogar im mehrere Jahre lang von den Serben belagerten Sarajevo in Bosnien. Für viele Menschen dort war *Zamir* der einzige Draht nach außen. Die MailBox in Sarajevo hatte 3 Telefonzugänge und versorgte damit 5000 (!) Teilnehmer/innen. Mehr Telefonleitungen waren schlicht nicht verfügbar: Eine neue Telefonleitung zu bekommen, kostete in Sarajevo zu dieser Zeit nicht 100 DM wie in Deutschland, sondern 1500 DM – und dauerte etwa drei Jahre.

Der Ansturm auf die MailBox war nur zu bewältigen, weil die *Zerberus*-Software stets bewusst ressourcenschonend programmiert worden war und die Teilnehmer/innen nicht direkt online im System arbeiteten, sondern ihre Nachrichten als eine komprimierte Datei mit einem kurzen Anruf bei der Mail-Box abholten und dann ihre Post in Ruhe offline auf ihrem Rechner mit einem Pointprogramm bearbeiteten. Damit war der Telefonzugang gleich wieder frei für den nächsten Anruf.

Das *Zamir Transnational Network* traf auf eine Situation, in der Vorurteile, Hass und Angst zwischen Menschen unterschiedlicher ethnischer Hintergründe sich fast widerstandslos ausgebreitet hatten. In solchen Zeiten ist die Möglichkeit zur Kommunikation, mit der Menschen sich erreichen können, neue Bekanntschaften finden oder alte Freundschaften wieder aufleben lassen können, von äußerster Wichtigkeit. *Zamir* diente deshalb nicht nur dem Austausch von Nachrichten innerhalb der Friedensgruppen, sondern auch dazu, die Menschen in den Gebieten der Kriegspar-

teien wieder miteinander kommunizieren zu lassen. Es ermöglichte so auch Flüchtlingen, sich gegenseitig wiederzufinden.

Das Open Society Institute und die Soros Foundation fanden das Projekt förderungswürdig und übernahmen die immensen Telefonkosten. *Zamir* wurde weltweit Thema in den Medien (www.foebud.org/archiv/zamir).

Das *Zamir*-Netz war zwischen 1992 und 1996 das wichtigste unabhängige Kommunikationsmedium in der Region. Es gab vielen Menschen Hoffnung und eine Möglichkeit, sich mitzuteilen. Nicht nur Freunden, sondern auch der Öffentlichkeit. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel war das...

Zagreb Diary

Wam Kat, aus der Friedensbewegung in Holland, war nach Kroatien gereist, weil er es nicht mehr ertragen konnte, den Krieg in Jugoslawien im Fernsehen zu sehen. Er landete in Zagreb und wurde Systemadministrator der *ZAMIR-ZG*. Ursprünglich wollte er nur ein paar Monate bleiben – es wurden mehrere Jahre. So begann er Anfang 1992 Tagebuch zu schreiben, damit seine Kinder, die er in Holland zurückgelassen hatte, wussten, was ihr Vater macht, während er fort ist. Und er schrieb öffentlich, weil auch der Rest der Welt wissen sollte, was gerade in Ex-Jugoslawien passiert.

In seinem *Zagreb Diary* gibt er ausführliche Schilderungen der politischen Situation, der Kriegshandlungen, wie sie ihm von Leuten direkt berichtet wurden, und kommentiert auch die Berichterstattung der lokalen Medien sowie CNN und SKY, die in Zagreb per Satellit empfangen werden können. Er beschreibt auch, was er den Tag über getan hat, seine Arbeit, welche Menschen er getroffen hat, welche Musik er gehört hat.

Gerade die Schilderung der alltäglichen Begebenheiten, die sich beim Straßenbahnfahren, Einkaufen oder beim Besuch bei Freunden zugetragen haben, gaben Außenstehenden ein facettenreiches Bild vom (nicht so ganz) normalen Leben in Kroatien und Bosnien. Er berichtet von der Verwirrung durch neue Straßennamen (nach politisch motivierter Umbenennung), von bettelnden Kriegsinvaliden in der Straßenbahn und der Beschämung der Fahrgäste, die nichts geben können, weil sie selbst nichts haben, von Menschen, die sich zum ersten Mal in einem Wahlkampf engagieren und mit selbstgebastelten Plakaten und Klebeband oder einer Tasse voll Leim

plakatieren gehen. Von der Bäckerei in Sarajevo, die wegen dauernder Stromausfälle zum ersten Mal die Produktion zeitweilig einstellen musste, was die Kundschaft um so mehr betrubte, als die Bäckerei auch ein Symbol für den Durchhaltewillen der belagerten Stadt war. Von den Parks in Sarajevo, die nach und nach zu Friedhöfen umfunktioniert wurden, und von all den Fleckchen freier Erde innerhalb der Stadt, wo Gemüse ausgesät wurde, um etwas zu Essen zu produzieren.

Der Schriftsteller Peter Glaser, auch ein Nutzer der *BIONIC MailBox*, war vom *Zagreb Diary* so beeindruckt, dass er 1993 ein neues Projekt ins Leben rief,...

Das Europäische Tagebuch

Peter Glaser, Schriftsteller gebürtig aus Graz (»dort, wo die guten Schriftsteller für den Export hergestellt werden«), zu jener Zeit in Hamburg lebend und Nutzer der *BIONIC-MailBox*, war vom *Zagreb Diary* fasziniert. Als er 1993 vom Literaturhaus in Wien für die Veranstaltung »Worte brauchen keine Seiten« um einen Beitrag gebeten wurde, schlug er – anstelle des gewünschten 2-Stunden-Chats – ein Projekt mit Langzeitwirkung vor: Ein europäisches Tagebuch. Öffentlich im Brett */t-netz/tagebuch*. Schon bald gibt es hier neben den Texten des *Zagreb Diary* eine Vielzahl von Beiträgen aus vielen verschiedenen Orten, von Hamburg, Leipzig, Essen, Martinroda, Bielefeld bis Wien.

Die Tagebuchtexte sind Momentaufnahmen, die schon kurze Zeit später – im Rückblick – so nicht mehr geschrieben werden könnten. Die entstehenden Geschichten sind zum Teil Miniaturen mit literarischen Qualitäten, die für sich stehen und verstanden werden können. Aber sie sind auch Teil eines kollektiven Gedächtnisses. Geschichte in Geschichten. *t-netz/tagebuch* ist damit Vorläufer der heutigen Blogs im WWW. Die Basis war auch damals eine Software, die Freiraum schuf...

Die Zerberus Software

Durch die Entscheidung für das *Zerberus-Netz* – wegen seiner politischen Inhalte, wegen der dezentralen und demokratischen Struktur und wegen der klaren Ablehnung von Zensur – hatte sich die Verwendung der *Zerberus-Software* für die *BIONIC MailBox* quasi automatisch ergeben.

Schon bald ergaben sich weitere Anknüpfungspunkte: Vom *FoeBu Dwurde* ein *Zerberus*-Userhandbuch geschrieben. Und die *Zerberus*-Programmierer Wolfgang Mexner und Hartmut Schröder waren offen für Kritik und Anregungen zur Software.

Die erste Anregung, die verwirklicht wurde: Systembetreiber konnten nicht mehr auf dem Konsolenbildschirm mitlesen, was Teilnehmer gerade schreiben oder lesen. Und die persönlichen Postfächer wurden jetzt mit dem Userpasswort verschlüsselt abgelegt, und zwar als Standard für alle. Während es in *Fido*-Netz-MailBoxen noch zur Policy gehörte, dass die Systembetreiber alles mitlesen konnten und sogar persönliche Nachrichten nach Gutdünken zensierten, wurde so bei *Zerberus* ein Schritt unternommen, um das Machtgefälle zwischen Techniker/innen und Nicht-Techniker/innen bzw. Systembetreiber/innen und Teilnehmer/innen etwas kleiner zu machen. Das Mitlesen von persönlichen Nachrichten wurde damals als Kavaliersdelikt angesehen, da es technisch so einfach war, solange sie im Klartext vorlagen. Bezeichnenderweise wurde die Diskussion darüber, ob das Lesen der Mail anderer Leute einen Bruch des Fernmeldegeheimnisses (Grundgesetz Artikel 10) darstellt, erst geführt, als durch die Technik vollendete Tatsachen geschaffen worden waren: Nach Installation des *Zerberus*-Updates funktionierte das Mitlesen nicht mehr, beschwerten sich einige Systembetreiber... Genauso sollte es sein.



Das ZERBERUS-Logo

Die Gestaltung der Software hat Einfluss auf das Netz – sie bestimmt maßgeblich die Netzstrukturen und auch die Art und Weise, wie darin kommuniziert wird. *Zerberus* besaß von Anfang an eine Reihe charakteristischer Merkmale: *Zerberus* setzte auf »low tech« und »low cost« und hatte seinen Schwerpunkt auf Texttransfer. Es war damit ressourcenscho-

send sowohl in der Hardware-Infrastruktur als auch in den Telefonkosten, lief (und läuft noch!) äußerst stabil auch unter schwersten Bedingungen, erlaubte nicht-hierarchische, chaotische Netzstrukturen, machte damit Zensur schwer bis unmöglich und hatte bereits ein Bewusstsein für Datensicherheit und Datenschutz.

Die Bürgernetze waren die Avantgarde; Firmen folgten ins Netz – und nutzten *Zerberus*. Von *MAN* über *Nedlloyd Road Cargo* bis *Siemens*. Und sogar bei der *Telekom* wurde mit dem von *Zerberus* definierten Datenaustauschformat *ZCONNECT* programmiert.

Das *Zerberus*-Team wuchs auf sechs Personen an und wurde 1992 eine GmbH – aus Überzeugung ohne all die einige Jahre später für Internet-Firmen üblichen Accessoires: Lügen, Aktien, Drogen, Venture-Kapitalisten – und begann neben der *Zerberus*-Server-Software die Programmierung eines neuen Mail- und Newsclients, *Charon*. (*Charon* ist in der griechischen Mythologie der Fährmann, der die Seelen über den Styx in die Unterwelt, also auch zum Höllenhund *Zerberus*, geleitet.) *Charon* sollte auch ungeübten Nutzer/innen eine kompetente Nutzung des Netzes ermöglichen.

Einige Zeit später begann AOL, Gratis-CDs mit ihrer Zugangssoftware in jeden Briefkasten zu werfen, damit war der Markt für Mail&News-Software erst einmal ausgetrocknet und den MailBoxen nach und nach die Existenzgrundlage genommen; das Netz als sozialer Raum zur Neuentdeckung direkter Demokratie war AOLs Sache nicht, aber man konnte es sich leisten, jahrelang rote Zahlen zu schreiben. *Zerberus* wollte das nicht und trennte sich vom Zusatz »GmbH« und – auch dies eher untypisch – mit einem Restguthaben auf dem Konto und in Freundschaft aller Beteiligten.

PGP

Die Verschlüsselung der privaten Postfächer in der *Zerberus* MailBox-Software war ein erster Schritt, die Netz-Teilnehmer/innen vor neugierigen Menschen und kontrollwütigen Institutionen (Regierungen, Firmen, Polizei, Geheimdienste) zu schützen. Wenn eine Nachricht aber bereits einmal als Klartext über eine Telefonleitung gegangen ist (von Teilnehmer/in zur MailBox), dann kann sie nicht mehr als vertraulich angesehen werden. Wirkliche Sicherheit bietet nur eine End-zu-End-Verschlüsselung

von Sender/in zu Empfänger/ in. Deshalb wurde in den Bürgernetzen *Z-Netz*, */CL* etc. die Nutzung des Public Key Verschlüsselungsprogramms »*Pretty Good Privacy*«, kurz *PGP*, gefördert. Der *FoeBuD* gab 1992 das erste deutschsprachige Handbuch zu *PGP* heraus, das über die Jahre vier aktualisierte und erweiterte Auflagen erreichte. Das Ziel war, durch eine verständliche Anleitung möglichst vielen Menschen nahezubringen, einen »Briefumschlag für ihre persönliche elektronische Post« zu verwenden. Phil Zimmermann, der Programmierer von *PGP*, freute sich und berichtete 2001 am Rande eines Hackerkongresses, dass die *PGP*-Community in Deutschland die zweitgrößte weltweit sei.

Heutzutage wird oft argumentiert, dass doch sowieso niemand diese Mengen an Mail mitlesen könne. Muss auch kein Mensch tun – Maschinen erledigen dies völlig automatisch, fahnden z.B. nach bestimmten Absendern, analysieren, wer bei welcher Gelegenheit an wen schreibt, oder durchsuchen den Mailtext nach Schlüsselworten (berühmte Schlüsselworte: »weißes Haus«, »Bombe«, »übermorgen«). Wer glaubt, dass das bei großen Datenmengen nicht geht, schaue sich die Internet-Suchmaschine *Google* noch einmal an und mache sich klar: Aus Terabytes (Schätzungen ändern sich täglich) an Daten, die auf Milliarden von verschiedenen Rechnern im World Wide Web verteilt liegen, werden hier auf eine Suchanfrage in Bruchteilen von Sekunden relevante Treffer gefunden.

Und weil der Übergang von der Disziplinargesellschaft zur Kontrollgesellschaft so glatt mit der Digitalisierung und großen Freiheitsrhetorik einhergeht, wird ein neues Projekt fällig: Seit dem Jahr 2000 organisiert der *FoeBuD*...

Die Big Brother Awards

Die *Big Brother Awards*, »die 7 Oscars für Überwachung« (*Le Monde*), sind eine Ehrung, die bei den damit Ausgezeichneten nicht eben beliebt ist. Die *Big Brother Awards* brandmarken Firmen, Personen, Institutionen, die jeweils im vergangenen Jahr besonders böse aufgefallen sind durch Verletzung von Datenschutz, informationeller Selbstbestimmung und Privatsphäre der Bürger/innen, durch Installation von Überwachungsstrukturen und uferloses Datensammeln.

Der Name ist George Orwells negativer Utopie *1984* entnommen. Obwohl uns *Schöne Neue Welt* von Aldous Huxley und *Der Prozess* von

Franz Kafka die treffenderen literarischen Metaphern scheinen. Die *BBA*-Preisskulptur, die von Peter Sommer entworfen wurde, zeigt daher auch nicht zufällig eine Passage aus Huxleys *Schöne Neue Welt*. Aber erstens wollen wir ja keinen Literaturpreis vergeben, zweitens weckt »Big Brother« auch bei Unbelesenen zumindest die Assoziation von Überwachung, Unfreiheit und Kontrolle, und drittens sind die *Big Brother Awards* ein internationales Projekt: Sie werden zur Zeit (2004) in 16 Ländern vergeben: Australien, Dänemark, Frankreich, Belgien, Großbritannien, Niederlande, Italien, Japan, Finnland, Österreich, Schweiz, Spanien, Ukraine, Ungarn, USA/Kanada.



Statue und Logo der BigBrotherAwards

Die *Big Brother Award* Jury besteht aus Persönlichkeiten von verschiedenen Bürgerrechts-, Datenschutz- und Netzorganisationen. Die Preise werden in unterschiedlichen Kategorien vergeben: Politik, Behörden und Verwaltung, Kommunikation, Verbraucherschutz, Arbeitswelt, ein Technik/Szenepreis und einer für das »Lebenswerk«.

Zu den Ausgezeichneten gehörten u.a. die Payback-Rabattkarte (für das zentrale Sammeln umfangreicher Konsumdaten), Innenminister Schily (2001 für die Anti-Terrorgesetze, den sogenannten »Otto-Katalog«), die *Bayer AG* (für den Drogentest per Urinprobe bei ihren Auszubildenden), die *Deutsche Postshop GmbH* (für Arbeitsverträge für die Postagenturneher mit Aufhebung der ärztlichen Schweigepflicht), die *Informa* (für das völlig intransparente »Scoring«-Verfahren, das die Kreditwürdigkeit jedes Bürgers in einer Zahl angibt), das Ausländerzentralregister (für institutionalisierte Diskriminierung), das Bundeskriminalamt (für seine Präventivdatenbanken AUMO, REMO und LIMO), *Microsoft* (u.a. für Digital

Rights Management), *TollCollect* (für Kfz-Kennzeichenerfassung aller Fahrzeuge) und die *Metro AG* für ihre *Future Store Initiative* zum Test von RFID-Schnüffelchips.

Die *Big Brother Awards* werden heute (2004) in Deutschland schon als feste Institution mit Watchdog-Funktion wahrgenommen: Sowohl die Zahl der Anfragen von Bürgerinnen und Bürgern als auch die Menge und Qualität der Einreichungen/Vorschläge für Nominierungen nehmen beständig zu. Gelegentlich wird Firmen oder Politiker/innen bereits in der Presse mit einem möglichen *Big Brother Award* gedroht, wenn sie Projekte ankündigen, die Privatsphäre und Bürgerrechte potentiell gefährden. So geschehen zum Beispiel Gesundheitsministerin Ulla Schmidt in einer ap-Pressemeldung zur geplanten Patientenkarte.

Politik und Verbraucherschutz reagieren auf die von den *Big Brother Awards* aufgeworfenen Themen, wenn auch zum Teil erst Jahre später. Zum Beispiel in Sachen Kundenkarten: Der Bundesverband der Verbraucherschutzzentralen (vzbv) hat 2003 eine Untersuchung zum Datenschutz bei Kundenkarten durchführen lassen und Justizministerin Zypries hat sich kritisch zur Datensammelwut der Kundenkarten und der Sorglosigkeit der Bürger/innen geäußert. Das führt dann direkt zur...

Privacy Card

Die *Payback* Rabattkarte war 2000 der Hauptgewinner bei den *Big Brother Awards*. Weil Datenschutz so ein trockenes Thema scheint, weil Warnungen (»Kundenkarten gefährden Ihre Privatsphäre«) und Appelle auf Verzicht irgendwie nicht sexy sind und weil wir fanden, dass Widerstand wieder Spaß machen muss – deshalb wurde die *Privacy Card* erfunden. Der *FoeBuD* gab eine eigene Plastik-Karte heraus, mit eigenem Design, aber mit einer *Payback*-Nummer. Endlich eine Karte, mit der Punkte gesammelt werden können, also (anders als bei Verweigerung) der angebotene Rabatt (der ja vorab auf den Preis aufgeschlagen wurde) nicht dem Konzern geschenkt wird, aber dennoch der Einkaufszettel nicht zur Sammlung von personenbezogenen Profildaten verwendet werden kann – jedenfalls nicht sinnvoll. Denn mit der *Privacy Card* gingen erst 1000, dann 2000 Menschen auf dieselbe *Payback*-Kartenummer einkaufen, sammelten Rabattpunkte und spendeten sie dem *FoeBuD* für die Organisation der *Big Brother Awards*. Und sie konnten auf die Frage an der Kasse »Haben

Sie eine Karte?« stets mit einem strahlenden »Ja!« antworten. Als *Payback* den freundlichen »Hack« ihres Systems nach einem halben Jahr endlich bemerkt hatten bzw. ihn durch die zahlreichen Presseberichte zur Kenntnis nehmen mussten, kündigten sie die eine, der *Privacy Card* zugrundeliegende *Payback*-Karte – und dokumentierten damit, dass es ihnen eben nicht um Kundenbindung, Spaß haben und Punkte sammeln geht, sondern ums Datensammeln.



Die Privacy-Card des FoeBuD

Eine andere Karte, obwohl gar nicht von uns, bescherte dem *FoeBuD* gut zwei Jahre später noch mehr Aufmerksamkeit in In- und Ausland. Es handelte sich um die *Payback*-Karte des *Extra Future Stores* in Rheinberg bei Duisburg. Der *FoeBuD* entdeckte nämlich, dass eben diese *Future Store* Kundenkarte mit einem RFID-Chip verwandt war – ohne jeglichen Hinweis für die Kund/innen.

Die Metro AG und die RFID-Schnüffelchips

RFID (Radio Frequency Identification) sind winzige Chips mit Antenne, die eine eindeutigen Seriennummer enthalten und ohne Sichtkontakt aus der Entfernung (das heißt: auch unbemerkt) ausgelesen werden können. RFID-Chips sollen in einigen Jahren die Barcodes auf den Waren ersetzen. Und sie bringen eine neue Dimension der Überwachung und Manipulation. Mit einer mit RFID-Chip versehenen Kundenkarte wird nicht mehr nur die Liste der Sachen, die man kauft, gespeichert, sondern eine solche Karte kann verraten, wo ich mich gerade aufhalte, wie lange und mit wem zusammen. So kann aus der Information, vor welchem Regal, in welcher

Abteilung ich länger war, ein Interessenprofil generiert werden, auch ohne dass ich etwas gekauft habe. Und diese Karte kann auch in der Handtasche gelesen werden, ohne dass die Besitzerin es bemerkt.

Science Fiction? Nein, bereits gestern in Metros *Future Store* in Rheinberg. Der fünftgrößte Handelskonzern weltweit (in Deutschland gehören nicht nur der *Metro* Großhandel dazu, sondern auch *Kaufhof*, *real*, *Extra*, *Praktiker*, *Saturn* und *Mediamarkt*) bekam im Herbst 2003 den *Big Brother Award* für ihre *Future Store*-Initiative, mit der sie den Einsatz der RFID-Technologie propagieren. Und *Metro* testete RFID-Chips nicht nur auf einigen Waren im Laden, sondern auch heimlich in ihren Kundenkarten mit ihren *Extra-Markt*-Kunden als Versuchskaninchen. Bis der *FoeBuD* gemeinsam mit Katherine Albrecht von der amerikanischen Verbraucherorganisation *CASPIAN* im Februar 2004 die Schnüffelchips in den Karten entdeckte und den Fall veröffentlichte. *Metro* zog zurück und musste 10.000 Karten, die seit fast einem Jahr an Kunden ausgegeben worden waren, in normale Plastikkarten ohne Chip umtauschen.

Wer nur etwas von Musik versteht, versteht auch davon nichts

Allerorts werden aus Bürgern »Kunden« gemacht, und ihnen wird suggeriert, Kunden würden besser behandelt. Ein fataler Irrtum. Kunden genießen ihre Rechte nur, solange sie etwas kaufen, Bürger haben Grundrechte, die sie schützen – vor staatlichen und anderen Übergriffen. Datensammler an Schnäppchenjäger: Tausche Bürgerrechte gegen ein Linsengericht?

Wir glauben nicht an die Freiheit, sich selbst in die Sklaverei zu verkaufen – und widersprechen damit den Marktfundamentalisten, die meinen, dass die Vertragsfreiheit über den Menschenrechten steht. (»Mit dem Grundgesetz dürfen Sie nicht argumentieren – das haben früher immer die Kommunisten getan.«)

Die RFID-Lobby träumt von einer Welt, in der »die Objekte kommunizieren wollen«. Die Waschmaschine mit den Socken, die Eingangstür im Supermarkt mit meiner Kundenkarte, der Seifenspender auf der Toilette mit dem Chip in der Arbeitskleidung (»did you wash your hands?«), der Kühlschrank schickt mir eine SMS, wenn die Kühlschranktür offen steht (ist einfach viel kommunikativer, als eine selbstschließende Kühlschranktür zu konstruieren), etc...



Demonstration vor dem Future Store in Rheinberg

Für jede vorhandene technische Applikation lässt sich nach einigem kreativem Nachdenken auch ein Problem (er)finden. Und unser Innenminister träumt von biometrischen Daten aller Bürger/innen in ihren Pässen per RFID-Chips gespeichert und auch aus Entfernung auslesbar. Toll, bei der nächsten Demonstration von Globalisierungskritikern kann die komplette Teilnehmerliste samt Namen und Adressen ganz ohne Einkesseln mit einem RFID-Scanner vom Straßenrand aus ermittelt werden. Das ist doch sicher auch im Sinne der Demonstranten.

Die RFID-Lobby träumt von einer Welt, in der jedes Objekt eine weltweit eindeutige Seriennummer trägt. Wo analog zum Domain Name Service (DNS) des Internet ein ONS, ein zentraler Object Name Service, eingerichtet wird, also eine gigantische Datenbank für RFID-Nummern.

Vor Jahren haben wir mit *Zerberus* und den Bürgernetzen konkret für eine Utopie gearbeitet, jetzt kämpfen wir für die Grundlagen, ohne die eine Utopie nicht einmal mehr gedacht werden kann.

Mittlerweile gelten wir als »watchdog organisation« für Bürgerrechte in der digitalen Gesellschaft. Ich habe letzte Woche einmal im Lexikon nachgeschaut, wie »watchdog« eigentlich ins Deutsche übersetzt werden kann. In LEOs steht: »Zerberus«.

Ob Erik Satie sich das hat träumen lassen?

Gerald Heidegger

ZURÜCK AUS DER ZUKUNFT
Kino als Utopie, Utopien im Kino

Do you begin to see, then, what kind of world we are creating? It is the exact opposite of the stupid hedonistic Utopias that the old reformers imagined.

(George Orwell, 1984)

»Jeder aufgenommene Gegenstand muss durch die Montage nicht fotografische, sondern kinematographische Wirklichkeit erlangen«, schrieb Wsewolod Pudowkin im Jahr 1928, als der Stummfilm längst seinen Höhepunkt hinter sich hatte.¹ Utopia als Teil einer kinematographischen Wirklichkeit stellt auch in Zeiten von Tonfilm und Bildeffekten aus dem Hochleistungsrechner eine besondere Herausforderung dar. Wie nähert sich das Kino dem *ou-topos*, dem Nicht-Ort? Ist Susan Sontags Befund in ihrem bekannten Essay »Die Katastrophenphantasie« zuzustimmen, wenn sie meint, das Kino habe gegenüber der Literatur gerade in der »unmittelbaren Vergegenwärtigung des Außergewöhnlichen« größere Möglichkeiten?² Sind die Spielräume des Kinos bei der Vergegenwärtigung des Utopischen, dessen, was eigentlich noch nicht da war, nicht sogar beschränkter als bei einem Medium wie der Literatur?

Im Film beschwört man noch stärker als in anderen Medien der Kunst immer wieder symbolische Zeitpunkte, an denen die Welt nicht mehr so sein wird, wie sie bisher war. Utopie als Filmgenre lebt dabei von einer Art hermeneutischer Verunsicherung: vom Spannungsbogen zwischen der Welt des Betrachters und einer hypothetischen, andersartigen Welt, die oft »die Welt der Zukunft« ist. Dass wir 1984 oder 2000 (wo Computerprobleme zusammen mit ominösen Prophezeiungen Weltuntergangsängste katalysierten) als realen Zeitpunkt mittlerweile hinter uns gelassen haben, tut dabei wenig zur Sache. Orwell siedelt seinen Roman *1984*, wie es seine britischen Rezensenten gleich erkannten, in einer »nahen Zukunft« an – das Jahr 1984 steht hier symbolisch als Sigle für die stets gegenwärtige Möglichkeit einer Entgleisung der modernen Gesellschaft.³ In Orwells

Ozeanien ist dieser Konjunktiv zu einem negativen Imperativ geworden: »All the beliefs, habits, tastes, emotions, mental attitudes that characterize our time are really designed to sustain the mystique of the Party and prevent the true nature of present-day society from being perceived«, heißt es in der im Roman eingebauten »Theory and Practice of Oligarchical Collectivism«. ⁴

Das Genre des utopischen Filmes baut auf der Spannung zwischen einer als real erfahrenen und einer als möglich gedachten Welt auf. Welches Vokabular, welches Reservoir an Metaphern bzw. welches Arsenal an Bildern stehen zur Verfügung, um Utopien in *bewegte* Bilder umzusetzen? Sind es gerade bei filmischen Utopien – und die Umsetzung von Orwells *1984* liefert dafür ein deutliches Beispiel – nicht bloß Aktualisierungen alter Bildvorräte bzw. die Montage bekannter Bildinhalte zu Szenarien, die man als mögliche Zukunft zu deuten bereit ist? Orwells omnipräsenter »telescreen« liegt, was die technologische Antizipationskraft betrifft, jedenfalls vor Vielem, was man später im Kino als zukunftsgewandte Technologie präsentierte: Orwells in den 40er Jahren erdachter Bildschirm ist nicht nur Propaganda-, sondern ebenfalls Überwachungs- und Kommunikationsinstrument.

Das Bildmaterial für utopische Kinowelten, auch wenn es heute aus dem Hochleistungsrechner kommt, stützt sich letztlich auf den Metaphernvorrat im »kulturellen Speicher«. Die Antizipation einer künstlichen Wirklichkeit, und das betrifft nicht nur das Medium Film, »kleidet sich«, wie Umberto Eco schreibt, »stets in die Form einer *Konjektur*, die anhand realer Tendenzen der wirklichen Welt formuliert wird«. ⁵ Utopien im Kino, das sind nicht selten Dystopien, Szenarien einer möglichen Apokalypse. »Where will *you* be tomorrow?«, wird im Werbetrailer zu Wolfgang Emmerichs Umwelt-Schocker *The Day after Tomorrow* (2004) gefragt. Aus der apokalyptischen Zukunft verweist der Film appellativ zurück auf die Gegenwart des Betrachters. Selbst die immer wieder persiflierte Frage »Bist du auch schon in der Matrix?« ist mehr als ein postmoderner Sarkasmus. Zukunftsentwürfe im Kino stellen sowohl den gegenwärtigen Standpunkt des Betrachters als auch die Form seines zukünftigen Lebens in Frage: Wer steht etwa in der Zukunft hinter jenen Mechanismen, die das »Leben und die biologischen Prozesse der Menschengattung« regulieren, wie das Michel Foucault in seinen Überlegungen zur »Bio-Politik« bzw. »Bio-Macht« formuliert hat? Wie wird ab dem 21. Jahrhundert die »Regulie-

runngsmacht« gebildet, die darin besteht, »leben zu lassen und sterben zu machen«?⁶ Der Replikant, jenes künstlich nach dem Menschen geschaffene Wesen, impliziert immer auch die Frage, was den Menschen zum Menschen macht, und umgekehrt: Durch welche Merkmale wird der Replikant dem Menschen so ähnlich, dass sich am Ende nicht mehr entscheiden lässt, wer Mensch ist und wer Replikant?

Gibt man freilich Ecos Minimalbefund Recht, dass die künftige Welt immer nur »aus bestimmten Tendenzen der wirklichen Welt extrapoliert«⁷ wird, dann ist es um die antizipatorische Kraft des utopistischen Kinos schlecht bestellt. Bezieht man zudem die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft und die hochgradige Autonomisierung gesellschaftlicher Teilsysteme mit ein, so darf man die eigenen Erwartungen an die Inspirationskraft des utopischen Kinos hinsichtlich neuer Welt- oder Gesellschaftsentwürfe getrost herunterschrauben. »Selten findet man in der Science Fiction«, wie Georg Seeßlen in seiner *Geschichte und Mythologie des Science-Fiction-Filmes* erinnert, »das ausgeformte Bild einer wie auch immer funktionierenden zukünftigen Gesellschaft mit all ihren Aspekten, wie das etwa in *Brave New World* oder *1984* der Fall gewesen war«.⁸ Die Erfindung von Imperien, die über die Erde und die Galaxien regieren, lässt Seeßlen in diesem Kontext nicht gelten: Hierbei gehe es immer um die Konzeption und das Funktionieren des *Staates* und weniger von *Gesellschaft* – was letztlich impliziert, dass es sich um virtuelle Konzeptionen von Herrschaft handelt, in denen die Teilnahme des Einzelnen oder der Gesellschaft nicht mehr gefragt ist. Gerade weil sich Science Fiction im Film seit Georges Méliès' *Le Voyage dans la lune* (1902) in thematischer und vor allem ikonographischer Hinsicht über mehr als hundert Jahre treu geblieben ist (bedingt auch durch die Herkunft der Gattung aus dem B-Movie-Bereich), taugt sie weniger als Reservoir für gesamtgesellschaftliche Utopien oder Dystopien, denn als Seismograph für gesellschaftliche, politische oder wissenssoziologische »Moden« oder ist jenem Bereich zuzuordnen, den Niklas Luhmann mit dem Terminus »Semantik« zusammengefasst hat. »Es ist nicht das Problem der Science Fiction«, schreibt Seeßlen, »die Zukunft vorherzusehen (...), es ist ihr Problem, die Gegenwart zu bewältigen. Sie tut dies, indem sie Phänomene gesellschaftlicher Herrschaft und der Technologie isoliert und in pointierter Form »verlängert« in das, was man weniger eine hypothetische Zukunft als einen abstrakten Denkraum nennen könnte.«⁹

I. Technologie

Wie sehr der »abstrakte Denkraum« des Science-Fiction-Kinos rückbezogen bleibt an den Zeitkontext seiner Entstehung, kann ein Vergleich der Kino-Adaptionen von Stanislaw Lems *Solaris* durch Andrej Tarkowskij (1972) und Steven Soderbergh (2002) zeigen. Die dreißig Jahre, die zwischen beiden Bearbeitungen liegen, haben deutliche Spuren in der thematischen Gewichtung des *Solaris*-Stoffes hinterlassen. Tarkowskij wollte, wie er selbst immer betonte, mit *Solaris* nicht in erster Linie einen Science-Fiction-Film realisieren. Lem lieferte eher die Vorlage, auf deren Grundlage Tarkowskij, durchaus im Geist der frühen 1970er Jahre (Mondflug, Kalter Krieg, etc.), die Spannung zwischen naturwissenschaftlichem Optimismus und Technikbegeisterung auf der einen Seite und grundlegender erkenntnistheoretischer Verunsicherung (Wo liegen die Grenzen der Erkenntnis? Was macht den Menschen zum Menschen?) auf der anderen Seite inszenierte. Die verwahrloste Raumstation Tarkowskij, die in technologischer Hinsicht beinahe ruinenhaft wirkt, ist ausgestattet mit Rückverweisen auf das historische und kulturelle Erbe der Menschheit. »Die Station ähnelt der Zelle einer Bienenwabe, angefüllt mit dem Honig dieser Kultur, den von ihr hervorgebrachten Büchern, Gemälden, Gedanken und Vorstellungen«, schreibt Vera Schitowa. Gemälde von Breughel, eine Büste Platons und ein vielfarbiger handgeknüpfter Teppich wirkten keineswegs wie zufällige Details, so Schitowa: »Alle diese Gegenstände sind so ausgesucht und aufgenommen, dass die Menschheit auf ihre Raumfahrten all die unermesslichen Schätze mitnehmen und der beängstigenden Leere des Kosmos mit ihrem geistigen Reichtum gewappnet begegnen soll.«¹⁰ Dreißig Jahre später, in der *Solaris*-Bearbeitung von Soderbergh, ist von der Technikskepsis Tarkowskij nicht mehr viel übrig. Soderbergh aktualisiert McLuhans Annahme von der Erweiterung des Menschen. »Mit dem Aufkommen der Elektrotechnik«, schreibt McLuhan, »schuf der Mensch ein naturgetreues Modell seines eigenen Zentralnervensystems, das er erweiterte und nach außen verlegte.«¹¹ Der Kontrast zur Raumstation bei Tarkowskij könnte kaum größer sein. Im *Solaris*-Update von Soderbergh ist die pulsierende Technologie im Hintergrund aller Bildeinstellungen präsent. Das technische Innenleben der Raumstation scheint mit den inneren Vorgängen der Charaktere zu korrespondieren. Die Technik suggeriert, dass sich der psychische Zustand der handelnden Figuren, als ginge es dabei

um rein elektrochemische Prozesse, nach außen hin abbilden ließe. Doch alle Botschaften, die sich über die Interfaces ablesen lassen, scheinen im digitalen Zeitalter in Hieroglyphen geschrieben – die technische Apparatur trägt nichts zur Entschlüsselung der inneren Vorgänge der Protagonisten bei. Die Technik steht antithetisch zum psychologischen Beziehungsdrama, auf das Soderbergh die Film-Vorlage von Tarkowskij eindampft. »Wir müssen unser Zentralnervensystem betäuben, wenn es erweitert und exponiert wird, oder wir gehen zu Grunde«, schreibt McLuhan beinahe vierzig Jahre vor Soderberghs *Solaris*.¹² McLuhan deutet das Zeitalter der »elektrischen Medien« als Epoche des Unbewussten und der Apathie. Erstmals erlebe der Mensch »bewusst (...) die Technik als Ausweitung seines natürlichen Körpers«. ¹³ Soderberghs *Solaris* verdeutlicht, dass die technischen Möglichkeiten die grundlegende Verunsicherung des Menschen nur verschärfen. »Am I alive or dead?«, fragt der Hauptdarsteller Kelvin seine Frau Rheyra in einer traumhaften Sequenz im Finale des Films. »It doesn't matter anymore. We are together now. All we've done is forgiven«, antwortet sie ihm.

II. Ikonographie

»Zu den wesentlichen Charakteristika der Moderne gehört es, die Wirklichkeit nicht (...) in einer jenseitigen höheren Ordnung zu verankern.« Daran erinnert Cornelia Klinger in ihrem Artikel »Auf dem Weg ins utopielose Jahrhundert«. ¹⁴ Sie verweist darauf, dass die moderne Gesellschaft »die Wirklichkeit rein immanent und materiell auffasst«. In der Gesellschaft der Moderne seien die Revolutionen institutionalisiert, Innovationen eine ständige Einrichtung, revolutionäre Visionen und innovative Ideen demgemäß »keine Herausforderung an das bestehende System, sondern [die Erfüllung seiner] Anforderungen«. ¹⁵ Der Science Fiction wird in diesem Kontext der Status einer Erzählung zugeordnet, in der Wissenschaft und Technologie in einen »Sinn- und Zweckzusammenhang« gebracht und »materielle Fortschritte, Entdeckungen und Erfindungen und gadgets aller Art antizipiert« würden. ¹⁶ Genau an dieser Antizipationskraft ist aber zu zweifeln, blickt man auf die Bildwelt des utopischen Kinos der letzten Jahrzehnte. Dass eine Rakete in der Überzahl aller Science-Fiction-Filme spitz ist, so wie bei der ersten filmischen Weltraumreise von Méliès, ist weniger einem besonderen Hang zur Antizipation technologischer

Tendenzen oder Notwendigkeiten geschuldet, als vielmehr der Bereitwilligkeit von Filmschaffenden, sich in ikonographische Zusammenhänge einzuordnen (gerade dieser Umstand inspiriert ja auch die zahllosen Persiflagen im Science-Fiction-Genre). Der kinematographische Entwurf gesellschaftlicher, technologischer und wissenschaftlicher Tendenzen der Zukunft kommt trotz aller technischer Realisierungsmöglichkeiten, die gegenwärtig zur Verfügung stehen, nicht ohne Rückgriff auf die Vergangenheit, also bereits entwickelte Bildwelten, aus.



The Day After Tomorrow (© 20th Century Fox)

Ein Blick auf Filmarbeiten der letzten Jahrzehnte kann dies verdeutlichen, etwa die Klimaapokalypse *The Day After Tomorrow* (2004) von Wolfgang Emmerich. Der Film beschreibt die Auswirkungen rasanter Klimaverän-

derungen am Beispiel der USA. Der nördliche Teil der Staaten hat, durch Veränderungen in den Meeresströmungen, eine dramatische Abkühlung erfahren. Im Horizont von zwei Stunden muss der Film optisch ein plausibles Umweltszenario vergegenwärtigen. Zur Verfügung steht dem Regisseur das Optimum digitaler Technologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, um dem Zuschauer *vor Augen zu führen*, was rapide Klimaveränderungen für unsere Zivilisation bedeuten. Schauplätze des Films sind vor allem die klaustrophoben Zentren der Moderne, also eng besiedelte, technisch hochentwickelte Städte – im konkreten Fall Los Angeles und vor allem New York. Die Wahl von New York ist, und das wird am Ende des Films besonders deutlich, nicht dem Zufall geschuldet. Neben dem garantierten Wiedererkennungseffekt (der besonders wichtig ist, wenn eine Stadt durch Klimaveränderungen zerstört wird und das Publikum nach optischen Anhaltspunkten für die Spuren dieser Zerstörungen sucht) besitzt New York gerade im Science-Fiction-Genre fest zugewiesene Konnotationen (vgl. Gotham City in *Batman*, *Planet der Affen*, *AI* etc.). In Emmerichs Streifen wird New York unter einer gewaltigen Flutwelle begraben, die danach zu einer dicken Eisschicht erstarrt.

Die Folgen der modernen Technologie machen die Menschen wieder zu Nomaden. Drei Wissenschaftler brechen von Washington nach New York auf, um den Sohn eines der Forscher zu retten. Unterwegs müssen sie das Auto im Schneesturm zurücklassen und auf Schlitten und Schneeschuhe umsteigen; auf dem Weg kommt einer der drei ums Leben. In der Darstellung der zwei Nomaden, die sich von Ellis Island Richtung Manhattan vorwagen, verweist Emmerich über den Kontext des Kinos hinaus und evoziert weit zurückliegende (kunst-)historische Zusammenhänge. Schien die Überflutung New Yorks von der Bildwelt eines Rudolf Matés und der Katastrophenphantasie von *When Worlds Collide* (1951) inspiriert, so greift die Bildsprache im Finale auf Vorlagen aus der Bildenden Kunst zurück. Zwei Werke aus der Romantik tauchen auf. Caspar David Friedrichs berühmte Darstellung des »Eismees« (1823/24), aber auch das bei Friedrich immer wiederkehrende Motiv der zwei Freunde, die am Meeresufer stehen und in die Ferne schauen (wie etwa auf dem Bild »Sonnenuntergang«, um 1830). »Das bevorzugte Verfahren Friedrichs – die Figuren mit dem Rücken zum Betrachter darzustellen – war nicht seine Erfindung. Nach Giotto, d.h. vom 14. Jahrhundert an, griffen die europäischen Künstler häufig dazu, wenn sie die Bildfläche durchbrechen, ein Hindernis

zwischen dem Betrachter und der illusionistischen Bilderwelt beseitigen wollten. Der Betrachter wurde damit gleichsam in den Bildraum einbezogen, identifizierte sich mit den Bildgestalten.«¹⁷ Diesen Kunstgriff scheint Emmerich sich zunutze zu machen und so im Hollywood-Kino eine alte Tradition fortzuschreiben, wenn er uns am Ende die zwei Forscher mit dem Rücken zum Zuschauer vor einer erhabenen Landschaft aus Licht und Eis zeigt. Beinahe unmerklich entrückt er seinen Film damit in die Debatte um Schönheit und Erhabenheit, wie sie um 1800 geführt wurde.



Caspar David Friedrich, Das Eismeer (Die gescheiterte Hoffnung), 1823/24
Kunsthalle Hamburg

III. Biologie

Die filmischen Darstellungen der biotechnologischen Zukunft des Menschen verweisen auf Fragestellungen, die uns eigentlich seit gut zweihundert Jahren beschäftigen. Die Möglichkeiten der Gentechnik und der »künstlichen« Reproduktion des Menschen sind für das Kino so neu nicht. Im Prinzip radikalisieren sich hier nur Fragestellungen, die den Film seit seinen Anfängen begleitet haben.

Bereits in den frühen Jahren des Stummfilms taucht eine zentrale Figur auf, die man als biopolitischen Manipulator bezeichnen könnte: der *mad scientist*. Er wird in seiner Diabolik und Verrücktheit, vor allem seinem

Größenwahn sowohl im Science-Fiction- als auch im Horror-Genre zu einem prägenden Typus. Gerade der utopische Film des frühen deutschen Kinos widmet sich mit Vorliebe Themen wie dem menschlichen Halbwesen (Homunculus) oder dem künstlichen Menschen. Bei Fritz Lang ist der *mad scientist* ein Magier, der darüber phantasiert, was es bedeutet, »ein Weib als Werkzeug zu haben« (*Metropolis*). Die Erschaffung eines Menschen durch wissenschaftliche Methoden ist, wie Georg Seeßlen meint, nicht nur in Deutschland, »ein Widerhall einer genetischen, rassistischen, dynastischen Ideologie (...), die zwar im Faschismus zu ihrer reinsten und perfidesten Form kam, aber beileibe nicht auf diesen beschränkt gewesen ist«. ¹⁸ Und auch nicht auf das 20. Jahrhundert: Letztlich greift das Kino relativ alte Konzepte der Auseinandersetzung mit der anthropologischen Verfasstheit des Menschen auf. Die Thematik der Schaffung eines künstlichen Menschen verweist zurück auf Motive des 18. und 19. Jahrhunderts (in der filmischen Adaption des Golem-Stoffes durch Paul Wegener und Carl Boese sogar auf noch ältere Vorlagen), etwa auf die Diskussion über den Maschinenmenschen, wie sie im französischen Materialismus im Umkreis von La Mettrie geführt wurden, oder auf E.T.A. Hoffmanns Erzählungen *Die Automate* und *Der Sandmann*.

Michel Foucaults Überlegungen zur Bio-Politik und Bio-Macht, die er im ersten Band seiner *Histoire de la sexualité* und im Zuge seiner Vorlesungen am Collège de France Mitte der 1970er Jahre entwickelte, können helfen, utopische Fragen zur biologischen Verfasstheit des Menschen in den Kontext einer größeren Debatte über Disziplinar- und Regulierungstechniken einzuordnen. Mit dem 18. Jahrhundert entwickelt sich laut Foucault ein neues Feld der Politik, dessen Gegenstand der menschliche Körper ist. Es bilden sich Mechanismen heraus, »zugunsten des Lebens des Menschen zu intervenieren und auf die Art des Lebens und das ›Wie‹ des Lebens einzuwirken«. ¹⁹ Es beginnt die Vereinnahmung des Körpers und des Lebens durch das »Macht-Wissen« der Medizin. Statistiken und Durchschnittswerte definieren seit dem 19. Jahrhundert Normalität, an welcher der Mensch auszurichten ist (Foucault spricht treffenderweise von der »Normalisierungsgesellschaft«²⁰). Rassismus wird zu einem konstitutiven Teil der (Bio-)Machtmechanismen einer Gesellschaft. Der Rassismus markiert jene Zäsur, die zwischen dem unterscheidet, was leben darf und was sterben muss. Er ist für Foucault in der modernen Gesellschaft die Entsprechung zum alten Recht der Souveränität, direkt über Leben und

Tod zu entscheiden. Die Konstituierung eines ›Anderen‹ in der Abgrenzung vom ›Selbst‹ durch den Rassismus ermöglicht beispielsweise, sich »Krimineller« zu entledigen, wie das Ende des 19. Jahrhunderts passiert. Der »Tod des Anderen« bedeutet laut Foucault »die biologische Selbststärkung, insofern man Mitglied einer Rasse oder Bevölkerung ist.«²¹ Diese wenigen Andeutungen zeigen bereits, dass Rassismus weit über totalitäre Gesellschaftssysteme wie den Nazismus hinaus reicht. Für Foucault hat sich der biologische Rassismus ebenso in die kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften eingeschrieben.

Andrew Niccols utopischer Film *Gattaca* (1997) projiziert Foucaults Analysen in die Zukunft. In der Welt von *Gattaca* (der Name ist zusammengesetzt aus den Anfangsbuchstaben der DNA-Bausteine Adenin, Cytosin, Guanin, und Thymin) werden die Menschen nicht mehr nach Blut, Hautfarbe oder anderen äußeren Merkmalen unterschieden. Differenziert, klassifiziert und letztlich selektiert werden sie nach ihrem *inneren Bauplan*: dem genetischen Code. »Perfekt« zusammengebaut ist der Code bei jenen Menschen, die im wissenschaftlichen Labor, etwa der Retorte, produziert wurden. Menschen, die nach der »alten Methode« gezeugt wurden (die »Gotteskinder«, wie man sie nennt), werden in der Gesellschaft von morgen vor allem über ihre »Defekte« definiert. Sie gelten als die »Invalid« und können als minderwertiges Leben dem genetisch perfekten Menschen nur durch Handlungertätigkeiten dienlich sein. Gentechnologie und Computertechnik entscheiden darüber, ob ein Mensch Zutritt in die obere Gesellschaft hat, für die die Weltraumflughalle *Gattaca* auch symbolisch steht. Der junge »Invalid« Vincent Freeman (der Nachname ist hier Programm) schafft es, durch Täuschungen, vor allem durch das Entleihen biologischen Materials wie Blut, Urin, Haut- und Haarpartikel von einem gelähmten, genetisch aber hochwertigen Menschen in die Welt von *Gattaca* vorzudringen. Die geborgte Haut des Anderen (die Vincent etwa auf den Fingerkuppen aufgeklebt trägt) ist für den »Invalid« die entscheidende Schnittstelle nach Außen, um in *Gattaca* zugelassen zu werden (mit seiner eigentlichen biologischen Identität hatte es nur zur Putzkraft in der Weltraumstation gereicht). Doch das Vordringen in die auf Perfektion ausgerichtete Kaderschmiede ist nicht ohne Risiko: Menschliche Gefühle – eine Liebesbeziehung und ein Mord – lassen am Ende die gefälschte Identität des scheinbar perfekten Helden auffliegen.

Am Anfang zeigt der Film detailliert, wie sich Vincent seiner eigenen

Haut und Haare entledigt, um mittels geborgter Haut-Identität die biometrischen Systeme von Gattaca zu überlisten. Doch die Gesetze des Menschen liegen im Inneren verborgen. Für die Bio-Politik in Gattaca ist dieses Innere des Menschen die DNA, der Bauplan des Lebens. An ihr orientiert sich die Politik. Sie selektiert die Menschen mit hochwertigen Genen, ohne allerdings zu verstehen, dass in einem Leben, das alleine den Gesetzen genetischer Baupläne folgt, gerade jenes utopische Moment abhanden kommt, dem die Bio-Politik sich selbst verdankt und für das sie eigentlich in Gang gesetzt wurde. Oder wie es die ›Tagline‹ des Films ausdrückt: »There is no gene for the human spirit«. Man fliegt zu den Saturnmonden oder umkreist die Sonne – den Zielort gibt alleine die körperliche Konstitution vor: Je besser sie ist, desto länger die Reise durchs All. Das Mentale ist dabei nichts anderes als eine Ableitung aus dem Körperlichen. Der perfektionierte Mensch muss immer in Bewegung bleiben, ohne dass er den Grund für diese Mobilisierung verstünde. Der Flug ins All am Ende des Films – eigentlich das Finale, von dem Vincent sein Leben lang geträumt hatte – gleiche einer Fahrt »ins Jenseits«, meint der Filmwissenschaftler Markus Stiglegger.²² Doch die Bürohaftigkeit, die die Astronauten auf ihrem Weg durchs All umgibt, erinnert an die Monotonie eingeübter Tätigkeiten auf der Erde. In dieser perfekt durchrationalisierten Welt ist kein Platz für Träume oder Visionen. Die Raketen heben in Gattaca so oft ab, dass den Starts in den Weltraum keine große Beachtung mehr geschenkt wird. Die Hochleistungstriebwerke von Gattaca verbrennen die besten Gene in einem Akt von Nihilismus. Eine Gesellschaft, die zu träumen aufgehört hat, kann sich keine Ziele setzen, außer jene, die im genetischen Bauplan von Reproduktion und Absterben der Zellen vorgeesehen sind.

Träume sind in der Welt von Gattaca nicht gefragt, denn die Genetik entscheidet darüber, welchen Weg man einschlägt. Träume gehören der Erinnerung an, der Welt der Kindheit und Jugend von Vincent. Und doch hat er einen Traum: Gerade im Erleben der eigenen defizitären Konstitution im Vergleich zum genetisch perfekten Bruder liegt der Antrieb für Vincent. Er möchte es den perfekten Menschen gleich tun können und trotz mangelhafter Gene in jenem Bereich arbeiten, der nur dem »perfekten« Leben vorbehalten ist. Über einen voluntaristischen Akt soll jene Rolle überwunden werden, die dem Einzelnen von der Biopolitik zuge-dacht wird – das ist die Utopie im Hintergrund des Films. Doch das

System hat keinen Platz für individuelle Gefühle. Die Kraft, sich selbst über Wunsch-Vorstellungen neu zu entwerfen, geht jenen Menschen ab, die vom Reagenzglas in die Kaderschmiede hinein wachsen. Das System von Gattaca ist oppressiv. Die Bio-Macht hat die Anordnung des Lebens so perfekt eingerichtet, dass es keine Mechanismen gibt, die Normierungsparameter zu hinterfragen. Die Macht, die normiert, selektiert und entscheidet, wer in welchen Formen zu leben hat, ist nicht greifbar. Der Mensch funktioniert in der Syntax genetischer Codes, die Gesellschaft macht, was biologisch und technologisch machbar ist. Die DNA ist der Baukasten des Lebens und der Gesellschaft zugleich (ein zentrales Motiv im Film ist eine geschwungene Stahltreppe, die an die Helixstruktur der DNA erinnert). Der *mad scientist*, der noch als Demiurg des biotechnologischen Wahnsinns greifbar war und als solcher auch Anerkennung suchte, hat in der Welt von Gattaca ausgedient. Niemand könnte sagen, wo die Anfänge dieses Biotech-Wahns liegen.

Kontrastiert man den auf der Biomacht aufgebauten Totalitarismus mit den bei Orwell skizzierten Möglichkeiten »oligarchischer Herrschaft«, so wird rasch ein fundamentaler Unterschied evident. Die in Orwells 1984 konstruierte Regulierungsmacht richtet sich primär auf die Prozesse des Denkens und möchte diese steuern. Dabei wird, wie das Beispiel Winston zeigt, immer noch von einem Individuum ausgegangen, auf das von Außen eingewirkt werden kann. »We control matter because we control the mind«²³, sagt O'Brien im Prozess von Winstons Umerziehung. Der Imperativ der Politik von Ozeanien lautet demgemäß: »The thought is all we care about. We do not merely destroy our enemies, we change them.«²⁴ In Gattaca ist es nicht der Geist, der interessiert, sondern die Leistungskraft des Körpers. Die Biomacht hat eine neue Spielart des Materialismus zur Geltung gebracht. Das *commercium mentis et corporis* gilt nur insofern, als die organischen, biochemischen bzw. genetisch determinierten Prozesse des Körpers jene des Geistes bestimmen. Das Konzept der Macht ist von außen in den Menschen gewandert, die Ideologie wurde sprichwörtlich inkorporiert; die Biomacht folgt dem Prinzip der Funktion. Insofern muss keine zentralisierte Macht mehr angenommen werden, die alle Prozesse kontrolliert. Die punktuelle Überprüfung körperlicher Vorgänge ist zugleich Indikator für das Funktionieren der Gesellschaft. Vincent Freeman durchbricht den Bio-Determinismus von Gattaca, indem er den Körper wieder unter den Geist zwingen will. Während bei Orwell die subversive

Kraft von Menschen gefürchtet wird, die sich wie Winston an die Zeit vor der Herrschaft Big Brothers erinnern, scheint Subversion in Gattaca gar nicht mehr möglich: Der Mensch funktioniert über den Biodeterminismus, nicht mehr über den Willen. Das, was Orwell innerhalb der »Theory of Collective Oligarchism« noch als politischen Prozess beschreibt, hat in der Welt von Gattaca keine Relevanz mehr: Es gibt keine Mittelklasse mehr, die danach trachtete, die Oberschicht abzulösen, oder eine Unterschicht, die alle Klassengegensätze auflösen wollte.²⁵ Das System macht externe Überwachung überflüssig. Totalitäre Kontrollinstrumente wie »doublethink« oder »newspeak« sind obsolet geworden; die einzige Sprache von Relevanz ist die Codierung der DNA.

IV. Anthropologie

In eine ähnliche Kerbe wie *Gattaca*, wengleich mit weniger Hang zum Szientismus, schlägt Ridley Scotts *Blade Runner* (1982, Director's Cut 1991). Der Film ist nur vordergründig eine Projektion auf eine mögliche Welt der Zukunft. Er schreibt die Reflexion über die Frage fort, was geschieht, wenn wir eine Maschine schaffen können, welche nicht mehr vom Menschen unterscheidbar ist und damit die Bestimmung dessen, was menschlich ist, radikal untergräbt. Der Film ist das kinematographische Update des Prometheus-Mythos auf der Grundlage eines Romans des Techno-Gnostikers Philip K. Dick. *Do Androids Dream of Electric Sheep*. Diesen Titel trägt die Buchvorlage zum Film, und der Titel ist zugleich Programm, da er »die Absurdität einer graduellen Differenzierung zwischen Mensch und Replikant« nicht nur »treffend formuliert«, wie Fabienne Will schreibt, sondern geradezu persifliert.²⁶ »I think, therefore I am«, das Motto der neuzeitlichen Subjektphilosophie schreibt sich im Film nicht der Mensch, sondern die Replikantin Pris zu. Und sie richtet das *Cogito ergo sum* ausgerechnet gegen den Blade Runner, jenen Mann, der den Replikanten mit den Mitteln der Ratio und Kriminalistik auf der Spur ist, um sie aus dem Verkehr zu ziehen. Er heißt Rick Deckard – die Assoziation mit René Descartes ist gewollt. Die Geschichte des Blade Runner Deckard ist im Grunde eine epistemologische Parabel. Je näher der rational agierende Deckard den perfekten Maschinen kommt, desto schwieriger wird für ihn die Bestimmung, ob er selbst ein Mensch ist oder eben doch nur die perfekte Replika eines Menschen. Die Möglichkeit sich

zu erinnern, ist kein Kriterium mehr, denn auch Replikanten haben eine Vergangenheit, ihre Erinnerungen wurden implantiert. Deckard muss die ›andere Seite‹ der Vernunft anerkennen, er realisiert, »dass alles so wahr ist, wie man es empfindet.«²⁷ Zu dieser »Erkenntnis« hilft ihm die Liebe zur Replikantin Rachel, die von ihrem Schöpfer Tyrell die Vita seiner Nichte implantiert bekommen hat: »Schließlich ist es dann auch unbedeutend, ob Rachels Kindheitserinnerungen an Klavierstunden ihre eigenen sind oder die einer anderen Person. ›Du spielst wunderschön.‹ Das ist für Deckard die letzte und einzige Wahrheit.«²⁸

In der Debatte um den Menschen der Zukunft stellen sich Filme wie *Blade Runner* und *Gattaca* gegen die rein materialistische Verortung des Menschen. Wenn Michel Foucault in *Les Mots et les choses* zeigt, wie der Mensch um 1800 in den unterschiedlichen Disziplinen als Subjekt und Objekt des Wissens auftaucht, so inszeniert der Science-Fiction-Film das mögliche Verschwinden des Menschen. Doch in den meisten Fällen schlägt sich das Kino auf die Seite der »Sorglichsten« und nicht auf die Seite Zarathustras: »Die Sorglichsten fragen heute: ›wie bleibt der Mensch erhalten?‹ Zarathustra aber fragt als der Einzige und Erste: ›wie wird der Mensch überwunden?‹«²⁹ Der Mensch ist zumindest in der Welt der kinematographischen Utopien, um Foucaults pathetische Prophetie aufzugreifen, noch nicht verschwunden »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.«³⁰ Jene um 1800 entstandene Wissensordnung wird im Gegenüber mit Androiden und Aliens weiter auf die Probe gestellt. In *Blade Runner* hat sich der Replikant Roy Batty deutlich sichtbar einen rostigen Nagel durch die Hand gestoßen. Er lässt den Androiden-Jäger Deckard am Leben, damit Deckard an Battys Golgota teilhaben kann. Battys Tod wurde ihm von seinem menschlichen Schöpfer Tyrell als Ablaufdatum einprogrammiert. Nun ist der Replikant der Heilsbringer, der an die Korrekturbedürftigkeit einer aus den Fugen geratenen Welt erinnert. In zwei Aspekten ähnelt der neue Christus des Hollywood-Kinos dem alten: Er tritt ebenso als Mensch aus Fleisch und Blut auf, und seine Erschaffung geschah auf wundersame Weise.

Anmerkungen

- 1 Wsewolod Pudowkin, »Filmregie und Filmmanuskript. Einführung zur ersten deutschen Ausgabe« in: *Texte zur Theorie des Films*, hg. von Franz-Josef Albersmeier, Stuttgart 2001, S. 70-73, hier S. 71.
- 2 Susan Sontag, »Die Katastrophenphantasie« [*›The Imagination of Disaster‹*], in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt a.M. 1982, S. 279-300, hier S. 282.

- 3 Vgl. dazu Bernard Crick, *George Orwell. Ein Leben*, Frankfurt a.M. 1990, S. 756: »Veronica Wedgewood in *Time and Tide* und Julian Symons in *The Times Literary Supplement* sahen sofort, dass Orwell hier keine utopische oder anti-utopische Phantasie im Sinne von Huxley und Wells geschrieben, sondern eigentlich nur erkennbare Tendenzen weiterentwickelt und von 1948 auf 1984 übertragen hatte.« Zur Aktualität dieser Tendenzen vgl. den Artikel von Timothy Snyder in diesem Heft.
- 4 George Orwell, 1984. With an Afterword by Eric Fromm, New York 1977 (1949), S. 210.
- 5 Umberto Eco, »Die Welt der Science Fiction«, in: ders., *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1990, S. 214-222, hier S. 218.
- 6 Vgl. dazu Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), Frankfurt a.M. 2001, S. 284 ff.
- 7 Eco, »Die Welten der Science Fiction«, a.a.O., S. 218.
- 8 Georg Seeßlen und Fernand Jung, *Science Fiction. Geschichte und Mythologie des Science-Fiction-Filmes*, Marburg 2003, Bd. 1, S. 29.
- 9 Ebd., S. 42.
- 10 Vera Schitowa, zitiert nach: Seeßlen/Jung, a.a.O., S. 281.
- 11 Herbert Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden 1994 (1964), S. 76.
- 12 Ebd., S. 82.
- 13 Ebd.
- 14 In: *Transit* 19 (2000), S. 3-23.
- 15 Ebd., S. 4.
- 16 Ebd., S. 7.
- 17 Boris Aswarischtsch im Ausstellungskatalog *Von Lucas Cranach zu Caspar David Friedrich. Deutsche Malerei aus der Eremitage*, hg. von Sybille Ebert-Schifferer, München 1991, S. 192 ff., hier S. 192.
- 18 Seeßlen/Jung, a.a.O., S. 89.
- 19 Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, a.a.O., S. 292. Vgl. dazu auch das Beispiel des »Hygiene-Diskurses« bei Philip Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a.M. 2001, S. 20 ff: »[Der Hygiene-Diskurs] gehörte in den Kontext des ärztlichen Kampfes um das Deutungs- und Behandlungsmonopol körperlicher Vorgänge, das heißt in den Kontext der in der Moderne einsetzenden »Medikalisierung« der Gesellschaft.«
- 20 Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, a.a.O., S. 302.
- 21 Ebd., S. 304.
- 22 Markus Stiglegger, »Gattaca«, in: *Filmgenres. Science Fiction*, hg. von Thomas Koebner, Stuttgart 2003, S. 504-508, hier S. 507.
- 23 Orwell, 1984, a.a.O., S. 256.
- 24 Ebd., S. 253.
- 25 Vgl. dazu ebd., S. 201: »Throughout recorded time (...) there have been three kinds of people in the world, the High, the Middle, and the Low. (...) The aim of these three groups are entirely irreconcilable. The aim of the the High is to remain where they are. The aim of the Middle is to change places with the High. The aim of the Low (...) is to abolish all distinctions and create a society in which all men shall be equal.«
- 26 Fabienne Will, »Der Blade Runner«, in: *Filmgenres. Science Fiction*, a.a.O., S. 376-387, hier S. 380.
- 27 Ebd., S. 384.
- 28 Ebd.
- 29 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4, München 1988, S. 357.
- 30 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. 1991 (1966), S. 462.

*Kurt Biedenkopf, Bronislaw Geremek,
Krzysztof Michalski und Michel Rocard*

WAS HÄLT EUROPA ZUSAMMEN?

1. Die Europäische Union steht vor einer großen, vielleicht ihrer bisher größten Herausforderung. Zum einen erweitert sie sich, und zwar dramatisch: Mehr als 70 Millionen Menschen werden europäische Pässe bekommen. Zum anderen versucht sie, sich selbst – in einem Verfassungsbildungsprozess – radikal neu zu definieren, sich in eine neuartige politische Einheit zu verwandeln.

Die Erweiterung bringt Menschen in die Union, die oft viel ärmer und kulturell sehr anders sind als die Mehrzahl der eingewohnten Bürger und aus jahrzehntelanger Unterwerfung unter kommunistische Regime Erfahrungen und Prägungen mitbringen, die den bisherigen EU-Bürgern fremd sind. In der Folge werden die wirtschaftlichen und kulturellen Differenzen innerhalb der Union deshalb sprunghaft wachsen und sich intensivieren. Gleichzeitig ist der Verfassungsbildungsprozess ein Versuch, die Einheit der Union ehrgeiziger zu definieren.

Was könnte in dieser Situation einer **wachsenden Vielfalt bei gleichzeitig anspruchsvollerer Einheit** die erweiterte, neu definierte Europäische Union zusammenhalten? Welche Wertvorstellungen, welche Traditionen, welche Ziele sind geeignet, die so unterschiedlichen Bewohner der in der Union vereinten Länder in einem demokratischen Gebilde zusammenzubringen – und auf diese Weise die künftige europäische Verfassung zu untermauern und damit realitätsfest zu machen?

Um diese Fragen zu untersuchen, beauftragte der ehemalige Präsident der Europäischen Kommission, Romano Prodi, im Jahre 2002 eine Gruppe von unabhängigen Personen aus mehreren Ländern der Europäischen Union, über die geistige und kulturelle Dimension der in Erweiterung begriffenen Europäischen Union nachzudenken – insbesondere über die Relevanz dieser Dimension für den Zusammenhalt der erweiterten und

neudefinierten Union.^{*} Die vorliegenden Überlegungen fassen einige Ergebnisse dieser Reflexion zusammen.

2. Die **bisherige** Union war enorm erfolgreich. Sie hat dauerhafte Bindungen geschaffen, die einen europäischen Bürgerkrieg so gut wie unmöglich gemacht haben. Sie ist zu einer **Friedensordnung** geworden, die auf **Freiheit, Rechtsstaatlichkeit** und sozialer **Gerechtigkeit** gegründet ist. In den Mitgliedstaaten hat sie die Bewältigung der wirtschaftlichen Folgen des Zweiten Weltkrieges, den Wiederaufbau und die Entwicklung eines Wohlstandes befördert, wie ihn Europa bisher nie kannte.

Der Weg zu dieser Friedensordnung war wirtschaftliche Integration und graduelle Abschaffung der nationalen Ökonomien. Nach dem Ersten Weltkrieg besetzte die französische Armee das Ruhrgebiet, um den Wiederaufbau der deutschen Schwerindustrie zu verhindern. Nach dem Zweiten Weltkrieg beschlossen die Franzosen und die Deutschen ihre Kohl- und Stahlindustrien zu integrieren. Damit haben sie einen Grundstein für eine dauerhafte europäische Friedensordnung gelegt.

3. Um diese Entwicklung zu ermöglichen und zu tragen, war ein starker politischer Wille in den beteiligten sechs Gründungsstaaten notwendig. Dieser Wille konnte dank starker Integrationskräfte wirksam werden, die in Europa herrschten: der tiefe und weitverbreitete **Schock des Zweiten Weltkrieges**; die wachsende **Bedrohung durch die Sowjetunion** und die **positive wirtschaftliche Entwicklung**, die bereits bei der Gründung der damaligen EWG durch die Römischen Verträge erkennbar war und durch die Integration der nationalen Volkswirtschaften befördert wurde.

4. Mit wachsendem zeitlichen Abstand vom Zweiten Weltkrieg, der abnehmenden Gefahr politischer Spannungen und Konflikte zwischen dem atlantischen Bündnis und der Sowjetunion und der Erweiterung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft zur Europäischen Gemeinschaft und schließlich zur Europäischen Union wuchs die relative Bedeutung der wirtschaftlichen Ziele der Union. Wirtschaftliches Wachstum, Steigerung des Lebensstandards, Ausbau der sozialen Systeme und Vollendung des gemeinsamen Marktes traten in den Vordergrund.

* Zentrale Beiträge aus dem Kontext der Reflexionsgruppe sind 2004 erschienen in den Heften 26 und 27 der am IWM herausgegebenen Zeitschrift *Transit. Europäische Revue*.

Mit der wachsenden Zahl der Mitgliedschaften nahmen auch die wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede und die Vielfalt der Erwartungen zu, welche die EU-Bürger mit der europäischen Integration verbinden. Dabei wurde zunehmend deutlich, dass die wirtschaftliche Integration – wie wichtig sie und ihre politischen Konsequenzen auch sein mögen – alleine die ursprünglich wirksamen politischen Kohäsionskräfte nicht ersetzen kann. Die vom Rat in Lissabon formulierten Ziele, Europa bis 2010 zur leistungsfähigsten Wirtschaftsregion der Welt zu entwickeln, eine Beschäftigungsquote von 70 Prozent der erwerbsfähigen Bevölkerung zu sichern und Wachstum, Wohlstand und soziale Gerechtigkeit dauerhaft zu verwirklichen, ist längst durch die tatsächliche seitherige Entwicklung relativiert. Jedenfalls führen diese Ziele die Europäer in der Europäischen Union nicht näher zusammen. Sie sind nicht in der Lage, den für die Union entscheidenden inneren Zusammenhalt und eine eigenständige politische Identität zu begründen. Und sie bilden kein ausreichendes Fundament für ein politisches Subjekt »Europäische Union« und damit für selbständige politische Handlungsfreiheit.

Wirtschaftliche Integration führt eben nicht ohne weiteres zur politischen Integration. **Märkte erzeugen keine politisch belastbare Solidarität.** Ebenso wie der Wettbewerb, der auf ihnen herrscht, entfalten sie zentrifugale Wirkungen. Sie schaffen die wirtschaftliche Grundlage eines Gemeinwesens und sind damit unverzichtbare Voraussetzung für seine politische Verfasstheit. Aber sie können die politische Integration und Verfasstheit der Union aus sich selbst heraus nicht hervorbringen. Die ursprüngliche Erwartung, die politische Einheit der EU folge der Vervollendung des gemeinsamen europäischen Marktes, hat sich als Illusion erwiesen.

Wie die gegenwärtige Debatte über die Reform des Stabilitätspaktes zeigt, kann die wirtschaftliche Integration als Grundlage der europäischen Friedensordnung auf die Dauer nur Bestand haben, wenn ihr die durch eigenständige politische Entscheidungen begründete politische Integration folgt. Bezogen auf die Währungsunion bedeutet dies eine gemeinsame Wirtschaftspolitik. Die politische Integration wiederum muss sich auf einen inneren Zusammenhalt innerhalb der politischen Union stützen können, der auch dann wirksam bleibt, wenn die durch gemeinsame wirtschaftliche Erfolge begründeten Kohäsionskräfte in ihrer Wirksamkeit nachlassen oder durch Wettbewerbsprozesse innerhalb der Union überlagert werden.

Die politische Union braucht also einen **politischen Zusammenhalt**, eine politisch begründete Solidarität und Gemeinsamkeit. Ob es diese politischen Kohäsionskräfte gibt und ob sie auch in Zeiten der Krise und für die Überwindung wirtschafts- und sozialpolitischer Rückschläge ausreichen – daran entscheidet sich die Zukunft der Europäischen Union ebenso wie die Dimension ihrer politischen Integration.

5. Auch in der Erkenntnis dieser Zusammenhänge haben sich die Länder der Europäischen Union vor einiger Zeit bewusst auf den Weg der politischen Integration begeben. Der Verfassungsprozess ist der Ausdruck dieser Entscheidung. Warum soll aber die Europäische Union zu einem politischen Subjekt werden? **Wozu** braucht sie politische **Handlungsfreiheit**?

Zum einen entwickelt sich eine Wirtschaftsordnung nie in einem wertfreien Raum. Sie bedarf der rechtlichen Gestaltung und Sicherung, der Entwicklung der notwendigen Institutionen und der staatlichen Durchsetzung der im privatrechtlichen Raum begründeten Ansprüche und Verpflichtungen. Sie ist in die Sitten, Gepflogenheiten und Erwartungen der Menschen und in gesellschaftliche Institutionen eingebettet. Wie der gesamteuropäische Wirtschaftsraum – der gemeinsame Markt – sich mit den Wertvorstellungen der europäischen Bürger verträgt, so unterschiedlich sie auch sein mögen, ist deshalb kein akademisches, sondern ein grundsätzliches politisches Problem. Dessen immer neue Bewältigung ist für die Europäer ebenso bedeutsam wie für das Funktionieren des gemeinsamen Marktes selbst.

Diese mit der Vollendung des gemeinsamen Marktes in ihrem ganzen Umfang evident gewordene politische Aufgabe bedarf, zweitens, der politischen Institutionen, der Gesetzgebung, des Regierens und der Gerichtsbarkeit. Erst die Entwicklung derartiger Institutionen (im Zusammenhang mit der Währungsunion eine »Wirtschaftsregierung«), ihre angemessene politische Legitimation und ihre erprobte Funktionsfähigkeit können die politischen Voraussetzungen schaffen, die einem politischen Gemeinwesen Gestalt und damit Identität verleihen. Vom Verfassungsbildungsprozess und in dessen Folge der Verabschiedung eines europäischen Verfassungsvertrages wird die endgültige Begründung der dauerhaften Legitimation des institutionellen Rahmens eines politisch verfassten Europas erwartet. Der Verfassungsvertrag soll die politische Einheit der Union definieren.

Drittens wird die Union mit neuen Aufgaben konfrontiert, für deren

Lösung gemeinsames Handeln nötig ist und damit auch politische Institutionen, in deren Rahmen diese Gemeinsamkeit entstehen kann. Zu diesen Aufgaben zählen zweifellos:

- die Bewältigung der Folgen der demographischen Entwicklung;
- die politische und rechtliche Gestaltung der Immigration;
- die aufgrund der Immigration und der Erweiterung der Union, wie auch aus anderen Gründen, wachsende Ungleichheit
- schließlich: die Friedenssicherung in einer globalisierten Welt.

6. Wo nun können die Kohäsionskräfte für die neue politische Union gefunden werden, wenn die durch die wirtschaftliche Integration hervorbrachten Gemeinsamkeiten nicht mehr ausreichen? Wenn diese Gemeinsamkeiten durch das Schwinden der in den letzten Jahrzehnten erzeugten wirtschaftlichen und sozialpolitischen Illusionen zusätzlich belastet und relativiert werden? Wenn die alten Kräfte, welche die (West-)Europäer zusammen hielten, nicht mehr ausreichend wirksam sind, um ein politisches Subjekt zu konstituieren? **Diese Energien müssen, so glauben wir, in der gemeinsamen europäischen Kultur gesucht und gefunden werden.**

(Das besagt allerdings nicht, dass die bisherigen Kohäsionskräfte künftig keine Rolle mehr spielten, und auch nicht, dass es keine weiteren gäbe – wie etwa die wachsende Bedeutung der institutionellen Gemeinsamkeiten mit plausibler, das heißt respektierter, nicht nur formaler Legitimation sowie den Wunsch nach sozial- und gerechtigkeitspolitischer Bindung der europäischen und globalen Märkte – den Wunsch nach einer europäischen Wirtschaftskultur, die sich an den Maßstäben der Europäischen Union orientiert.)

Was sich verändert hat, ist die **relative Bedeutung** der Kohäsionskräfte, ihr relativer Beitrag zum zukünftigen Zusammenhalt Europas. Wenn die Sehnsucht nach der Friedensordnung, die Abwehr äußerer Bedrohungen und zunehmend auch wirtschaftliches Wachstum und Wohlstandsversprechen als gemeinschaftsbildende Ziele an Wirkung verlieren und neue Ziele und Aufgaben das entstehende Defizit nicht auszugleichen vermögen, dann wächst die Bedeutung der einer gemeinsamen europäischen Kultur innewohnenden Integrationskraft.

Anders gewendet: Die europäische Kultur- und Wertordnung als immaterieller Faktor europäischer Integration nimmt in dem Maße an Bedeu-

zung zu, in dem bisher vorherrschende materielle Zielvorstellungen als identitätsstiftende Faktoren an Bedeutung verlieren.

Damit wächst zugleich die Notwendigkeit, das, was wir unter europäischer Kultur verstehen, näher zu bestimmen und politisch wirksam werden zu lassen. Ersteres wäre nicht mit dem Versuch getan, eine Liste gemeinsamer europäischer Werte und Wertvorstellungen zu erstellen, die der europäischen Einheit als Basis dienen könnten – wenngleich die im Verfassungsvertrag enthaltene Charta der Grundrechte in diese Richtung zielt. Denn jede Kodifikation »europäischer Werte« trifft auf eine Vielfalt einzelstaatlicher, nationaler, regionaler und gesellschaftlicher Vorstellungen und Auslegungen. Eine Vielfalt, die auch durch einen Verfassungsvertrag und seine verbindliche Interpretation durch Gesetze und Gerichtsentscheidungen nicht beseitigt werden könnte.

Ungeachtet dieser definitorischen Schwierigkeiten kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass es einen gemeinsamen europäischen Kulturraum gibt: einen nicht eindeutig bestimm- und begrenzbaren Raum der Vielfalt unterschiedlicher, miteinander verschlungener und häufig auch einander widersprechender Traditionen, Vorstellungen und Aspirationen. Sie führen uns in einem gemeinsamen Kontext zusammen und lassen uns zu »Europäern« werden: Bürger und Völker, die einer politischen Einheit – und damit Verfasstheit – fähig sind, die wir als »europäisch« erkennen und erleben.

Dieser Kontext ist nicht definierbar, seine Grenzen sind offen, nicht wegen unserer Ignoranz – sondern strukturell: weil europäische Kultur, Europa, nicht nur ein Faktum ist, sondern eine **Aufgabe** und ein **Prozess**.

»Was ist europäische Kultur?«, »Was ist Europa?«, dies sind Fragen, die ständig aufs Neue gestellt werden müssen und nie abschließend beantwortet werden können – solange Europa Gegenwart ist, nicht bloß Vergangenheit. Die Identität Europas ist sozusagen Verhandlungssache, eine institutionelle Aufgabe. Wie weit können – und müssen – die Europäer sich und ihre Institutionen verändern, damit die Werte, Traditionen und Lebensvorstellungen Europas weiter leben und wirken können – will heißen: im Wechsel stets neuer Wirklichkeiten als dauerhafte, eine gemeinsame Identität stiftende Koordinaten Bestand haben können.

Europa und seine kulturelle Identität leben so von der ständigen Konfrontation mit dem Neuen, dem Anderen, dem Fremden – Europas Grenzen müssen immer wieder neu verhandelt werden. Das gilt sowohl für

die inneren Grenzen Europas als auch für seine äußeren. So wird die Frage der europäischen Identität in der Folge der Immigrationsregelungen beantwortet und in den Verhandlungen über den Beitritt neuer Länder zu der Europäischen Union getestet werden. Weder diese Regelungen, noch die Verhandlungen können a priori, aufgrund feststehender, vorhandener Bestimmungen – wie etwa einem Katalog der »europäischen Werte« – entschieden werden.

7. Wenn Europa kein Faktum, sondern eine Aufgabe ist, dann kann es auch keine festen, vorhandenen oder ein für allemal definierten europäischen Grenzen geben. Auch hier gilt vielmehr, dass nicht geographische oder nationale Grenzen den europäischen Kulturraum definieren, sondern dieser den europäischen Raum bestimmt – als prinzipiell offenen Raum.

Das bedeutet auch: der gemeinsame **europäische Kulturraum** kann nicht als **Gegensatz zu den nationalen Kulturen** definiert werden. Die polnischen Bauern oder die englischen Arbeiter sollen die »europäische Kultur« nicht als etwas Fremdes oder sogar Bedrohliches wahrnehmen. Aus dem gleichen Grund kann diese Kultur auch **nicht als Gegensatz zu einer bestimmten Religion** (etwa zum Islam) bestimmt werden. Welche Inhalte in den Begriff »europäische Kultur« aufgenommen werden, ist keine philosophische Frage, die man a priori beantworten könnte; es ist auch keine bloß historische Frage. Es ist eine Frage, die politische Entscheidungen erfordert, welche die Bedeutung der Tradition angesichts der zu lösenden Zukunftsaufgaben aufzuzeigen versuchen.

8. Die europäische Kultur, dieser offene, immer aufs neue zu definierende Raum, stiftet noch keine politische Einheit Europas. Dazu bedarf es der Politik und ihrer Entscheidungen. Aber die europäische Kultur bietet der Politik eine Chance, Europa zu einer politischen Einheit werden zu lassen.

Die Einheit Europas ist aber **nicht nur eine politische Aufgabe**. Politik kann nur die Rahmenbedingungen schaffen, die Europas Einigung erleichtern oder erschweren. Europa, das ist nicht nur ein politisches Gebilde. Europa steht zugleich für eine »Kultur« von Institutionen, Ideen und Erwartungen, Gewohnheiten und Gefühlen, Stimmungen, Erinnerungen und Aussichten: eine »verbindende Kultur«, auf deren Boden erst ein politisches Gebilde wachsen kann.

Diese Kultur – man könnte sie »**Kultur der Bürgergesellschaft**« nen-

nen – ist die Basis für politische Zusammengehörigkeit. Aber sie definiert damit zugleich auch die Bedingungen erfolgreicher Politik und die Grenzen staatlicher, politischer Regulierungen.

Um die für eine politische Einheit notwendige Kohäsion zu fördern, sollte die europäische Politik die Entstehung und Entfaltung der Bürgergesellschaft in Europa unterstützen. In deren Institutionen kann die gemeinsame europäische Kultur gesellschaftliche Wirklichkeit werden. Das erfordert die Bereitschaft der Politik und der staatlichen Institutionen zur Selbstbeschränkung.

Daraus folgt: Die politische Kultur Europas muss kompatibel sein mit den Anforderungen eines durch die europäische Kultur begründeten Gefühls der Zusammengehörigkeit. Wer die gemeinsame europäische Kultur und Geschichte als Grundlage politischer Identität in Anspruch nehmen will, muss deren Bedingungen politisch entsprechen. Die Inanspruchnahme ihrer Kohäsionskräfte erfordert ein entsprechendes politisches Handeln: Die Bedeutung einer persuasiven, erklärenden und überzeugenden politischen Führung nimmt zu. Die Legitimation staatlichen Handelns wird schneller in Frage gestellt, vor allem, wenn es sich als politisch bürokratisches Handeln äußert. Die Dezentralisierung von Überzeugungs-, Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen wird wichtiger. Denn nur sie kann der kulturellen Vielfalt und dem Reichtum gesellschaftlicher Gestaltungsformen gerecht werden, die eine europäische Bürgergesellschaft ausmachen.

9. Damit die europäischen Länder zu einer lebensfähigen politischen Union zusammenwachsen können, müssen die Menschen Europas zu einer **europäischen Solidarität** bereit sein. Diese Solidarität muss stärker sein als die universale Solidarität, die Menschen für andere Menschen empfinden (sollen), etwa wenn sie humanitäre Hilfe leisten.

Europäische Solidarität – für andere Menschen mit seiner Brieftasche oder seinem Leben gerade zu stehen, weil auch sie Europäer sind – kann nicht von oben oktroyiert werden. Sie kann nicht nur **institutionelle Solidarität** sein. Sie muss von den Europäern auch individuell empfunden werden. Wenn **individuelle Solidarität** nicht gegeben ist, reicht die institutionell organisierte Solidarität nicht aus, um ein Gemeinwesen zu stiften.

Vielerlei kulturelle, geistige, wirtschaftliche und politische Tendenzen – nicht zuletzt die fortschreitende Individualisierung – haben in den letzten

Jahrzehnten zur Erosion der verschiedenen Formen gesellschaftlicher Solidarität geführt. Die Krise des Wohlfahrtsstaats kann als eine Folge dieser Entwicklung gedeutet werden. Auch für den Zusammenhalt der sich erweiternden Europäischen Union ist diese Erosion von Bedeutung: Sie spiegelt sich wider in dem – im Vergleich zu früheren Erweiterungen – stark abgekühlten Willen der bisherigen Unionsbürger, den Neuankömmlingen wirtschaftlich und politisch unter die Arme zu greifen.

Die Mobilisierung einer gesamteuropäischen Solidarität gehört zu den wichtigsten dauerhaften Aufgaben europäischer Politik. Dabei dürfen wir uns nicht der Illusion hingeben, der Solidaritätsbedarf könnte allein durch institutionelle Maßnahmen befriedigt werden. Die institutionellen Maßnahmen müssen vielmehr von der Bereitschaft der Bevölkerung zur Solidarität getragen werden. Deshalb ist es wichtig, diese individuelle Solidarität nicht passiv, sondern aktiv zu definieren: im Hinblick auf die neu zu bewältigenden, gemeinsamen Aufgaben – und nicht nur auf den bisher angehäuften Besitz und seine Verteilung.

10. Eine besondere Herausforderung erwächst der europäischen Solidarität aus der Erweiterung der Union um die Länder des ehemaligen Sowjetimperiums. Wie wir mit dieser Herausforderung umgehen, wird für die Zukunft Europas entscheidend sein.

Wie wird diese Erweiterung die Bedingungen der europäischen Solidarität verändern? Was bringen die neuen Mitglieder mit an den gemeinsamen Tisch? Werden sie, wie manche fürchten, nur Spielverderber sein, werden sie – durch den Totalitarismus traumatisiert und ohne die Unterstützung durch die Tradition der Aufklärung – den Demokratisierungsprozess der Union verlangsamen oder ganz zum Stillstand bringen? Werden sie – durch ihre historisch wie strategisch bedingte Nähe zu den Vereinigten Staaten – eine gemeinsame europäische Außenpolitik vereiteln? Oder werden die neuen Mitglieder die Union nicht nur neuen Gefahren aussetzen, sondern ihr auch neue Chancen eröffnen?

Das Jahr 1989 hat Europa von Grund auf verändert. Es hat Westeuropa nicht nur eine Vergrößerung um den ehemals kommunistischen Osten beschert. Es hat Europa auch bereichert. Deshalb sollten die neuen Mitglieder trotz ihrer wirtschaftlichen Schwäche als ebenbürtige Partner in die Union aufgenommen werden. Sie sollten die neue Union zusammen mit den alten Mitgliedern mitgestalten können. Auch in ihren Traditionen, in

ihren Erfahrungen sollte das Verbindende, das Europäische gesucht werden.

Dass die Europäische Union 1989 die historische Chance einer Wiedergeburt bekam, war nicht zuletzt Resultat des revolutionären Aufbegehrens der Menschen im kommunistisch regierten Osteuropa. Die osteuropäischen Revolutionen zeugen von der Tragfähigkeit der **Solidarität der Bürgergesellschaft**. Sie sind der beste Beweis dafür, dass ein wirklicher politischer Realismus die Realität dieser Bande in Betracht ziehen muss – und nicht nur die in den »real existierenden« politischen Institutionen organisierten Interessen.

11. Bei der Suche nach den Kohäsion und Identität stiftenden Kräften in der Europäischen Union kommt der Frage nach der **öffentlichen Rolle der europäischen Religionen** besondere Bedeutung zu.

Aus tragischen Erfahrungen weise geworden, bemühten sich die europäischen demokratischen Gesellschaften in den letzten beiden Jahrhunderten darum, die Religionen aus dem politischen Raum zu entfernen. Nicht ohne Grund galten sie als spaltend, nicht als einigend. Das ist wohl auch heute noch oft der Fall. Aber die europäischen Religionen könnten auch ein Potential sein, das die Menschen in Europa zusammen statt auseinander bringt.

Sicher erscheint uns, dass die Anwesenheit der Religion im öffentlichen Raum nicht auf die öffentliche Rolle der Kirchen oder auf die gesellschaftliche Relevanz der religiösen Anschauungen reduziert werden kann. Denn die Religionen sind längst zu einem untrennbaren Bestandteil der verschiedenen Kulturen geworden, die wir in Europa vorfinden. Sie entfalten ihre Wirkungen »unter der Oberfläche« der politischen und staatlich-institutionellen Ebene, mit Auswirkungen im gesellschaftlichen Raum wie im individuellen Bereich. Die Folge ist ein neuer Reichtum an Religionsformen, die mit kulturellen Inhalten verwoben sind.

Auch in Europa – wo Modernisierung mit Säkularisierung Hand in Hand zu gehen scheint – sind die Religionen nicht aus dem öffentlichen Leben wegzudenken. Ihre gemeinschaftsstiftenden Fähigkeiten sollten gefördert und für den Zusammenhalt des neuen Europas genutzt werden. Dabei sollte man nicht die damit verbundenen Gefahren übersehen: Zu ihnen gehören eine mögliche Invasion des öffentlichen Raumes durch religiöse Institutionen ebenso wie die Instrumentalisierung einer Religion

für die Rechtfertigung religiös-ethnischer Konflikte. Man sollte aber auch nicht vergessen, dass viele angeblich religiöse Konflikte politische oder soziale Gründe haben, welche durch gesellschaftliche Maßnahmen gelöst werden können und müssen, wenn sie sich nicht religiös aufladen sollen.

In der letzten Zeit hat die Frage der öffentlichen Rolle der Religionen in Europa eine besondere Brisanz gewonnen: durch die Kriege auf dem Balkan, durch die Immigration aus den muslimischen Ländern und im Zusammenhang mit einem möglichen EU-Beitritt der Türkei. Die Frage der **politischen Relevanz des Islam** wird dabei als die wichtigste wahrgenommen.

Es ist in der Tat schwer zu leugnen, dass die verstärkte Anwesenheit verschiedener Formen des Islam im öffentlichen Raum Europas neue Chancen und neue Gefahren für den europäischen Integrationsprozess mit sich bringt. Sie erfordert, möglicherweise, eine Überprüfung der gängigen Vorstellungen vom öffentlichen Raum. Unter den Muslimen selbst gibt es eine Tendenz zur De-Kulturalisierung ihrer Religion, also zu deren Herauslösung aus dem jeweiligen kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhang – mit potentiell gefährlichen Konsequenzen. Dennoch besteht der einzig gangbare Weg zu einer möglichen Lösung der damit verbundenen Probleme in der Berücksichtigung eben dieses Zusammenhangs – und nicht in einer Gegenüberstellung von abstrakten, aus dem Gewebe des wirklichen gesellschaftlichen Lebens gewaltsam herausgeschnittenen Größen wie »Christliches Europa« versus »Islam«.

12. Wie weit beeinflussen Fragen nach dem geistigen und kulturellen Zusammenhalt Europas die **Rolle Europas in der Welt**? Wenn Europa die Wertbezogenheit seiner einheitsstiftenden Regeln anerkennt, wird es sich kaum einer durch diese Werte definierten Solidarität mit anderen verweigern können. Aus dieser global definierten Solidarität folgt als europäischer Auftrag, einen seinen Kräften und Möglichkeiten entsprechenden Beitrag zum Frieden in der Welt und zur Bekämpfung der Armut zu leisten. Eine Berechtigung, mit Hilfe etwa von Institutionen einer gemeinsamen europäischen Außen- und Sicherheitspolitik anderen politischen Subjekten einen bestimmten Wertekatalog aufzuzwingen, lässt sich aus der globalen Solidarität dagegen nicht ableiten.

Das Grunddilemma der europäischen Außenpolitik, das sich aus der Reflexion der Bedingungen der europäischen Solidarität ergibt, ist das

Dilemma zwischen der Logik des Friedens und der Logik der Kohäsion. Europa versteht sich als beides: als eine **Friedenszone** und als eine **Wertegemeinschaft**. Dieses Dilemma kann nicht a priori gelöst werden. Es gibt keine a priori Gesetze, aus denen man eine solche Lösung ableiten könnte. Es gibt kein Wesen Europas, keine feststehende Liste europäischer Werte. Es gibt keine »Finalität« des europäischen Integrationsprozesses.

Europa ist ein Zukunftsprojekt. Nicht nur seine Friedensordnung, seine Institutionen, seine politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung, sondern auch seine Identität und Selbstbestimmung stehen immer wieder – potentiell mit jeder Entscheidung – zur Debatte und auf dem Spiel. So war es immer schon in der Geschichte Europas. Europas Fähigkeit zur ständigen Entwicklung und Erneuerung war und ist die wichtigste Quelle seines Erfolgs und seiner Einmaligkeit. Diese Quelle muss immer neu erkannt und institutionell gefasst werden: politisch, durch die Bürgergesellschaft und durch die kulturellen Kräfte Europas. Worauf es letztlich ankommen wird: Wir müssen das europäische Erbe erhalten und nutzen – und dürfen es nicht verschütten.

Oktober 2004

Samuel Abraham (Bratislava)

Zusammenhalt: Notwendig, aber ungewiss

Die im Papier der Reflexionsgruppe vorgelegte nüchterne und zugleich von Hoffnung getragene Einschätzung der derzeitigen Lage Europas gibt den europäischen Politikern eine nützliche Analyse an die Hand und stellt eine intellektuelle Herausforderung dar, wie wir sie im heute oft zynischen und oberflächlichen Diskurs über europäische Angelegenheiten so dringend brauchen. Ein Satz, geschrieben im Geiste unserer besten aufgeklärten und liberalen Tradition, könnte zum Motto der EU werden: »Es gibt kein Wesen Europas, keine feststehende Liste europäischer Werte. Es gibt keine ›Finalität‹ des europäischen Integrationsprozesses.« Eine dreifache Verneinung, und ein perfektes Pendant zum amerikanischen »In God We Trust«.

Ich sehe die Zukunft der EU als ein vornehmlich politisches Vorhaben, und die für mich entscheidenden Fragen im Europa-Papier sind daher: »Warum soll (...) die Europäische Union zu einem politischen Subjekt werden? Wozu braucht sie politische Handlungsfreiheit?« Wir haben darauf derzeit keine Antwort. Ein geistiger und kultureller Zusammenhalt ist sicherlich vonnöten, aber er hilft nicht, die Frage zu beantworten.

Die Verfasser heben hervor, dass die Wirtschaft keine Gemeinsamkeit mehr stiftet. Im Vergleich zur Vergangenheit garantiert sie Wohlstand nicht mehr im gleichen Maße, verteilt ihn weniger gerecht und kann in einem Europa wachsender Diskrepanzen kaum mehr eine Quelle des Zusammenhalts sein. Europa braucht daher, so meinen die Autoren, einen politischen Zusammenhalt, der nicht mehr allein auf einem gemeinsamen Markt beruht, sondern der gestärkt wird durch andere Faktoren wie eine gemeinsame Kultur, Solidarität und Institutionen der Bürgergesellschaft sowie durch eine verstärkte Einbeziehung der europäischen Religionen. Die Autoren betonen, dass »die Zukunft der Europäischen Union ebenso wie die Dimension ihrer politischen Integration« davon abhängen, »ob es diese politischen Kohäsionskräfte gibt und ob sie auch in Zeiten der Krise (...) ausreichen«. Dabei sind sie sich dessen bewusst, dass es keinen einfachen Weg gibt, auf dem sich die Wirtschaft durch andere Faktoren ersetzen ließe, um den politischen Zusammenhalt zu stärken. An anderer Stelle bemerken sie freilich, dass »die Bedeutung der einer gemeinsamen europäischen

Kultur innewohnenden Integrationskraft [wächst]«. Wie wünschenswert dies auch sein mag, darauf setzen kann man, meine ich, nicht.

Wie können nun Solidarität und Kultur helfen, dem künftigen Europa politischen Zusammenhalt zu geben? Die Schwierigkeiten dieser Strategie seien anhand einiger Paradoxa dargestellt, die die Entwicklung der EU geprägt haben und die für die gegenwärtige Debatte von Belang sind.

Vereinfacht gesagt stellte für die Zeit vor der Erweiterung die Schaffung einer gemeinsamen Währung den Höhepunkt für die EU dar – dieser Akt war ein Zeichen der Zuversicht und des Vertrauens in die Union als lebensfähige wirtschaftliche Einheit. Ihre Mitglieder waren bereit, das Risiko einzugehen, ihre Währungen – nationales Symbol und Inbegriff ökonomischer Souveränität – aufzugeben. Die Einführung des Euro stützte sich auf keine geistigen oder kulturellen Faktoren, und in der zuversichtlichen und prosperierenden Europäischen Union jener Zeit bestand kein sonderlicher Bedarf an Solidarität.

Die Wirtschaft der EU ist mittlerweile jedoch unter Druck geraten, und das stellt heute eines ihrer Hauptprobleme dar. Wirtschaftlicher Wohlstand allein, so die Befürchtung, vermag Europa daher nicht mehr zu »integrieren«. Hinzu kommt, dass die starken wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Mitgliedsstaaten und der Wettbewerb um begrenzte Ressourcen und Investitionen in der Zukunft zu einer Belastung führen können, welche die Stabilität der EU gefährdet. Deshalb bedarf es einer anderen Art von Zusammenhalt. So gesehen ist es paradox, dass, während die EU sich erweitert und der bisherige Zusammenhalt gefährdet ist, der Schwerpunkt nicht mehr auf die Wirtschaft gelegt werden soll, sondern auf eine kulturelle und geistige Dimension, welche nicht den greifbaren Schutz und die Sicherheit bieten kann wie die prosperierende Wirtschaft vor der Erweiterung.

Ein weiteres Paradox könnte man darin sehen, dass die geistige und kulturelle Integration in der Vergangenheit leichter erreichbar gewesen wäre, dass man diese Chance aber nicht genutzt hat. Die kulturelle und geistige Vielfalt Europas galt sogar als ein Vorzug. Nun, da die Vielfalt der EU zunimmt – und sie würde bei einer weiteren Erweiterungsrunde weiter zunehmen –, und zwar über den Punkt hinaus, an dem die EU noch als eine natürliche Einheit wahrgenommen wird, ergeht an die Europäer ein moralischer Appell, nach einer gemeinsamen Identität zu suchen, die man stets vorausgesetzt, aber nie eigens gepflegt hatte. So erstrebenswert

dies sein mag, es macht das Unternehmen gleichzeitig verwundbar. Unklar ist, ob a) die Kultur der richtige Kandidat für diese Aufgabe ist, und b) wenn ja, ob sie dieses Ziel tatsächlich erreichen würde, und c) falls dies der Fall ist, inwieweit sie damit den gewünschten politischen Zusammenhalt stiften würde.

Die elf neuen Mitgliedsstaaten treten einem bereits hochintegrierten, aber fragilen wirtschaftlichen und politischen Gebilde bei. Wären sie zu Zeiten der Süderweiterung vor zwei Jahrzehnten aufgenommen worden, hätte man die kulturelle und geistige Dimension höchstwahrscheinlich nicht betonen müssen. Wichtig wären damals wirtschaftliche Disziplin und der Fahrplan der Strukturfonds gewesen, um am Wohlstand teilzuhaben und ihn zu mehren, kurz: die institutionelle Solidarität hätte ausgereicht. Es hätte eine allmähliche rechtliche und politische Harmonisierung gegeben, doch wäre diese weniger dramatisch ausgefallen, als wir es in den letzten Jahren erlebt haben. Das letzte Paradox besteht also darin, dass heute, da die EU vielfältiger wird und die Erweiterung ihre wirtschaftliche Homogenität untergräbt und schwächt, nach etwas gerufen wird, das früher viel leichter zu erreichen gewesen wäre.

Bürokraten sind wichtig, weil Europa unter anderem ein riesiges bürokratisches Unternehmen ist. Doch Bürokraten können Europa nicht zu einer organischen Einheit formen. Politiker sind ebenso wichtig, am Ende entscheiden sie. Doch Europa sollte nicht zu einem Tummelplatz werden, auf dem sie ihre politischen Ambitionen befriedigen. Die Politiker sollten anerkennen, dass, wie das Papier betont, Europa nicht ein »Faktum« ist, sondern »eine Aufgabe und ein Prozess«. Europäische Bürokraten und Politiker sollten sich die Idee zu eigen machen, dass die politische Integration und der Grad ihrer Legitimität von der Tiefe des kulturellen und geistigen Zusammenhalts und der Solidarität unter den Europäern abhängt. Und das ist eine intellektuelle Herausforderung und ein Ziel, das weder administrativ zu erreichen ist noch ein Ergebnis politischer Routine sein kann. Ein Beitrag, diesem Ziel näher zu kommen, war die Arbeit der Reflexionsgruppe, deren Ergebnisse das Europa-Papier zusammenfasst. Die am Ende entscheidende Frage ist, ob die Politiker zu den Schlussfolgerungen der Gruppe lediglich ein Lippenbekenntnis ablegen oder ob sie sie als Anregungen für die Gestaltung des neuen Europa aufnehmen.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Giuliano Amato (Rom)

Über die geistige und kulturelle Dimension Europas

Das Europa-Papier zielt genau auf das entscheidende Dilemma, vor dem Europa steht. Und die Vorschläge der Autoren, wie man sich ihm stellen kann (was nicht schon gleichbedeutend mit seiner Lösung ist), zeugen von einem ungewöhnlichen, tiefgreifenden Verständnis unserer »Einheit in der Vielfalt« und der Mittel, über die wir verfügen, um aus den darin beschlossenen Chancen das Beste zu machen.

Das Dilemma ist nicht neu, aber es hat im erweiterten Europa eine neue Dimension angenommen: einerseits das Projekt Europas als neuer politischer Einheit auf der Basis gemeinsamer Werte, gemeinsamer Ziele und gemeinsamer Rechte, wie sie in der Verfassung niedergelegt sind, und andererseits die verstärkte Vielfalt und Verschiedenartigkeit in unserer erweiterten Familie, die das Projekt in Gefahr bringen könnten. Das Projekt - so das Argument - könne nicht mehr auf die gemeinschaftliche Vision und den politischen Willen bauen, die im goldenen Zeitalter der anfänglichen wirtschaftlichen Integration als Basis dienten, denn deren Potential scheine erschöpft. Gleichzeitig nehme die Verfassung, indem sie das Projekt für das erweiterte Europa neu zu bestimmen versuche, eine Art von »impossible mission« in Angriff, denn es lasse sich kaum erwarten, dass Europa in seiner neuen, heterogenen Zusammensetzung imstande sei, die erforderliche neue Vision zu formulieren.

Falls sich diese pessimistische Sicht durchsetzt, kann das für unsere Zukunft ziemlich ungute Folgen haben: einen Mangel an Vertrauen in die Verfassung, die Rückkehr alter Träume; ein Kerneuropa als politisches Subjekt, das den übrigen Ländern des erweiterten Europa als Wirtschaftsraum gegenübersteht; und schließlich die Bereitschaft, sich mit der Vorstellung abzufinden, dass wir zu verschiedenartig sind, um eine Einheit zu verwirklichen, die über ökonomische Belange hinausgeht - ein Szenario, auf das einiges hinzudeuten scheint. Wie lässt sich dagegen angehen und wo können wir die Mittel und Kräfte hernehmen, um Europa als ein integrales politisches Projekt zu erhalten? Das Europa-Papier erklärt mit aller Entschiedenheit, die zur Stärkung des Zusammenhalts nötigen Energien müssten »in der gemeinsamen europäischen Kultur gesucht und gefunden« werden; und unsere europäischen Religionen, die untrennbare Bestandteile unserer verschiedenen Kulturen seien, könnten in hohem Maße dazu bei-

tragen, unsere Völker zusammenzuführen, statt sie (wie in der Vergangenheit) zu entzweien.

Ist das in dem neugeschaffenen Rahmen (der in nicht allzu ferner Zukunft vielleicht noch umfassender sein und die Türkei und die Balkanländer einschließen wird) ein gangbarer Weg zu einer stetig fortschreitenden Integration? Kultur ist das, worin wir uns voneinander unterscheiden, und Tatsache ist, dass in Europa mehr von »Kulturen« als von »Kultur« die Rede ist. Genau aus diesem Grund trennt die von Jürgen Habermas weiterentwickelte Idee eines »Verfassungspatriotismus«, wie ihn auch ein künftiges europäisches Volk teilen könnte, diesen Patriotismus von unserer jeweiligen kulturellen, ethnischen und nationalen Identität. Damit eine politische Identität uns einen kann - so die Überlegung -, muss sie in einem gemeinsamen Vorhaben gründen und nicht in den »präpolitischen« Wertvorstellungen, die uns jeweils auszeichnen. Wo also findet sich die »gemeinsame europäische Kultur«, und wie kann sie als Kitt dienen?

Hier beweist das Papier wirkliche Scharfsicht: Keine Aufzählung oder Festschreibung europäischer kultureller Werte ergebe einen Sinn, wird erklärt, und dennoch existiere eine europäische Kultur. Es handele sich dabei um einen Kontext mit offenen Grenzen, dem eine ständige Konfrontation mit dem Neuen greifbare Inhalte verleihen könne und tatsächlich auch verleihe - vorausgesetzt, es existiere eine politische Führung, die in Erfüllung ihrer Aufgabe emotional mitreißend, argumentativ klar und sachlich überzeugend genug sei; denn unsere gemeinsame Kultur - so das Dokument - sei keine Gegebenheit, sondern eine Aufgabe.

Ich persönlich stimme mit dieser Analyse überein, die uns nicht zuletzt der heimlichen, aber unbestreitbaren Schwachstelle im Konzept des Verfassungspatriotismus inne werden lässt. Die Grundlage dieser Art von Patriotismus müsse, meint Habermas, ganz und gar politischer Natur sein, denn alles Kulturelle trenne. Wir können aber nicht in dem für ein europäisches Projekt erforderlichen politischen Willen übereinkommen, wenn diesem nichts als gemeinsame ökonomische oder politische Interessen zugrunde liegen. Ein solcher politischer Wille, wenn es ihn gibt, setzt notwendig gemeinsame kulturelle Wertvorstellungen voraus, ohne die wir das europäische Gebäude nicht akzeptieren und mittragen würden - die Rechtsstaatlichkeit, die in ihm herrscht, die Bestimmung und den Schutz all jener Rechte des Einzelnen, die »unser« Rechtssystem mit sich bringt (es gibt kein weltumspannendes, einheitliches Rechtssystem) sowie die

gemeinsamen Anliegen, die Europa verfolgt. Ebenso setzt die bekannte Lehre von John Rawls, dass Demokratie »prozedural« vorzugehen habe, wenn es an einer von allen geteilten Vorstellung des Guten mangelt, im Grunde bereits ein substanzielles Einvernehmen voraus, denn sonst wäre nicht einmal eine solche Übereinkunft auf reine Verfahrensregeln denkbar (und durchsetzbar).

Die große Frage ist, welches die gemeinsamen kulturellen Wertvorstellungen sind, die unserer europäischen politischen Identität (und mithin dem europäischen Gebäude) zugrunde liegen und wie sie Anerkennung gefunden haben. Hier trifft die Analyse des Papiers den entscheidenden Punkt. Das europäische Bauwerk war und ist auch weiterhin ein Prozess, in dessen Verlauf es die Aufgabe der Führung und aller europäischen Entscheidungsträger war und weiterhin sein wird, neue Schritte zu unternehmen und darzutun, von welchen politischen und rechtlichen Gründen sie sich dabei leiten lassen. Die meisten unserer gemeinsamen kulturellen Werte sind uns allererst im Zuge dieses Prozesses bewusst geworden, um dann allgemein anerkannt zu werden. Als der Europäische Gerichtshof im Jahr 1963 erstmals entschied, dass wir Rechte gegen unseren eigenen Staat einklagen können, gab es noch keine Liste dieser Rechte. Und seit dieser ersten Entscheidung haben wir einhellig die »den Mitgliedsstaaten gemeinsamen Verfassungstraditionen« als »allgemeine Prinzipien« unseres gemeinsamen europäischen Rechts anerkannt. Lässt sich da nicht klar und deutlich sehen, wie aus unterschiedlichen nationalen Kulturen ein gemeinsamer kultureller Nenner herausdestilliert und in eine Reihe gemeinsamer allgemeiner Prinzipien übersetzt wird? Ebenso hatten wir 1993 noch keine übergreifende Regelung, die den Schutz der Rechte von Minderheiten als wesentlichen Aspekt unseres gemeinschaftlichen Lebens festhielten. Als der Europäische Rat, der im selben Jahr in Kopenhagen zusammenkam, die Bedingungen für künftige Beitritte verabschiedete (der Schutz von Minderheitenrechten war Bestandteil dieser Beschlüsse), stellte sich heraus, dass über diese Frage durchaus Konsens herrschte.

Es ließen sich noch viele weitere Beispiele anführen (denken wir an die Todesstrafe, die unsere Kultur ablehnt, wie sich herausstellte, als das Verbot in die Charta unserer Grundrechte aufgenommen wurde), aber das Prinzip dürfte bereits klar sein und bestätigt die anfängliche These, dass unsere gemeinsame Kultur keine Gegebenheit ist, sondern eine Aufgabe. Und solange diese Aufgabe erfüllt wird, entdecken und anerkennen wir immer

Neues, was sich dem Fundus unserer Gemeinsamkeiten hinzufügen lässt. Nicht einmal die Charta der Grundrechte, der in Kürze Rechtskraft verliehen werden dürfte, wird diese entscheidende Aufgabe zu einem Abschluss bringen. Die Charta ist eben dem Vorwurf ausgesetzt worden, dass es sich bei ihr um einen starren, endgültigen Katalog von Werten und Rechten handele, der die Lähmung und Stillstellung des von mir beschriebenen Prozesses zur Folge haben werde. Dem ist aber keineswegs so. Gelähmt würde der Prozess, wenn Europa den einzigartigen Charakter verlöre, der die Voraussetzung für sein bisheriges Wachsen und Gedeihen bildet - nämlich (wie das Papier es formuliert) die Fähigkeit zu ständiger Entwicklung und Erneuerung. Bleibt diese Fähigkeit erhalten, so wird die Charta selbst zur Quelle weiterer Entdeckungen und Anerkennungen. Schwände sie, so würden wir feststellen, dass wir unüberbrückbar verschieden sind und dass es nur »Kulturen« ohne gemeinsamen Nenner gibt. Die heikle Balance, die das Motto »in Vielfalt geeint« ausspricht, würde zerbrechen.

Diese heikle Balance ist es, die der ständig erneuerten Mischung unserer gemeinsamen Kultur ihren gleichwohl unverwechselbaren Charakter gibt. Und wir haben keinen Grund, den Prozess der Erweiterung, selbst wenn er in späteren Stadien die Türkei und die Balkanländer einschließt, als einen Enteignungsprozess zu fürchten, solange die Mischung durch den wechselseitigen Austausch angereichert wird, der die Aufrechterhaltung der Balance garantiert: die neuen Mitglieder bringen ihre Eigenarten in unsere Familie ein und unterliegen gleichzeitig dem Einfluss der gemeinsamen Familienwerte.

Welche Rolle kann in diesem komplexen Prozess den Religionen zufallen? Tatsächlich spielen sie unabhängig von jeder bewussten Anstrengung, sie ins Spiel zu bringen, je schon dadurch eine Rolle, dass sie - wie bereits festgestellt - unabdingbarer Bestandteil unserer Kulturen (man beachte den Plural!) sind. Die eigentliche Frage ist, ob sie zu einer Stärkung der magischen Balance beitragen oder sie durch Zuspitzung unserer Verschiedenartigkeit stören können. Meine These hier wäre, dass den Religionen ein außerordentliches Potential zur Stärkung der Balance innewohnt. Ob es sinnvoll genutzt wird, liegt bei ihren jeweiligen Führungen und den Männern und Frauen guten Willens.

Den monotheistischen Religionen unserer Weltregion ist ein grundlegendes Prinzip gemeinsam: die Überzeugung, dass alle menschlichen Wesen Kinder ein- und desselben Gottes sind. Dieses eine Prinzip genügt

(oder sollte zumindest genügen), um zu verhindern, dass irgendein religiöser Unterschied in Anspruch genommen wird, um Identitätskonflikte zu begründen. Darüber hinaus eignet den moralischen Prinzipien, in denen diese Religionen ebenfalls übereinkommen - Achtung vor dem Mitmenschen oder sogar Nächstenliebe, Solidarität und ein unserem Leben einbeschriebener Sinn, der sich nicht auf die Befriedigung egoistischer Bedürfnisse einschränken lässt - eine doppelte Bedeutung. Erstens sind sie ihrer Natur nach kein Spaltpilz, sondern ein Kitt. Zweitens wirkt dieser spezifische Kitt als Gegenmittel gegen die zerstörerischen Kräfte, die in unseren (westlichen) Gesellschaften wirksam sind und zur Folge haben, dass der Gemeinschaftssinn an motivierender Kraft verliert, dass Reichtum und Konsum immer mehr Wert beigemessen wird und dass sich im Namen von Karrieren und Lebensaussichten, die immer weniger von kollektiven Bindungen und Handlungen abhängen, das Schicksal des Einzelnen immer stärker von dem der Anderen abkoppelt. Von daher wage ich zu behaupten, dass angesichts des Mangels an alternativen Mitteln zur Eindämmung dieser Tendenzen die Unterstützung durch die Religionen gänzlich unentbehrlich ist.

Unnötig anzumerken, dass die erhofften segensreichen Wirkungen religiöser Glaubensvorstellungen und Prinzipien keine selbstverständlichen Gegebenheiten sind, sondern dass sie ihrerseits nur die Frucht einer zu erfüllenden Aufgabe sein können - einer Aufgabe, deren sich die Religionen mit ihren interkonfessionellen Dialogen bereits angenommen haben, während das genaue Gegenteil von jenen politischen Interessen verfolgt wird, welche die Religion instrumentalisieren, um ethnische Konflikte anzufachen. Für die Zukunft der gemeinsamen europäischen Kultur als einer Quelle für den Zusammenhalt des erweiterten und sich erweiternden Europas hängt viel von diesen gegensätzlichen Rollen der Religion ab. Wenn Religionen dazu beitragen, bestimmte Kulturen nach außen hin abzuschließen, oder, schlimmer noch, für den Beweis der Unverträglichkeit von Gruppen, Ländern oder Zivilisationen herangezogen werden, dann gerät das Grundgefüge Europas in Gefahr. Werden hingegen die Prinzipien und Werte der Religionen nach Maßgabe ihres innersten und wahrhaftigsten Wesens entfaltet (und dies Wesen schließt die Verschränkung mit den Kulturen anderer Länder ein), so wird jenes Gefüge dadurch enorm verstärkt und zugleich unser Sinn für die magische Balance zwischen Einheit und Vielfalt vertieft.

Europa ist ein wundervolles Bauwerk, aber auch eine nie zu vollendende Aufgabe, eine Herausforderung, mit der sich jede Generation erneut konfrontiert sieht. Je mehr Europa wächst und sich erweitert, um so mehr hängt sein künftiger Zusammenhalt von seinen Führungen und von seinen Bürgern ab. Wenn unsere gemeinsame Kultur die Quelle ist, aus der die für unseren Zusammenhalt nötige Kraft geschöpft werden muss, dann müssen wir uns dessen bewusst sein, dass folglich auch wir selbst diese Quelle speisen und dass unsere Politiker dies anerkennen müssen. Allen, denen Europa etwas bedeutet, könnte man in Abwandlung der Worte eines einst allseits verehrten amerikanischen Präsidenten zurufen: »Frag nicht, was Europa für dich tun kann, frag, was du für Europa tun kannst!«

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Rainer Bauböck (Wien)

Schnitt- und Vereinigungsmengen europäischer Kulturen

In seinem Vortrag an der Sorbonne im Jahr 1882 zum Thema »Was ist eine Nation?« stellte der Religionshistoriker Ernest Renan lakonisch fest: »Ein Zollverein ist kein Vaterland.« Die Europäische Union des Jahres 2004 ist mehr als ein Zollverein, aber sicher weniger als ein Vaterland. Sie beansprucht auch nicht, ein solches zu werden. Aber sie stellt sich zunehmend Aufgaben, deren Bewältigung in der Vergangenheit nationale Solidarität erfordert hatte. Grundlage dieser Solidarität war immer die Vorstellung der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einer historischen Kulturgemeinschaft. Die Reflexionsgruppe zur geistigen und kulturellen Dimension Europas diagnostiziert nun wie Renan: »Märkte erzeugen keine politisch belastbare Solidarität«. Und ihre Überlegungen gehen ebenso von der Prämisse aus, dass »diese Energien (...) in der gemeinsamen europäischen Kultur gesucht und gefunden werden [müssen].« Dies wirft die Fragen auf, was die Inhalte der europäischen Kultur sind, wo ihre Grenzen liegen und wie sie als Ressource politischer Solidarität wirken könnte.

Viele werden von der Reflexionsgruppe erwartet haben, dass sie die Wurzeln europäischer Kultur benennt oder einen Katalog verbindlicher europäischer Werte erstellt. Sie war klug genug, dies nicht zu tun. Jede

gängige Aufzählung historischer Wurzeln (griechische Demokratie, römisches Recht, Christentum und Aufklärung) ist immer auch abgrenzend und ausschließend gemeint (z.B. gegenüber dem Judentum oder dem Islam). Umgekehrt kann kein Katalog universeller Werte (Freiheit, Friede, Demokratie, Rechtsstaat, Solidarität) heute noch beanspruchen, nicht nur in seinen Ursprüngen europäisch zu sein, sondern auch für die Gegenwart und die Zukunft eine spezifisch europäische Identität zu begründen.

Statt dessen schlägt der Text vor, dass die Identität und Grenzen Europas »sozusagen Verhandlungssache« sind und erst mit der institutionellen Entwicklung der Union Konturen gewinnen werden. Die europäische Kultur sei jedenfalls weder im Gegensatz zu den nationalen Kulturen noch zu bestimmten Religionen zu definieren; sie sei eine Kultur der Bürgergesellschaft, in der auch die öffentliche Rolle von Religionen anerkannt werde.

Was hier auffällig fehlt, ist das Thema Sprache. Für den modernen Nationalismus war die politische Gemeinschaft in erster Linie eine der Sprache und nicht der Religion. Europa ist jedoch vielsprachig in einer Weise, die jeden Gedanken an einen analogen Prozess in der Union verbietet. Auch in multilingualen Demokratien wie Kanada, Belgien, der Schweiz oder Indien werden nicht mehr als zwei oder drei gemeinsame Verkehrssprachen anerkannt. In den Institutionen der Union gibt es jedoch heute schon zwanzig offizielle Sprachen. Dieses Sprachregime ist zwar kostspielig, war aber bislang kein wesentliches Hindernis für die politische Integration. Dies illustriert die allgemeine Einsicht, dass die politische Einheit Europas – im Gegensatz zu jener der Nation – eben nicht der kulturellen Einheit im Sinne gemeinsamer Religion oder Sprache bedarf. Das neue Europa ist vielmehr ein Erfolgsmodell der Konfliktüberwindung durch Anerkennung von Pluralität. Genau aus diesem Grund gefährdet jeder Versuch, kulturelle Grenzen Europas abzustecken, letztlich seine Einheit.

Damit scheint aber auch die zentrale These fraglich, dass nämlich für die Zukunftsaufgaben der Union eine gemeinsame Kultur die wichtigste Ressource europäischer Solidarität sei. Dazu scheinen staatliche Mittel zur kulturellen Homogenisierung erforderlich, die auf europäischer Ebene nicht verfügbar sind. Die Vorstellung, dass die mehr oder weniger zufälligen historischen Grenzen von Staaten mit historischen Kulturgemeinschaften übereinstimmen, wurde im Kontext des Nationenbaus erst durch Zwangsassimilation oder Vertreibung von Minderheiten, durch Etablierung einer hegemonialen Nationalkultur im staatlichen Bildungswesen

und durch geographische Mobilität in sprachlich standardisierten Arbeitsmärkten plausibel gemacht.

Die ersten beiden Mittel sind für europäische Einigung ausgeschlossen. Was das dritte betrifft, so gibt es Anzeichen für das Entstehen einer europäischen Elite, die sich mit dem Integrationsprojekt auch deshalb identifiziert, weil deren Angehörige ihre Berufs- und Lebensperspektiven in diesen weiteren geographischen Raum projizieren. Doch für die große Mehrheit der Bürger des Kontinents bleibt Europa nicht zuletzt wegen seiner Sprachgrenzen ein Gebäude, in dem sie nur in jeweils einem Zimmer zu Hause sind. Mobilität wird in Europa hauptsächlich von außen importiert. Während der einheimische Mittelstand immobil bleibt, könnten sich ironischer Weise gerade jene Immigranten, die innerhalb der europäischen Nationalstaaten noch immer als Kulturfremde wahrgenommen werden, als Europäer der Zukunft entpuppen, deren Arbeitsbiographien und soziale Netzwerke transnationale Räume erschließen.

Wenn kulturelle Einheit in Europa weder durch staatlichen Zwang noch ökonomische Anreize hergestellt werden kann, so bleibt doch noch die Suche nach einer schwachen Kraft des Zusammenhalts in der Vielfalt. Wir könnten uns dann eine gemeinsame europäische Kultur entweder als Schnittmenge oder als Vereinigungsmenge der nationalen, sprachlichen und religiösen Kulturen in Europa vorstellen. Für Europaskeptiker ist die Schnittmenge in Relation zur gestellten Aufgabe zu klein. Meine These wäre dagegen, dass sich in ihr gerade jene eingangs zitierten Werte befinden, die zwar in ihrer Genese europäische sind, aber über mehrere Wellen der Modernisierung und Globalisierung heute zu universellen geworden sind. Diese Werte sind in der Tat entscheidend für die politische Integration Europas. Sie werden keineswegs von allen Bürgern geteilt, aber sie manifestieren sich in den politischen Institutionen und Verfassungsordnungen sowohl der Mitgliedsstaaten wie der Union. Das Problem ist, dass gerade die universelle und institutionelle Natur dieser Werte sie als Grundsteine für eine besondere europäische Identität und Solidarität der Bürger der Union wenig geeignet macht.

So bleibt als Alternative – oder besser Ergänzung – die Idee einer Vereinigungsmenge, in der die Vielfalt der Kulturen in Europa als etwas Verbindendes aufgefasst wird. So würden die »farblosen« europäischen Werte mit einer »bunten« Identität verknüpft. Diese trägt durchaus partikuläre Züge, da sie sich ja auf die historisch gewachsenen kulturellen

Differenzen in Europa bezieht. Dies kommt nicht nur in der Formel des Amsterdamer Vertrags zum Ausdruck: »Die Union achtet die nationalen Identitäten ihrer Mitgliedsstaaten.« Erst wenn diese Vielfalt auch als eine innerhalb und jenseits staatlicher Grenzen aufgefasst wird, könnte sie einen Ansatzpunkt für europäische Einheit bilden. Die Union hat den Schutz kultureller Minderheiten bisher lediglich jenen Staaten auferlegt, die ihr beitreten wollen. Ein gesamteuropäisches Regime von Minderheitenrechten scheitert am Widerstand jener alten Mitgliedsländer, welche dies als rein innerstaatliche Angelegenheit betrachten. Auch darüber findet sich leider wenig im Europa-Papier der Reflexionsgruppe.

Die Bekräftigung universeller Werte und von Diversität trägt jedoch nichts dazu bei, die Grenzen Europas abzustecken. Diese können weder als natürliche noch als kulturelle festgeschrieben werden. Als westliche Halbinsel des asiatischen Kontinents hat Europa nun einmal keine natürlichen Ostgrenzen. Und jeder Versuch einer kulturellen Grenzziehung entlang sprachlicher oder religiöser Kriterien gerät in Widerspruch mit der bereits existierenden Vielfalt innerhalb der gegenwärtigen Grenzen. Wer etwa meint, dass der laizistische türkische Staat wegen seiner islamisch geprägten Gesellschaft nicht zu Europa gehöre, der stellt nicht nur europäische Verfassungsprinzipien der religiösen Freiheit und der Trennung von Religion und Staat in Frage, sondern auch das Recht der annähernd fünfzehn Millionen Muslime in der heutigen EU auf gleichberechtigte Bürgerschaft.

Wie jede politische Gemeinschaft braucht jedoch auch Europa Grenzen. Wenn diese, wie das Europa-Papier formuliert, Verhandlungssache sind, dann bleibt die Frage ihrer Durchlässigkeit für Einwanderung und ihrer Offenheit für Erweiterung auf der Tagesordnung. Diese Frage muss einerseits unter dem Aspekt ihrer Auswirkungen auf die europäische Integration und andererseits unter Berücksichtigung legitimer Erwartungen entschieden werden. Aus meiner Sicht sprechen beide Perspektiven dafür, dass Europa sich heute weder von der Türkei abwenden noch die Tore für Immigranten und Flüchtlinge schließen sollte.

Die Bindungskräfte europäischer Kultur sind in keiner Weise vergleichbar mit jenen, welche in der Vergangenheit durch Projekte des Nationenbaus mobilisiert wurden. Aber das supranationale und multinationale europäische Projekt ist auch von ganz anderer Art. Ob die – zugegeben schwachen – Ressourcen universeller Werte und der Offenheit für kultu-

relle Vielfalt ausreichend Solidarität für dieses Projekt erzeugen können, bleibt eine offene Frage. Die europäischen Erfahrungen der letzten fünfzig Jahre rechtfertigen zumindest den Versuch, eine Fortsetzung zu wagen.

Jan Carnogursky (Bratislava)

Es ist notwendig, an Europa zu glauben

Das Europa-Papier der Reflexionsgruppe benennt die wesentlichen Merkmale des Phänomens Europa korrekt, doch weil es sie eher als Ausgangspunkt der Diskussion zu betrachten scheint, versucht es, in ihrer Bewertung neutral und zurückhaltend zu sein. Der vorliegende Kommentar will diese Merkmale nicht grundsätzlich in Frage stellen, aber doch einige Akzentverschiebungen vorschlagen.

Was die historischen Erfolge Europas betrifft, so lassen sie sich bis in die Anfänge der Geschichte zurückverfolgen. Europa war den anderen Kontinenten stets voraus. Die Quelle seiner Dynamik sind seine inneren Spannungen, die sich durch seine ganze Geschichte ziehen und nur ihre Formen änderten: die Spannung zwischen dem römischen Imperium und den Barbaren, später zwischen der kaiserlichen Gewalt und der Kirche, dann zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus und schließlich zwischen Demokratie und totalitären Regimen. Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. All diese Spannungen trieben Europa voran. Die Kapitel der europäischen Geschichte lehren uns, dass wir innere Spannungen nicht fürchten sollten, nicht nur, weil wir für alle Zeiten zu ihnen verdammt sind, sondern auch, weil sie eine Quelle des Fortschritts sein können, insofern sie Raum für freie Entscheidungen schaffen. Die Trennlinie zwischen beschleunigtem Fortschritt und gegenseitiger Zerstörung ist allerdings schmal. Sie wird durch die Fähigkeit markiert, unseren Gegner zu respektieren – ihn nicht zu vernichten, sondern ihm in einem ritterlichen Kampf zu begegnen, selbst dann, wenn er selbst diese Haltung nicht zeigt.

Die Herausforderung für die erweiterte Union liegt in der Vereinigung von ganz verschieden gearteten Gesellschaften. Vereinfacht gesagt, haben sich im Laufe der Geschichte im Westen unseres Kontinents Gesellschaften herausgebildet, die größeren Wert auf Individualismus legen, während im Osten die Betonung auf dem Kollektivismus liegt. Diese Differenz wird

Hindernisse für die Akzeptanz von EU-Entscheidungen schaffen. Dennoch kann man optimistisch bleiben, denn die europäischen Nationen bzw. Gesellschaften können sich untereinander leichter einigen als mit nichteuropäischen Gesellschaften.

In der Struktur der europäischen Gesellschaften nimmt die Familie einen privilegierten Platz ein, und innerhalb der Familie wiederum die Frau. Dass es diese Tatsache vernachlässigt, ist die einzige Kritik, die man gegenüber dem Europa-Papier vorbringen kann. Auch in anderen, nichteuropäischen Gesellschaften spielt die Familie eine wichtige Rolle, doch die Position der Frau in Europa ist einzigartig. Sie hält die Familie zusammen. Das erste, was Kinder erfahren, ist die Zärtlichkeit der Mutter. Erst später lernen sie, an der Seite des Vaters zu kämpfen. Daher ist die Familie zumindest in unserer Gesellschaft ein Ideal, in dessen Zentrum die Frau steht, der Liebe, Treue und Respekt entgegengebracht werden. Es war die Familie, die den europäischen Gesellschaften half, die Stürme der Geschichte zu überstehen und die Kultur weiterzuentwickeln. Die Familie bietet ihren Mitgliedern elementaren Schutz; sie ist der Ort, an dem sie die Grundlagen ihrer Kultur verinnerlichen.

Den Gegenpol zur Familienliebe stellen in den europäischen Gesellschaften die Versuche bestimmter Ideologien dar, sich der Vernunft zu bemächtigen. Zuletzt behauptete der Kommunismus, die einzige wissenschaftlich begründete Gesellschaftsform liefern zu können. Er fiel vor unseren Augen zusammen wie ein Kartenhaus. Die postkommunistischen Gesellschaften sind bis heute skeptisch geblieben gegenüber Gesellschaftsentwürfen, die absolute Gültigkeit beanspruchen und ihre Gegner der Lächerlichkeit preisgeben. Dieser Skeptizismus sitzt tief, und es sind schon Propheten erschienen, welche die Europäische Union und ihre Regeln mit dem ehemaligen kommunistischen Regime vergleichen. Europa muss seine Offenheit auch in der Art und Weise zeigen, wie es diese falschen Propheten widerlegt. Wenn das Projekt eines Um- und Neubaus Europas sich nur auf rationale Prinzipien in Gestalt von geschriebenen Direktiven und ungeschriebener *political correctness* stützt, wird es das Schicksal aller rationalen Vorhaben ereilen, die bisher stets an ihren eigenen Grenzen gescheitert sind. Das Erbe des Kampfes gegen den Kommunismus besteht indes nicht nur aus Skepsis gegenüber totalitären Entwürfen. Es beinhaltet auch die Erfahrung menschlicher Solidarität, die Einsicht, dass ein Leben in der Lüge unerträglich ist; die Überzeugung von der emanzipierenden

Kraft der freien Welt und das Vertrauen in die wachsende Kraft der Bürgergesellschaft und ihre Überlegenheit über jede totalitäre Bürokratie. All dies bringen die Nationen des ehemaligen Ostblocks in die Europäische Union mit als Geschenk.

Neuerdings weht ein transzendentaler Hauch durch die EU. Sie muss sich – im Zuge des Verfassungsbildungsprozesses, aber auch angesichts der wachsenden Immigration – mit der gegenwärtigen und künftigen Rolle der Religion in der Gemeinschaft der Europäer auseinandersetzen. Ein Europa ohne Christentum wäre nicht mehr Europa, und es gäbe auch keine Diskussion seiner kulturellen und geistigen Dimension. Zurecht verweist das Papier auf die tragischen Erfahrungen, welche die Verwicklung der Kirche bzw. der Religion in verschiedene europäische Konflikte mit sich gebracht hat. Das sollte aber nicht den Blick verstellen für die Kraft, die uns die religiöse Motivation immer wieder verliehen hat: bei der Organisation anscheinend hoffnungslosen Widerstands gegen Ungerechtigkeit, Diktatur und Krieg, aber auch bei der Praktizierung alltäglicher menschlicher Solidarität. Religion ist die letzte Zuflucht, besonders in Zeiten der Krise. Dieses Erbe darf Europa nicht preisgeben. Die Erfahrung des Kommunismus lehrt uns, dass keine Macht der Welt die Religion zu etwas zwingen kann, das ihrem Selbstverständnis widerspricht. Wir versuchen an dieser Stelle keine nähere Ortsbestimmung der Religion und der Kirche in der Gesellschaft. Das Europa-Papier hält zurecht fest, dass die Wirtschaft kein Gefühl von Einheit und Solidarität stiften kann. Die Religion aber kann es. Die Erwähnung Gottes in der Europäischen Verfassung würde einen Schritt darstellen, die Union von einer pragmatischen Organisation in eine Schicksalsgemeinschaft zu verwandeln.

Die Europäische Union erstreckt sich heute vom Atlantik bis zu den Karpaten. Wir sollten nicht vergessen, dass Europa weiter reicht: bis zum Ural. Ob die EU sich in der Zukunft noch weiter nach Osten ausdehnen wird und wie sie ihr Verhältnis mit Weißrussland, der Ukraine und Russland gestalten wird, bleibe dahingestellt. Der Ehrgeiz und die Mission der Union müssen in der Vereinigung des gesamten Kontinents liegen, wenn nicht auf der Ebene der Institutionen, so zumindest in Gestalt einer koordinierten Politik. Der Schlüsselpartner im Osten ist Russland, daher möchte man sich fast wünschen, dass der Dialog mit Russland ein Bestandteil der künftigen Verfassung wird. Dieser Dialog sollte sich nicht auf wirtschaftspolitische Fragen beschränken. Die russische Kultur ist ein fester Bestand-

teil der europäischen. Russland hat Europa gegen zwei Eroberer verteidigt, Napoleon und Hitler, und wir sollten nicht vergessen, unter welch enormen menschlichen Opfern. Es ist eine historische Aufgabe der Europäischen Union, die in Russland noch immer verbreitete Wahrnehmung des Westens als einer Bedrohung zu korrigieren. Heute sieht Russland eine Bedrohung in der NATO und ihrem Drang, immer weiter östlich Stützpunkte zu bauen. Die EU sollte diese Entwicklung nicht unterstützen.

Das bringt uns zur Außen- und Sicherheitspolitik der EU. Natürlich sollte Europa seine Interessen und Werte niemandem mit Gewalt aufzwingen. Zugleich ist es aber ungleich verletzbarer als die anderen Kontinente. Daher darf kein Zweifel daran bestehen, dass es in der Lage ist, sich gegen Aggressoren zu verteidigen, wenn nötig auch militärisch und unter Einsatz menschlichen Lebens. Die Europäer müssen lernen, diese Notwendigkeit zu akzeptieren.

»Zurück nach Europa!« war die Parole während der Massendemonstrationen der Wende. Der Eiserne Vorhang hatte Europa 40 Jahre lang geteilt, aber er konnte den europäischen Geist der dahinter Gefangenen nicht beugen. Heute sind wir in Europa. Unser europäisches Bewusstsein als freie Bürger wird sich von dem der Zeit des Kommunismus unterscheiden, aber es wird nicht weniger europäisch sein. Der russische Dichter Fjodor Tjutschew schrieb im 19. Jahrhundert: »Mit dem Verstand ist Russland nicht zu verstehen (...), an Russland kann man nur glauben.« Auf das heutige Europa gemünzt (zu dem Russland gehört), würden seine Verse lauten: »Mit dem Verstand allein ist Europa nicht zu verstehen (...), man muss auch an es glauben.«

Ute Frevert (Yale)

Braucht Europa eine kulturelle Identität?

Zehn kritische Anmerkungen

1. Die Ausgangslage ist im Europa-Papier der Reflexionsgruppe korrekt geschildert: Nach dem Zweiten Weltkrieg lag Europa am Boden, materiell und mental verwüstet. Die Europa-Pläne der deutschen Nationalsozialisten (und der italienischen Faschisten) hatten Bankrott erlitten. Sie hinter-

ließen ein Trümmerfeld und brachten allen Nationen Wunden bei, deren Narben bis heute nicht verheilt sind. Der rasch einsetzende Kalte Krieg fügte neue hinzu und teilte Europa in zwei feindliche, hochgerüstete Hälften. Mit massiver amerikanischer Finanzhilfe und politischer Unterstützung gelang es, die Länder Westeuropas ökonomisch und politisch zu stabilisieren. Die wirtschaftliche Dimension stand im Vordergrund: Wachsender Wohlstand und seine breite Verteilung galten als Fundament einer lebensfähigen Demokratie und als der beste Schutz vor kommunistischen Abenteuern.

2. Um Westeuropa gegenüber dem sich abzeichnenden sowjetischen Machtblock zu stärken, drängten die USA auf intensive Kooperation und Koordination. Militärische und ökonomische Ressourcen sollten gebündelt werden, um interne Konflikte zu minimieren und die Abwehrfront gegen Osten zu festigen. Die Herangehensweise war pragmatisch, nicht ideologisch. Anstatt europäische Werte zu beschwören und eine europäische Identität zu proklamieren, konzentrierten sich die Gründerväter der EU darauf, die enge wirtschaftliche Verflechtung Westeuropas institutionell zu untermauern und auszubauen. Sicherheitspolitische Interessen auf französischer, politische Integrationswünsche auf westdeutscher Seite förderten das Projekt. Als Negativfolie diente die Erinnerung an die Versailler Nachkriegsordnung und ihre verheerenden Folgen.

3. Aber das westliche Europa der frühen Jahre bestand nicht nur aus den Mitgliedern und Institutionen der Montanunion bzw. EWG. Es gab wirtschaftliche Assoziationen wie die EFTA, von der heute keiner mehr spricht, weil sie die Konkurrenz mit der E(W)G mittelfristig nicht überlebt hat. Und es gab (und gibt) europäische Institutionen wie den Europarat, der seine Aufgabe darin sah, »eine engere Verbindung zwischen seinen Mitgliedern zum Schutze und zur Förderung der Ideale und Grundsätze, die ihr gemeinsames Erbe bilden, herzustellen« (Art. 1 der Satzung von 1949). Auch die Menschenrechtskonvention, die die ihm beitretenden Staaten 1950 vereinbarten, beschwor das »gemeinsame Erbe an geistigen Gütern, politischen Überlieferungen, Achtung der Freiheit und Vorherrschaft des Gesetzes«. Trotz dieser wertbasierten Übereinstimmung aber blieb der Europarat institutionell schwach und politisch zahnlos. Die meisten Energien entfaltete er im Bereich der Symbolpolitik, und jeder

kennt mittlerweile die blaue Europafahne mit den gelben Sternen. Ubiquitär sichtbar und präsent wurde sie jedoch erst in dem Moment, als die Europäische Union sie adoptierte.

4. Spätestens seit den 1970er Jahren zeichnete sich ab, dass die E(W)G im Wettstreit westeuropäischer Institutionen den Sieg davontragen würde. Gerade weil sie sich zunächst ausschließlich mit Wirtschaftsfragen beschäftigte, konnte sie ihre Kräfte auf die Gestaltung föderaler politischer Entscheidungsstrukturen verwenden. Sie erwiesen sich als tragfähige Grundlage, um weitere Politikbereiche zu integrieren und zu europäisieren. All dies geschah, ohne dass es der Beschwörung europäischer Werte und Traditionen bedurft hätte. Selbst das 1973 ausgearbeitete »Dokument über die europäische Identität« sprach nur ganz am Rande von einem »gemeinsamen Erbe«; im Mittelpunkt standen die »weltpolitischen Verpflichtungen« der Europäischen Gemeinschaft.

5. Das hat sich in den letzten Jahren dramatisch gewandelt. Jetzt ist immer mehr von der Notwendigkeit die Rede, die europäische Identität durch Betonung gemeinsamer Wurzeln und Traditionsbestände zu definieren. Solche Selbstvergewisserungen sind nicht neu; bereits in den 1920er Jahren hatten sie Konjunktur, im Umkreis der zahlreichen Europa-Zeitschriften und -Initiativen. Während und nach dem Zweiten Weltkrieg kämpften verschiedene Gruppen um die Macht, Europa ideologisch-visionär zu vereinnahmen; konservativ-katholische Abendland-Verfechter wetteiferten mit sozialistischen Protagonisten eines »Dritten Weges«. Warum dieses Denken nun auf einmal in den Gremien der EU – die sich davon bislang sorgsam ferngehalten hatten – salonfähig wurde, bedarf kritischer Überprüfung. Die Autoren der Reflexionsgruppe argumentieren zweigleisig. Sie behaupten zum einen, dass sich die anfangs wirksamen Kohäsionskräfte des europäischen Projekts (Antikommunismus, Überwindung der Kriegsfolgen) inzwischen abgenutzt hätten und durch neue ersetzt werden müssten. Sie verweisen zum anderen darauf, dass der neue Anspruch, die europäische Wirtschaftsgemeinschaft in eine politische Gemeinschaft zu überführen, ein stärker wertbasiertes, kulturelles Unterfutter erfordere.

6. Aber haben diese Begründungen, die zugleich als Rechtfertigungen gemeint sind, tatsächlich Hand und Fuß? Steht Europa wirklich am Ende,

wenn es seine »geistige und kulturelle Dimension« nicht deutlicher herauspräpariert? Braucht es die moralisch-visionäre Aufrüstung, von der allerorten gemunkelt wird? Zweifel sind angebracht. Politisch scheint die EU fest im Sattel zu sitzen, Alternativen sind nicht in Sicht. Sicher, die dramatischen Erschütterungen des Zweiten Weltkriegs sind Vergangenheit, und der Kalte Krieg ist ebenfalls Geschichte. Aber manche alten Ängste stehen nach wie vor im Raum, und gerade das bevölkerungsstarke und ökonomisch potente (wenngleich arg angeschlagene) Deutschland zieht immer wieder Skepsis und Misstrauen auf sich. Es in die bewährte Architektur der EU eingebunden zu wissen, entfaltet beruhigende Wirkungen, vor allem auf seine direkten Nachbarn. Darüber hinaus ist die wirtschaftliche Attraktivität der EU ungebrochen. Selbst wenn sich die Verteilungsmasse in den kommenden Jahren wegen schlechterer Wirtschaftsdaten verringern sollte, während die Begehrlichkeiten aufgrund der massiven Erweiterungspolitik wachsen, werden die Brüsseler Koordinationsstellen und Umverteilungstöpfe nichts von ihrem sex appeal verlieren. Diese Anziehungskraft ist im übrigen nicht allein den Agrarsubventionen eigen; längst greift die EU auch auf andere Bereiche aus und wird z.B. in der Forschungspolitik aktiv.

7. Es ist eine europäische Tradition und Eigenart, solche materiellen und institutionellen Faktoren politischer Kohäsion geringzuschätzen. Anders als in den USA, die sich (bislang) eher an pragmatischen Erwägungen orientierten, muss in Europa immer alles geistig-ideell fundiert sein. Das Problem ist nur, dass das Reich der Ideen, Werte und Ideale generell konfliktgeladen ist. Konsens ist hier schwer zu erzielen, Deutungskämpfe sind wahrscheinlich und spalten mehr, als dass sie einen. Es zeugte von profunder Geschichtskennntnis und sicherem politischen Instinkt, dass die Gründungsväter der Europäischen Gemeinschaft dieses verminten Terrain umgingen und statt dessen auf die Integrationskraft von Institutionen setzten. Nun tun sich auch die Autoren der Reflexionsgruppe schwer damit, eine »europäische Kultur- und Wertordnung« zu definieren. Obwohl es, wie sie meinen, von allergrößter Wichtigkeit ist, Europa als »politisches Subjekt« zu konstituieren und den Zusammenhalt der Europäer zu garantieren, scheuen sie sich, die Ingredienzien dieser »gemeinsamen europäischen Kultur« klar zu benennen. Trotzdem scheinen sie zu wissen, worum es geht: um gemeinsame »Institutionen, Ideen und Erwar-

tungen, Gewohnheiten und Gefühle, Stimmungen, Erinnerungen und Aussichten«. Sie werden als »Kultur der Bürgergesellschaft« zusammengefasst und vorgestellt; diese Kultur, heißt es, begründe das Gefühl europäischer Zusammengehörigkeit.

8. Daran mag gezweifelt werden. Wenn überhaupt, ist es die Vision oder der Traum einer »Bürgergesellschaft«, der die verschiedenen Regionen Europas eint. Visionen und Träume aber sind per definitionem unscharf. Über das, was eine Bürgergesellschaft konstituiert, herrscht mitnichten Einigkeit. Nicht alles, was in ihrem Gewande daherkommt, ist mit dem Freiheits- und Toleranzversprechen demokratischer Gesellschaften vereinbar. Zudem spielen sich die Praktiken, die gemeinhin mit einer Bürgergesellschaft identifiziert werden, überwiegend in kleinen, überschaubaren Räumen ab. Wer nach Formen aktiver Solidarität und Selbstorganisation sucht, findet sie vor allem im lokalen Bereich; selbst der Nationalstaat ist dafür schon zu groß, von »Europa« ganz zu schweigen. Eine »europäische Bürgergesellschaft« gibt es nicht, und auf ihr lässt sich deshalb auch keine politische Union begründen.

9. Was es jedoch gibt, sind lokale Initiativen, die Grenzen überschreiten und Europäer zusammenbringen – Städtepartnerschaften zum Beispiel, oder Kooperationsprojekte zwischen Krankenhäusern, Universitäten, Veteranenverbänden, Jugendgruppen. In diesen Netzwerken, die von der EU unterstützt, aber nicht gesteuert werden können, entfaltet sich konkrete Solidarität. Hier lernt man, einander zuzuhören und miteinander zu reden. Hier entdeckt man gemeinsame Orientierungen, aber auch trennende Erinnerungen. Hier kann man daran arbeiten, Gemeinsames zu stärken und Trennendes auszuhalten. Hier entsteht ein Europa, das auf lebendigen Erfahrungen aufbaut anstatt auf einem einbalsamierten Kanon von Werten und Ideen.

10. Dieses Europa aber muss offen sein und bleiben, es darf sich nicht in seinen neuen Grenzen einigeln und abschotten. Warum sich die Solidarität der Europäer vorwiegend an Europäer richten soll, leuchtet nicht ein. Wenn Ärzte in Nowgorod weniger Unterstützung als Ärzte in Krakow verdienen sollten (obwohl sie sie möglicherweise dringender brauchen), wäre das mehr als bedenklich. Mit einer »Festung Europa« wäre nieman-

dem gedient, Europäern ebenso wenig wie Nicht-Europäern. Der Verdacht liegt nahe, dass die Bemühungen, Europa kulturell – und wenn auch nur als »Kultur der Bürgergesellschaft« – zu definieren, diesem Festungsdenken Vorschub leisten. Außengrenzen zu stärken, um innere Kohäsion herzustellen, war ein bewährtes Mittel, mit dem Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts ihre »Identität« zementierten. Schon damals hat diese Politik in erster Linie Unfrieden gestiftet und transnationale Kommunikation erschwert. Die Europäische Union sollte sie nicht wiederholen.

Danuta Hübner (Brüssel)
Solidarität auf dem Prüfstand

Solidarität ist ein grundlegender Wert der Union. Das wird im Entwurf des Verfassungsvertrages deutlich. Solidarität wird als eines der grundlegenden Ziele der Union und an anderer Stelle, in der Präambel zur Grundrechtecharta der EU, als eines der Prinzipien genannt, auf denen die Union aufbaut.

Leider kann die Verfassung es nicht mit der einfachen Definition des *Oxford English Dictionary* aufnehmen, in der Solidarität bestimmt wird als »unity resulting from common interests, feelings, or sympathies« (Einheit auf der Grundlage gemeinsamer Interessen, Gefühle und Sympathien). Gibt es Solidarität in diesem Sinne innerhalb der Union, oder ist sie nur ein schönes Wort, das Uneinigkeit und nationale Interessen verdeckt? Und wird die Solidarität, wenn es sie bisher unter den Mitgliedsstaaten gab, jetzt nicht bis an die Zerreißgrenze belastet durch die Erweiterung der Union um zehn relativ ärmere und stärker landwirtschaftlich orientierte neue Mitgliedsstaaten? Wird die Solidarität die Prüfung durch die jüngste Erweiterung bestehen und darüber hinaus Bestand haben?

Die Autoren des Europa-Papiers konstatieren, dass »die Sehnsucht nach der Friedensordnung, die Abwehr äußerer Bedrohungen und zunehmend auch wirtschaftliches Wachstum und Wohlstandsversprechen als gemeinschaftsbildende Ziele an Wirkung verlieren« und dass »die Bedeutung der einer gemeinsamen europäischen Kultur innewohnenden Integrationskraft [wächst]«. Damit würde sich das Paradigma der europäischen Identität meiner Ansicht nach verändern: weg von der Identifizierung Europas durch das, was uns eint, und hin zu dem, was uns vom Rest der Welt

unterscheidet. Mir ist bei dieser Veränderung nicht sehr wohl. Dass die Kultur zu Europas Einheit beiträgt, wird niemand bestreiten. Lassen Sie uns im Augenblick darüber hinwegsehen, dass es in der Geschichte Europas Zeiten gab, da benachbarte Kulturen nicht miteinander kommunizierten, und ebenso Zeiten eines starken kulturellen Zusammenhalts, die leider nicht verhindert haben, dass Europäer endlos Krieg gegeneinander führten. Ich teile die Auffassung, dass kulturelle und geistige Faktoren sehr wichtig sind, möchte aber darauf insistieren, dass wirtschaftliche und politische Einigkeit und gemeinsame Institutionen eine Vorbedingung für einen dauerhaften Frieden in Europa und für Europas erfolgreiche Antwort auf die Globalisierung sind. Ich möchte ferner darauf hinweisen, dass die alten Kräfte noch immer bedeutsam sind. Wir können davon ausgehen, dass der Frieden zwischen den europäischen Nationen gesichert ist und dass er keine starke Antriebskraft für eine weitergehende Integration mehr ist – er bleibt gleichwohl ein grundlegender Wert für alle Europäer. Wenn wir uns in dieser friedlosen Welt umschaun, sollten wir uns hüten, irgendwelche Annahmen über den Frieden in Europa zu machen. Wir müssen weiterhin daran arbeiten, die Voraussetzungen des Friedens langfristig zu sichern. Außerdem würde ich die von außen kommenden Gefahren für den Frieden als bedrohlicher einschätzen, als sie es vor 1990 gewesen sind.

Es muss, glaube ich, auch darauf hingewiesen werden, dass die wirtschaftliche Leistung ein grundlegender Faktor des Integrationsprozesses ist. Man kann sich nur schwer vorstellen, dass die Solidarität innerhalb der Union angesichts eines schwerwiegenden wirtschaftlichen Abschwungs wächst. Vielmehr hat uns die Erfahrung der letzten Jahre gelehrt, dass das niedrige Wirtschaftswachstum in Europa zu einem merklichen Rückgang des Solidaritätsgefühls geführt hat, was möglicherweise zu einem Nachlassen der öffentlichen Unterstützung für die Integration beiträgt. Der Zusammenhang zwischen Wirtschaftsleistung und Solidarität spielt also eine Rolle. Doch sollte man fragen, ob dies wirklich ein Ergebnis nachlassenden Wirtschaftswachstums ist oder ob es eher mit einer Veränderung der Gesellschaft in Europa zu tun hat.

Ich würde den heute zu beobachtenden besorgniserregenden Rückgang der Solidarität auf drei Faktoren zurückführen: die Ausbreitung des Individualismus, die Belastung durch den beschleunigten gesellschaftlichen Wandel und die schwache Wirtschaftsleistung.

Dennoch ist die Grundlage für eine Stärkung der Solidarität innerhalb

der Union stärker, als wir glauben. Die fünfundzwanzig Mitgliedsstaaten der Union haben gemeinsame Grundwerte und Interessen, von ihrer gemeinsamen Geschichte ganz zu schweigen. Von außen betrachtet, sind sie einander sogar in ihren »Weltanschauungen« bemerkenswert ähnlich. Wir Europäer reden viel über den Gegensatz zwischen den liberalen, individualistischen und am Privatsektor orientierten Briten und Iren auf der einen und den Franzosen und Deutschen mit ihrem stark ausgebauten Wohlfahrtsstaat auf der anderen Seite. Doch wenn man diese Unterschiede von Amerika, Asien oder Afrika aus betrachtet, sind sie kaum zu erkennen. Ungeachtet der Bemerkungen von Donald Rumsfeld wirkt Europa von außen betrachtet als ein Ganzes, das sich deutlich von den wirtschaftlichen und sozialen Systemen in anderen Teilen der Welt unterscheidet.

Europa gilt von außen betrachtet als »sozialer« und mitfühlender als viele andere Gesellschaften. Das gehört zu dem »gemeinsamen europäischen Kulturraum«, von dem in dem Papier die Rede ist. Unsere Aufgabe ist es, dieses Wesensmerkmal mit Effizienz in der globalen Wirtschaft zu verbinden. Wir müssen vermeiden, zu einer völlig individualistischen, egoistischen Gesellschaft abzustiegen. Ich teile nicht die Ansicht von Margaret Thatcher, die gesagt haben soll, so etwas wie »Gesellschaft« gebe es nicht, aber wir müssen uns zugleich vor der Falle hüten, uns zu einer Gesellschaft zu entwickeln, in der die individuelle Leistungs- und Risikobereitschaft gelähmt und Unternehmen erstickt werden.

Ich möchte der Ansicht entgegenreten, die Solidarität sei durch die Erweiterung der Union um die Länder Mittel- und Osteuropas in Frage gestellt worden. Meiner Meinung nach ist das eindeutig nicht der Fall. Die Wertvorstellungen und Interessen der neuen Mitgliedsstaaten decken sich in fast jeder Hinsicht mit denen der EU-15. Doch es ist sicher richtig, dass die Erweiterung die Union tiefgreifend verändert und neue politische Besorgnisse und neue Probleme aufgeworfen hat. Die neuen Mitgliedsstaaten in Mittel- und Osteuropa sind tief in die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung unseres Kontinents eingebettet. Die Bande, die uns miteinander verbinden, wurden durch vierzig Jahre sowjetischer Vorherrschaft angegriffen, doch am europäischen Charakter dieser europäischen Staaten hat das nichts Grundlegendes geändert.

Mein Land Polen hatte stets tiefe kulturelle Verbindungen zu den übrigen europäischen Ländern und besonders zu Frankreich. An allen bedeutenden Entwicklungen in der europäischen Filmkultur, in Musik und

Literatur haben wir teilgenommen. Oder man denke an den Sport: Vor dem Ersten Weltkrieg bestand die deutsche Fußball-Nationalmannschaft aus Spielern mit durchweg polnischen Namen. Vor allem aber gibt es unter den Polen, aber auch unter Ungarn, Tschechen und anderen ein Gefühl, dass sie allesamt durch und durch Europäer sind. Das ist es, was das Oxford Dictionary »Einheit auf der Grundlage gemeinsamer Gefühle und Sympathie« nennt.

Auch Solidarität im Sinne einer auf gemeinsamen Interessen beruhenden Einheit existiert innerhalb der Union, sowohl der EU-15 als auch der erweiterten Union. Nur in ganz wenigen politischen Fragen sind wir uns nicht einig. Die Uneinigkeit über die Irakfrage verhüllt die Tatsache, dass die Außenminister der Mitgliedsstaaten sich in fast allen außenpolitischen Fragen, die an sie herangetragen werden, einig sind. Meinungsverschiedenheiten über das Gemeinschaftspatent verhüllen die Tatsache, dass der Binnenmarkt von keinem neuen oder alten Mitgliedsstaat in Frage gestellt wird.

Der Erweiterungsprozess selbst ist ein Symbol der sozialen, bürgerlichen und kulturellen Einheit Europas. Die Tatsache, dass es über die Erweiterung eine lange Debatte und einige Streitigkeiten gab, darf uns nicht davon ablenken, dass sowohl die alten als auch die neuen Mitgliedsstaaten überzeugt waren, dass sie eine Pflicht hatten, den Kontinent nach vierzigjähriger Spaltung neu aufzubauen. Die Erweiterung ist ein Ausdruck genau jener kulturellen und geistigen Dimensionen, die im Europa-Papier erörtert werden.

Doch wie gehen wir mit den Fragen um, welche die Verfasser am Ende ihres Papiers aufwerfen? Ein rein jüdisch-christlicher und weißer Kontinent ist Europa nicht mehr. Werden unsere Bürger, die von einem anderen Kontinent stammen und deren Religion hinduistisch oder islamisch, Sikh oder buddhistisch ist, sich mit den »europäischen« Werten, mit der europäischen Kultur identifizieren können? Werden sie fähig sein, sich als Europäer zu empfinden, so wie es die Polen oder die Tschechen immer schon getan haben? Diese Frage bezieht sich gleichermaßen auf die Erweiterung um die Türkei. Geht es bei der europäischen Integration darum, die Werte des anderen zu respektieren, geht es darum, sie zu teilen, oder auch darum, neue Werte zuzulassen bzw. beizutragen und dafür die Bedingungen zu schaffen?

Das sind schwierige Fragen. Besonders schwierig sind sie dann, wenn

wir die Kultur als ein Bindemittel für die Zukunft Europas verstehen. Alle Länder gingen wohl davon aus, dass ihre Migranten assimiliert werden könnten, so wie die Polen im 19. Jahrhundert im Ruhrgebiet assimiliert wurden. Dass dies bisher nicht der Fall war, jedenfalls nicht im größeren Maßstab, heißt nicht, dass es unmöglich ist. Man denke an die wachsende Zahl prominenter türkischstämmiger Bürger in Deutschland. Wie viele Briten der zweiten Generation, die indischer oder pakistanischer Abstammung sind, sieht man heute im Businessanzug mit ihren Computern überall in der Welt umherfliegen! Man muss allerdings zugeben, dass dies immer noch eher die Ausnahme als die Regel ist. Auch bei diesem Integrationsprozess bin ich mir sicher, dass die Solidarität eine Rolle spielen muss. Viele Einwanderergruppen leben am Rande unserer Gesellschaften. Durch das Scheitern der sozialen und wirtschaftlichen Integration in die Mehrheitsgesellschaft sehen sie sich auf ihre eigenen Gemeinschaften zurückgeworfen. Für die islamischen Bevölkerungsgruppen hat die ständige Terroris-musgefahr diese Isolation noch verschärft. Diese Probleme müssen angepackt werden, wenn wir sicherstellen wollen, dass wir eine Union der Wertvorstellungen haben, mit einer »Einheit auf der Grundlage von Gefühlen und Sympathien«.

Europa ist anders. Europa ist ein Kontinent, den wir alle lieben, mit Werten, die wir alle bewundern. Aber darauf dürfen wir uns nicht ausruhen. Die geistige und kulturelle Dimension Europa wird nicht überleben, wenn wir sie vernachlässigen. Sie bedarf der fortwährenden Pflege und Entwicklung, wenn sie das Element sein soll, das die Integration Europas vorantreibt.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Lech Kaczynski (Warschau)
Europa – immer noch geteilt

Seit Tadeusz Mazowieckis berühmtem Artikel »Das andere Gesicht Europas*« ist fast ein Vierteljahrhundert vergangen. Darin erinnerte der spätere erste Ministerpräsident des unabhängigen Polen, als er die Bedeutung der Berufung von Karol Woytyla auf den Stuhl Petri würdigte, daran, dass es außer dem glücklichen westlichen Teil des Kontinents auch noch einen mittleren und mittelöstlichen Teil gibt, der zwar derselben historisch-kulturellen Gemeinschaft angehört, sich aber in einer völlig anderen Lage befindet. Daran zu erinnern, war damals notwendig, denn die Gemeinschaft, auf die sich Mazowiecki berief, war damals vergessen. Vielleicht sollte ich besser sagen: Sie wurde verkannt, und man hatte den Zustand der Sklaverei im Grunde akzeptiert. Das war gleichbedeutend mit der Verleugnung nicht nur der historischen Gemeinschaft, sondern auch, ethisch gesprochen, der Zusammengehörigkeit der Bewohner beider Teile Europas und der daraus resultierenden Solidarität. Heute sagt man, so sei es am Ende der siebziger Jahre eben gewesen, das sei inzwischen lange her, und heute sei alles ganz anders: Das andere Europa sei mittlerweile Teil der Union oder werde ihr doch in Kürze angehören, die Teilung sei also überwunden und damit auch das politische, das kulturelle und das moralische Problem. Diese Ansicht hat viele Anhänger. Ich mache keinen Hehl daraus, dass ich nicht zu ihnen gehöre, was natürlich nicht heißt, ich würde die Bedeutung dessen, was im Jahr 2004 geschehen ist, geringschätzen. Wenn ich dennoch Zweifel hege, so ergeben sie sich aus der Beurteilung von Entwicklungen in den neunziger Jahren und in der jüngsten Zeit. Aus ihrer Analyse muss ich eine betrübliche Schlussfolgerung ziehen: Mein Land, aber auch weitere im anderen Europa, werden künftig wohl nicht in vollem Umfang der europäischen Solidarität teilhaftig werden.

Die Haltung, welche die Westeuropäer nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1989 einnahmen, nämlich die Teilung Europas als gegeben hinzunehmen und die andere Hälfte abzuschreiben, kann man als Resultat eines Normalisierungsprozesses im gesellschaftlichen Bewusstsein betrachten – als Rationalisierung einer einmal vollzogenen Entscheidung, die um so unum-

* Tadeusz Mazowiecki, »Das andere Gesicht Europas« (1979), in: ders., *Partei nehmen für die Hoffnung. Über die Moral in der Politik*, Freiburg i.Br. 1990, S. 162ff.

stößlicher wirkte, als jede Alternative ungewiss und riskant erschien. 15 Jahre nach der Wende prägt diese Einstellung immer noch Wahrnehmung und Handeln gegenüber dem ehemaligen »Osteuropa«. Sie sollte unverzüglich geändert werden. Vor allem in bezug auf jene in der Region, die – wie der überwiegende Teil Europas – zu Opfern des deutschen Nazismus wurden und erst nach 50 Jahren ihre Befreiung erleben durften.

In der Osterweiterung werden gerne Analogien zum Marshallplan gesehen, der insbesondere Deutschland zugute kam. Doch ist diese Parallele völlig irreführend, denn unsere Beziehungen zur Union beruhen auf einem asymmetrischen Prinzip: Die Vorteile für die Staaten der Union sind größer als die Vorteile für Polen. Dass sich die Bemühungen um die Mitgliedschaft länger hinzogen als im Falle Griechenlands oder Spaniens, ist dabei noch nicht das Beunruhigendste, vielmehr ist es das, womit wir jetzt konfrontiert sind, da wir bereits Mitglieder der Union sind. Um die Gründe für diese Beunruhigung darzustellen, erlaube ich mir einige Bemerkungen zur Geschichte der Europäischen Union und der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) aus unserer Sicht.

Die Entstehung der EWG resultierte aus den Erfahrungen des Ersten und Zweiten Weltkriegs und war zugleich eine Allianz gegen den Kommunismus. Die Idee einer Einigung Europas war nicht neu, doch nun fanden sich die Kräfte, sie zu einer geschichtlichen Tatsache zu machen, und zwar unter Anerkennung der Existenz, Gleichheit und Souveränität der Nationalstaaten, unter Anerkennung der Demokratie als grundlegender Voraussetzung ihrer Legitimität und nicht zuletzt unter Anerkennung dessen, dass die Demokratie ihrerseits tiefere Grundlagen hat, Werte nämlich, die aus dem Christentum und der in ihm enthaltenen Lehre vom Primat und der Würde der menschlichen Person erwachsen. Die EWG und die ihr vorausgegangenen Organisationen waren das Werk von Christdemokraten, einer politischen Formation, die versuchte, Elemente des Konservatismus, des Liberalismus und des Sozialismus miteinander zu verbinden, wobei sie als einzige die Demokratie unmittelbar auf die Würde der menschlichen Person bezog. Die Gleichheit der Staaten bedeutete daher Gleichheit der Gesellschaften und damit der Völker und letztlich Gleichheit der Individuen. Mit der Anerkennung der nationalstaatlichen Besonderheiten wurde zugleich anerkannt, dass die Individuen ihre Rechte nur im Bereich der eigenen kulturellen und historischen Zugehörigkeit verwirklichen können, dass die europäische Gemeinschaft eine Gemeinschaft

von Gemeinschaften ist, aber dass eine politische Gemeinschaft aller Europäer ohne Vermittlung der nationalen Gemeinschaften nur für einige wenige ein Postulat ist, das sich auf eine sehr ferne und unbestimmte Zukunft bezieht.

Diese Konstruktion der EWG führte zur Anerkennung des Prinzips der Solidarität als Grundvoraussetzung sowohl für das organisatorische und finanzielle Funktionieren der Gemeinschaft als auch für ihre grundlegenden Werte. Solidarität bedeutete das Streben nach nicht nur formaler Gleichheit (ein Staat – eine Stimme), sondern auch nach realer Gleichheit, also nach Angleichung des wirtschaftlichen Niveaus der europäischen Staaten, aber auch einzelner Regionen dieser Staaten. Es bedeutete zugleich die Ablehnung von Hegemonie. Man kann daher sagen, dass die Konzeption der EWG im Grunde der klassischen Politik des Gleichgewichts der Kräfte eine Absage erteilte, denn diese beruht auf der kontrollierten Spannung zwischen den Staaten. Bei der Betrachtung der Geschichte der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und späteren Union darf man jedoch nicht vergessen, dass sowohl ihre Entstehung als auch die längste Zeit ihrer Existenz geprägt waren zum einen von den Bedingungen eines starken Drucks aus dem Osten bei gleichzeitigem Schutz durch den amerikanischen Schirm, und zum anderen von einem Exklusivismus, der eigentlich erst 1986 korrigiert wurde, als 50 Millionen Spanier und Portugiesen in die Union aufgenommen wurden. Nicht vergessen werden darf auch die Politik de Gaulles, die einen Versuch darstellte, zur klassischen Hegemonialpolitik innerhalb der Gemeinschaft zurückzukehren und diese zugleich den USA entgegenzustellen.

Obwohl im Laufe der Zeit in der Union die konstruktivistische Tendenz zunahm, hatten die Gründungsideen Bestand. Das änderte sich signifikant mit der Osterweiterung und dem parallelen Vorschlag, der Union eine Verfassung zu geben. Noch das Abkommen von Nizza wahrte zumindest Elemente der ursprünglichen Konzeption. Es schränkte das Prinzip der Einstimmigkeit zwar ein, wertete aber die Länder mittlerer und kleinerer Größe auf und verhalf dadurch den neu aufgenommenen Staaten aus dem anderen Europa zu einer relativ guten Startposition. Demgegenüber bedeutet die europäische Verfassung eine generelle Kehrtwendung, und zwar sowohl hinsichtlich ihres Textes wie ihres Kontextes.

Beginnen wir mit der Präambel. Als wir forderten, dort die christliche Tradition zu berücksichtigen, taten wir das aus drei Gründen. Erstens

wollten wir, dass die Wahrheit respektiert wird, weil wir aus eigener Erfahrung – der Erfahrung des Kommunismus, aber auch des Postkommunismus – wissen, was es heißt, in einem System zu leben, in dem sie missachtet wird. Zweitens sahen wir in diesem Element der Präambel eine Anknüpfung an die Gründungsidee der Europäischen Gemeinschaft, die uns wichtig ist. Und schließlich waren wir der Ansicht, dass durch die Aufnahme der christlichen Tradition in die Präambel jenen Staaten ein gewisser Respekt bezeugt würde, in denen das Christentum noch lebendig ist, und dazu gehört auch Polen. Wir befürchten eine antichristliche Zensur, und wenn sie schon in der Verfassung Anwendung findet, ist ihr Tür und Tor geöffnet. Die Ereignisse in jüngster Zeit bestätigen diese Befürchtungen. Mittlerweile geht es schon nicht mehr um Zensur, sondern um die Pönalisierung von Aussagen, die sich auf den Glauben berufen, um die Diskriminierung von Katholiken. Nichts anderes steckt hinter dem Rückzug des Kommissars Buttiglione und der Verurteilung eines Pastors in Schweden.

Wir sehen ein weiteres – ebenso schwerwiegendes Problem: die radikale Beschränkung der Souveränität der Staaten zum einen durch die europäische Verfassung, die den nationalen Verfassungen übergeordnet wird, zum andern durch den enormen Umfang von Regulierungen, die von der Union statt von den Ländern implementiert werden sollen. Wir haben es eigentlich mit zwei Phänomenen zu tun. Zum einen mit der Einschränkung der Demokratie und ihres Prinzips, dass nur repräsentative Organe Recht schaffen können; zum anderen mit einem Transfer der nationalen Souveränität von den kleineren und schwächeren Staaten auf die stärkeren. Diese Situation wird durch weitere Faktoren verschärft: durch die Unerfahrenheit der neu aufgenommenen Staaten auf dem politischen Parkett der Union; durch die ihnen gegenüber angewandte rüde Sprache; durch den deutsch-französischen Antiamerikanismus und sein Unverständnis dafür, dass die neuen Staaten naturgemäß die Unterstützung Amerikas suchen, das ihnen als einzige Macht Schutz gegenüber russischen Ansprüchen verspricht. Privilegien für das Gebiet der ehemaligen DDR, auf die Deutschland nicht verzichten mag, vervollständigen das Bild. Darin spiegelt sich auch eine Missachtung der Geschichte wider und der untrennbar mit ihr verbundenen Frage nach der Schuld an den Ereignissen des Zweiten Weltkriegs und seinen Folgen. Privilegien erhält jenes Land, das direkt an der ein halbes Jahrhundert währenden Knechtung Mittel- und Mittelosteu-

ropas beteiligt war und sich dort ungeheuerlicher Verbrechen schuldig gemacht hat. Die Opfer aber erhalten nichts. Wir haben es hier im Grunde mit einer Hierarchie der Nationen zu tun, aber auch der Individuen je nach ihrer nationalen Zugehörigkeit, eine Hierarchie, die letztlich auf Macht basiert.

Aber auch die wirtschaftlichen Fragen dürfen nicht vernachlässigt werden. Die künftige Verfassung sieht eine Harmonisierung der Wirtschaftspolitik vor. Das ist eine einstweilen noch schwach angedeutete Perspektive, die aber schon eine praktische Interpretation gefunden hat in Gestalt der Forderung, die neuen Staaten sollten ihre Steuern erhöhen, also ihre Wirtschaftspolitik den Interessen der stärkeren Partner gegen die eigenen Interessen unterordnen. Und schließlich die Mystifikation, die darin besteht, dass die stärkeren Staaten sich permanent auf Europa, auf das Europäertum, auf die Gemeinschaft berufen, aber alle Solidarität vergessen, sobald es um den Haushalt geht. Wenn wir die Institutionen der Union stärken, ihr den Charakter eines Quasistaates verleihen wollen, dann müsste man ja eigentlich die Mittel, über die die Union verfügt, also den Haushalt erhöhen. Tatsächlich ist es genau umgekehrt. Das schlägt sich natürlich im unmittelbaren Ausdruck der Solidarität in Gestalt der Hilfe für die wirtschaftlich schwächeren Staaten und Regionen nieder. In den Haushaltsausgaben zeigt sich am deutlichsten der Verzicht auf nationalstaatliche Regelungen und das Streben nach überstaatlicher Einheit. Ich erwähnte bereits den Souveränitätstransfer von den Schwächeren zu den Stärkeren. Hier muss ich noch hinzufügen, dass er zu einem geringen Preis erfolgen soll. Von einer Unterstützung für die neuen Staaten, wie sie einst Irland, Griechenland, Spanien oder Süditalien erhielten, will die Union nichts hören. Das kann man kaum als einen Ausdruck von Solidarität werten.

Betrachtet man, was sich heute in der Union abspielt, so kann kein Zweifel bestehen, dass es um die Interessen der großen und wirtschaftlich starken europäischen Staaten geht, die sich dank einer entsprechend konstruierten Union eine stärkere Stellung in der Welt sichern möchten, als es ihrem Potential, vor allem aber ihrer Bereitschaft zu eigener Anstrengung entspricht. Wir haben keinen Anlass, dies zu akzeptieren oder diese Politik gar mitzutragen. Am wenigsten Polen, das jedes Recht hat, größere Ambitionen zu hegen. Wir sind ferner nicht bereit, verschiedene uns betreffende Gefahren in Kauf zu nehmen, die mit der Vorherrschaft Deutschlands zusammenhängen. Und wenn die politische Korrektheit, die heute das

Christentum als Wertegrundlage ablöst, einen antichristlichen und insbesondere antikatholischen Charakter annimmt – was sich speziell gegen Polen richtet –, so können wir das ebenso wenig akzeptieren. Dasselbe gilt für die neue Darstellung der Geschichte, die Euroenthusiasten zu schaffen versuchen, eine Geschichte, in der es keine Opfer und keine Henker mehr gibt. Als entschiedene Befürworter einer Union, welche die Grundlage für eine nachhaltige solidarische Zusammenarbeit der europäischen Staaten bildet, können wir uns daher nicht mit einer Verfassung einverstanden erklären, welche die Grundlagen einer solchen Zusammenarbeit unterminiert und Elemente enthält, die die Spaltung Europas im Grunde fortschreiben. Wir fordern nicht mehr als das, was anderen bereits zuteil geworden ist und was Europa geeint hat, nämlich Solidarität.

Aus dem Polnischen von Friedrich Griese

Ira Katznelson (New York)
Einige Gedanken über Solidarität

»Solidarität« ist der zentrale Begriff in dem Papier, das die vier Mitglieder der Reflexionsgruppe vorgelegt haben, wobei sich der Fokus auf Werte richtet, die geeignet sind, einen uneinheitlichen, von Bruchlinien durchzogenen Kontinent zu einen. Da ich glaube, dass der Begriff von Haus aus komplexer ist, als dem Papier zu entnehmen, möchte ich mich zu dieser Komplexität und Sinnichte äußern. Wenn wir nämlich von Solidarität sprechen, versteht sich der Gehalt des Begriffs nicht von selbst. Und ebensowenig sind die Werte selbstverständlich, die er repräsentiert. Ich führe im folgenden einige mögliche Bedeutungen auf, die allesamt reizvolle normative Optionen darstellen. Jede dieser Bedeutungen ist, wie unschwer zu sehen, moralisch ansprechend, aber jede weist auch innere Widersprüche auf und unterhält zu den anderen Beziehungen, die nicht frei von Spannungen sind.

Eine Grundlage für Solidarität wäre das gemeinsame Eintreten für die Freiheit. Eine zweite wäre das gemeinsame Eintreten für bestimmte moralische Wertvorstellungen – wie etwa die Vorstellung vom Wert des menschlichen Individuums. Eine dritte Komponente der Solidarität könn-

te sich auf die Sozialpolitik beziehen – das Streben nach Schaffung von Bedingungen, unter denen ein elementares Maß an sozialer und ökonomischer Gleichheit sichergestellt wird, um den Staatsbürgerbegriff inhaltlich auszufüllen. Dies ist dann Solidarität auf gemeinsamer sozialstaatlicher Basis. Viertens könnte man unter dem Begriff einen Konsens darüber verstehen, wie ein Gemeinwesen – mag dieses nun der Nationalstaat oder ein Gebilde wie die Europäische Union sein – in den Führungsschichten und unter den Bürgern ein Gefühl der Verpflichtung gegenüber anderen Gemeinwesen evoziert.

Jeder dieser potentiellen Schauplätze für potentielle Solidarität ist zugleich intern umkämpft. Dass es keine einzig richtige oder unstrittige Grundlage für die Bestimmung der in einem demokratischen Gemeinwesen einzuräumenden Freiheiten gibt, ist offensichtlich. Über die Frage, wessen Freiheit, was für Freiheiten und welche Personen dieser Raum einschließt – wozu auch Fragen der Mitgliedschaft, der Einwanderung und des Minderheitenstatus wie etwa bei den Roma in Europa und den Afroamerikanern in den USA zählen – wird nach wie vor heftig gestritten. Die Freiheitstradition des Westens, die so viel über Werte wie Konsens, Toleranz, politische Repräsentation und Grundrechte zu sagen hat, schweigt sich über das Problem aus, wer Anspruch auf den Status eines freien Bürgers hat und wie der Zugang zu den entsprechenden Freiheiten zu gewährleisten sei. Dies zu klären, ist eine Voraussetzung für die Bildung einer europäischen Solidarität. Vielleicht wird es für Europa in dieser Hinsicht keine größere Herausforderung geben als die Frage der Aufnahme der Türkei in die EU.

Ebenso liegen die Auffassungen über die ethischen Grundlagen für die Achtung der menschlichen Person in tiefem Widerstreit miteinander. Auch wenn Europa die weltweit am stärksten dem Säkularismus verpflichtete Region ist, bleibt strittig, was Achtung vor dem Menschen bedeutet. Gelegentlich, wie zum Beispiel in der Frage der Homosexualität und ihrer Akzeptanz in der Europäischen Kommission, wird der Streit in religiösen Begriffen ausgetragen. Unmittelbarer können wir diese Auseinandersetzung um den Sinn des Lebens, der Familie, der Sexualität in der amerikanischen Gesellschaft beobachten, weil sich ein Teil des politischen Diskurses in meinem Land schamlos religiös artikuliert. Ich sage schamlos, weil hier konfessionelle Bindungen in den Dienst des Stimmenfangs gestellt werden. Aber die Probleme selbst sind auch dort vorhanden, wo die

Politiker nicht wie in den USA evangelischen Protestanten oder traditionsbewussten Katholiken nach dem Munde reden. Die Frage nach der normativen Basis der Achtung der Person, der Gruppe und des Lebens – um das aufgeladene Wort zu gebrauchen – ist ein grundlegender Streitpunkt nicht nur in den USA, sondern durchgängig auch in Europa.

Auch in jenem Bereich der Solidarität, der sich auf die Funktion des Staats bei der Schaffung sozial gerechter Staatsbürgerschaft bezieht, stellt sich Verständigung, geschweige denn Einvernehmen, nicht ohne weiteres ein. In ganz allgemeinem Sinne ist von einem europäischen Sozialmodell die Rede, aber in jedem Parteiensystem und in jedem Parlament wimmelt es nur so von Kontroversen um die Beschaffenheit dieses Modells. Das Gleiche gilt für die Solidarität auf Basis der Außenpolitik. Rumsfelds Schwarz-Weiß-Bild von einem »alten« und einem »neuen« Europa entsprang vielleicht einer tendenziösen Sicht und böartigen Intentionen, aber es traf nur allzu genau den tiefgreifenden Mangel an Zusammenhalt, den der Kontinent angesichts der Politik der USA und hinsichtlich der Rolle multilateraler Einrichtungen zeigt.

Kurz, Solidarität ist in sich und ihrem Begriff nach heterogen und spannungsgeladen. Gewinne und Erfolge etwa im materiellen Solidaritätsbereich können unter Umständen zu Problemen im moralischen oder in anderen Bereichen führen, die ebenfalls als Basis für Solidarität in Betracht kommen. Die Konflikte innerhalb der einzelnen Bereiche und zwischen ihnen bedeuten, dass unabweislich und permanent Entscheidungen getroffen werden müssen, bei denen es nicht nur darum geht, ob eine gemeinsame – sagen wir, europäische oder amerikanische oder westliche – Solidarität erstrebenswert ist, sondern auch darum, wie sie nach unserer Ansicht beschaffen sein soll. Solidarität setzt sich aus Schichten zusammen, deren jede eine Art kontinuierliche Variable darstellt, um einen Begriff aus der Sozialwissenschaft zu verwenden. Jede Schicht – bürgerliche Freiheit, menschliches Individuum, soziale Gerechtigkeit, gemeinsame Außenpolitik – kann mehr oder minder spezifische und häufig kontroverse Wertvorstellungen umfassen, und je nach politischer Entwicklung können diese Schichten zu verschiedenen Zeitpunkten immer wieder andere und neue Konstellationen bilden. Eine demokratische Politik, die diesen Namen verdient, legt die Entscheidungen, die sich aus dieser Tektonik der Solidarität ergeben, offen und stellt sich ihnen.

Jedes der »Güter«, um die sich die Solidarität in den einzelnen Bereichen

dreht, steht darüber hinaus niemals allen aktuellen oder potentiellen Bürgern im gleichen Maße zur Verfügung. In allen Bereichen herrscht vielmehr, wie die Empirie lehrt – in Europa nicht anders als in den USA – ein hohes Maß an Ungleichheit. Nicht jeder Bürger genießt gleich viel Freiheit; nicht jedes Leben wird gleichermaßen geachtet; nicht jedem Bürger widerfährt soziale Gerechtigkeit in gleichem Umfang; nicht jeder Bürger hat Einfluss auf die Außenpolitik oder kann sie mitgestalten. Entscheidend ist, wie steil die Hierarchien der Macht sind. Im Extremfall können sie das Konzept der Solidarität als solches in Frage stellen, wo nicht gar als Schein oder utopische Einbildung entlarven.

Außerdem darf die Solidarität nicht als ein a priori gegebenes Gut angesehen werden, vielmehr bemisst sie sich an der Fähigkeit, Krisen zu bewältigen und mit der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen zurecht zu kommen. Der Begriff von Solidarität als einer normativen und institutionellen Grundlage für die Organisation gesellschaftlicher Wirklichkeit schließt seiner Bestimmung nach eine Fähigkeit zu positiven Leistungen ein. Wir würden uns über Solidarität nicht den Kopf zerbrechen, wenn wir nicht davon ausgingen, dass fehlende Solidarität es schwerer macht, jene Leistungen zu erbringen. Es geht nicht um eine abstrakte Beurteilung der Solidarität, sondern wir müssen sie in der konkreten Mischung oder Konfiguration der Elemente auffassen, aus denen sie sich zusammensetzt, und nach Maßgabe ihrer Eignung, erstens mit schweren ökonomischen, sozialen oder politischen bzw. geopolitischen Krisen fertig zu werden, die uns alle früher oder später heimsuchen, und zweitens mit der hervorstechendsten Eigenschaft des modernen Westens zurecht zu kommen, nämlich mit seiner demographischen, kulturellen, sozialen und geographischen Vielgestaltigkeit. Wenn Solidarität nicht in der Lage ist, dieser Vielgestaltigkeit Rechnung zu tragen, dann wird sie scheitern. Wenn Solidarität eine Schönwettererscheinung bleibt und uns keine Hilfe in schweren Zeiten ist, dann ist es mit ihr als Ideal oder Modell für soziale Integration nicht weit her.

Wir dürfen nicht glauben, dass es nur darauf ankommt, soviel Solidarität wie möglich zu mobilisieren. Alles hängt vielmehr von der Art der Solidarität ab. Das vergangene Jahrhundert bietet uns genug Beispiele verschworener Gemeinschaften, die schreckliches Unrecht begangen haben. Wir wissen auch aus der soziologischen Literatur, dass soziale Solidarität unter Umständen Ergebnis dessen ist, was der Netzwerkanalytiker Mark Granovetter die »Stärke schwacher Bindungen« nennt. Es ist möglich, haltbare

soziale Strukturen auf Bindungen zu gründen, die nur locker geknüpft sind und sogar den Schwellenwert unterschreiten, von dem wir oft ausgehen, wenn wir von entwickelter Solidarität sprechen.

Lassen Sie mich ein Beispiel aus der amerikanischen Gewerkschaftsbewegung anführen: In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, einer Periode, in der die Mitgliedszahlen der Gewerkschaften in der industriellen Massenproduktion gewaltig anwuchsen, setzte sich die Arbeiterschaft in den entsprechenden Fabriken aus verschiedensten Ethnien zusammen. Wie gestalteten polnische, irische, jüdische, deutsche Einwanderer und aus dem Süden eingewanderte Schwarze die gewerkschaftliche Solidarität? Das traditionelle marxistische Urteil würde wohl lauten: »Natürlich waren sie solidarisch, sie gehörten schließlich der Arbeiterklasse an.« Aber so einfach ist es nicht, angesichts einer derartigen kulturellen Verschiedenartigkeit eine solidarische Gewerkschaft zu schaffen. Wohl lässt sich hingegen behaupten, dass die ethnischen und religiösen Gruppen, die diese gewerkschaftlich organisierte Arbeiterschaft der dreißiger Jahre bildeten, die Erfahrung vertrauensvollen Zusammenhalts aus ihren jeweiligen Gemeinschaften mitbrachten. Belastungsfähige Gruppenbindungen erleichterten die Herstellung von Beziehungen zwischen den Arbeitern, Beziehungen, die paradoxerweise »schwach« und doch »stark« waren. So trugen zum Beispiel die Polen ihre gute Erfahrung mit organisierter Nachbarschaftshilfe in das Milieu ihres Arbeitsplatzes hinein, unter Überwindung aller ethnischer und religiöser Trennlinien. Die Gewerkschaften bauten auf schwachen Bindungen auf, die wiederum auf einer Schicht starker Bindungen aufruhten.

Wir müssen demnach genauer über die Beschaffenheit der Netzwerke nachdenken, die Führungsschichten und Massen aus verschiedenartigen sozialen Gruppen und Gesellschaftsklassen in gemeinsamen öffentlichen Räumen miteinander verknüpfen. Wir müssen uns diese Netzwerke als Systeme vorstellen, die nicht nur eine einzige Wertigkeit oder Beziehungsebene kennen, sondern vielfältige Verbindungen von unterschiedlich schwacher und starker Natur. Schließlich müssen wir uns Solidarität als Grenz-zustand vorstellen. Wenn wir von europäischer, amerikanischer oder menschlicher Solidarität sprechen, dann schließt jeder dieser Schauplätze der Solidarität eine Reihe von Grenzen ein – zwischen Menschen und zwischen normativen und institutionellen Positionen. Wir haben es nie mit einer einzigen Liste von Werten zu tun. Solidarität setzt sich vielmehr aus

einem permanent umkämpften System aus Konfigurationen zusammen, in denen Werte und Institutionen je eigene Konstellationen bilden.

Aus dieser Perspektive betrachtet, gewinnen die Europäische Union und die Bedingungen ihrer Solidarität in amerikanischen Augen eine große Bedeutung. Der Erfolg Europas in dieser Hinsicht ist eminent wichtig für uns. Nur in einem Rahmen, der die traditionellen europäischen Nationalstaaten transzendiert, lässt sich die Entwicklung dieser Art von starker und schwacher, vielfältiger, pluralistisch umkämpfter, demokratischer Solidarität vorstellen. Nur diese Art von Solidarität ist imstande, eintretende Krisen zu bewältigen und mit den Erscheinungen menschlicher Vielfalt und Verschiedenartigkeit adäquat zurecht zu kommen.

Diese Probleme der Solidarität stellen eine Herausforderung sowohl für Europa als auch für die Vereinigten Staaten dar. Aller Unterschiede ungeachtet sehen wir uns mit Fragen konfrontiert, die im Großen und Ganzen gleicher Art sind und sich um das Verhältnis zwischen Staat und Bürgern, zwischen Staat und Wirtschaft, zwischen dem eigenen Staat und anderen Staaten und vor allem um das Problem der Mitgliedschaft drehen. Ich hoffe, dass wir nicht nur erkennen, was uns unterscheidet, sondern auch die im Kern gemeinsamen Herausforderungen wahrnehmen, mit denen sich unsere sehr ähnlich beschaffenen Gemeinwesen auseinandersetzen müssen und die ihre tiefsten und besten Überzeugungen, ihr tiefstes, bestes Engagement betreffen – ihr Bekenntnis zu Werten wie Toleranz, Konsens oder politischer Repräsentation.

Wir müssen auch differenzierter über das Beziehungsgeflecht zwischen Europa und Amerika sprechen: nicht einfach komparativ, sondern relational. Denken wir an den Zeitraum, der den Zweiten Weltkrieg und das anschließende Jahrzehnt betrifft. Wir können die Geschichte der damaligen europäischen Integration unmöglich verstehen, ohne in Rechnung zu stellen, dass am Ende des Zweiten Weltkriegs der amerikanische *New Deal* das einzige umfassende Modell darstellte, mittels dessen es einem Gemeinwesen gelungen war, sowohl der Krise des kapitalistischen Zusammenbruchs als auch der Attraktion Herr zu werden, die totalitäre Regime auf die Massen ausübten. Nur der *New Deal* meisterte diese Herausforderungen. Das beeinflusste den Aufbau des Nachkriegseuropa tiefgreifend. Ohne Frage besteht zwischen der europäischen Sozialdemokratie nach dem Krieg und den links vom Zentrum angesiedelten Gruppen des amerikanischen *New Deal* ein engerer Zusammenhang, als er zwischen der

europäischen Sozialdemokratie der Vorkriegs- und der Nachkriegszeit bestand.

Kurz, wir können die Geschichte der Nachkriegsjahre gar nicht schreiben, wenn wir sie nicht im Rahmen der transatlantischen Beziehungen thematisieren. Wir können sie nur schreiben, wenn wir dabei aufeinander Bezug nehmen. Egal, was in Sachen europäische Integration geschieht, es wird auch heute zutiefst durch die Art und Beschaffenheit der Beziehungen zu den USA mitbestimmt sein – mögen letztere hierbei als Folie, als Partner oder als ein anderes Gemeinwesen firmieren, das unter schwierigen und zugleich demokratischen Bedingungen den komplexen Sinngehalt von Solidarität entfaltet. Ich hoffe deshalb inständig – und nicht nur um Europas, sondern auch um der Vereinigten Staaten willen –, dass sich das Gespräch über Werte, Integration und Solidarität, das in Europa geführt wird, mit ähnlichen Gesprächen verschränkt, die im amerikanischen Gemeinwesen stattfinden.

Etwas möchte ich zum Schluss noch bemerken: Das Europa-Papier fand ich sehr lehrreich, aber das große Gewicht, das auf die Wertdimension als solche gelegt wird, erfüllt mich, wie ich gestehen muss, mit einer gewissen Skepsis, denn die Werte, um die es beim Streben nach Solidarität geht, sind, wie gesagt, in sich heterogen und umkämpft. Eingedenk der von dem Beitrag so gut herausgearbeiteten Tatsache, dass Europa ein in Entfaltung begriffenes Projekt ist und dass die zentrale Aufgabe europäischer Solidarität demnach die Schaffung von Grenzbedingungen ist, innerhalb deren diese Entfaltung vor sich gehen kann – eingedenk dessen würde ich dazu raten, ganz nüchtern über die Schwellenbedingungen für Solidarität nachzudenken.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Ivan Krastev (Sofia)
Europas Solidaritätsdefizit

Am 2. November stellten Bürgergruppen in den meisten europäischen Hauptstädten symbolische Wahlurnen auf, damit die Europäer bei der amerikanischen Wahl »mitstimmen« konnten. Viele Europäer gingen zu

den imaginären Wahllokalen und stimmten für Kerry. Die Aktivisten erklärten, eine Stimme für Kerry sei eine Stimme für Europa. Die Wahl des US-Präsidenten wurde als »die wichtigste europäische Wahl« bezeichnet.

Ich will die Bedeutung der amerikanischen Wahl nicht bestreiten, sie ist in der Tat von großer Bedeutung für die ganze Welt, aber ist sie die wichtigste Wahl für Europa? Was ist aus dem europäischen Projekt geworden, dass nun darüber in amerikanischen Wahllokalen entschieden wird? Fast zur gleichen Zeit, als Europäer über den amerikanischen Präsidenten abstimmten, strömten die Ukrainer zu ihren Wahllokalen, um in einer Wahl, bei der es nicht mit rechten Dingen zugeht, darüber zu entscheiden, ob die Ukraine ein Teil Europas sein soll oder nicht. In keiner einzigen Stadt Europas wurden von Aktivisten imaginäre Wahlurnen aufgestellt, damit die Europäer bei der Wahl des Präsidenten der Ukraine mitstimmen konnten. Auch beim Referendum in Mazedonien stellte niemand Wahlurnen für Europäer auf (sofern überhaupt jemand von diesem Referendum wusste), einem Referendum, bei dem es um alles oder nichts ging für ein Land, das vor einigen Monaten die EU-Mitgliedschaft beantragt hat, ein Land, dessen Status quo weitgehend von der EU gestaltet wurde. An diesen Wahlen ist Europa einfach nicht interessiert genug. (Postskriptum: Zumindest in Bezug auf die Ukraine hat sich das mit der »Revolution in Orange« nach dem zweiten Wahldurchgang geändert. Vielleicht ist dies der Beginn einer EU-Ostpolitik, die diesen Namen verdient?)

Aus der »Einigung Europas«, wie sie einst genannt wurde, ist die Erweiterung der EU geworden. Aber gerade deshalb, weil die Erweiterung der Europäischen Union nicht mehr gleichbedeutend ist mit der Einigung Europas, steht Brüssel vor einem großen Problem, das tiefer geht als das Demokratiedefizit: dem Solidaritätsdefizit.

Jacques Delors forderte 1992 als Präsident der Europäischen Kommission »eine Seele Europas« und behauptete, wenn es Brüssel nicht gelinge, der EU eine geistige Dimension zu geben, werde es nicht die Loyalität ihrer Bürger gewinnen. Die Worte Delors' wurden oft zitiert, aber nie ernst genommen. Die EU von heute ist ein Triumph des politischen Konstruktivismus.

Angesichts dessen kommen die Überlegungen der Reflexionsgruppe zur geistigen und kulturellen Dimension Europas zur rechten Zeit. Sie setzen das Problem der Seele Europas wieder auf die Tagesordnung, nicht als ein

intellektuelles, sondern als eine dringendes politisches Anliegen. Und das in einer politischen Situation, wo die bloße Erwähnung der kulturellen Grundlagen der EU als verdeckter Vorbehalt gegen die Aufnahme der Türkei in die Union verstanden wird.

Folgen wir den Autoren des Europa-Papiers, so »[braucht] die politische Union (...) also einen politischen Zusammenhalt, eine politisch begründete Solidarität und Gemeinsamkeit«. Ihrer Ansicht nach verlieren die vorhandenen Kohäsionskräfte an Bedeutung. Die gemeinsame Erfahrung des Zweiten Weltkriegs, die gemeinsame äußere Bedrohung durch die Sowjetunion und das wirtschaftliche Wachstum sowie die Wohlstandsverheißung als gemeinschaftsbildende Ziele büßen ihre Wirkung ein. Europa braucht kulturelle Grundlagen. Nur die Kultur kann den zunehmend erkennbaren Mangel an Solidarität in Europa wettmachen, einen Mangel an Solidarität nicht auf der institutionellen, sondern auf der individuellen Ebene: »Wenn individuelle Solidarität nicht gegeben ist, reicht die institutionell organisierte Solidarität nicht aus, um ein Gemeinwesen zu stiften.« Die Mobilisierung der europäischen Solidarität wird als wichtige langfristige Aufgabe der europäischen Politik definiert.

Meine Überlegungen zum Zustand des europäischen Projekts gehen von derselben Sorge aus. Das Solidaritätsdefizit sollte wirklich jeden beunruhigen, der in der EU mehr sieht als einen gemeinsamen Markt oder einen gemeinsamen Sicherheitsraum. Während aber die Reflexionsgruppe den Niedergang der Solidarität im »alten Europa« in den Vordergrund rückt, mache ich mir ernste Sorgen über den Mangel an Solidarität im »neuen Europa«. Tatsächlich leiden die neuen EU-Mitglieder noch stärker unter dem Mangel an individueller Solidarität als die Westeuropäer, und zwar sowohl innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft als auch in bezug auf Europa. Ähnlich wie Westeuropa haben die osteuropäischen Gesellschaften die drei Quellen ihres »Solidaritätsmoments« verloren: den kommunistischen Staat, gegen den sie waren, die Mangelwirtschaft, die sie im Alltag zusammenrücken ließ, und das Gefühl nationaler Würde, das sie sich gegen die internationalistische Orthodoxie des offiziellen Marxismus bewahrten. Es bedarf keiner besonderen Untersuchungen, um festzustellen, dass es den Gesellschaften, für die unter dem Ancien régime Solidarität ein zentraler Wert war (man denke an die polnische Bewegung gleichen Namens), heute an Solidarität mangelt.

Die Reflexionsgruppe vermutet, eine der Quellen, aus denen Solidarität

in Europa neu erwachsen könnte, sei die Neubewertung der Rolle der Religionen (im Plural) im europäischen Projekt.

Auch wenn es nicht direkt ausgesprochen wird, erkennt man doch, dass die Reflexionsgruppe nicht glaubt, die EU könne als ein säkularistisches Projekt gelingen. In dieser Hinsicht bestehen auffällige Parallelen zwischen den in den Reflexionen vorgetragenen Argumenten und den Diskussionen, die in der Zeit von 1976-1980 in linken Oppositionskreisen Polens geführt wurden. Für einige der Verfechter der EU-Integration wäre es daher vielleicht eine gute Idee, noch einmal Michniks Buch »Die Kirche und die polnische Linke« zu lesen, das 1976 geschrieben wurde.

Die Schlussfolgerungen der Reflexionsgruppe erfordern einen neuen Dialog und eine Wiederannäherung zwischen der Linken und den Religionen in Europa. Das ist eine sehr wichtige Botschaft, aber sie sollte mit einem Verständnis für die unterschiedlichen Kontexte gelesen werden. Für jemanden wie mich, der aus einem Land kommt, in dem die orthodoxe Kirche versäumte, die Solidarität in der Gesellschaft wiederherzustellen, und ihr Hauptziel darin sieht, ihre dominierende Rolle mit Hilfe der Staatsmacht zu bewahren, ist die Hoffnung auf einen echten Dialog nicht sonderlich groß. Doch in anderen Teilen Europas könnte ein solcher Dialog genau das sein, was man braucht.

Worum es geht, ist eine gesamteuropäische Annäherung zwischen den Religionen (vornehmlich Katholizismus und Islam) und der Linken. Doch könnte diese Annäherung der Rahmen sein, um erneut über die Seele Europas zu verhandeln?

Ich glaube, dass ein solcher Dialog nicht einfach sein wird. Einerseits ist die europäische Linke tief besorgt über die wachsende Bedeutung der Religion in den Vereinigten Staaten und daher um so mehr geneigt, den säkularen Charakter des europäischen Projekts als einen wesentlichen Bestandteil der neuen europäischen Identität zu betrachten. Andererseits wird die wachsende Bedeutung des Islam die christlichen Kirchen zu einer verstärkten öffentlichen Präsenz zwingen und die fundamentalistischen Tendenzen in der katholischen Kirche verstärken. Das ist das *worst case*-Szenario, aber vielleicht doch nicht das einzig mögliche, und wir sollten der Reflexionsgruppe dankbar sein für ihre Anregung, alternative Lösungen ins Auge zu fassen.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Claus Leggewie (Gießen)

Ad calendae turcas? Der türkische EU-Beitritt als Lackmустest europäischen Selbstbewusstseins

Was das Europa-Papier der Reflexionsgruppe aus vielen Europa-Deklarationen hervorhebt, ist seine klare Absage an ein substantialistisches Kultur-Konzept, das man – etwa im Sinne einer (christlichen) Leitkultur – der kollektiven Identitätsstiftung wie der praktischen Integrationspolitik zugrunde legen könnte. Europa ist keine wie auch immer geartete kulturelle Substanz, sondern ein offener historischer Prozess, und Europas Identität war stets exzentrisch und exterritorial definiert. Will man den religiösen Faktor einbeziehen, dann nicht im Sinne einer Fixierung und Refinalisierung Europas auf eine (wiederum substantiell verstandene) christliche Tradition, sondern durch Aufnahme und Reflexion der Stiftung religiösen Friedens im säkularen Europa sowie im Sinne jenes inklusiven Prinzips von Religionsfreiheit, das die amerikanische Verfassung(spraxis) heute im globalen Maßstab anbietet.

Hervorzuheben (wenn auch eigentlich selbstverständlich) ist auch, dass das Papier Europa nicht gegenüber einem »Anderen« abgrenzt, das Islam heißt; die innere Vielfalt der muslimischen Weltgemeinschaft wird ebenso wenig ignoriert wie die Tatsache, dass Muslime qua Einwanderung längst *intra muros* leben, und zwar die meisten als lebensweltlich europäisierte Neubürger.

Diese Präliminarien kann man an der Frage überprüfen, welche die Integrationsdebatte trotz EU-Osterweiterung am stärksten beschäftigt hat: der Türkei-Beitritt. Im Sinne deliberativer Politik ist es gar nicht erforderlich, dem Prüfungsergebnis der EU-Kommission und den (mehr oder weniger) demokratischen Entscheidungsprozessen in den EU-Staaten vorzugreifen und hier eine Pro- oder Contra-Option zu begründen. Vielmehr sollen identitäts- und integrationspolitische Gesichtspunkte im Blick auf die Bestimmung der »Finalität Europas« rekapituliert werden, wozu die Türkei-Debatte ausgesprochen hilfreich und anregend war.

Seit über vierzig Jahren steht die türkische Republik vor den Toren der Europäischen Gemeinschaft. Fragen europäischer Identität wurden anfangs nicht groß thematisiert: »Die Türkei gehört zu Europa. Das ist der

tiefste Sinne dieses Vorgangs: Er ist, in denkbar zeitgemäße Form, die Bestätigung einer Wahrheit, die mehr ist als ein abgekürzter Ausdruck einer geographischen Aussage oder einer geschichtlichen Feststellung, die für einige Jahrhunderte Gültigkeit hat«, befand der Präsident der EWG-Kommission, Walter Hallstein (CDU), zum Assoziationsabkommen EWG-Türkei am 12. September 1963, und er bewertete die Annäherung der Türkei an Europa seit Kemal Atatürk sehr hoch: »Das Ereignis hat seinesgleichen nicht in der Geschichte der Ausstrahlung europäischer Kultur und Politik, ja wir fühlen hier eine Wesensverwandtschaft mit dem modernsten europäischen Geschehen (...) Was ist daher natürlicher als dass sich Europa (...) und die Türkei in ihren Aktionen und Reaktionen identifizieren: militärisch, politisch und wirtschaftlich.«

Wie unterscheidet sich der Optimismus des damaligen »Mister Europe«, der die Türkei als »eines Tages« vollberechtigtes Mitglied sah, von der Absage des heutigen »Monsieur Europe«, des EU-Konvents-Präsidenten Valéry Giscard d'Estaing, der apodiktisch erklärte, die Türkei sei »kein Teil Europas« und ihre Aufnahme käme dem Ende der europäischen Union gleich! Die Gründe dafür liegen zum Teil in der innenpolitischen Entwicklung der Türkei, in ihrem Mangel an Demokratie, Entwicklung und Rechtsstaatlichkeit, mehr aber in den seit 1963 gewachsenen identitätspolitischen Bedenken der Altmitglieder.

Die Ironie der Geschichte der vergangenen vierzig Jahre besteht darin, dass sich die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) mittlerweile zu einer politischen Union und die Türkei zu einer wieder stärker islamischen Republik entwickelt haben, womit gänzlich andere Geschäftsbedingungen gegeben sind als 1963. Verweigert am Ende der Geschichte also eine in Identitätszweifel geratene EU der von gemäßigten Islamisten demokratisierten Türkei die Aufnahme, obwohl die gestellten Bedingungen heute besser denn je erfüllt werden, und wird die Europäische Union ausgerechnet jetzt, da die türkische Gesellschaft und Regierung ernst machen mit dem geforderten politischen Wandel, das Demokratisierungsexperiment abblasen, ohne eine konkrete Alternative unterhalb der Vollmitgliedschaft anbieten zu können?

Die Debatte um den EU-Beitritt der Türkei, zu dem Befürworter wie Gegner ernstzunehmende Argumente beisteuern können, ist zweigeteilt: Der eine Strang dokumentiert die europäische Selbstfindung, an Prinzipien orientiert und hauptsächlich auf die Alt-Mitglieder bezogen, die sich am

türkischen Exempel – wie schon früher oft am »Orient« – ihrer Identität vergewissern. Daraus kann man wenigstens fünf Identitätskonzepte (und die entsprechenden Einwände) herausfiltern:

- Europa als *geographischer Raum* in festen, natürlichen Grenzen (wogegen die a priori *exzentrische* Identität Europas und seine große exterritoriale Wirkung sprechen);
- Europa als historische *Erinnerungs- und Schicksalsgemeinschaft* (entwertet durch ein *schwindendes Geschichtsbewusstsein*);
- Europa als Erbe des *christlichen Abendlands* (dementiert durch rasche *Entchristlichung* und wachsenden *religiösen Pluralismus*);
- Europa als *kapitalistische Marktgemeinschaft* mit sozialstaatlichen Elementen (in Frage gestellt durch die *neoliberale Globalisierung*);
- Europa als Hort von *Demokratie und Menschenrechten* (die als *universale* Werte und Normen nicht regional einzuengen sind).

Der andere Strang der Debatte beschäftigt sich, vor dem Hintergrund der beiden letzten Annahmen, »technischer« mit der Frage, ob und wann die Türkei jene Kriterien erfüllt, die EU-Kommission und Regierungschefs beim EU-Gipfel im Dezember 2002 in Kopenhagen zugrunde gelegt haben. Neben der wirtschaftlichen Performanz messen sie vor allem den Erfolg der Demokratisierung und die tatsächlichen Fortschritte bei Menschen-, Bürger- und Minderheitenrechten.

Was unter dieser sehr präzisen Konditionierung vonstatten geht, ist das atemberaubende, gleichwohl zu wenig Aufsehen erregende Experiment einer von außen implementierten Politik und einer externen Evaluation sozialen und politischen Wandels in einem souveränen Drittstaat. Das macht, nachdem die türkische Republik schon seit 1923 ein Programm forciertester Verwestlichung verfolgt hat, den aktuellen Beitrittsprozess der Türkei zu einem der spannendsten Demokratisierungsvorhaben der jüngeren Geschichte, das in seiner Radikalität mit der Modernisierung Japans seit dem 19. Jahrhundert zu vergleichen ist. Und es ist ein gutes Beispiel dafür, dass Menschenrechtspolitik in den internationalen Beziehungen keine Rhetorik mehr ist, sondern zwingende, womöglich irreversible Konsequenzen zeitigt. Es geht, im Bezug auf das Europa-Papier der Reflexionsgruppe, nicht um die Frage, wie viel Türkei Europa aushält (oder umgekehrt), sondern um die Fähigkeit der alten Welt, im Wettbewerb und in

absehbar verschärftem Konflikt in der geopolitisch heiklen Region des »Greater Middle East« eine zivile Demokratisierungsoption zu erzwingen.

Die Beitrittsfähigkeit eines Landes entscheidet sich *erstens* am erreichten Grad der Demokratie als Lebensform, womit nicht allein regelmäßige demokratische Wahlen gemeint sind, sondern auch die Unabhängigkeit der Justiz, ein angemessener Strafvollzug, die Respektierung kultureller Rechte von ethnischen und religiösen Minderheiten sowie der Grund- und Bürgerrechte im allgemeinen und, nicht zuletzt, die zivile Kontrolle des Militärs. Daran lässt sich ermessen, wie weit der Weg zur liberalen und pluralistischen Demokratie in der Türkei noch ist, aber man darf nicht einfach unterstellen, dass Demokratisierung überall nach dem gleichen Muster verläuft, vielmehr weist sie kulturelle Untertöne und Feinheiten auf, die respektiert werden müssen. Die Demokratisierung nach 1945 hatte überall zu tun mit dem Vorbildcharakter der westlichen Gesellschaften und der Liberalisierung der Märkte. Die besondere Dialektik des türkischen Weges besteht darin, dass Demokratisierung einherging mit und beschleunigt wurde durch eine Re-Islamisierung, also letztlich auf dem Verlangen nach religiöser Freiheit und kultureller Autonomie beruhte. Daran kann man wiederum die Belastung nachvollziehen, die ein solcher Wandel für eine laizistische und unitarische, von derartigen Partikularismen bewusst absehbende Republik wie die Türkei bedeutet.

Ein *zweites* Kriterium ist die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit einer Gesellschaft, das die Türkei derzeit auf den Rang eines nicht sonderlich stabilen Schwellenlandes verweist. Dieses Gefälle trifft *grosso modo* aber schon für andere Beitrittsaspiranten zu, und die damit verbundenen Risiken wirken großenteils schon durch die per Zollunion bestehende Assoziation sowie vielfältige transnationale Beziehungen zwischen Unternehmen in der Türkei und in der »Diaspora« Deutschlands und anderer EU-Länder, die zugleich aber Quellen wirtschaftlicher Dynamik und Integration sind. Man darf nicht vergessen, dass eine langfristig auf eine Sozialunion abhebende EU, die annähernd gleiche Lebensverhältnisse auf ihrem gesamten Territorium anstrebt, unter größerem Erwartungs- und Anpassungsdruck steht als eine locker gefügte Freihandelszone.

Das *dritte*, sicherheitspolitische Kriterium artikuliert sich in der gegenwärtigen Debatte oft in der provokanten Frage, ob die EU demnächst an den Irak grenzen solle. Das spielt an auf die bereits als innenpolitische Hauptbelastung des Beitrittswunsches angesprochene Kurdenfrage, aber

auch auf die geopolitische Dynamik im gesamten Nahen und Mittleren Osten, bei der die seit 1990 verminderte strategische Bedeutung des NATO-Landes Türkei in Rechnung zu stellen ist. Vor diesem Hintergrund muss sich die EU fragen, ob es für sie à la longue günstiger sein wird, die mit dem Problemfeld »Nord-Irak« angezeigte Brisanz zu einer inneren Angelegenheit zu machen, oder ob sie derlei besser durch Abgrenzung außen vor zu halten versucht und weiterhin an die USA oder regionale Mittelmächte delegiert.

Diese Alternative stellt die Frage nach dem »alten« und »neuen Europa« noch einmal anders: Will man eine auf Distanz zum orientalischen Krisenherd, aber auch zu den USA pochende »Festung Europa«, die sich eher vertieft als erweitert, in Richtung auf einen europäischen Bundesstaat mit einer mehr oder weniger »europhilen« Peripherie; oder will man eine erweiterte, auf weltpolitische Intervention zielende EU, die eine quasi-imperiale Politik verfolgen könnte, in ausdrücklicher Konkurrenz zu den USA und mit benevolenteren Zielen als diese? Die jeweilige Politik gegenüber der Türkei, aber auch gegenüber dem Iran und Syrien würde sich diesbezüglich substantiell unterscheiden. Eine Entscheidung fällt schwer, doch entschieden werden muss nun. Wer Europa »vertiefen« will, den werden die relative Armut der Türkei, ihre künftige Bevölkerungsgröße, das kleinasiatische Demokratiekolorit, die unterstellte Alterität des Islam und nicht zuletzt mögliche Anrainerkonflikte eher bedenklich stimmen; wer hingegen erweitern möchte, dem werden die Potentiale der türkischen Schwellenökonomie, eine große Zahl neuer (und junger) EU-Bürger, islamische Demokratievarianten, der Brückenschlag nach Zentralasien und ins Zweistromland sowie nicht zuletzt Hoffnungen auf eine Befriedung der gesamten Region Zuversicht geben.

Ulrike Lunacek (Wien)

Europäische und globale Solidarität

1. Zu Recht bilanziert das Europa-Papier der Reflexionsgruppe, dass die bisherige Europäische Union enorm erfolgreich war. »Sie hat dauerhafte Bindungen geschaffen, die einen europäischen Bürgerkrieg so gut wie unmöglich gemacht haben. Sie ist zu einer Friedensordnung geworden, die

auf Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und sozialer Gerechtigkeit gegründet ist.« Allerdings darf in Zeiten der Globalisierung nicht außer Acht gelassen werden, welche Rolle die Union in der Welt spielt. Innerhalb der EU gibt es keine bewaffneten Konflikte mehr, außerhalb jedoch sehr wohl. Die EU ist auf Grund der weltwirtschaftlichen Verflechtungen und auch ob der kolonialen Vergangenheit zahlreicher ihrer Mitgliedstaaten mitverantwortlich für das, was in anderen Teilen der Erde passiert. In wirtschaftlicher Hinsicht ist die EU schon längst ein *global player*. Sie leistet die höchsten Beiträge für Entwicklungszusammenarbeit und war in den letzten Jahren bereit, Zölle für Importe aus den ärmsten Staaten im Rahmen der »Everything but arms«-Initiative weitgehend zu erlassen. Im globalen Kontext, etwa bei Verhandlungen im UNO-Rahmen, steht die EU oftmals für jene Werte und BürgerInnen- bzw. Menschen- und Minderheitenrechte, die anderswo immer noch auf Protest stoßen – um nur einige zu nennen: individuelle Freiheiten, Frauenrechte, gleiche Rechte und Antidiskriminierungsmaßnahmen für Menschen aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder sexuellen Orientierung, unabhängige Medien, Umweltschutz.

Anders sieht es bei WTO- und Agrar-Verhandlungen aus: Ex-EU-Kommissar Pascal Lamy erklärte zwar bei einer Tagung des IWM im Palais Schwarzenberg im November 2004, dass die Europäische Union gerade im multilateralen Rahmen immer als Vertreterin der o.g. Werte gesehen wird. Dennoch spielt gerade die EU in der WTO (Stichwort Ministerkonferenz Cancun, September 2003) eine Rolle, in der sie einerseits eine neoliberale Wirtschaftspolitik (z.B. Liberalisierungen öffentlicher Dienstleistungen) propagiert, gleichzeitig aber protektionistische Maßnahmen etwa zum Schutz der eigenen Landwirtschaft aufrecht erhält.

Hier nimmt die EU eine zwiespältige Haltung ein, die davon geprägt ist, dass die meisten Regierungen der Mitgliedsländer immer noch in ihrem nationalstaatlichen Denken verhaftet sind und daher viel zu wenig gesamtheitlich europäisch agieren:

- weder in Richtung einer Sozialunion (jüngstes Beispiel ist der Kok-Bericht über die Umsetzung der Lissabon-Strategie, der durchgängig einen fehlenden Willen zur Umsetzung von wirksamen beschäftigungspolitischen Maßnahmen konstatiert),

- noch bei der Steuerharmonisierung (die sich nicht am kleinsten gemeinsamen Nenner orientieren sollte, sondern an den für ein funktionie-

rendes und stabiles Gemeinwesen nötigen Ausgaben zur Deckung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung),

– noch in der Außen- und Sicherheitspolitik, in beschämender Weise manifest geworden beim Irak-Krieg 2003.

2. »Wirtschaftliche Integration führt eben nicht ohne weiteres zur politischen Integration. Märkte erzeugen keine politisch belastbare Solidarität. Ebenso wie der Wettbewerb, der auf ihnen herrscht, entfalten sie zentrifugale Wirkungen. (...) Die ursprüngliche Erwartung, die politische Einheit der EU folge der Vollendung des gemeinsamen europäischen Marktes, hat sich als Illusion erwiesen.« In der Tat muss dem Irrglauben mancher Apologeten des Neoliberalismus, der Markt regle alles von selbst, aufs Heftigste widersprochen werden. Märkte brauchen Steuerung, und ohne staatliche oder transnationale Regelungen gehen Werte wie Solidarität verloren, denn »der Markt« ist höchstens mit den GewinnerInnen solidarisch. Die VerliererInnen bleiben auf der Strecke. Solidarität im Bereich der wirtschaftlichen Integration würde daher zuvörderst eine gemeinsame EU-Steuerpolitik – Stichwort Steuerharmonisierung – bedeuten.

3. Dass die politische Union »einen politischen Zusammenhalt, eine politisch begründete Solidarität und Gemeinsamkeit« braucht, kann man nur unterstreichen. Doch muss immer dazu gesagt werden, dass Solidarität und Gemeinsamkeit auch auf gemeinsame Interessen angewiesen sind. Solidaritätspolitik funktioniert nur, wenn ein gewisses Maß an Eigeninteresse da ist. Altruismus pur hat es noch nie gegeben – und ist, im persönlichen wie im politischen Maße, unbekömmlich.

4. Leider werden die »Wertvorstellungen der europäischen Bürger« nicht näher definiert. Welche sind dies? Die Werte der Aufklärung »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«? Da haben sich – zumindest beim letzten Terminus – massive Änderungen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ergeben: Frauenrechte, Gleichberechtigung sind zu europäischen Werten geworden, denen auch durch Richtlinien der EU zur Verankerung im rechtlichen Rahmen der EU-Staaten (und außerhalb, als Teil von Good Governance) verholfen wird.

Dennoch scheint es – und der US-Präsidentenwahlkampf 2004

verstärkt diesen Eindruck –, dass Werte-Debatten eher von konservativer Seite initiiert werden und dass die Werte der Aufklärung – jene, die gegen die Macht der katholischen und anderer christlicher Kirchen in Europa erstritten und gegen Diktaturen von rechts und links erkämpft wurden, wie Medien- und Meinungsfreiheit – heute angesichts zunehmender fundamentalistischer Strömungen in allen Religionen gefährdet sind. Ebenso beunruhigend sind die Einschränkungen individueller Freiheit, die heute allenthalben im Namen der Sicherheit gefordert werden.

5. Die zentrale Frage des Europa-Papiers ist, woher die erweiterte Union neue Kräfte für ihren Zusammenhalt beziehen kann. Die Sehnsucht nach Frieden, nach Sicherheit wird wachsen. Damit aber auch die Gefahr, vermeintlich einfachen Lösungen den Vorrang zu geben – so etwa durch die gefährliche Illusion, dass mehr Polizei, mehr Militär, weniger MigrantInnen, weniger Flüchtlinge, weniger Kritik usw. mehr Sicherheit bedeuten. Dabei kann das Prinzip der »Vielfalt in der Einheit« leicht in Gefahr geraten. Denn ängstliche, verunsicherte Menschen suchen Sicherheiten – und manchmal vermitteln (oft fälschlicherweise) Traditionen, Althergebrachtes diese Art von Sicherheit, die eine moderne, vielfältige, grenzenauflösende Welt nicht mehr bieten kann. Kohäsion kann nur durch ein offenes Herangehen an Unterschiede und durch Engagement für Akzeptanz und Toleranz erreicht werden.

6. Auf die Frage »Was ist europäische Kultur?« geben die Autoren leider keine Antwort, machen auch keinen Definitionsversuch. Der gemeinsame europäische Kulturraum kann nicht als Gegensatz zu den nationalen Kulturen definiert werden. Die »nationalen Kulturen« gibt es nämlich nicht. Mir hat noch niemand erklären können, was – abgesehen von Staatsbürgerschaft, NationalheldInnen aus dem Sportbereich und Teilen der Geschichte – das »typisch Österreichische« wäre, das eine Burgenländerin und eine Vorarlbergerin mehr verbindet als einen Salzburger und einen Bayern. Jedes Individuum definiert sich über mehrere Elemente seiner Identität: Geschlecht, Geburtsort, Staatsbürgerschaft, Sprache, Hautfarbe, Alter, Beruf etc. Das einzige, was ich als »europäische Kultur« gelten lassen würde, sind jene weiter oben definierten Werte in der Tradition der Aufklärung, für die die Europäische Union heute steht.

7. Können »die europäischen Religionen (...) auch ein Potential sein, das die Menschen in Europa zusammen statt auseinander bringt«? In Zeiten zunehmenden Fundamentalismus in allen Religionen ist schwer einsehbar, welche zusammenhaltende Kraft die Religionen haben können. Jene liberalen, weltoffenen VertreterInnen zahlreicher Religionen, die in der Vergangenheit oft einen Hoffnungsschimmer für eine übergreifende Solidarität dargestellt haben, scheinen immer weniger zu werden. Es ist, als ob Ängste zu einer Konjunktur konservativer Werte führen und fortschrittliches Denken im Sinne des Loslassens von Traditionen anstelle des Festhaltens an Althergebrachtem erschweren.

8. »Eine Berechtigung, mit Hilfe etwa von Institutionen einer gemeinsamen europäischen Außen- und Sicherheitspolitik anderen politischen Subjekten einen bestimmten Wertekatalog aufzuzwingen, lässt sich aus der globalen Solidarität (...) nicht ableiten.« Wenn damit Militäreinsätze zur Wahrung der Interessen der EU im Namen vermeintlicher Solidarität gemeint sind, so ist dem sicher zuzustimmen. Nicht jedoch, wenn dies so gemeint ist, dass der Wertekatalog der EU ein beliebiger ist, der anderswo nicht gilt. Denn er basiert auf Annahmen, die in multilateralen Abkommen (vor allem der Vereinten Nationen) grundgelegt sind und die von den meisten Staaten anderer Kontinente – teils mit Vorbehalten, aber doch – akzeptiert, unterzeichnet, ratifiziert wurden. Darauf pochen oft Organisationen der Zivilgesellschaft, die sich gegen undemokratische Regierungen zur Wehr setzen und dafür die Unterstützung der Europäischen Union suchen. Hier ist globale Solidarität gefragt.

9. Das Europa-Papier hält fest: »Es gibt kein Wesen Europas, keine feststehende Liste europäischer Werte. Es gibt keine ›Finalität‹ des europäischen Integrationsprozesses.« In der Tat verändert sich jede Gemeinschaft fortlaufend. Wir sollten jedoch nicht den Fehler begehen zu meinen, das Erreichte sei verhandelbar, zum Beispiel gegenüber dem Druck fundamentalistischer Strömungen oder gegenüber dem Druck in Richtung Überwachungsstaat. Hier sollte für die Europäische Union weiterhin gelten: Solidarität ja, Einschränkung individueller Freiheiten und Förderung eines Klimas der Intoleranz: nein. Das gilt selbstverständlich auch für die Finalität des europäischen Integrationsprozesses: Auch wenn es eines Tages eine politische und soziale Union ohne Nationalstaaten im heutigen Sinne

geben sollte, wird auch dieses Konstrukt weiterhin Veränderungen unterworfen sein.

Michael Mertes (Bonn)
Was unterscheidet Europa?

Die Kohäsionskräfte der erweiterten Europäischen Union müssen »in der gemeinsamen europäischen Kultur gesucht und gefunden werden«, betont das Europa-Papier der Reflexionsgruppe. In der Tat: »Die europäische Kultur- und Wertordnung als immaterieller Faktor europäischer Integration nimmt in dem Maße an Bedeutung zu, in dem bisher vorherrschende materielle Zielvorstellungen als identitätsstiftende Faktoren an Bedeutung verlieren.« Ob auf der Agenda tatsächlich eine radikale Neudefinition der EU steht, wie es zu Beginn des Papiers heißt, scheint mir dagegen zweifelhaft – ich zöge vor, von einer beschleunigten Weiterentwicklung der Union im Lichte alter und neuer Finalitätsvorstellungen zu sprechen.

Die Hervorhebung immaterieller Faktoren bedeutet keineswegs – so verstehe ich den Gedankengang der Reflexionsgruppe – eine Geringschätzung materieller Faktoren. Identität allein schafft weder Wohlstand noch Arbeitsplätze. Alle demoskopischen Befunde weisen darauf hin, dass die Bürgerinnen und Bürger nationale und europäische Politik vor allem danach beurteilen, ob sie ihnen persönlich Vorteile bringt. Das ist völlig legitim; es darf nicht als Symptom eines schnöden Materialismus geißelt werden. Gewiss, »Märkte erzeugen keine politisch belastbare Solidarität«. Aber wo es keine Zuwächse zu verteilen gibt, laufen Solidaritätsappelle ins Leere.

Nüchtern weist die Reflexionsgruppe darauf hin, dass die ehrgeizige Lissabon-Strategie der EU »längst durch die tatsächliche seitherige Entwicklung relativiert« worden sei. Ist es nicht überhaupt ein Fehler, durch das Proklamieren kollektiver ökonomischer Mega-Ziele den Bürgerinnen und Bürgern der Union ein Maß an politischer Steuerungsfähigkeit vorzugaukeln, das gar nicht existiert? Wirklichkeitsfremder Voluntarismus führt zu Frustrationen, die das europäische Projekt ohne Not diskreditieren. Der innereuropäischen Solidarität wäre mehr gedient, wenn Altmitglieder wie Deutschland sich durch eine mutige nationale Reformpolitik dem Stan-

dortwettbewerb mit den Neumitgliedern stellten, statt über deren angebliches »Steuer- und Sozialdumping« zu lamentieren.

Der europäische Raum – so das Papier – ist ein »prinzipiell offene[r] Raum«, und die europäische Kultur darf weder als Gegensatz zu den nationalen Kulturen noch »als Gegensatz zu einer bestimmten Religion (etwa zum Islam) bestimmt werden«. Auch diesem Gedanken stimme ich zu. Die wichtigsten europäischen Werte – Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie – sind universell, sie taugen nun einmal nicht als Abgrenzungskriterien. Zu Recht hebt die Reflexionsgruppe hervor, dass die Identität Europas (gemeint ist: EU-ropas, um einen nützlichen Neologismus aufzugreifen) »sozusagen Verhandlungssache« ist, »eine institutionelle Aufgabe«. Ersetzt man den Term »Identität« durch das früher beliebte Wort »Wesen«, dann erschließt sich die ganze Bedeutung dieses Satzes: Es kann nicht darum gehen, eine seit Ewigkeit bestehende platonische Idee namens »Europa« vom Begriffshimmel auf die Erde herunterzuholen.

Die entscheidende Frage lautet nicht, was Europa »eigentlich« ist, sondern was EU-ropa *sein soll*. Dies ist eine politische Frage, die sich nicht nur an die europäischen Führungseliten richtet, sondern an alle Unionsbürgerinnen und -bürger. Was Ernest Renan 1882 über die politische Identität einer Nation gesagt hat, gilt analog für die *civitas* der EU: Sie geht hervor aus »der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen«; ihr Dasein »ist ein tägliches Plebiszit«.

Auch die vom Europa-Papier in begrüßenswerter Behutsamkeit angesprochene Problematik künftiger EU-Erweiterungen ist Gegenstand der Renanschen »Übereinkunft«: »Europas Grenzen«, so schreibt die Reflexionsgruppe, »müssen immer wieder neu verhandelt werden.« Einerseits ist der Erweiterungsprozess noch nicht abgeschlossen, andererseits wird er aber auch nicht durch eherne historische Notwendigkeiten determiniert. Nach meiner Überzeugung hat die innere Konsolidierung einer um Rumänien und Bulgarien erweiterten Union eindeutig Vorrang vor neuen Expansionsvorhaben, die die gegenwärtigen Kohäsionskräfte der Union massiv überfordern würden. Das »*plébiscite de tous les jours*« braucht Zeit, damit aus der neuen EU-ropäischen Vielfalt ein belastbarer Gemeinschaftsgeist erwächst.

Das Europa-Papier erwähnt den möglichen EU-Beitritt der Türkei nur einmal, aber es ist offensichtlich, dass seine Aussagen zum Thema »Islam« vor allem auch in diesem Kontext zu lesen sind. Es warnt vernünftigerweise

vor »einer Gegenüberstellung von abstrakten, aus dem Gewebe des wirklichen gesellschaftlichen Lebens gewaltsam herausgeschnittenen Größen wie ›Christliches Europa‹ versus ›Islam‹«. Freilich erhält diese Thematik durch eine Reihe von Entwicklungen und Ereignissen in jüngster Zeit neue Brisanz. Dazu zählt die religiöse Aufladung des politischen Diskurses in den Vereinigten Staaten ebenso wie die europäische Debatte über die Grenzen der liberalen Toleranz gegenüber fundamentalistischer Intoleranz.

Der Konflikt, um den es in Europa geht, ist nicht bi-polar (›Christliches Europa‹ versus ›Islam‹), sondern tri-polar: Eine zweite Frontlinie verläuft zwischen dem Christentum und einem Säkularismus, der jeden religiös begründeten Anspruch auf Mitgestaltung der Gesellschaft unter Fundamentalismusverdacht stellt. Und schließlich gibt es noch die bis zur Ermordung Theo van Goghs weitgehend verdrängte Frontlinie zwischen Säkularismus und Islam.

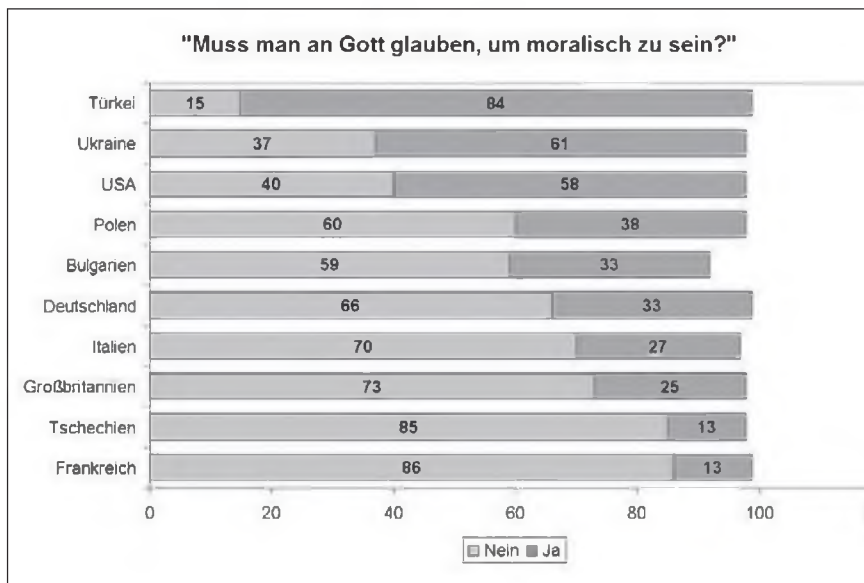
In diesem Dreiecksverhältnis sind verschiedene Gemeinsamkeiten und Allianzen denkbar:

- (1) Christentum und Säkularismus gegen den Islam
- (2) Christentum und Islam gegen den Säkularismus
- (3) Säkularismus und Islam gegen das Christentum

Die unter (1) genannte Gemeinsamkeit ist nicht zuletzt deshalb möglich, weil die christlichen Kirchen heute die Trennung von Kirche und Staat – bei allen nationalen Unterschieden im Staatskirchenrecht – als prinzipiell legitim anerkennen. Sie haben zu akzeptieren gelernt, dass auch solche Religionskritik, die ihrem Verständnis nach blasphemisch ist, von der Meinungs-, Kunst- und Glaubensfreiheit gedeckt wird. Sie betrachten die Verunglimpfung ihres Bekenntnisses nicht mehr als ein von Staats wegen zu verfolgendes Delikt und legitimieren schon gar nicht in Gottes Namen eine religiöse Selbstjustiz nach dem Muster der Fälle Salman Rushdie oder Theo van Gogh.

Obwohl eine – schrumpfende – Mehrheit der Europäer an christlichen Glaubensüberzeugungen festhält¹, ist Europa heute ein »laizistisches Universum« (Jacques Le Goff). In West- und Mitteleuropa sprechen sich deutliche Mehrheiten gegen den Gedanken aus, »dass man an Gott glauben muss, um moralisch zu sein«². Die Fixierung auf Ansichten und Lebensweise der säkular-urbanen Eliten in der Türkei verstellt gelegentlich den

Blick auf die Überzeugungen der »*Turquie profonde*«: Eine Mehrheit von 84 Prozent der türkischen Befragten bejaht den Zusammenhang zwischen Religion und Moral – in Frankreich und der Tschechischen Republik tun dies nur 13 Prozent. Innerhalb des Westens sind es vor allem die Vereinigten Staaten, in denen mit 58 Prozent positiven Antworten eine religionsfreundliche Einstellung besonders ausgeprägt ist³:



Quelle: *The Pew Research Center For The People & The Press*, Washington D.C.
Repräsentative Umfrage April/Mai 2003 (66 000 Befragte in 50 Ländern)

Im Sinne der unter (2) genannten Gemeinsamkeit lassen sich zum Beispiel folgende Äußerungen von Kardinal Ratzinger⁴ interpretieren:

»Der Laizismus ist nicht mehr jenes Element der Neutralität, das Räume der Freiheit für alle öffnet. Er beginnt nun, sich in eine Ideologie zu verwandeln, die sich mit Hilfe der Politik in den öffentlichen Raum drängt. (...) Im politischen Leben scheint es fast unanständig geworden, von Gott zu reden – gerade so, als wäre es ein Angriff auf die Freiheit des Ungläubigen. (...) Der feste Glaube der Muslime an Gott ist auf jeden Fall eine positive Herausforderung an uns: ihr Bewusstsein, dass wir unter dem letzten Gericht Gottes stehen, zusammen mit ihrer Verwaltung eines moralischen Vermögens und der Beobachtung von Normen, die zeigen, wie sehr der Glauben zum Leben allgemeine Ausdrucksweisen braucht.«

In dieselbe Kerbe haut Timothy Garton Ash, ein ausgewiesener Liberaler, mit seiner Warnung vor einem illiberalen »säkularen Fundamentalismus«⁵:

»Wenn der Westen gespalten ist, dann verläuft die Trennlinie holterdiepolter mitten durch Amerika – und, auf der anderen Seite des Großen Teichs, mitten durch Europa. Wir [Europäer] haben zwar nicht mehr so viele christliche Fundamentalisten – im Vergleich zur amerikanischen religiösen Rechten ist Rocco Buttiglione, der zurückgezogene italienische katholische Kandidat für das Amt eines EU-Kommissars, geradezu ein gefährlicher Liberaler. Dafür haben wir islamische Fundamentalisten, in wachsender Zahl. Und ich würde hinzufügen: Wir haben säkulare Fundamentalisten – Leute, die der Überzeugung sind, dass ein Leben nach der Lehre des Islam oder anderer Religionen unvereinbar ist mit den Werten einer ungeteilten Humanität, und die deshalb wollen, dass die Bürger entsprechend erzogen werden und der Staat entsprechende Gesetze erlässt.«

Im Zusammenhang mit der Debatte über einen möglichen EU-Beitritt der Türkei ergeben sich schließlich auch Gemeinsamkeiten der unter (3) genannten Art. Sie gipfeln in der – polemisch gemeinten – Behauptung, Vorbehalte gegen die Türkei seien maßgeblich geprägt von der obsoleten Ansicht, die EU sei ein »christlicher Club«.

Bemerkenswert ist übrigens die Asymmetrie westlicher Islamophobie und muslimischer Christianophobie. Während 18 (Großbritannien) bis 46 Prozent (Deutschland) in westlichen Ländern Antipathie gegenüber dem Islam äußern, tun dies 52 (Türkei) bis 73 Prozent (Marokko) in den untersuchten muslimischen Ländern gegenüber dem Christentum. Auch ist die Stimmung in einer Reihe westlicher Länder – anders als in den Vereinigten Staaten – gegenüber dem Christentum deutlich reservierter als die Stimmung in muslimischen Ländern gegenüber dem Islam⁶.

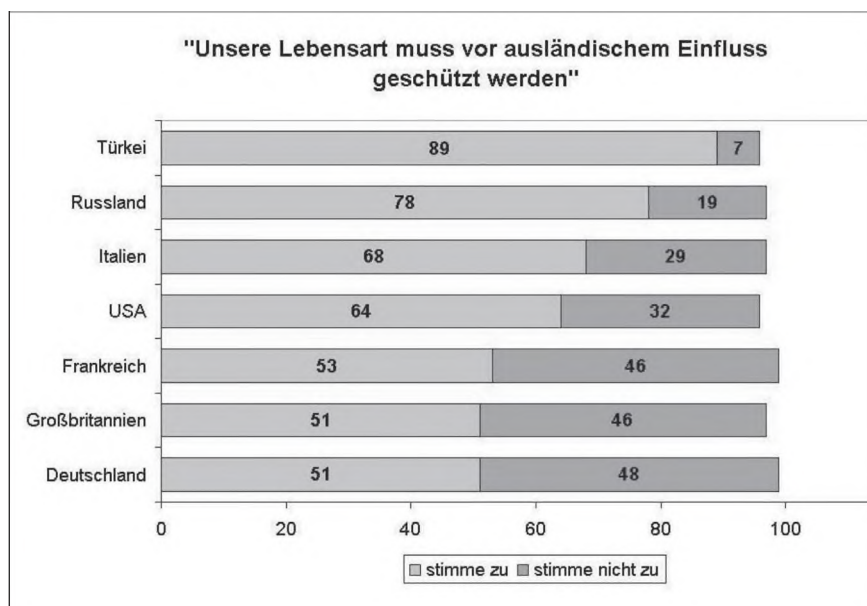
Die Reflexionsgruppe hat aus gutem Grund davon abgesehen, eine Liste »europäischer Werte« aufzustellen: Tatsächlich träfe die Kodifikation solcher Werte »auf eine Vielfalt einzelstaatlicher, nationaler, regionaler und gesellschaftlicher Vorstellungen und Auslegungen. Eine Vielfalt, die auch durch einen Verfassungsvertrag und seine verbindliche Interpretation durch Gesetze und Gerichtsentscheidungen nicht beseitigt werden könnte.«

Vielleicht lässt sich jedoch ein europäisches Werteprofil *negativ* bestimmen – nämlich durch solche Einstellungen, die in EU-ropa mehrheitlich auf Ablehnung stoßen. Die nachfolgende Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; sie beruht auf allgemein zugänglichen empirischen Befunden:

Nationalismus: Die Absage an den Nationalismus ist die Kehrseite der Bereitschaft, Teile der Souveränität des eigenen Staates auf supranationale Institutionen zu übertragen. Die *Pew*-Studie »Views of a Changing World« misst den Grad nationalistischer Einstellungen anhand von drei Kriterien⁷: der Ansicht, dass die eigene Nationalkultur anderen überlegen sei, der Meinung, dass die eigene Lebensart vor ausländischem Einfluss geschützt werden müsse, und der Überzeugung, dass das eigene Land territoriale Ansprüche gegen Nachbarn habe. »Befragte in Indien zum Beispiel«, so die Studie,

»stimmen diesen drei Aussagen in besonders großer Zahl zu. Das gilt auch für Türken, Bangladeschis, Südafrikaner und Pakistaner. Auf dem anderen Ende der Skala legen deutlich weniger Befragte in Großbritannien, Frankreich und Deutschland derlei nationalistische Einstellungen an den Tag.«⁸

Während 89 Prozent der türkischen Befragten meinen, ihre Lebensart müsse vor ausländischem Einfluss geschützt werden, glauben das in den bevölkerungsreichsten EU-Ländern Deutschland, Großbritannien und Frankreich nur noch 51 bzw. 53 Prozent⁹:



Quelle: *The Pew Research Center For The People & The Press*, Washington D.C.
Repräsentative Umfrage April/Mai 2003

Zum Thema Nationalismus gehört auch die Frage nach der Bereitschaft, sich mit dunklen Kapiteln der eigenen nationalen Vergangenheit schonungslos auseinanderzusetzen. Es wäre somit ein wichtiges Indiz für die politisch-kulturelle Annäherung an EU-ropa, wenn in der Türkei eine offene Debatte über den Völkermord an den Armeniern begänne.

Antisemitismus: Die Pew-Studie »A Year After Iraq War«¹⁰ lässt auch enorme Unterschiede zwischen westlicher und muslimischer Welt im Hinblick auf jüdenfeindliche Einstellungen erkennen. Während in den Vereinigten Staaten 8, in Frankreich 11 und in Deutschland 20 Prozent der Befragten Antipathien gegen Juden äußern, tun dies in der Türkei 49 und in Marokko sogar 92 Prozent. In erfreulichem Kontrast zu anderen muslimischen Ländern gibt es in der Türkei eine klare Mehrheit gegen Selbstmordattentate von Palästinensern an Israelis (67 Prozent); doch immerhin hält fast ein Viertel (24 Prozent) der Befragten solche Anschläge für legitim¹¹.

Familie, Frauen, Sexualität: Im Vordergrund gegenwärtiger europäischer Kritik an den Familienwerten des Islam steht die Rechtlosigkeit vieler muslimischer Frauen¹². Das türkische Parlament musste im Herbst 2004 zur Kenntnis nehmen, dass die Straflosigkeit des Ehebruchs gewissermaßen zum *acquis communautaire* der EU gehört. Weniger beachtet wird die Tatsache, dass homophobe Einstellungen in muslimischen Gesellschaften ungleich stärker sind als in EU-ropa. Dass Homosexualität gesellschaftlich akzeptiert werden sollte, meinen in der Türkei nur 22 Prozent der Befragten, in Deutschland und der Tschechischen Republik (den in dieser Hinsicht liberalsten Ländern) 83 Prozent. Die Vereinigten Staaten (51 Prozent), Polen (40) und Bulgarien (37) liegen zwischen beiden Extremen¹³.

Zu den Fundamenten der europäischen Rechtskultur gehört die Überzeugung, dass nicht die Gruppe, sondern das Individuum der wichtigste Träger von Rechten ist. Sie kann daher nicht dulden, wenn einzelne Gruppen im Namen der Toleranz für sich in Anspruch nehmen, eigene Angehörige entrechtet zu dürfen.

Anmerkungen

1 Vgl. etwa die Ergebnisse der »Europäischen Wertestudie« (European Value System Study, EVSS), dargestellt in Hermann Denz (Hg.), *Die europäische Seele*, Wien 2002.

- 2 So die Fragestellung des *Pew Research Center For The People & The Press*, Washington D.C., für die im Juni 2003 veröffentlichte Meinungsstudie »Views of a Changing World«, siehe <http://people-press.org/reports/pdf/185.pdf> (im folgenden als »Views« zitiert), S. 115f.
- 3 Nachstehende Tabelle bringt nur eine Auswahl der in »Views« a.a.O. wiedergegebenen Befunde.
- 4 »Gott bleibt am Rand«: Interview mit Joseph Kardinal Ratzinger in: *Die Welt* vom 24. November 2004.
- 5 »American blues«, in: *The Guardian* vom 18. November 2004.
- 6 Siehe *Pew Research Center For The People & The Press*, »A Year After Iraq War« (März 2004), <http://people-press.org/reports/pdf/206.pdf>, S. 5.
- 7 Vgl. »Views«, a.a.O., S. 93ff.
- 8 A.a.O., S. 95.
- 9 Nachstehende Tabelle bringt nur eine Auswahl der in »Views« a.a.O. wiedergegebenen Befunde.
- 10 A.a.O. (Anm. 6), S. 4.
- 11 A.a.O., S. 1.
- 12 Vgl. etwa die Titelgeschichte des Magazins *Der Spiegel* vom 15. November 2004, S. 60ff.
- 13 Vgl. »Views«, S. 114.

Alexei Miller (Moskau)

Europäische Kultur – ein ambivalentes Erbe

Die Integration der erweiterten Europäischen Union ist eine große Herausforderung für die nächste Zukunft. Die Kultur könnte und sollte in der Tat dazu beitragen, das im Europa-Papier diagnostizierte Problem mangelnder Kohäsion zu lösen. Allerdings muss man sich hier vor Fallstricken hüten, denn in dem Maße, wie Kultur ein Teil der Lösung sein kann, ist sie auch ein Teil des Problems.

Wie das Papier zurecht konstatiert, lässt sich europäische Kultur nicht ein für alle Mal definieren. Gleichwohl ist es möglich (und notwendig), jene Elemente kultureller Tradition zu benennen, die eine potentielle Gefahrenquelle darstellen. Dazu gehört zum Beispiel das Streben nach Vorherrschaft, das tief in der europäischen Tradition wurzelt. Wenn also nun die erweiterte und damit, so steht zu hoffen, stärkere Union nach politischer Handlungsfreiheit strebt, so sollte man sich dieser Versuchung bewusst sein.

Wenn schon die demokratischen Elemente europäischer Tradition herausgestrichen werden, so sollte man sich ebenso daran erinnern, dass sich der Begriff »Chauvinismus« vom Namen eines Europäers ableitet. Europa

steht unausweichlich ein weiteres Anwachsen der Immigration bevor. Das könnte diesem dunklen Teil des europäischen Erbes neue Aktualität geben.

Das Europa-Papier beschwört eine gemeinsame europäische Kultur als Quelle neuer Energien zur Schaffung von Zusammenhalt und einer übergreifenden politischen Identität. Allerdings muss man sich hier über die Gefahren im klaren sein, die darin liegen, dass der Prozess der Konstitution eines »Wir« gerne mit der Konstruktion eines »Anderen« einhergeht. Die europäische Kultur blickt auf eine jahrhundertealte Tradition der Identitätsbildung mithilfe immer neuer »Anderer« zurück. Als Russe weiß ich, wie wenig diese Tradition mit dem Respekt und der Solidarität gegenüber dem jeweiligen Anderen zu tun hat. (Vielleicht teilen andere Bewohner der europäischen Peripherie meine Sicht.) Die Erfindung Mitteleuropas in den frühen 80er Jahren zum Beispiel und der politische Gebrauch, der von dieser – in den folgenden Jahrzehnten unter einigen der neuen EU-Mitglieder so beliebten und in Brüssel erfolgreich eingesetzten – Idee gemacht wurde, gibt mir nicht viel Hoffnung, dass die Einstellung und das Verhalten gegenüber Europas Anderem diesmal von mehr Respekt und Verständnis getragen sein wird.

Die Versuche, die Kultur als Mittel des Zusammenhalts und der Einheit des erweiterten Europa zu nutzen, sollten nicht darauf zielen, einen weiteren europäischen Mythos zu konstruieren (der, wie es scheint, ohnehin schon im Entstehen begriffen ist) und sich nach einem den neuen Bedingungen entsprechenden Anderen umzusehen, sondern sich auf Werte zu stützen wie Mitgefühl, Selbstbeschränkung und Anerkennung nicht nur von Vielfalt, sondern auch von Differenzen und Konflikten im kulturellen Erbe.

Zugleich bedeutet die Unmöglichkeit, ein System europäischer Werte zu definieren, oder positiv gewendet, dessen Offenheit, auch die Offenheit gegenüber Manipulationen, besonders von seiten der »Kulturschaffenden«, die dafür besonders gut ausgestattet sind. Aus diesem Grund setze ich nach wie vor mehr Vertrauen in materielle Interessen und praktische Politik, denn sie zwingen die Menschen, sich den Prinzipien der Überprüfbarkeit und Verantwortung zu stellen.

Kenneth Murphy (London)
Solidarität und Freiheit

Die Autoren des Europa-Papiers betonen zu Recht die Kultur als eine Quelle europäischer Solidarität. Zum Glück kann man diese Solidarität pflegen, sie ist nicht etwas, das man entweder besitzt oder nicht besitzt. Die Geschichte Europas zeigt, dass Solidarität und Nationalbewusstsein wachsen, wenn man sie pflegt.

Historische Tatsache ist, dass die Tendenz zur Verschmelzung in größeren politischen Einheiten ihren Höhepunkt zwischen 1860 und 1870 erreichte. In diesem Jahrzehnt vereinigten sich Deutschland und Italien, die amerikanische Union blieb erhalten, die Donau-Monarchie etablierte sich in der Form, die bis 1918 Bestand hatte, Kanada schuf eine föderale Union, und es entstand das britische Commonwealth.

Diese Einigungsbewegung kam nach 1870 zum Stillstand. Es schien, als seien alle echten »Nationen« geeint. Aber das war lediglich eine nachträgliche Rationalisierung. Sie beruhte auf der Annahme, die Verschmelzung von Völkern zu größeren Einheiten setze die Existenz eines Nationalbewusstseins *vor* der Erreichung der nationalen Einheit voraus.

Doch wenn man sich die Einigungen vor 1870 genauer anschaut, sieht man, dass die politische Einheit öfter dem Nationalbewusstsein *vorausging*. Das gilt für die Staaten, welche die USA schufen, für die Kantone, die der Schweizer Föderation beitraten, für Einheiten wie die der Flamen und Wallonen, die Belgien schufen. Die politische Einheit beruhte damals nicht auf ethnischer oder kultureller Homogenität, sondern Völker von unterschiedlicher Sprache, ethnischer Herkunft, Religion und Geschichte überwinden den Partikularismus, um sich zu vereinen.

Um 1870 setzte sich eine zentrifugale Tendenz durch, und Nationalität funktionierte in den folgenden hundert Jahren als ein spaltendes und kein einendes Prinzip. So wie man den Nationalismus vor 1870 verstand, war die Einigungsbewegung keineswegs vollendet. Die politische Föderation von Belgien und Holland, der skandinavischen Staaten oder der Balkanstaaten war ebenso vorstellbar wie eine Union zwischen Preußen und Bayern, Piemont und dem Kirchenstaat, Flamen und Wallonen oder der deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Völker der Schweiz.

Diese potentiellen Vereinigungen wurden jedoch nicht Wirklichkeit. Es gab auch solche, die zerfielen. Norwegen trennte sich von Schweden; im

Donauraum entstanden nach der Auflösung des Habsburger-Reiches acht, am westlichen Rand des vormaligen Russischen Reiches sieben Nachfolgestaaten. Vor gerade zehn Jahren teilte die Tschechoslowakei sich in zwei Länder auf, Jugoslawien in fünf, und zwei weitere können es kaum erwarten, unabhängig zu werden. Diese Zentrifugaltendenz bleibt auch dort stark, wo die Einheit erhalten bleibt: Belgien, Spanien und das Vereinigte Königreich haben starke subnationalistische Bewegungen.

Nationalistisches Denken, ursprünglich aus dem Verlangen geboren, kleinstaatlichen Partikularismus zu überwinden, diente im 20. Jahrhundert schließlich dazu, den Partikularismus zu rechtfertigen. Hatte es einst widersprüchliche Loyalitäten in Einklang gebracht, so schürte es am Ende separatistische Regungen.

Ihrer eigenen Überzeugung nach setzten die Verfechter des späteren Nationalismus die Tradition von Washington, Cavour und Bismarck fort, doch in Wirklichkeit stellten sie sie auf den Kopf. Der ältere Nationalismus erstrebte die Einheit unter Partikularisten durch Pflege eines gemeinsamen Bewusstseins, während der Nationalismus von heute einen exklusiven Partikularismus fördert.

Was die beiden Spielarten unterscheidet, ist die Frage der Inklusivität oder der Exklusivität. Im älteren nationalistischen Denken berief man sich bei der Schaffung politischer Einheiten auf ein noch schwaches Empfinden gemeinsamer Nationalität. Als man diese Einheiten dann als segensreich empfand – und sie sich als segensreich erwiesen –, entwickelten sich starke Gefühle gemeinsamer Solidarität. Aber Garantien gibt es nicht. Man denke an die Besorgnis in George Washingtons Abschiedsrede, ob die Menschen sich jemals nicht nur als Bürger Virginias empfinden würden, sondern als Amerikaner.

Gegner der Europäischen Union vergessen, wie schwach entwickelt das Gefühl nationaler Solidarität war, als die Briten, die Franzosen, die Amerikaner, die Deutschen und die Italiener ihre jeweilige politische Einheit erreichten. In Ansehung des starken Nationalgefühls, dass sich in diesen Einheiten – eigentlich als deren Folge – entwickelte, nehmen sie fälschlich an, dass nur Völker, die schon ein Gefühl haben, eines zu sein, politisch vereint werden können oder sollten.

Das aber stellt die Geschichte auf den Kopf. Menschen können nur dann politisch miteinander leben, wenn sie ein starkes Nationalgefühl haben, doch die Verschmelzung von Stämmen zu Nationen wäre unerklärlich,

außer man nimmt an, dass sich das Nationalgefühl aus der *Erfahrung* entwickelt, erfolgreich zusammenzuleben. Indem sie einen starken Nationalismus als Ursache und nicht als Folge der politischen Einheit sehen, fördern die Nationalisten von heute eine Doktrin, welche die Menschheit in immer kleinere partikularistische Gemeinschaften aufspaltet.

Man beachte, dass jene Art von Nationalismus, die größere politische Einheiten hervorbrachte, in der Zeit vor dem Niedergang der merkantilistischen Konzeption staatlicher Politik florierte. Die Zeit von 1776 bis 1870 war in der ganzen westlichen Welt das goldene Zeitalter des Freihandels und der politischen Emanzipation. Die Reformleidenschaft richtete sich auf die Abschaffung von Privilegien, die Beseitigung von Beschränkungen und die Begrenzung der staatlichen Autorität; es herrschte die Überzeugung, die Menschheit könne ihr Versprechen durch Emanzipation, nicht aber durch Planung und Regulierung erreichen. Es war diese Zeit der nachlassenden politischen Einmischung, in der so viele großartige politische Einigungen erreicht wurden.

Es springt ins Auge, dass der Aufstieg des liberalen Denkens einhergeht mit der politischen Einigung, das Wiederaufleben des autoritären Denkens dagegen mit politischer Zwietracht. Die Frage ist, ob hier ein echter Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorliegt oder nur eine merkwürdige Koinzidenz.

Diese Frage ist heute von besonderer Bedeutung, verdankt sich die Erweiterung der EU bei gleichzeitigem Streben nach Integration doch der Befreiung der östlichen Hälfte Europas von diktatorischen Regimen. Die These, eine Abnahme autoritärer Herrschaft fördere die Einheit, ihre Zunahme dagegen die Zwietracht, lässt sich durch zahlreiche eindrucksvolle historische Beispiele belegen. So vollzog sie die Amerikanische Revolution auf dem Höhepunkt des merkantilistischen Regimes, und die Kolonisten bekundeten ihr Credo in der Unabhängigkeitserklärung im selben Jahr 1776, in dem Adam Smith *The Wealth of Nations* veröffentlichte.

Die amerikanische Revolte war eine mächtige Werbung für die von Smith verkündeten Wahrheiten, dass eine Regierung in der Ferne die Kolonisten durch einschränkende und diskriminierende Gesetze ausbeute, dass König Georg III. »eine absolute Tyrannei über diese Staaten« errichtet habe und »unseren Handel mit allen Teilen der Welt unterbindet«. Es war die Häufung dieser Beschwerden, die zur Lostrennung führte. Streit zwischen den einzelnen Staaten, deren jeder seine eigene Souveränität ausübte,

führte zu ihrer anschließenden Vereinigung und zur Aufsetzung der amerikanischen Verfassung.

Untersucht man, welche Kompetenzen der neuen nationalen Regierung Amerikas gegeben und welche Kompetenzen ihr versagt wurden sowie jene Kompetenzen, die den Einzelstaaten genommen wurden, so kommt man zu dem Schluss, dass die Autoren der Verfassung sich von der Überzeugung leiten ließen, eine föderale Union sei ein Ausweg aus dem Partikularismus der souveränen Staaten. Sie glaubten, die Union könne nur bewahrt werden, wenn sie ihrerseits ein beschränkter Souverän war.

In der *Bill of Rights*, welche die amerikanischen Staaten verlangten, ehe sie die Verfassung ratifizierten, wurden der Bundesregierung jene Kompetenzen versagt, die damals als Instrumente der Tyrannei galten. Kurz, die Union war ein Mittel der Emanzipation des Volkes von der Bevormundung durch die einzelnen Staaten.

Die amerikanische Geschichte gibt also der Hypothese Gewicht, eine sich entwickelnde politische Einheit vermindere die staatliche Autorität. Diese Annahme wird durch zahlreiche weitere Beispiele gestützt. Die jungen Nationalmonarchien in England und Frankreich fanden denn auch ihre stärkste Unterstützung bei jenen, die nach Befreiung von der Tyrannei kleiner Fürsten und örtlicher Magnaten trachteten. Die Einigungen Deutschlands und Italiens stellen den Gipfel von Versuchen mit Zollunionen und Währungsabkommen dar, in denen sich unzweideutig eine Sehnsucht nach dem Ende lokaler Gängelei äußerte.

Dies ist auch das Muster für die Einigung Europas. Wie die Autoren des Europa-Papiers gekonnt zeigen, stehen wirtschaftliches Wachstum und Liberalisierung am Beginn des Einigungsprozesses. Doch um die Freiheit zu sichern, muss das Bewusstsein der Notwendigkeit von Solidarität einhergehen mit einem Bewusstsein des Wunsches nach Freiheit.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Anton Pelinka (Innsbruck)

Europa ist nicht Europa ist nicht Europa

Die Europäische Union hat eine ethische Qualität und braucht eine ethische Qualität. Die Union baut auf den Prinzipien der Demokratie – auf dem politischen Pluralismus, auf den Grundrechten, auf dem Rechtsstaat. Diese Dimension äußert sich auch in ihrer primären Funktion – die Union hat die Aufgabe, den Frieden zu bewahren; zunächst jedenfalls den Frieden nach innen. Demokratie und Friede – das ist das Programm des europäischen Einigungsprozesses.

Zur Erreichung dieser Ziele bedient sich die Union bestimmter Mechanismen, die kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck sind. Diese Mechanismen sind die Schritte zur Herstellung einer wirtschaftlichen Einheit. Dem Frieden war und ist gedient, wenn alle europäischen Staaten ein Eigeninteresse an der Wohlfahrt jedes einzelnen Staates unter ihnen haben.

Die ökonomische Integration ist das Instrument, das die politische Integration notwendig macht: Binnenmarkt und Währungsunion erzwingen geradezu eine Vertiefung des politischen Systems der Union; erzwingen eine genuin europäische Demokratie. Das ist, was mittels einer Verschmelzung nationaler ökonomischer Interessen erreicht werden soll – eine demokratische und eine friedfertige Union, die nicht nur direkt für Europa, sondern indirekt auch für die Welt ein Faktor der Stabilität ist.

Die Demokratie der EU ist ein »work in progress«. Die Union ist durch eine Demokratie »sui generis« ausgezeichnet, die keinesfalls voll entwickelt ist. Bestimmt von den beiden Entwicklungslogiken der europäischen Integration – von der Erweiterung und der Vertiefung – hat die europäische Demokratie sich von ihrem Ausgangspunkt sehr weit entfernt, ohne dass ein Endpunkt erkennbar wäre. Die europäische Demokratie existiert – und dennoch ist sie erst im Werden.

Doch was ist die geistige, was ist die kulturelle Dimension dieser Demokratie, dieses unfertigen politischen Systems namens EU? Alles, was dazu gesagt wurde und wird und sich vor allem auf die Werte der Aufklärung und der bürgerlichen Revolution bezieht, kann nicht allein von der EU und auch nicht spezifisch von Europa beansprucht werden. Zwar sind Aufklärung und bürgerliche Revolution – historisch gesehen – europäische (und nordamerikanische) Phänomene, aber sie haben diese Verengung auf

Europa längst gesprengt. Das, was zu recht als die intellektuelle und moralische Qualität der EU (und Europas) bezeichnet werden kann, ist schon längst Teil eines globalisierten, eines universellen Anspruchs geworden.

Menschenrechte sind weder ein europäisches Vorrecht, noch eine auf Europa begrenzte Verpflichtung. Liberale Demokratie gibt es ebenso in Indien wie in Japan, in Neuseeland wie in Chile – Staaten, die auch nicht in der phantasievollsten Perspektive irgendwann einmal Kandidatenstatus für die EU-Mitgliedschaft haben werden.

Die geistige und kulturelle Dimension Europas ist die Universalität: der globale Anspruch, den die aus Europa kommenden Werte erheben und auch schon umgesetzt haben. Samuel Huntingtons »dritte Welle der Demokratisierung« hat vor allem auch eine außereuropäische Dimension; und Francis Fukuyamas endgültiger Sieg der liberalen Demokratie, den er zum »Ende der Geschichte« erklärt, bezieht sich auch und vor allem auf die Selbstverständlichkeit, mit der die Ansprüche dieser Demokratie weltweit akzeptiert werden.

Das, was die europäische Aufklärung und die in Nordamerika und Europa formulierten Menschenrechte ausmacht, das ist eben ihre universelle Anwendbarkeit, ihr universeller Anspruch. Dass »alle Menschen frei und gleich geboren« sind, hat zwar etwas mit der europäischen Zivilisation und mit der in Europa und Nordamerika erreichten Säkularisierung zu tun – aber inzwischen sind diese Werte ein universales Gut geworden.

Was Europa auszeichnet, das ist, dass es die Wiege des moralischen Universalismus, der ethischen Globalisierung ist. Aber eben deshalb reicht es nicht, wenn die Identität Europas auf diesen weltweit akzeptierten Werten beruhen soll. Die EU wird dadurch weder von den USA, noch von Indien, noch von Japan unterscheidbar. Identität aber braucht Differenz.

Die europäische Identität wird nicht ohne eine geographische und nicht ohne eine historische Dimension auskommen können. Denn wie sonst kann zwischen der Vision von »global governance« – die weder der Existenz einer vertieften und erweiterten EU widerspricht noch mit dieser identisch sein kann – und der Vision (und Realität) von »European governance« unterschieden werden? Wie sonst kann begründet werden, dass Australien nicht, die Türkei aber sehr wohl den Status eines Kandidaten für die EU-Mitgliedschaft besitzt, wenn nicht unter Zuhilfenahme des Faktors Geographie? Wie sonst kann argumentiert werden, dass wir zwar nicht

genau wissen, wo die politischen Grenzen Europas zu ziehen sind, dass wir aber sehr wohl wissen, dass es solche Grenzen gibt – wenn wir nicht den Faktor Geschichte mit berücksichtigen?

Die Werte, auf denen sich die EU gründet und gründen muss, sind zwar Teil des europäischen Erbes. Sie sind aber längst nicht mehr europäischer Besitzstand. Die Welt hat von Europa gelernt – und die Differenz zwischen Europa und der Welt kann sich daher nicht von diesen Werten ableiten.

Die Welt kann weiterhin von Europa lernen – Europa kann aber ebenso von der Welt lernen. Vieles, was in dem Diskurs um den Konvent und die Verfassung der EU eine Rolle gespielt hat, kann zumindest mittelbar aus der Verfassungsgeschichte der USA hergeleitet werden. Und vieles, womit eine EU in Zukunft konfrontiert sein wird – eine Union, in der Heterogenität stärker ausgeprägt ist als zur Zeit der Römischen Verträge –, kann auch am Beispiel der indischen Demokratie beobachtet werden: der Umgang mit Vielsprachigkeit etwa oder mit explosiver religiöser Fragmentierung.

Die Qualität der europäischen Demokratie erweist sich vor allem durch die Überwindung des Prinzips nationalstaatlicher Souveränität. Die Geschichte der Union ist deshalb eine Erfolgsgeschichte, weil Frankreich nicht mehr Frankreich und Deutschland nicht mehr Deutschland ist; weil nationale Grenzen aufgelöst und nationale Kompetenzen europäisiert worden sind. Das »defining other« der europäischen Identität ist der traditionelle Nationalstaat, ist der europäische Nationalismus.

Es ist müßig, die geistige und kulturelle Dimension Europas durch eine Abgrenzung von den USA oder auch vom Islam definieren zu wollen. Solche Versuche der Differenzierung übersehen, dass die Türkei Kemal Pascha Atatürks sich in die europäische Tradition gestellt hat; und dass die USA für Europa einen wesentlichen, einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung und Sicherung eben dieser Tradition von Demokratie und Menschenrechten geleistet haben.

Die Antithese zu dem Europa, das sich nach zwei Weltkriegen, nach dem Holocaust und nach den Erfahrungen mit den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, ist nicht eine andere Weltregion, eine andere Zivilisation, ein anderer Kontinent. Die Antithese zu diesem Europa ist das Europa von gestern. Die Überwindung des alten Europa – das ist es, woran die geistige und kulturelle Dimension dieses neuen Europa gemes-

sen werden muss. Dieses Europa muss anders sein als es war – dann hat es eine spezifische, eine unterscheidbare geistige und kulturelle Dimension.

Mykola Riabchuk (Kiew)
Barbecue im europäischen Garten

Vor zehn Jahren brachte der *Atlantic Monthly* den Artikel »Must It Be the West against the Rest?« von Matthew Conneley und Paul Kennedy. Der Umschlag illustrierte die Frage mit einem provozierenden Bild: Im Garten seines Hauses steht ein weißer Mittelschicht-Amerikaner am Barbecue, während über den Zaun Hunderte von Farbigen aller Rassen schweigend zuschauen.

Die Metapher ist offenbar hochaktuell. Keine Diskussion über die Zukunft Europas, der Vereinigten Staaten und der übrigen Welt kann heute über den tiefen Graben zwischen dem Westen und dem Rest der Welt hinwegsehen, der nur noch tiefer, schroffer und unüberbrückbarer zu werden droht. Man muss kein engagierter Marxist sein, um Wallersteins Modell plausibel zu finden, wonach die »Weltwirtschaft« ein hierarchisches System bildet, in dem die entwickelten Länder des »Kerns« (der »Westen«) im Laufe der Geschichte die Vorherrschaft über die »Peripherie« und »Semiperipherie« (den »Rest«) errichtet haben und kein peripheres oder semiperipheres Land ohne Unterstützung und Zustimmung der Kernländer in den Kern gelangen kann.

Wie diskreditiert diese Sicht auch sein mag durch leninistische Revolutionäre und eifernde Globalisierungsgegner, wie kompromittiert sie sein mag von korrupten, unfähigen und repressiven »peripheren« Regimen, so wird sie doch von vielen Intellektuellen, die sich die Mühe machen, über globale Probleme nachzudenken, geteilt. Gleichzeitig scheint diese Sicht für die Mehrheit der Menschen im Westen unannehmbar zu sein – nicht nur wegen der erwähnten diskreditierenden und kompromittierenden Faktoren, und nicht nur, weil eine geeignete Lösung nicht in Sicht ist. Es erzeugt eben Unbehagen, wenn man sich der Einsicht öffnet, dass das Wohlergehen des Westens weitgehend auf der Armut des Restes beruht, dass der sogenannte »freie Markt« den stärkeren Spieler begünstigt, der die Spielregeln definieren (und notfalls ändern) kann, und dass das beliebte

liberale Mantra des freien Verkehrs von Gütern, Dienstleistungen und Kapital – ohne freien Verkehr der Arbeitskräfte – nichts als westliche Heuchelei ist.

Wenn man davor aber nicht die Augen verschließen will, muss die Frage nach der Zukunft Europas in den globalen Kontext gerückt werden. Das Europa-Papier versucht, einen Weg zwischen der Scylla der politischen Nützlichkeit und der Charybdis der politischen Korrektheit zu finden. Es geht davon aus, dass »die wirtschaftliche Integration als Grundlage der europäischen Friedensordnung« heute nicht mehr ausreicht und fordert daher eine politische Integration auf der Grundlage gemeinsamer Werte und Institutionen. Diese Integration könne durch die gemeinsame europäische Kultur erleichtert werden. Der Prozess wäre letztlich nicht nur für die Europäer, sondern für die ganze Welt segensreich: »Wenn Europa die Wertbezogenheit seiner einheitsstiftenden Regeln anerkennt, wird es sich kaum einer durch diese Werte definierten Solidarität mit anderen verweigern können.«

Gegen diese freundlichen Worte und Intentionen kann man kaum etwas einwenden, doch schon der nächste Satz öffnet ein Hintertürchen, das typisch ist für viele westliche Versprechungen und Erklärungen: »Aus dieser global definierten Solidarität folgt als europäischer Auftrag, einen *seinen Kräften und Möglichkeiten entsprechenden* Beitrag zum Frieden in der Welt und zur Bekämpfung der Armut zu leisten.« (Hervorhebung M. R.) Mit diesem Vorbehalt lässt sich jede Doppelmoral komfortabel rechtfertigen. So konnte man den Genozid in Tschetschenien – anders als im Kosovo – tolerieren; man konnte das autoritäre Regime in Usbekistan – anders als in Belarus – international anerkennen; das totalitäre China gilt – anders als Kuba – als akzeptabel; der russischen Wirtschaft konnte – anders als ihrem ukrainischen Gegenstück – der Status einer »freien Marktwirtschaft« zuerkannt werden und so weiter und so fort. Der Preis für eine solche Praxis ist hoch: Sie untergräbt nicht nur die Unparteilichkeit und Glaubwürdigkeit des Westens, sondern die westlichen Werte insgesamt.

Das eigentliche Problem ist jedoch, dass das Papier schwankt zwischen der offenbaren Aufgabe, die politische Integration der EU (die ostentativ als »Europa« hingestellt wird) durch einen kulturellen und geistigen Pfeiler zu stützen, und dem heimlichen Wunsch, dieses ureigene Ziel als universalistisch und inklusiv darzustellen. Die »Festung Europa« ist eine Realität,

die in absehbarer Zeit wohl kaum geschleift werden wird, da sie im Hinblick auf die Bedingungen der Welt (Weltwirtschaft) gebaut wurde. Von der politischen Integration werden die Menschen innerhalb der Festung sicherlich profitieren, und die Festung selbst wird mit zunehmender Integration sicherlich wettbewerbsfähiger sein und besser gegen innere und äußere Herausforderungen gewappnet. Auch wäre eine gemeinsame Kultur und Spiritualität durchaus hilfreich, nach innen wie nach außen. Allerdings ist zu bezweifeln, dass, wie in dem Papier behauptet wird, die Wirtschaft nicht genügen würde, die Solidarität innerhalb der Festung aufrechtzuerhalten. Das Barbecue im Garten und hungrige Gesichter hinter dem Zaun können durchaus den sozialen Zusammenhalt und die Solidarität der Barbecue-Veranstalter stärken. Natürlich ist eine gute Politik wünschenswert, um den Garten sicherer zu machen, und eine gute Kultur würde unzweifelhaft das innere Klima und das internationale Image verbessern.

Im Namen des Zusammenhalts der Union fordert das Papier eine »europäische Solidarität«: »Diese Solidarität muss stärker sein als die universale Solidarität, die Menschen für andere Menschen empfinden (sollen), etwa wenn sie humanitäre Hilfe leisten.« Zumindest für Außenstehende äußert sich darin ein massiver Eurozentrismus, der vielleicht gar nicht verkehrt ist – solange wir anerkennen, dass alle Menschen gleich sind, die Werte aber nicht. Doch das Papier scheint auch in dieser Beziehung ziemlich unentschieden. Einerseits lehnt es so etwas wie einen »Katalog der europäischen Werte« ab und stellt fest, dass es »kein Wesen Europas, keine feststehende Liste europäischer Werte« gibt. Andererseits betont es die Bedeutung der Werte, auf denen die europäische Zivilisation beruht und hält deutlich fest: »Wer die gemeinsame europäische Kultur und Geschichte als Grundlage politischer Identität in Anspruch nehmen will, muss deren Bedingungen politisch entsprechen.« Das ist eine klare Botschaft an Außenstehende und eine wichtige Voraussetzung europäischer Offenheit. Jeder, der von der (Semi)peripherie in den Kern schlüpfen möchte, muss diese Vorbedingung als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung akzeptieren. Ein Teil des ehemals kommunistischen Ostens (aber nicht der ganze, wie es das Papier nahelegt) hat die Regeln akzeptiert und wurde dafür belohnt. Vielleicht wird es ja weiteren Ländern der Region gelingen...

Die Festung Europa ist tatsächlich furchterregend, aber für die drinnen ist sie die beste Festung auf Erden – wo ließe sich besser leben? Beschwer-

den von außen wird man drinnen nicht hören oder, falls man sie hört, nicht ernst nehmen. Sie sind von vornherein kompromittiert als Klagen von Faulpelzen, Versagern oder verrückten Linken. Bisweilen, oder sogar öfter, vielleicht zurecht. Doch das ändert nichts an dem zutiefst problematischen Verhältnis zwischen dem Westen und dem Rest. Jeder Versuch, es zu mildern, wie ihn etwa das Europa-Papier unternimmt, ist zu begrüßen.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Jan Rokita (Warschau)
Solidarität in Gefahr

Wann immer ich etwas zum Thema »europäische Solidarität« sagen soll, empfinde ich die Verlegenheit eines wohlgezogenen Knaben, der gezwungen ist, in guter Gesellschaft etwas ganz und gar Ungehöriges zu tun: laut zu fluchen oder die Lügen eines guten und geachteten Onkels zu entlarven. Ich habe nämlich seit einiger Zeit den starken Eindruck, dass der Solidaritätsgedanke auf unserem Kontinent Europa dieselbe Funktion erfüllt wie der Friedensgedanke kurz vor dem Zweiten Weltkrieg. Je öfter Politiker ihn beschwören und je mehr Konferenzen und Seminare ihm gewidmet werden, desto weniger Solidarität gibt es in der europäischen Politik. Kurz, der Gedanke ist stark mit Heuchelei behaftet.

Ich vermag nicht zu sagen, wann die antisolidarische Strömung in Europa zu einem unterirdisch tosenden Fluss wurde, der die Richtung der europäischen Politik bestimmt. Vielleicht geschah es während der Verhandlungen über die Erweiterung Europas um zehn neue, aber auch arme Länder. Diese Länder, zu einem halben Jahrhundert kommunistischer Besatzung verurteilt, zerstört und ausgeplündert durch die Sowjets und eine sozialistische Wirtschaft, erlegten dem alten Europa die Pflicht auf, Solidarität zu zeigen. Es reagierte mit der typischen Verärgerung eines reichen Mannes, der einen Bettler gnädig in sein Haus aufgenommen hat und nun die Kosten für seine Kost und Bekleidung tragen muss.

Eine um zehn Länder erweiterte Union haben zu wollen und gleichzeitig neue und kostspielige politische Ambitionen, zum Beispiel eine neue Sicherheitspolitik und eine Innovationspolitik auf der Grundlage des Fahr-

plans von Lissabon, und das alles mit einem kleineren EU-Budget finanzieren zu müssen, ist ein absurder Wunsch, der nur mit einem solchen Zustand der Verärgerung erklärt werden kann. Dieses Programm enthält nicht einmal eine Spur von Rationalität. Und es fällt schwer zu glauben, dass seriöse europäische Politiker nicht in herzhaftes Gelächter ausbrechen, wenn sie mit ihren eigenen Ideen konfrontiert werden.

Möglicherweise gewann die antisolidarische Strömung in Europa an Stärke unter dem Einfluss des Stillstands der Wirtschaftsreformen in den großen Ländern Europas, vor allem derer, die Euroland bilden. Wegen ihrer schwachen politischen Führung sind einige Mitglieder der Währungsunion nicht in der Lage, ihre Wirtschaft durchgreifend zu deregulieren, die Steuern radikal zu senken, das Wachstum einer überflüssigen Bürokratie zu bremsen oder die Kriterien des von ihnen selbst geschaffenen Stabilitäts- und Wachstumspakts zu erfüllen.

Vielleicht war es eine Reaktion auf dieses Unvermögen, dass Ideen aus dem antisolidarischen Arsenal in Europa auftauchten. Neuerdings stellen einige Finanzminister gern die Frage, wie man die neuen Mitgliedsstaaten dazu zwingen kann, ihre Steuern zu erhöhen. Wie bringen wir die Europäische Kommission dazu, die nationalen sozialen Ziele einzelner Länder zu schützen, statt die Einhaltung der Maastricht-Kriterien zu erzwingen? Und ganz allgemein: Wie bremsen wir das natürliche Gedeihen der Gemeinschaftsmethoden (Community Method) in der Union und konzentrieren reale Macht in den Händen der nationalen Regierungen – und zwar der stärksten unter ihnen, versteht sich. Auf diese Weise wurde beispielsweise der Mechanismus des Abkommens von Nizza durch den der doppelten Mehrheit ersetzt. Dann ist da noch, kaum dass die EU-Erweiterung Wirklichkeit geworden war, die Drohung – wie real sie ist, lässt sich schwer sagen –, dass die reichsten Länder eine Union innerhalb der Union bilden. Man könnte sagen, dass der Beschluss, das geeinte Europa solle erweitert werden, nur gefasst wurde, weil dies nach dem Fall des Kommunismus als opportun betrachtet wurde. Und man könnte hinzufügen, dass die alten EU-Mitglieder es zugleich verstanden, eine reale Erweiterung zu vermeiden.

Es gibt noch einen Faktor, der für die Schwächung der Solidarität in Europa verantwortlich ist. Es ist der Wunsch der alten EU-Mitglieder, über ihre auswärtigen Beziehungen frei zu verhandeln. Die Beziehungen zu Russland stehen ganz obenan. Wir Polen erhielten vor einigen Monaten

eine deutliche Warnung, als Russland die Öl- und Gaslieferungen an den Westen wegen eines Konflikts mit dem weißrussischen Präsidenten Lukaschenko einschränkte. Als Transitland und loyaler Partner gaben wir diese Information unverzüglich an die Deutschen weiter. Die gaben sich total überrascht. »Was dachten Sie?«, fragten sie. »Darauf sind wir eingestellt. Wir wissen seit einer Woche, dass das passieren würde.« Ein anderes Beispiel sind die laufenden Verhandlungen zwischen Brüssel, Berlin und Moskau über die geplante Gasleitung auf dem Boden der Ostsee.

Ich gestehe, der politischen Persönlichkeit des Fürsten Metternich hohen Respekt zu zollen. Diese Bewunderung ist nicht typisch für mein Land, hat der Fürst in der polnischen Geschichte doch eine ausgesprochen finstere Rolle gespielt. In einem 1852 verfassten Text schrieb er: »Die größte Gabe eines Staatsmannes ist es nicht, zu wissen, welche Zugeständnisse er machen sollte, sondern zu erkennen, wann er sie machen muss.«

Die europäische Solidarität ist heute in Gefahr. Ich glaube, dass sie in den nächsten beiden Jahren gerettet werden muss, denn meine politische Intuition sagt mir, dass dies nach 2007 weit, weit schwieriger sein wird.

Aus dem Englischen von Friedrich Griese

Paul Scheffer (Amsterdam) Islam in Europa

Ich möchte in meinem Kommentar auf die Passage des Europa-Papiers eingehen, die sich auf sehr allgemeine und recht unverbindliche Weise mit dem Islam in Europa und den damit verbundenen Chancen und Bedrohungen beschäftigt. Es geht hier um ein Thema von höchster Dringlichkeit, vor allem seit den jüngsten Anschlägen des islamistischen Terrorismus in den Straßen von Madrid und Amsterdam. Kein Wunder, dass sich die Aufmerksamkeit derzeit auf unsere eigenen Gesellschaften konzentriert. Doch das große Drama spielt sich woanders ab, in Ländern wie Pakistan, Ägypten, Saudi-Arabien: Es ist in erster Linie die islamische Welt, die zutiefst gespalten ist.

Der Islam befindet sich in einer Krise, die sich vor allem in seinem Unvermögen äußert, mit den Herausforderungen der Moderne zurecht zu

kommen. Durch die Glaubensgemeinschaft der anderthalb Milliarden Muslime ziehen sich tiefe Risse, deren Auswirkungen wir ernst nehmen müssen. Das Unbehagen im Islam ist zusammen mit den Migranten in unsere Breiten gekommen und stellt uns heute vor die drängende Frage, wie eine offene Gesellschaft auf sich abschottende Gemeinschaften in ihrer Mitte reagieren soll.

Welche Bilder vom Westen spuken in den Köpfen traditionalistischer und radikaler Muslime herum? Die Ablehnung des Westens als einer dekadenten und korrupten Gesellschaftsform hat sich auch ein Teil der Millionen Muslime zu eigen gemacht, die heute in der Europäischen Union leben. Dies ist ein ernstzunehmendes Problem, von dem populistische Politiker dankbar Gebrauch machen, wenn sie sagen: Die Immigration ist das trojanische Pferd des Islam, der Islam ist das trojanische Pferd des politischen Islam und der politische Islam wiederum ist das trojanische Pferd des Terrorismus. Daraus folgt: Jeder muslimische Immigrant ist ein potentieller Terrorist.

Die Antwort auf diese populistische Verführung war schwach, weil das politische und intellektuelle Establishment den liberalen Kritikern des Islam kein Gehör schenken wollte. Diese Dissidenten – ob es sich nun um Chahdortt Djavann aus Frankreich, um Irshad Manji aus Kanada oder um Ayaan Hirsi Ali aus den Niederlanden handelt –, die unnachsichtig die Wahrheit über die Intoleranz innerhalb des Islam aussprechen, werden von vielen als Menschen betrachtet, die Hausfriedensbruch begehen und die friedliche Koexistenz untergraben. Ach, wie sehr erinnert das doch an früher, als den Dissidenten in Osteuropa von genau denselben Sozialdemokraten vorgeworfen wurde, ihre Entspannungspolitik und damit den Frieden zu untergraben.

Niemals zuvor sind so viele Muslime nach Europa gewandert, wo sie sich selbst und ihren Glauben neu definieren müssen, da sie hier eine Minderheit in einer säkularen Gesellschaft sind. Dies ist auch in der Geschichte des Islam eine einmalige Erfahrung, die von dieser Religion, der in den Herkunftsländern seit Menschengedenken die überwältigende Mehrheit anhängt, einen schwierigen Anpassungsprozess verlangt. Deshalb haben viele Muslime das Gefühl, dass ihre Religion bei uns erniedrigt wird: Sie können sich einfach nicht vorstellen, dass ihr heiliges Buch hier Teil einer demokratischen Meinungsvielfalt ist.

Es bleibt abzuwarten, ob der französische Islamexperte Gilles Kepel mit

seiner These Recht behält, dass der Kampf um einen europäischen Islam von entscheidender Bedeutung für die weltweite Modernisierung des Islam sein wird. Es ist tatsächlich die große Frage, was nach dem Fiasko des politischen Islam kommt, der bereits jetzt im Iran an seinen weltlichen Ambitionen zu scheitern scheint. Aber vielleicht ist es ja eine Form des Eurozentrismus zu glauben, dass das Schicksal des Islam in den Vorstädten von Lyon, Amsterdam, Frankfurt oder Birmingham entschieden werden wird.

Die gesellschaftlichen Auswirkungen des islamistischen Terrorismus sind giftig: Kulturelle Unsicherheit in bezug auf die Frage, ob der Islam in unsere offene Gesellschaft aufgenommen werden kann, mischt sich mit einem schon länger vorhandenen Gefühl allgemeinerer Unsicherheit, die in vielen Vierteln der großen Städte zu einer Distanzierung von der muslimischen Bevölkerung geführt hat. Diese Kombination reißt Gräben auf, die immer schwieriger zu überbrücken sind.

Der Kampf gegen den islamistischen Terrorismus stellt auch die muslimische Gemeinschaft vor Probleme. Was soll den Vorrang haben: Die Loyalität gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft oder die Loyalität gegenüber dem Rechtsstaat, dem man seine Freiheiten verdankt? Die Gräben in der Gesellschaft können nur überwunden werden, wenn die Muslime spüren, dass der europäische Rechtsstaat auch auf sie angewiesen ist und dass sie Mitverantwortung tragen. Dies schließt die Einladung ein, sich an der öffentlichen Diskussion gesellschaftlicher Fragen zu beteiligen und Einfluss zu nehmen.

Die Attentate im Namen des Islam sind auch Anschläge auf die Integration der Muslime in Europa. Sie sind eine Warnung an die Adresse der liberaleren Muslime: Seht, euer Streben, Teil dieser Gesellschaften zu werden, wird euren Glauben korrumpieren. Doch die in unserer Gesellschaft lebenden Muslime müssen sich angesichts der gegenwärtigen Situation entscheiden. Wenn sie, wie viele mir versichert haben, diese Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, ihren Glauben in Freiheit auszuüben, unterstützen, müssen sie sich kritisch mit ihrer eigenen Gemeinschaft auseinandersetzen.

Doch wie viel Wahrheit kann ein Mensch ertragen? Es ist schmerzlich, feststellen zu müssen, dass durch die Jahrhunderte hindurch ein Großteil der Gewalt im Namen von Religionen begangen wurde – ganz gleich, ob diese auf ein Jenseits gerichtet waren oder einer weltlichen Utopie nachjag-

ten. Dieser Wahrheit können wir nicht ausweichen. Sich mit ihr auseinanderzusetzen, setzt allerdings die Fähigkeit zur Selbstbetrachtung voraus.

Vielen Muslimen bereitet es große Schwierigkeiten zu akzeptieren, dass das Gros des heutigen Terrors im Namen ihrer Religion begangen wird. Sie wollen die Religion vor allem schützen, was gegen sie vorgebracht wird, während alles Gute ganz selbstverständlich eben dieser Religion entspringt. Dass das Haus des Islam seit Menschengedenken auch von gewalttätigen Strömungen bewohnt wird, wird aus verständlichen, aber deshalb noch nicht gerechtfertigten Gründen verdrängt.

Was würden diese Muslime sagen, wenn die große Mehrheit der Europäer der Ansicht wäre, dass es keine Verbindung zwischen dem Kolonialismus und einem christlich inspirierten Bekehrungseifer gibt? Wenn wir die Worte des berühmten Entdeckungsreisenden und Missionars David Livingstone vergäßen, der am 4. Dezember 1857 über den Aufstand, der im fernen Indien gegen die britische Verwaltung ausgebrochen war, sagte: »Ich denke, wir haben einen großen Fehler gemacht, als wir mit Indien Handel trieben und uns zugleich unseres christlichen Glaubens schämten. Diese beiden Boten der Zivilisation – Christentum und Kommerz – sollten immer als ein Ganzes betrachtet werden«?

Was würden sie sagen, wenn wir Hitler und den Holocaust aus der europäischen Geschichte ausklammerten und behaupteten: »Das hat mit unserer Kultur nichts zu tun«? Was würden sie meinen, wenn wir sagten, der Antisemitismus habe nichts mit dem christlichen Glauben zu tun, der schließlich durchtränkt sei von der Sehnsucht nach Nächstenliebe? War es nicht von grundlegender Bedeutung, dass sich die Deutschen genau diese Fragen gestellt haben?

Diese schmerzhafteste Wahrheitsfindung würde man gern all jenen Moslems vorhalten, die jetzt krampfhaft leugnen, dass der heutige Terror ein Teil der Geschichte des Islam ist. Der französische Autor Paul Valéry schrieb nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs den berühmten Satz: »Wir Kulturvölker wissen jetzt, dass wir sterblich sind.« Es ist gerade die Stärke des gegenwärtigen europäischen Vereinigungsprozesses, dass die ganze Schwere dieses Zivilisationsbruchs allen bewusst geworden ist und umgeformt wurde zu einem Streben nach »ewigem Frieden«, wie er einst Immanuel Kant vor Augen stand.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der europäischen Kultur und der des Islam liegt in der Fähigkeit zur Selbstkritik, im fortwährenden

Gespräch, das wir miteinander führen, in dem Bewusstsein, dass eine offene Gesellschaft verletzlich ist. Nur die Einsicht, dass Kulturvölker sterblich sind, inspiriert die Suche nach neuen Formen der Integration.

Aus dem Niederländischen von Gregor Seferens

Timothy Snyder (Yale)

Vereintes Europa, geteilte Geschichte

Wie lässt sich die Aufgabe, eine gemeinsame europäische Kultur zu schaffen, mit den nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen kulturellen Unterschieden vereinbaren? Wie lässt sich das Projekt der Erweiterung der Union mit der Vertiefung der europäischen Solidarität verbinden? Vor dem Hintergrund dieser Fragen, die der Spannung zwischen zentralen Konzepten des Europa-Papiers entspringen, will der vorliegende Kommentar auf ein Problem (und gleichzeitig eine Chance) aufmerksam machen, mit der sich alle Europäer konfrontiert sehen, denen die Solidarität in der Union am Herzen liegt: das Fehlen einer gemeinsamen, von Ost- wie Westeuropäern akzeptierten Version der Nachkriegsgeschichte.

Obwohl die Verbindung nicht einfach zu rekonstruieren wäre, scheint es doch offensichtlich, dass das Gefühl europäischer Solidarität Hand in Hand mit dem Bewusstsein einer gemeinsamen europäischen Geschichte gewachsen ist. Einen Anteil an diesem Geschichtsbewusstsein haben jene Epochen und Ereignisse, die alle Europäer gerne für sich in Anspruch nehmen. Das sinnfälligste Beispiel hierfür ist die Darstellung der Stilepochen auf den Euro-Banknoten. Schwerer wiegt die gemeinsame historische Erfahrung, welche die Mitglieder der alten Europäischen Union seit Ende des Zweiten Weltkriegs gemacht haben. Obwohl jede Nation ihre eigene Version dieses Kapitels der Geschichte hat, kann man das gemeinsame westeuropäische Nachkriegs-Narrativ ungefähr so zusammenfassen: Der Zweite Weltkrieg hat uns gelehrt, dass Europa in Frieden leben muss, und die europäische Integration hat nicht nur diesen Frieden gefördert, sondern auch Wohlstand für alle.

Was stimmt nicht an diesem Bild? Wie bei jeder historischen Darstellung ist die Wahl des Anfangspunkts wichtig. Für das westeuropäische Nach-

kriegs-Narrativ ist dies 1945. Dieses Jahr markiert zurecht einen Einschnitt: Es war der Moment der Einsicht in die Notwendigkeit eines Neuanfangs; es war der Anfang der deutsch-französischen Versöhnung und in der Folge des europäischen Projekts. Eine völlig andere Bedeutung hat dasselbe Jahr 1945 in fast ganz Osteuropa, für fast alle Bürger jener Länder, die der Union 2004 beitraten. Für sie bedeutet 1945 den Übergang von einer Besatzungszeit zur nächsten, von der Naziherrschaft zur Sowjet-herrschaft. 1945 markiert hier den Anfang einer volle zwei Generationen währenden kommunistischen Ära, die für die wenigsten eine Erfahrung politischen und wirtschaftlichen Fortschritts mit sich brachte.

Die Nachkriegsepoche mit 1945 zu beginnen, hat insbesondere Deutschland (und in einem gewissen Maße auch Österreich) die Chance zu einem historischen Neuanfang geboten. Die Beteiligung Westdeutschlands am europäischen Projekt entsprang auch dem Bedürfnis der Nation, die Schrecken des Zweiten Weltkriegs wiedergutzumachen. Dies schlug sich in einem besonderen Verhältnis zum Staate Israel nieder. Und im Kalten Krieg motivierte es sowohl die Sozial- als auch die Christdemokraten zu ihrer Ostpolitik gegenüber der Sowjetunion und ihren Satelliten. Heute, 60 Jahre später, glauben die Deutschen, dieses Projekt wenn nicht abgeschlossen, so doch auf achtbare Weise verfolgt zu haben. Die Deutschen haben sich, so möchte man meinen, das Recht erworben, ihre Geschichte mit 1945 neu beginnen zu lassen.

Das sehen jedoch viele Osteuropäer anders. Nach dem Holocaust hat sich der Schwerpunkt der politischen Geschichte der Juden von Osteuropa nach Israel verlagert, und den deutschen Versuchen, ein korrektes Verhältnis zu Israel (und anderen jüdischen Gemeinschaften) zu pflegen, wird in Osteuropa wenig Bedeutung beigemessen. Die westdeutsche Ostpolitik galt weniger den osteuropäischen Gesellschaften als der Verbesserung der Beziehungen zu den kommunistischen Regimen. Im Übrigen war sie hauptsächlich an die Sowjetunion und Ostdeutschland adressiert. Ob das damals der richtige Ansatz war, kann man in Frage stellen; unter dem Strich scheint es die richtige Politik gewesen zu sein. Aber man kann nicht erwarten, dass die deutsche Ostpolitik im vom Kommunismus befreiten Osteuropa als besonders großzügige Geste erinnert wird. Eben jene Politik, aus der die Deutschen das Gefühl der Berechtigung schöpfen, die Geschichte mit 1945 neu beginnen zu lassen, kann in Osteuropa nicht überzeugen.

Darüber hinaus haben die Osteuropäer bestimmte Seiten der deutschen Okkupation nicht vergessen, die in der westeuropäischen Darstellung der Geschichte nicht vorkommen. So wissen sie, dass die Ostfront für das Ende des Krieges wichtiger war als die Westfront. Sie wissen, dass die deutsche Besatzungspolitik in Osteuropa ungleich grausamer war als in Westeuropa. Sie wissen, dass die Opferbilanz deutscher Massenmorde an Zivilisten weit über den Holocaust hinausgeht. Kein Pole oder Jude würde z.B. den Ghettoaufstand 1943 mit dem Warschauer Aufstand 1944 verwechseln – was Westeuropäern häufig unterläuft. Dass die Franzosen kaum etwas über den Warschauer Aufstand wissen, deutet auf ein beschränktes Interesse an der Geschichte des Widerstands hin. Dass kaum ein Deutscher vom Warschauer Aufstand gehört hat, heißt, dass es offensichtlich noch immer nicht ins Bewusstsein vorgedrungen ist, dass die deutschen Truppen in Warschau zehntausende Zivilisten umgebracht und diese benachbarte europäische Hauptstadt schließlich bis auf die Grundmauern niedergebrannt haben.

Natürlich sind diese Tatsachen den deutschen Historikern, der deutschen Elite bekannt. Das Problem besteht in einem Mangel an Bildung für die breite Mehrheit. Solange die westeuropäische Geschichtsversion unkorrigiert bleibt, werden die Öffentlichkeiten hier Schwierigkeiten haben, Verständnis für das Verhalten der osteuropäischen EU-Mitglieder aufzubringen. So ist die polnische Entscheidung, sich an der Besetzung des Irak zu beteiligen (die wohl auch von der Mehrheit der Polen als ein Fehler gesehen wurde), nur nachvollziehbar, wenn man sich ein wenig in der polnischen Nachkriegsgeschichte auskennt, welche die Polen für amerikanische Befreiungsrhetorik empfänglich gemacht hat. Ebenso entspringt der polnische Widerstand gegen den Plan eines »Zentrums gegen Vertreibung« geschichtlicher Erfahrung.

Das Unverständnis und der Mangel an Solidarität gehen in beiden Fällen auf das Fehlen einer übergreifenden, im Osten wie im Westen gleichermaßen akzeptierten Darstellung der europäischen Geschichte zurück. Die meisten deutschen und französischen Reaktionen auf die polnische Irak-Politik unterstellten den Polen einen blinden und reflexhaften Proamerikanismus. In Wahrheit erwuchs das Vertrauen in die USA aus ihren Erfahrungen im Kalten Krieg. Von deutscher Seite (auch von Wissenschaftlern) wird gerne das Argument vorgebracht, dass die Polen nicht fähig seien, sich mit der Vertreibung der Deutschen auseinanderzusetzen, weil dies eine Art nationales Tabu sei; oder die polnischen Vorbehalte gegen ein Vertrei-

bungsmuseum werden gleich als polnischer Nationalismus verurteilt. In Wahrheit befürchten viele Polen, dass den Deutschen nicht bewusst ist, welche Dimension die Vertreibungen während der Besatzung durch die Nazis und den beiden sowjetischen Okkupationen hatten. Darüber hinaus haben sie den Eindruck, dass die Deutschen noch nicht die ganze Vergangenheit aufgearbeitet haben, die den Vertreibungen vorausging.

Die Zukunft der europäischen Solidarität hängt also von der Neubewertung und -erzählung der jüngeren Vergangenheit Europas ab. Ohne historisches Wissen über den Osten des Kontinents werden die Westeuropäer in ihren jeweiligen nationalen Vorurteilen gefangen bleiben. Und ihre Politiker werden – gleichgültig, ob sie die Wahrheit kennen oder nicht – weiterhin der Versuchung erliegen, diese Stereotypen im Getümmel des täglichen politischen Kampfes zu instrumentalisieren. Den Osteuropäern wiederum wird es schwer fallen, sich als volle Mitglieder der Union zu fühlen, solange ihre Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht integraler Bestandteil einer übergreifenden Darstellung der europäischen Geschichte sind. Innerhalb Osteuropas sind diese Erfahrungen so ähnlich und zugleich von jenen der Westeuropäer so verschieden, dass mit der Erweiterung vom Mai 2004 eine echte Herausforderung entstanden ist.

Die Europäer müssen ihre Geschichte neu schreiben. Wenn diese neue Version Gültigkeit für den Osten wie den Westen besitzen soll, muss sie zwei Dingen Rechnung tragen: der Tatsache, dass das Zentrum des Leidens im Zweiten Weltkrieg im Osten lag und dass die Osteuropäer vier Jahrzehnte kommunistischer Unterjochung ertragen mussten, während deren die Westeuropäer sich der Früchte der europäischen Integration erfreuen durften. Eigentlich sollte es selbstverständlich sein, das ganze Gewicht von Nazi- und Sowjetterror anzuerkennen. Schließlich baut die Europäische Union auf der Einsicht auf, dass der Totalitarismus niemals zurückkehren darf. In der Praxis verlangt diese Einsicht allerdings ein gewisses Maß an Demut. Man hört heute oft das Argument, die Amerikaner könnten, was totalen Krieg und politischen Terror angeht, etwas von den Europäern lernen, da diese doch durch die Schrecken des 20. Jahrhunderts gegangen seien. Das ist richtig. Doch gilt dasselbe für die Westeuropäer: Sie haben noch viel von ihren Mitbürgern im Osten zu lernen.

Aus dem Englischen von Klaus Nellen

Katja Stuke

CCTV Closed Circuit Television 2001 / 2002 / 2003

Leben und Beobachten. Es beginnt ganz harmlos. Wir sitzen in Cafés und beobachten die Menschen um uns herum; wir denken uns Geschichten aus über die Lebensumstände der anderen, die Verhältnisse der Menschen zueinander und ihre Beziehungen miteinander.

»*Real life and stories*«. Wir beobachten unsere Mitmenschen und fragen uns, wie sie leben, wo sie wohnen und womit sie ihr Geld verdienen; mit wem sie zusammenleben, welche Filme sie sehen und was sie in ihrer Freizeit unternehmen; ob sie glücklich oder verzweifelt sind. Das Leben der uns umgebenden Personen wird beobachtet und beurteilt, es wird Teil unsere eigenen Erfahrungen. Und je nachdem, wie groß unsere eigene Lebenserfahrung oder unsere Phantasie ist, desto größer ist das Angebot der Geschichten, die wir uns ausdenken können.

Handeln und Urteilen. Unser Urteil wird durch unsere eigenen Lebensumstände und Erfahrungen beeinflusst: die gleiche beobachtete Situation wird unterschiedlich beurteilt; unterschiedliche Beobachter ziehen unterschiedliche Schlüsse. Und je nachdem, welche persönlichen Erfahrungen wir gerade gemacht haben, kommen wir mit unserem Urteil über das Handeln einer Person zu den unterschiedlichsten Ergebnissen und Ideen, die aber oft nicht der Wirklichkeit entsprechen.

Unschuld und Vorurteile. Die Sorge um die Sicherheit in öffentlichen Räumen, die Angst vor Kriminalität und der Wunsch, sein Eigentum zu schützen lässt die Anzahl der Videokameras in den Städten stetig wachsen. Vermeintliches Wissen über bestimmte Bevölkerungsgruppen, Vorurteile über ihr Leben und ihr Handeln führen dazu, dass in öffentlichen Räumen vornehmlich bestimmte Orte und Gruppen von Menschen überwacht werden. Unschuldige Handlungen können zu falschen Schlussfolgerungen führen, Das Wissen über die Überwachung schränkt die Unbefangenheit des Handels im öffentlichen Räumen ein. Die Rückschlüsse, die die aufgezeichneten Bilder auf Menschen und ihre Beweggründe zulassen, sind immer beeinflusst von dem Wissen der Beobachter, das nicht selten von Vorurteilen und Mutmaßungen geprägt wurde.

Privatsphäre und Überwachung. Vielleicht liegt es ja an dem Wunsch, die anderen Menschen nicht mehr über die eigenen Person spekulieren zu lassen, den Beobachtern ein aus eigener Sicht richtiges Bild über sich selbst zu vermitteln, dass sich einige Menschen freiwillig überwachen lassen. Wie viele private Kameras bieten uns Tag für Tag im Internet die Möglichkeit, Einblick zu nehmen in das Privatleben anderer Mitmenschen, den gesamten Tagesablauf eines Menschen verfolgen zu können. Wie sehr beeinflusst das Wissen über die Präsenz von Kameras unser Handeln? Meiden wir Orte, von denen wir wissen, dass sie mit Videokameras überwacht werden?

Bilder. Alle Motive aus der Serie »CCTV« zeigen Menschen und öffentliche Räume, die durch ihre Aufnahmetechnik, die Perspektive und die Wahl der Ausschnitte unterschiedliche Rückschlüsse über das Geschehen zulassen. Die wirkliche Begebenheit kann und wird nicht aufgelöst werden. Die Szenen werden zunächst mit der Videokamera gefilmt, später werden die ausgewählten Motive mit einer Mittelformatkamera vom Bildschirm abfotografiert.

Jan-Werner Müller
 VERFASSUNGSPATRIOTISMUS –
 EINE EUROPÄISCHE VERBINDLICHKEIT?

»Wer möchte für Javier Solana sterben?« Mit dieser Frage konfrontierte vor einigen Jahren die Londoner *Times* ihre Leser, um vor einer pan-europäischen Armee unter nicht-britischem Kommando zu warnen. Damit meldeten die euroskeptischen Journalisten jedoch gleichzeitig einen tiefer gehenden Zweifel an der europäischen Integration an. Denn hinter der offensichtlich absurden Idee »dulce et decorum est pro Javier mori« verbirgt sich letztlich die grundlegende Frage: Kann ein politisches Gebilde ohne die emotionale Identifikation und vor allem die Opferbereitschaft seiner Mitglieder auskommen? Wird, zumindest in der Wahrnehmung, die EU für seine Bürger ein letztlich unverbindliches – und deshalb in gewisser Weise – unpolitisches Unternehmen bleiben? Nicht zuletzt die ernüchternden Europa-Wahlen vom Juni 2004 legen einen solchen Schluss nahe. Regelmäßige Aufforderungen von Politikern, sich doch endlich für die EU zu »begeistern«, wirken inzwischen nicht nur hilflos, sondern fast schon peinlich.

Für viele Verfechter eines vereinten Europa stand von vornherein fest: »Europa wird ernsthaft sein oder es wird überhaupt nicht sein«. Der französische Rationalist Julien Benda – bekannt geworden durch seine Polemik gegen den »Verrat der Intellektuellen« erweiterte dieses Diktum aus den frühen dreißiger Jahren noch, indem er die Europäer aufforderte, eine Abneigung gegen die Leidenschaften an sich zu entwickeln. Ohne einen neuen, rationalen europäischen Menschen, so Benda, könne es auch kein integriertes Europa geben.¹

Nur wenige Europäer sind Benda auf diesem Weg der reinen europäischen Vernunft gefolgt. Doch die »Zwei-Reiche-Lehre« von supranationaler Vernunft und nationaler Leidenschaft spukt noch immer in den Köpfen selbst der klügsten EU-Beobachter. Der Verfassungsrechtler Joseph Weiler zum Beispiel behauptet, »das Nationale ist Eros: es greift auf das Vormoderne zurück, es spricht das Herz an.« Und, noch wichtiger: Es befriedigt

angeblich »unsere existentielle Sehnsucht nach einem Sinn, der sich in Ort und Zeit lokalisieren lässt«. Das Supranationale steht hingegen für »Zivilisation« und ist somit »selbstbewusst modern«. Es appelliert »an das Rationale in uns und an aufklärerischen neo-klassischen Humanismus.«² Das Supra-Nationale, mit einem Wort, ist auch das Supra-Emotionale.

Unabhängig davon, ob diese Unterscheidung so richtig ist – die Europäische Union hat offenbar ein handfestes »Identifikationsproblem«. Auf der einen Seite werden bekanntlich immer mehr und immer weitreichendere politische Entscheidungen in Brüssel getroffen. Doch auf der anderen Seite können sich die EU-Bürger immer weniger mit diesen Entscheidungen identifizieren. Kurz gesagt, klafft hier eine immer breitere Legitimitäts-lücke. Oder, um mit Begriffen von Michael Walzer zu sprechen: Rechts-gemeinschaft und moralische Gemeinschaft kommen nicht mehr zur Dek-kung.

Identität und Interessen

Es gibt nun zwei naheliegende – und weit verbreitete – Antworten auf dieses europäische Identifikationsproblem. Zum einen sprechen sich eine Vielzahl Politiker und Intellektuelle mehr oder weniger offen für eine Art Euro-Nationalstaatsbildung – oder *Euro-nationbuilding* – aus. Identifikation, so der Gedankengang, resultiert aus Identität. Und Identität muss wiederum auch eine leidenschaftliche und gefühlvolle Affäre sein. Die einzig mögliche (und gleichzeitig legitime) Partnerin für diese Affäre – zumindest in der Moderne – ist jedoch die Nation. Es folgt, dass sich Europa zur Nation bilden müsste.

Zwar mag dies keiner so ganz zugeben – aber diese europäische Nationswerdung liefe im Zweifelsfalle mehr oder weniger nach dem klassischen Schema aus dem neunzehnten Jahrhundert ab: europäisierte Bildung, vor allem europäisch ausgerichtete Geschichtsbücher, eine genuin europäische Armee und, nicht zuletzt, eine wirklich überzeugende europäische politische Symbolik, welche das zum Beispiel von Rem Koolhaas angemahnte »ikonographische Defizit« der EU ausgleichen würde.

Eine europäische Nationswerdung – zumindest nach diesem klassischen Schema – ist kaum vorstellbar ohne eine ungeheure Homogenisierung der Kulturen des Kontinents. Doch erscheint eine solche politisch-kulturelle Homogenisierung weder normativ wünschbar noch praktikabel:

Im neunzehnten Jahrhundert mag man mit Sprachunterricht, Bürgerkunde und Wehrdienst »Bauern zu Franzosen« gemacht haben, wie der Titel eines einflussreichen Buches über die Nationalstaatsbildung im Hexagon lautet. Aber wo finden sich heutzutage die provinziellen Analphabeten, welche freiwillig oder unfreiwillig »europäisiert« werden müssten? Und wirklich alternative Mechanismen zur politischen Vergemeinschaftung haben bisher auch Verfechter eines europäischen »Staates der Nationalstaaten« nicht angeboten. Im Gegenteil ist es geradezu ironisch, dass viele der Intellektuellen, welche den (nun endlich normativ gezähmten) europäischen Nationalstaat verteufelt haben, sich jetzt in den Prozess einer europäischen Nationalstaatsbildung mit mehr als ungewissem Ausgang stürzen wollen.

Zum zweiten gibt es aber auch eine einflussreiche Gruppe von Denkern, welche das »Identifikationsproblem« schlicht zum Pseudoproblem von hauptamtlichen EU-Beobachtern erklären. Alle Klagen über Legitimitäts- und Demokratiedefizite, so zum Beispiel der amerikanische Politikwissenschaftler Andrew Moravcsik, seien verfehlt, da die EU längst nicht das bürokratische, Kompetenzen verschlingende Monster sei, als das es immer dargestellt werde.³ Letzten Endes verfüge die Union nur über rund ein Hundertstel des europäischen Sozialprodukts und habe immer noch weniger Beamte als jede mittelgroße europäische Stadt. Brüssel könne keine Steuern eintreiben und auch sonst niemand zu irgendetwas zwingen.

Am wichtigsten jedoch: Die EU berührt substantiell keinen der Politikbereiche, die Europas Bürgern wirklich am Herzen liegen, nämlich Steuern, Sozialpolitik, Gesundheit und Bildung. Außerdem, so die Kritiker weiter, werde der politische Prozess in Brüssel genauso scharf beobachtet und sei de facto viel engeren formellen und informellen Verfassungsregeln unterworfen, als dies in Nationalstaaten der Fall sei. Schließlich und endlich nehme die EU hauptsächlich politische und wirtschaftliche Funktionen wahr, welche auch in Nationalstaaten oft an undemokratische Institutionen wie zum Beispiel Zentralbanken delegiert würden. Aus all dem folgt, dass die europäischen Bürger vollkommen in ihrem Desinteresse an der EU gerechtfertigt sind. Schlicht gesagt: Ihre wichtigsten Interessen werden immer noch von den Nationalstaaten verhandelt. Und die moderne Aufmerksamkeitsökonomie gebietet noch immer, knappe Ressourcen an politischem Interesse effizient einzusetzen. So, könnte man schlussfolgern, dient die ganze Aufregung um vermeintliche »Identifikationsprobleme« und demokratische Defizite nur dazu, eine Art europäisches Beschäftigungs

generös von der EU finanzierten Mächtegern-Madisons, welche in Kärnerarbeit für eine akademische Kleinindustrie immer neue Verfassungsentwürfe und demokratische Patentrezepte produzieren, kümmert »Europa« eigentlich keinen. Es folgt: Wer Identifikation als Resultat von Identität wünscht, muss die Bürger erst einmal für Brüssel interessieren. Und Interesse ergibt sich wiederum nur, wenn es um handfeste Interessen geht.

Gegen diese Position lässt sich einwenden, dass ihre Vertreter schlicht den Prozesscharakter der EU verkennen – ohne, dass dieser Prozesscharakter schon an und für sich etwas Gutes ist, wie manche postmodern angehauchte EU-Beobachter meinen. Es mag schon sein, dass die EU-Bürger sich derzeit nicht für die EU interessieren, weil ihre wichtigsten Interessen in Brüssel nicht berührt werden – oder zumindest noch nicht. Aber bekanntlich hat sich die EU bisher noch nie in einem wirklich stabilen *Endzustand* befunden – sie ist ein Projekt immer engerer oder auch erweiterter Integration, ein fortwährender Prozess, der auf komplexen und wechselnden Konfigurationen beruht. Dieser Prozess beinhaltet auch, frei nach John Dewey, eine Art von »demokratischem Experimentalismus«, der es erlaubt, in wechselseitigem Lernen neue Lösungsmechanismen für supranationale und nationale Probleme zu finden. Gleichzeitig bedeutet der Prozess einer fortwährenden Unionsbildung aber auch, dass die EU das Potential hat, fast unbemerkt auf neue Politikbereiche überzugreifen und illegitime Herrschaft auszuüben. Und EU-Bürger, ob nun Euro-Skeptiker oder Euro-Enthusiasten, täten gut daran, sich Gedanken über dieses Potential zu machen.

Nun fragt sich, ob sich nicht noch eine dritte Position abstecken lässt zwischen *Euro-nationbuilders* und »Anti-Madisons«, zwischen dem Ruf nach europäischer Identität und der vorläufig wohl noch illusorischen Konstruktion genuin »europäischer Interessen«. In diesem Zusammenhang ist immer wieder der Begriff des Verfassungspatriotismus als Alternative zu einem imaginären europäischen Nationalismus ins Spiel gebracht worden. Wobei sich natürlich sofort die Frage stellt, auf welche Verfassung sich dieser Patriotismus denn beziehen sollte: Die 80 000 Seiten des *acquis communautaire*? Die fast fünfhundert Artikel der langen, wohl allzu langen – und sprachlich oft verunglückten – europäischen Verfassung, welche nun zur Ratifizierung ansteht? Ist es nicht reine Wortspielerei zu meinen, nun, da Europa eine Verfassung bekomme, müssten seine Bürger notwendigerweise auch einen Verfassungspatriotismus entwickeln?

Wenn man nun statt auf spezifische, geschriebene Verfassungsworte auf universalistische, demokratische Werte rekurriert, fragt sich gleich wieder, ob diese Werte nicht schon im nationalstaatlichen Rahmen verankert sind – so dass die EU eigentlich keinen wirklichen politisch-moralischen Mehrwert für ihre Bürger schafft. Und diese Fragen berühren noch nicht einmal die üblichen Einwände gegen die Idee des Verfassungspatriotismus an sich: dass er blutleer sei, eine Kopfgeburt, und, nicht zuletzt, dass seine vermeintlich weltbürgerlichen Vertreter in Wirklichkeit nur die Erfahrungen der provinziellen Bonner Republik universalisierten. Um jedoch die Möglichkeiten (und Grenzen) eines europäischen Verfassungspatriotismus zu erkunden, tut man gut daran, zuerst die Geschichte dieses stets umstrittenen Begriffs zu rekapitulieren – anstatt sich mit den eben skizzierten Karikaturen zu begnügen.

Verfassungspatriotismus: Eine kurze Ideen- und Gefühlsgeschichte

Bekanntlich ist das Wort »Verfassungspatriotismus« eine Erfindung des deutschen Hannah-Arendt-Schülers Dolf Sternberger aus den siebziger Jahren. Sternberger stellte sich unter dem Verfassungspatriotismus eine Art »Staatsfreundschaft« vor, welche die Bürger wie in der griechischen Polis zur eifrigen Teilnahme am politischen Leben animieren sollte. Für Sternberger passte Verfassungspatriotismus zur Bundesrepublik als einer halben Nation mit einem erfolgreichen Grundgesetz besonders gut – aber als politische Idee war er nicht prinzipiell auf Westdeutschland beschränkt.

Gleichzeitig jedoch – und das ist weniger bekannt – verband Sternberger Verfassungspatriotismus mit dem Konzept der »wehrhaften Demokratie«. Auch dieser Begriff war eine deutsche Erfindung: In den dreißiger Jahren wurde er von dem Exilanten Karl Loewenstein eingeführt und später vom Bundesverfassungsgericht zur Legitimierung von Parteiverboten aufgegriffen. Loewenstein argumentierte, dass sich Demokratien letztlich nur mit autoritären Maßnahmen gegen Anti-Demokraten erwehren könnten, welche sich der Mittel der Demokratie bedienen, um die Demokratie abzuschaffen. »Feuer«, so Loewenstein mit einer etwas merkwürdigen Metapher, »kann nur mit Feuer bekämpft werden«.⁴

In den achtziger Jahren hat sich dann Jürgen Habermas den Begriff angeeignet – und ihm eine deutlich universalistischere Note gegeben.

Auch für Habermas waren die Westdeutschen auf einem Sonderweg – nur war dies nicht mehr die alte antiwestliche Abzweigung vom Universalismus. Ganz im Gegenteil schienen die zunehmend »post-nationalen« Bundesbürger schon westlicher als der Westen selbst. Früher oder später jedoch, so Habermas, würden auch andere Nationen den Weg zu einem Gemeinwesen beschreiten, in dem nicht der Stolz auf nationale Kulturen und eine heroische Geschichte das kollektive Bewusstsein ausmachen würden – sondern stattdessen die Verfassungsprinzipien von Freiheit und Gleichheit.

Habermas' Konzept von kollektiver Identität wurde von Beginn an heftig kritisiert. Für Ernst-Wolfgang Böckenförde handelte es sich um einen »blassen Seminargedanken«, während Martin Walser in einer Generalabrechnung mit dem »polit-masturbatorischen Modeton« der achtziger Jahre befand: »Das Wort riecht nach dem Abfindungslabor, aus dem es stammt.«. Die Kritik lief fast immer auf eine Frage hinaus: Wo bleibt das Besondere? Wenn es letztlich um die Verwirklichung allgemeingültiger Prinzipien geht, warum sollen sich Bürger einem Gemeinwesen zugehörig fühlen und nicht einem anderen? Und warum sollen sie überhaupt fühlen, wenn gemeinsame Identität allein auf rationale Prinzipien gegründet ist? Mit anderen Worten: Weder Patria noch Passionen, so die Kritiker, hätten einen Platz in einem scheinbar so »blutleeren« Patriotismus (im Gegensatz zum vollblütigen oder manchmal schlichtweg blutigen Nationalismus).

Habermas hatte schon in den achtziger Jahren eine Antwort, die aber oft geflissentlich überhört wurde. Jedes Land, so Habermas, müsse sich Demokratie und Menschenrechte auf eigene Weise und vor dem Hintergrund seiner jeweiligen Geschichte und Kultur aneignen. Besonders eine kritische Durcharbeitung der Vergangenheit, welche Habermas als unabdingbar auf dem Weg zur Ausbildung »rationaler kollektiver Identitäten« erachtete, müsse im nationalen Rahmen erfolgen. Insofern war der Ausdruck »post-national« von Anfang an nicht nur provokativ, sondern auch irreführend. Besser hätte es »post-nationalistisch« geheißen.⁵

Somit war der westdeutsche Verfassungspatriotismus nicht nur etwas Besonderes in Europa – er ließ auch Raum für nationale Besonderheiten. Und Pointe des angeblich abstrakten Konstrukts war vor allem die Idee, dass auch negative oder gar scheinbar lähmende Emotionen wie Scham oder Entrüstung zu politischer Handlungsfähigkeit beitragen könnten. Das Idealbild – welches in der Tat perfekt in die achtziger Jahre passte –

war nicht der stolze Bürgersoldat, sondern der indignierte Demokrat, der im Namen der Verfassung demonstriert oder gar zivilen Ungehorsam praktiziert. Beim Verfassungspatriotismus ging es also nicht um eine schlichte Umleitung politischer Emotionen von der Nation hin zur Verfassung als Identifikationsobjekt. Das ambitionierte moralpsychologische Programm des Verfassungspatriotismus verlangte nichts weniger als eine weitgehende Umformung dieser Emotionen an sich.⁶

Doch ein deutsches Europa?

Ganz unabhängig von der derzeitigen Debatte um die »europäische Verfassung« – deren Vertragscharakter meist verschämt verschwiegen wird – stellt sich also die Frage: Warum nicht Verfassungspatriotismus auch auf EU-Ebene konzipieren, zumindest als politisch-normatives Angebot an Europas Bürger? Ließe sich nicht ein übergreifender Euro-Patriotismus denken, der eine ganze Reihe von post-nationalistischen Ländern vereint, ohne diesen ihre Besonderheiten zu nehmen? Erstaunlicherweise haben Habermas und Jacques Derrida in ihrem Aufruf zur Erneuerung Europas vom Mai 2003 Verfassungspatriotismus nicht erwähnt. Dafür war von der »Macht der Gefühle« die Rede, welche Europäer gegen den Irakkrieg auf die Straße brachte, und von allerlei Euro-Gemeinsamkeiten, die aber in der folgenden Debatte schneller Gegenbeispiele als Gemeinschaftsgefühle hervorriefen. Es schien fast, als hätten die Philosophen Angst vor der eigenen post-nationalistischen Courage bekommen.⁷

Wie aber könnte ein europäischer Verfassungspatriotismus überhaupt aussehen, der die Macht der Gefühle *und* der Vernunft vereint? Demokratie und Menschenrechte müssten fester Bestandteil sein, schaffen aber an sich noch keinen politischen oder moralischen Mehrwert für EU-Mitgliedsstaaten, welche ohnehin schon liberale Demokratien sind. Und bei den partikularen »Beimischungen«, die sich im westdeutschen Verfassungspatriotismus fanden, ist wohl eher Vorsicht geboten.

Sicher könnte sich die EU als eine supranationale »wehrhafte Gemeinschaft« definieren, ein Projekt, dem die Anschläge von Madrid sowohl Plausibilität als auch Dringlichkeit verliehen haben. Vor allem ließe sich hier eine Art »übergreifender europäischer Konsens« denken, der eine Schnittmenge bildet zwischen verschiedenen nationalstaatlichen Traditionen von wehrhafter Demokratie oder von »negativem Republikanismus«,

wie Peter Niesen eine bewusste rechtsstaatliche Abgrenzung gegen eine national spezifische autoritäre Vergangenheit genannt hat.⁸

Es spricht allerdings auch einiges gegen einen solchen Schulterschluss im Angesicht des innereuropäischen Feindes. Vor allem die peinlichen Erfahrungen mit Österreich im Jahre 2000 haben gezeigt, dass nationale Regierungen besser nicht mit europäischen Gesinnungstests betraut werden. Dies ist nicht nur eine Frage der politischen Klugheit, sondern hat auch mit der Art von Sanktionen zu tun, welche die EU gegen suspektte Regierungen oder politische Parteien anwenden könnte. Mehr als die gegen Österreich angewandten »Schamsanktionen« (wie zum Beispiel das demonstrative Verweigern eines Handschlags) sind im Moment nicht denkbar. Aber gerade solche symbolische Ächtung macht die EU leicht zum Komplizen nationalistischer Aufwallungen in anderen Ländern. Man bedient sich sozusagen der Gefühle der (demonstrierenden) Menschen auf der Straße, die keiner kontrollieren kann (und auch nicht sollte), anstatt politisches Handeln an den Rechtsstaat zurückzubinden.⁹ Symbolpolitik ersetzt eine systematische Auseinandersetzung mit dem politischen Gegner, Analogien sollen greifen statt Argumente. Ebenso leicht kann solch eine unkontrollierbare Symbolpolitik nationalistische Gegenreaktionen in den betreffenden Ländern erzeugen. Und damit sind noch nicht einmal die üblichen Probleme im Zusammenhang mit der Gefahr eines europäischen McCarthyismus angesprochen.

Wie aber steht es um eine kritische Aufarbeitung der Vergangenheit als gemeinsame, wenn auch national verschiedene europäische Erfahrung? Haben die neunziger Jahre nicht deutlich gezeigt, dass selbstkritische Erinnerung keine deutsche Obsession, sondern Teil einer post-heroischen und post-nationalistischen (und, nicht zuletzt, post-kolonialistischen) europäischen politischen Kultur ist, die sich nun auch in die Beitrittsstaaten ausbreitet – man denke nur an die polnische Diskussion über Jedwabne oder die Debatten über das Budapester »Haus des Terrors«? Mit anderen Worten: Ist nicht auf ganz unerwartete Weise Thomas Manns Befürchtung eines »deutschen Europas« eingetreten? Nur dass es sich hier eben um das Modell eines seiner Vergangenheit gegenüber kritischen anstatt nationalistisch auftrumpfenden Deutschland handelt? Und spricht nicht einiges dafür, zum Beispiel der Türkei ein Schuldgeständnis zum Völkermord an den Armeniern abzuverlangen, als Beweis einer wahrhaft liberalen, selbstkritischen politischen Kultur?

Gegen diese Idee lässt sich nicht so sehr das zuletzt von Avishai Margalit formulierte Argument vorbringen, nur Nationen seien »dichte« ethische Gemeinschaften, auf die eine Ethik der Erinnerung anwendbar sei.¹⁰ Es scheint im Gegenteil nicht unplausibel, dass sich gerade in den vergangenen Jahrzehnten »transnationale Erinnerungen« gebildet haben, welche durchaus in politischem, wenn auch oft eher politisch-symbolischem Handeln münden. Man denke zum Beispiel an das gemeinsame, moralisch blamable Scheitern der EU (oder präziser: konzertierter europäischer Aktionen) auf dem Balkan. Könnte eine kollektiv empfundene Scham nicht zum emotionalen Handlungsmotor einer gemeinsamen Außenpolitik werden?

Wirklich normativ gewichtige Bedenken gegen eine bewusste »Memorialisierung« der europäischen Politik haben einen anderen Grund: Eine symbolisch aufgeladene europäische Außenpolitik, welche Analogien mit dem Europa des zwanzigsten Jahrhunderts zur Mobilisierung ihrer Bürger benutzt, ist kaum wünschbar. Wie Generäle immer den letzten und nicht den gegenwärtigen Krieg führen, würde Europa immer seine jüngste Vergangenheit bewältigen, statt sich auf die »Forderungen des Tages« zu konzentrieren. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang auch an die zu Recht berühmte Sentenz von James Bryce: »Die Hauptfunktion der Geschichtswissenschaft besteht darin, uns von plausiblen historischen Analogien zu befreien.«

Die Verbindung von Verfassungspatriotismus mit »wehrhafter Demokratie« und Vergangenheitsbewältigung im deutschen Kontext war nicht einfach ein historischer Zufall. Jede Form von Verfassungspatriotismus wird auch früher oder später Grenzen gegenüber den Feinden der Demokratie ziehen müssen; und nicht jedes Geschichtsbild ist mit einem Verfassungspatriotismus kompatibel. Daraus folgt jedoch kein Imperativ zu einer bewussten »Memorialisierung« oder »Wehrhaftmachung« – schon gar nicht »von oben«. Im Gegenteil: Eine simple eins-zu-eins Übertragung von »deutschem« Verfassungspatriotismus auf die EU führt – allerdings auf anderen Wegen – ebenso in die Sackgasse wie eine schlichte Projektion des klassischen Nationalstaatsmodells auf Europa.

Praktiken, Prinzipien – und die Union als liberales Projekt

Vielleicht ist die Antwort auf die Frage nach dem Spezifischen an einem europäischen Verfassungspatriotismus viel einfacher als oft vermutet. Er

müsste sich nicht auf das vermeintlich Besondere an Europa, sondern auf das Besondere an der Europäischen Union beziehen. Und damit sind eben nicht einfach die fast fünfhundert Verfassungsartikel gemeint. Vielmehr – darauf hat vor allem Joseph Weiler hingewiesen – ist das Besondere an der EU, dass sie ein politisches Experiment zwischen Staatenbund und Bundesstaat darstellt, in dem Angleichung und Andersartigkeit ständig neu verhandelt werden müssen.

Die EU hat in diesem Sinne keine abgeschlossene »Identität«, sondern ist ein Prozess, welcher vor allem auf ein gehöriges Maß Toleranz angewiesen ist. Dieser Prozesscharakter ist – wie gesagt – nicht an und für sich schon ein Wert, wie manche akademische Euro-Enthusiasten suggerieren (denn demokratische politische Kulturen im Rahmen des klassischen Nationalstaats sind schließlich auch nicht statisch). Nichtsdestotrotz ist die EU im Besonderen auf eine permanente Aushandlung von Gleichheit und Vielfalt angewiesen. Somit ist laut Weiler auch ein spezifisches EU-Grundprinzip die »konstitutionelle Toleranz«, welche die europäischen Länder mit ihren zum Teil sehr verschiedenen politisch-rechtlichen Traditionen einander entgegenbringen müssen.

Diese Idee verweist auf die EU als anspruchsvolles und oft auch anstrengendes politisches Projekt, welches kreativ die Imperative nationalstaatlicher Einheitsbildung zu umgehen und vor allem auch der Kelsenschen Forderung nach einer Grundnorm und der Schmittschen Forderung nach einer letztendlichen Entscheidungsmacht auszuweichen sucht.¹¹ Die EU ist aus dieser Perspektive letztlich eine große Kompromissmaschine, welche von Prinzipien sowie eingespielten Praktiken gegenseitiger Verständigung und Präzedenzfällen gegenseitigen Vertrauens am Laufen gehalten wird. So schockierend diese Feststellung für britische Euro-Skeptiker auch sein mag: Die EU sieht zwar mit ihrer mächtigen Zentralbank und einem einflussreichen Obersten Gericht von außen sehr bundesdeutsch aus – sie funktioniert aber de facto eher wie die britische Demokratie mit ihren oft stillschweigend verstandenen Konventionen und Praktiken.¹² Durchwursteln, oder *muddling through*, ist vielleicht keine ästhetisch ansprechende Art von politischem Handeln – dafür aber auf sympathische Weise liberal.

Entscheidend ist nun, dass dieses Gebilde zwischen Bundesstaat und Staatenbund insgesamt als liberales Projekt wahrgenommen wird. Oder, um es anders – und unvermeidlicherweise mit einem Wörterungetüm komplexer – auszudrücken: Es geht darum, die EU als eine sich ständig

erweiternde und verändernde Form post-nationalistischer, nicht-territorialer liberaler Ordnung anzuerkennen. Die Union, daran sei auch hier noch einmal erinnert, hat vor allem zur Friedens-, Freiheits- und Wohlfahrtssicherung gedient (was nicht heißen soll, dass Frieden, Freiheit und Wohlstand nicht auch auf anderen Wegen hätten erreicht werden können). Vor allem hat sie jungen Demokratien geholfen, sich zu konsolidieren und sich in einem supranationalen politischen Projekt zu verankern. Anders formuliert: Man konnte nationale *constitutional commitments* auf glaubwürdige Weise in eine supranationale Struktur einklinken. Es sind also nicht nur die Prinzipien und Praktiken zum Beispiel von Toleranz, die in der EU-Tagespolitik zum Tragen kommen, welche Objekt eines europäischen Verfassungspatriotismus sein müssten. Es muss auch das größere liberale Projekt Europa sein, welches eben keine neue »Nation Europa« konstituieren will, sondern mit existierenden Nationalgefühlen und fort-dauernder kultureller Vielfalt – auch einer Vielfalt von nationalen Verfassungen – weitgehend kompatibel ist.

Die EU der »25 plus« ist kein »Superstaat« und wird auch so bald keiner werden. Gerade in einer EU der »25 plus«, müssen sich Europäer in der politischen Kunst üben, Eigenes und Anderes immer wieder neu auszutariieren. Insbesondere muss sich immer wieder ein Konsens aus auf zivilisierte Weise ausgetragenen Konfrontationen von Ideen, Interessen und Identitäten ergeben.¹³ Statt also auf einen demokratischen europäischen Nationalstaat zu hoffen, ließe sich mit der französisch-griechischen Politikwissenschaftlerin Kalypso Nicolaïdis eher von einer liberalen *Demokratie* sprechen, einer politischen Gemeinschaft der Völker, die vieles, aber nicht alles zu teilen bereit sind.¹⁴ Gefordert ist denn von den Bürgern auch in einer solchen *Verhandlungs-Demokratie* nicht Toleranz etwa im Sinne von Nachsicht gegenüber Missständen in Brüssel, sondern liberale Aufmerksamkeit, kritisches Wohlwollen für ein einzigartiges – und einzigartig erfolgreiches – politisches Experiment, und, *last but not least*, eine Art von *Sorge* um dieses Experiment.

Solche Ideen werden wohl keinen Europäer animieren, für Brüssel zu sterben. Und, um mit dem Historiker Benedict Anderson zu sprechen, man wird wohl auch vergeblich auf das Grab des unbekanntenen Post-Nationalisten warten. Doch muss ein ernsthaftes Europa auch immer gleich ein todernstes sein? Denkbar ist doch zumindest eine Art rational-emotionaler Arbeitsteilung zwischen nationalstaatlich eingerahmtem, emotional

dichterem Bewusstsein und einem übergreifenden Verfassungspatriotismus, der sich auf die spezifischen Prinzipien und Praktiken der Union als liberales Projekt bezieht.

Angewandt auf die oben skizzierte Dichotomie von Identität und Interessen heißt dies: Europäer haben ein Interesse am liberalen Projekt Europa, auch wenn sie sich in den spezifischen Prinzipien und Praktiken der Union nicht immer wiedererkennen mögen. Aber Europas real existierende Verfassung – im Sinne der Realität des liberalen Projekts Europa mit seinen Prinzipien und eingespielten Praktiken – offeriert auch eine Identität, welche ganz eindeutig *nicht* national oder kulturell ist. Und, das muss hinzugefügt werden: Ein Identität, welche weitgehend – aber nicht nur – rational begründet ist. Verfassungspatriotismus ist und bleibt primär ein »Reflexionsprodukt«¹⁵.

Sicherlich hat der Hinweis, diese Identität anzunehmen und sogar zu pflegen, auch einen Aufforderungscharakter, welcher sich in den Ohren der Euroskeptiker nicht viel von den Sonntagsreden euro-enthusiastischer Politiker unterscheiden mag. Nur: Was sonst kann politische Theorie leisten, als solche begrifflich-historischen Möglichkeiten aufzuzeigen – besonders, wenn sie für das existierende europäische Institutionengefüge sensibel bleiben will, ebenso wie für die offensichtliche Abneigung der Europäer, sich in absehbarer Zeit auf das Abenteuer eines europäischen Bundesstaates einzulassen? Politische Theorie muss ihre Zeit nicht zuletzt in Begriffe fassen, um das zu schärfen, was man mit Musil einen vernünftigen »Möglichkeitssinn« nennen könnte.

Und all dies schließt ja im übrigen eine europäische Berufsarmee nicht aus.

Anmerkungen

- 1 Julian Benda, *Discours à la nation européenne*. Paris 1992 (zuerst erschienen 1933).
- 2 J. H. H. Weiler, *The Constitution of Europe: ›Do the new clothes have an Emperor?‹ and other essays on European integration*. Cambridge UP 1999, S. 347.
- 3 Andrew Moravcsik, »In Defence of the ›Democratic Deficit‹: Reassessing Legitimacy in the European Union«, in: *Journal of Common Market Studies* 40 (2002), S. 603-24.
- 4 Vgl. insbesondere Karl Loewenstein, »Militant Democracy and Fundamental Rights II«, in: *American Political Science Review* 31 (1937), S. 638-58.
- 5 Vgl. auch Ciaran Cronin, »Democracy and Collective Identity: In Defence of Constitutional Patriotism«, in: *European Journal of Philosophy* 11 (2003), Nr. 1, S. 1-28.
- 6 Vgl. auch Patchen Markell, »Making Affect Safe for Democracy? On ›Constitutional Patriotism‹«, in: *Political Theory* 28 (2000), Nr. 1, S. 38-53.
- 7 Derrida hat sich allerdings im Sommer 2004 für einen europäischen Verfassungspatriotismus

- ausgesprochen. Vgl. Jacques Derrida, »Unsere Redlichkeit«, in: *Frankfurter Rundschau* vom 18. Juni 2004.
- 8 Peter Niesen, »Anti-Extremism, Negative Republicanism, Civic Society: Three Paradigms for Banning Political Parties«, in: Shlomo Avineri / Zeev Sternhell (Hg.), *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism and Communism*. Jerusalem 2003, S. 249-68.
- 9 James Q. Whitman, »What Is Wrong with Inflicting Shame Sanctions?«, in: *Yale Law Journal* 107 (1998), S. 1055-1092.
- 10 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*. Harvard UP 2002.
- 11 J. H. H. Weiler, »Federalism Without Constitutionalism: Europe's *Sonderweg*«, in: Kalypso Nicolaïdis / Robert Howse (Hg.), *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union*. Oxford UP 2001, S. 54-70.
- 12 Pasquale Pasquino, »Conceptualizing Europe«, in: Kalypso Nicolaïdis / Stephen Weatherill (Hg.), *Whose Europe? National Models and Constitution of the European Union*. Oxford UP 2003, S. 124-129, hier S. 129.
- 13 Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von Jean-Marc Ferry in der Diskussion in Patrick Savidan (Hg.), *La République ou l'Europe?* Paris 2004, S. 187.
- 14 Kalypso Nicolaïdis, »Our European Demoi-crazy«, in: Nicolaïdis / Weatherill (Hg.), *Whose Europe?*, a.a.O., S. 137-152.
- 15 Thomas Meyer, *Die Identität Europas*. Frankfurt a.M. 2004, S. 66. Mit Meyers Unterscheidung von Verfassungspatriotismus als »modern« und einer »europäischen Identität« als »postmodern« stimme ich hingegen nicht überein.

Claus Offe

EUROPÄISCHE INTEGRATION UND DIE ZUKUNFT DES »EUROPÄISCHEN SOZIALMODELLS«¹

Europäische Integration vs. Globalisierung

»Globalisierung« wird oft als ein anonymer Prozess verstanden, dessen Fortschreiten am relativen Wachstum des internationalen Handels, dem Anteil der ausländischen Direktinvestitionen und der grenzüberschreitenden Finanztransaktionen abzulesen ist. Diese Tendenzen können in den achtziger und neunziger Jahren als ein anhaltender Trend beobachtet werden, der aus dem Aggregateneffekt strategischer Entscheidungen *ökonomischer* Akteure resultiert. Dabei sind immer weniger Länder in der Lage, sich diesem Trend zu verwehren, insbesondere nachdem die wichtigste »Anti-Globalisierungs«-barriere, der Eiserne Vorhang, wirkungslos geworden ist (wobei Nordkorea und einige wenige andere Fälle die Ausnahme bleiben, die die Regel bestätigen). Während nun die so verstandene »Globalisierung« als ein System emergenter Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse zu verstehen ist, bei dem rechtliche und vertragliche Regulierungen durch *governance* nur eine geringe und zudem meist strittige Rolle spielen, ist die EU und ihr Binnenmarkt in erster Linie ein *politisch* konstruiertes und rechtlich definiertes Projekt, das gerade im Begriff steht, sich eine Verfassung zu geben. Etwas annähernd Vergleichbares wird in absehbarer Zukunft hinsichtlich der globalen Ökonomie gewiss nicht geschehen.

Jedenfalls stellt die EU keinen anonymen Prozess dar, der nur im Rückblick beschrieben und erklärt werden könnte. Es handelt sich vielmehr um ein kontinuierlich ausgehandeltes Gebilde, in dem *politische* Akteure, nämlich Regierungen und europäische Institutionen, die Hauptrolle spielen. Auch ist die EU keineswegs ein »globales« Gebilde, sondern in ihrer räumlichen Ausdehnung streng begrenzt und in ihrer ökonomischen, politischen und kulturellen Struktur weitaus homogener als die »Weltgesellschaft«. Die Bedeutung territorialer Außengrenzen nimmt für die ökonomische Entwicklung der EU nicht ab, sondern eher zu. Die wachsende

Bedeutung der Außengrenzen ist durchaus intendiert, wie jeder lateinamerikanische oder russische Anbieter aufgrund seiner Erfahrungen mit der »Festung Europa« gerne bestätigen wird.

Andererseits hängen EU-Integration und Globalisierung auch auf verschiedene Weise zusammen. So kann die Marktintegration der EU-Mitglieder als ein Mittel verstanden werden, durch das europäische nationale Ökonomien sich gegen unerwünschte Effekte der »Globalisierung« (z.B. der Agrarmärkte) abschirmen können. Gleichzeitig wird angenommen, dass die europaweite Integration der Märkte die Produktivität, globale Wettbewerbsfähigkeit und Innovationskapazität der EU steigern wird, und dass die Europäer daher von der Globalisierung eher profitieren als durch sie verlieren. Jedenfalls unterscheidet sich die EU-Integration von wirtschaftlicher Globalisierung ganz grundsätzlich dadurch, dass die Fähigkeit der EU, diese regionale Version einer internationalen Ökonomie zu kontrollieren und zu regulieren, weitaus größer ist als es etwa von supranationalen Einrichtungen wie der Welthandelsorganisation (WTO) behauptet werden kann. Schließlich ist auch das interne Konfliktpotential, und das gilt auch noch nach der Osterweiterung in der neuen EU-25, sehr viel geringer ist als das Konfliktpotential zwischen den Teilnehmern am globalen Prozess, da die Streuung des Wertes für das nationale BIP pro Kopf sehr viel geringer ist als in der Weltökonomie mit ihren Abhängigkeiten und ökonomischen Machtverhältnissen.

Dennoch ergeben sich auch Parallelen zwischen Globalisierung und Europäischer Integration. Die wichtigste von ihnen ist die »De-nationalisierung«, d.h. die partielle Entmachtung nationaler Regierungen. In beiden Fällen stellen Regierungen fest, dass ihre Agenden von supra- oder transnationalen Mächten definiert werden, die sich weitgehend ihrer Kontrolle entziehen. Dies trifft in besonderem Maße auf wirtschaftspolitische Politikbereiche wie die Geld-, Fiskal-, Handels- und Arbeitsmarktpolitik zu. Zudem schrumpft das Repertoire an Instrumenten, mit denen Regierungen ihre Agenda umsetzen können. Instrumente wie fiskalische Anreize, Subventionen, Schutzzölle und nachfrageorientiertes makroökonomisches Management sind stumpf geworden – sowohl durch erwartbare negative Reaktionen mobiler Produktionsfaktoren wie auch durch Handlungsbeschränkungen und Sanktionen, die supranationale Behörden (Welthandelsorganisation und Internationaler Währungsfond im Falle der Globalisierung; die Kommission, der Europäische Gerichtshof und die Europäische

Zentralbank im Falle der Europäischen Integration) bei der Anwendung solcher Instrumente auferlegen. Aus dieser Sicht stellt sich die europäische Integration im Vergleich zur umfassenden Dynamik weltweiter Interdependenzen als ein ungewöhnlich begünstigter, in der ökonomischen Entwicklung fortgeschrittener und mit starker Regulierungskapazität ausgestatteter Fall einer regional begrenzten »Globalisierung« dar.

Die Herausforderungen durch die Europäische Integration

Die spezifischen Merkmale der europäischen Kapitalismen haben sich unter dem Einfluss einer in der neueren europäischen Geschichte wirksamen »Logik der Diskontinuität« ausgebildet.² Diese Logik hat zur Bildung einer politisch verbürgten Statusordnung geführt, die im Einklang mit Regeln einer »sozialen« Marktwirtschaft und eines »organisierten«, »eingebetteten«, »koordinierten« und »regulierten« Kapitalismus die meisten wirtschaftlichen Akteure vor gravierend negativen Auswirkungen der »Anarchie des Marktes« schützt, während sie (jedenfalls im günstigen Falle) gleichzeitig die ökonomische Performanz der Marktprozesse verbessert. Die entsprechenden Institutionen sind auf den Ausgleich konfligierender Interessen, auf Kooperation, Verhandlung, Konsens, die Begrenzung von Konflikten, Nachhaltigkeit und Stabilität ausgerichtet (und werden regelmäßig im Bezug auf diese Ziele gerechtfertigt).

Die europäische Integration ist ein Projekt und zum Teil schon eine Errungenschaft, die im Lichte dieser Überlegungen zwei sich einander radikal widersprechende Interpretationen zulässt. Auf der einen Seite kann sie (und ihre frühen Fürsprecher hatten gewiss die Vision, dass sie letztlich dazu werden würde) als ein *supranationaler* Rahmen für Kooperation und Regulation angesehen werden, der auf der transnationalen Ebene das *ergänzt*, was auf der Ebene der Mitgliedstaaten bereits erreicht wurde: nämlich das Regime eines fairen und friedlichen Wettbewerbs, das nicht nur zwischenstaatliche Kriege, sondern auch aggressive ökonomische Rivalitäten in Europa verhindert, und damit durch »positive« Integration eine europaweit und supranational eingebettete politische Ökonomie etabliert, die den Interessen aller beteiligten Mitgliedstaaten gleichermaßen dient. Das ist eine Vision, die mit dem Namen Jacques Delors und mit dem Weißbuch von 1994 (»Wachstum, Wettbewerbsfähigkeit und Beschäftigung«) in Verbindung gebracht wird. Auf der anderen Seite kann die

europäische Integration aber auch als eine Strategie zur Schaffung von Institutionen und extensiver sowie intensiver Markterweiterung gesehen werden, durch welche die eher gemäßigten und gezähmten Aspekte europäischer Kapitalismen nicht auf die transnationale Ebene transferiert, sondern ganz im Gegenteil durch marktschaffende »negative« Integration auf der *nationalen* Ebene selbst *demontiert* werden. So gesehen kann die Integration eher als eine Strategie verstanden werden, die den Weg für einen ultimativen Sieg des Marktliberalismus auf dem europäischen Kontinent bahnt und den Mitgliedstaaten keine andere Wahl lässt als die, ein Regime der Privatisierung, Deregulierung und der fiskalischen Austerität zu adoptieren und es an die Stelle ihres nun als »wettbewerbsschädlich« beargwöhnten Systems nationaler Statusordnungen zu setzen. Laut dieser eher pessimistischen Lesart der Auswirkung der neuen europäisierten politischen Ökonomie (definiert durch die Parameter des gemeinsamen Marktes, der Wirtschafts- und Währungsunion, und, seit kurzem, der Osterweiterung mit ihren gewaltigen Auswirkungen auf die Kostensituation des Binnenmarktes) werden die Mitgliedstaaten ihrer Kapazität beraubt, die Arrangements des sozialen Schutzes und der Statusordnung zu erhalten, die jeder von ihnen im Laufe seiner nationalstaatlichen Geschichte aufgebaut hat. Diese Version einer Integrationsstrategie ist zum leitenden Gedanken überall dort geworden, wo (wie z.B. bei New Labour und bei den Beschlüssen des Europäischen Rates von 1997 in Luxemburg) mit Plädoyers für »Rekommodifizierung« und »Aktivierung« operiert wird. Dieser Lesart des Integrationsprozesses zufolge wird sich die *europäisierte* politische Ökonomie ganz maßgeblich vom Typ des *europäischen* Kapitalismus und seines Sozialmodells unterscheiden, wie sie im Rahmen nationalstaatlicher Wirtschafts- und Sozialregimes gediehen sind.³

Es ist gewiss noch zu früh, um zu entscheiden, welche dieser beiden diametral entgegengesetzten Lesarten der Wahrheit näher kommt. Aus Sicht der ersten und optimistischen Lesart müssten wir erwarten, dass auf der europäischen Ebene ein effektives supranationales Regime der sozialen Sicherung und der Statusrechte errichtet wird, das gegen eine Erosion durch Marktprozesse wirksam abgesichert ist. Nach der pessimistischen Lesart würden wir davon ausgehen müssen, dass soziale und ökonomische Instabilität sich intensivieren werden; dass die Abstände zwischen Gewinnern und Verlierern der Integration, zwischen sozialen Klassen, Nationalstaaten, Sektoren und Regionen zunehmen; dass soziale Exklusion zuneh-

men wird; dass die Kapazität nationaler Regierungen, ihre sichernden Statusordnungen zu konservieren, begrenzter und prekärer werden wird, weil der intensivierete Steuerwettbewerb die fiskalischen Ressourcen erheblich beschneidet und weil das strenge Stabilitätsregime der Europäischen Zentralbank Haushaltsdefizite sanktioniert; dass nationalistische und fremdenfeindliche anti-europäische Reaktionen im nationalen Parteienwettbewerb und auch auf europäischer Ebene eine zunehmend wichtige Rolle spielen werden; und dass die Reichweite von Solidarität und Kooperation auf relativ kleine sub-nationale (z.B. regionale, sektorale, unternehmensbezogene, lokale) Einheiten zusammenschrumpfen werden⁴ anstatt sich auf eine gesamt-europäische Ebene und ein dort verankertes System sozialen Schutzes auszudehnen. Die Frage ist, wie es Michael Dauderstädt, ein führender Experte der Friedrich-Ebert-Stiftung, einmal formuliert hat: »Will European integration protect or destroy the ›European social model‹? Sollte letzteres der Fall sein, so fährt er fort: »it could (...) turn out to be political dynamite when important social groups perceive that their interests are endangered by European policies or rules«. Ähnliche Bedenken hinsichtlich der »sozialen Qualität« Europas – stärker noch als die damit verbundenen Klagen über das »Demokratiedefizit« der EU – stehen ganz oben auf der Forschungsagenda von Europawissenschaftlern⁵ (vgl. Scharpf 2002) sowie in normativen Debatten über die Zukunft des Integrationsprozesses. Nachdem die Marktintegration weitgehend vollendet ist, wird die »soziale Integration« zur Schlüsselfrage.

Dem Ruf nach negativer Integration und einer größeren Rolle der Märkte liegt die polemische Wendung gegen einen »eingebauten« Egalitarismus des europäischen Wohlfahrtskapitalismus zugrunde, der angeblich dessen Wettbewerbsfähigkeit und Effizienz erstickt. Entgegen einer verbreiteten falschen Unterstellung hat der europäische Wohlfahrtsstaat freilich kaum etwas mit einer egalitären Vorstellung von »Ergebnisgleichheit« zu tun, weder normativ noch faktisch. Nicht einmal »Chancengleichheit« spielt unter den Zielen oder tatsächlichen Errungenschaften von Wohlfahrtsstaaten eine wichtige Rolle, wenigstens so lange das wichtigste Politikfeld, das zu diesem Ziel beitragen könnte, nämlich Bildung und Ausbildung, in Europa nicht als Bestandteil einer adäquaten Wohlfahrtsstaat- und Sozialpolitik verstanden wird. Diskurse über Gleichheit konzentrieren sich nicht auf eine gleiche Ausstattung mit materiellen *Ressourcen*, sondern auf die mit gleichen *Rechten*, wie dem Recht auf gleichen Zugang zum Arbeits-

markt und nicht-diskriminierende Rekrutierungsverfahren. Insbesondere ist eine Umverteilung von Einkommen, insoweit sie tatsächlich durch wohlfahrtsstaatliche Programme zustande kommt, keine Umverteilung zwischen *sozialen Klassen*. Viel bedeutender ist die Umverteilung, die jenseits von Klassenspaltungen stattfindet, wie die Umverteilung zwischen Generationen, zwischen den Geschlechtern, zwischen Einpersonenhaushalten und Familien, usw. Am wichtigsten sind umverteilende Effekte aufgrund solidarischer Arrangements sozialer Sicherheit *innerhalb* von Klassen. Das Leitprinzip europäischer Wohlfahrtsstaaten besteht in der Sicherheit und dem Schutz von Arbeitnehmern, und nicht in der Ergebnisgleichheit hinsichtlich der Verteilung von Einkommen oder gar Vermögen. Diese Sicherheit beruht auf einem (immer nur partiellen) Schutz vor Marktschwankungen und (einigen der) typischen Risiken, die im Lebensverlauf auftreten, wie Krankheit oder Verlust von Einkommen wegen Alter oder Arbeitslosigkeit. Diese Risiken werden von wohlfahrtsstaatlichen Programmen und Institutionen abgedeckt, weil sie im Normalfall nicht allein aus den Einkommen oder Ersparnissen von Arbeitnehmern gedeckt werden können. Anstatt also für materielle Gleichheit zu sorgen, zielt der Wohlfahrtsstaat darauf ab, die Mehrheit der Bürger in ein Arrangement von Sicherheit und Schutz ihres relativen Status einzubeziehen. Sein Ziel ist es, einen Sockel zu schaffen, von dem niemand herunterfallen soll, wobei sowohl die Höhe dieses Sockels als auch die Gesamtheit derjenigen, die in bezug auf ihren absoluten und relativen Status geschützt werden sollen, stets umstritten sind.

Auch wenn keineswegs eine egalitäre Versorgung mit materiellen Lebenschancen vorgesehen ist, ist auf der anderen Seite nicht zu bezweifeln, dass Ergebnisgleichheit zu einem gewissen Grad ein *indirekter* Effekt der sozialen Statusrechte ist, die Arbeitnehmer und ihre Familien genießen. Wenn nämlich solche Rechte *nicht* vorhanden wären, dann müssten die weniger produktiven Kategorien von Arbeitnehmern schlechtere Arbeitsbedingungen und geringere Löhne akzeptieren statt eine arbeitsmarktexterne Alimentierung in Anspruch nehmen zu können. Die Gewissheit, dass ihnen diese Rechte (auf Arbeitslosengeld, auf vorzeitige Verrentung, auf Sozialhilfe) zustehen, erlaubt es ihnen, sich »schlechten« Arbeits- und Einkommensbedingungen zu verweigern. Während der Wohlfahrtsstaat keineswegs so konstruiert ist, dass Ergebnisgleichheit erreicht werden soll oder kann, wird dadurch, dass Arbeitnehmern ein vergleichsweise komfor-

tabler »Lohnersatz« angeboten wird, eine Abwärtsspreizung der Lohnskala und der Arbeitsbedingungen verhindert.

In diesem Sinne kann davon gesprochen werden, dass die Sicherheit, die die wohlfahrtsstaatlichen Arrangements bieten, den gegenwärtig im Zentrum der Aufmerksamkeit und der politischen Debatte stehenden Effekt haben, die Lohnskala zu stauchen, indem niedrig qualifizierte, wenig produktive und entsprechend gering entlohnte Arbeit obsolet gemacht wird. Durch die wohlfahrtsstaatliche Politik, einen Sockel von Minimalstandards zu schaffen, sind Arbeitnehmer nicht länger dazu gezwungen »jeden Job zu akzeptieren«; statt dessen genießen sie die Freiheit, »nein« sagen zu können. Die Kehrseite dieser Medaille besteht darin, dass das Arbeitspotential (gemessen als das Produkt des Anteils der Personen im beschäftigungsfähigen Alter und der Anzahl der geleisteten Stunden pro Jahr) dank des sozialrechtlichen Status von Arbeitnehmern zu einem erheblich geringeren Anteil mobilisiert wird, als es der Fall wäre, wenn diese Statusrechte abgeschafft würden. Diese Rechte begrenzen das Ausmaß, in dem die Lohnskala nach unten gestreckt werden kann. Die Gesamtwirkung dieses Effektes ist zwiespältig. Auf der einen Seite wird ein Teil des Erwerbspotentials, der sonst für niedrig-qualifizierte und niedrig-entlohnte Arbeit zur Verfügung stehen würde, deaktiviert. Auf der anderen Seite werden Arbeitgeber gezwungen, die Arbeitsproduktivität (u. a. durch Nutzung des arbeitssparenden technischen und organisatorischen Wandels) so zu steigern, dass sie sich die Kosten der Beschäftigung von Arbeit (d. h. Löhne plus Lohnnebenkosten) weiter »leisten« können. Des weiteren bieten relativ gut alimentierte Rückzugsoptionen den beschäftigten Arbeitnehmern eine gewisse Sicherheit vor Arbeitskräften, die ihnen ohne ihre Statusrechte als Lohn-Unterbieter am Arbeitsmarkt Angebots-Konkurrenz machen würden. Es ist indes bei weitem nicht offensichtlich, in welchen Verwendungen niedrig qualifizierte oder in ihrer Beschäftigungsfähigkeit (*»employability«*) beeinträchtigte Arbeitskräfte in den Arbeitsmarkt von Ökonomien integriert werden könnten, in denen »einfache« und gering produktive Arbeiten (vom Typus z. B. der Reinigungsarbeiten) bereits weitgehend entweder wegrationalisiert oder in »graue« oder »schwarze« Arbeitsmärkte abgedrängt worden sind. Sofern Arbeitgeber jenseits der Grenzen des eigenen Nationalstaates Niedriglohn-Arbeitnehmer finden können (etwa in den neuen Mitgliedstaaten in Mittel- und Osteuropa), sind sie es, die ihre Freiheit nutzen können, »nein« zu sagen, nämlich zur

Beschäftigung einheimischer Arbeitskräfte mit ihren hohen Zusatzkosten für soziale Sicherung.

Die Architektur des europäischen Wohlfahrtsstaates

Der Wohlfahrtsstaat ist ein Komplex von Rechten, die sich Arbeitnehmer nicht verdienen müssen, sondern die ihnen als Grundausrüstung ihres »sozialen« Bürgerstatus zur Verfügung stehen. Er kann als ein Gebäude veranschaulicht werden, das über einen Zeitraum von mehr als anderthalb Jahrhunderten hinweg in den Staaten der heutigen OECD-Welt errichtet wurde. Schematisch und metaphorisch gesprochen weist diese Sicherheitsarchitektur drei Stockwerke und ein Dach auf. Jedes dieser Stockwerke bildet, und das war seit Gründung dieses Gebäudes stets der Fall, den Schauplatz dynamischer Prozesse kontinuierlichen Umbaus, Ausbaus, teilweisen Abbaus, und der Erneuerung. Diese Dynamik erklärt die erheblichen Unterschiede zwischen den nationalen wohlfahrtsstaatlichen Regimes und zwischen verschiedenen Zeitpunkten ihrer Geschichte. Die Struktur und Funktion der Stockwerke sowie auch (annähernd) die historische Abfolge, in der sie errichtet wurden, gleichen sich in allen Wohlfahrtsstaaten. Jedes Stockwerk ist auf ein spezifisches Sicherheitsbedürfnis lohnabhängiger Arbeit ausgerichtet.

Das *Erdgeschoss*⁶ enthält Vorkehrungen, die den Zugang zum Arbeitsmarkt, den Zugang zu Arbeitsplätzen sowie Angelegenheiten von Gesundheit, Sicherheit und anderer betrieblicher sozialer Rechte *am Arbeitsplatz* regeln. Zeitbezogene Regelungen gehören hier wahrscheinlich zu den ältesten Bestandteilen, nämlich die Begrenzung des Arbeitstages und das Verbot von Kinderarbeit. Weitere Schritte waren Regelungen von gesundheitschädigenden Arbeitsbedingungen und des Risikos von Arbeitsunfällen. Prozedurale Regelungen über Entscheidungs- und Mitwirkungsbefugnisse betreffend Arbeitsbedingungen, Bandgeschwindigkeiten, die Betriebsdauer und Überstunden wurden später in die Struktur des Erdgeschosses integriert. Dasselbe gilt für Programme der betrieblichen Aus- und Weiterbildung und organisatorische Innovationen mit dem Ziel der »Humanisierung der Arbeit«. Auch präventive Gesundheitsmaßnahmen waren ein wichtiger Bestandteil eines arbeitsbezogenen Regimes der Sicherheit und Vorsorge, ebenso wie verschiedene Arten der Belohnung von Betriebstreue und der Kündigungsschutz. Implementiert wurden solche auf Arbeitsplatz

und Betrieb bezogene Maßnahmen durch staatliche Akteure (gesetzliche Regelungen, Kontrollorgane vom Typus der Gewerbeaufsicht, Arbeitsgerichte) und andererseits durch ebenfalls rechtlich definierte Repräsentations- und Mitbestimmungsrechte. Gemeinsam ist diesen vielfältigen arbeitsrechtlichen Regulierungen und Statusrechten die von Arbeitnehmern und ihren Organisationen, Politikern und Arbeitgebern geteilte Intention, Arbeitnehmer vor Schäden und Risiken des Arbeitsprozesses zu schützen. Diese Vorkehrungen sollten nicht nur Arbeitsmotivation und -produktivität steigern, sondern auch die langfristige physische Integrität von Arbeitskräften in ihrer produktiven Funktion schützen, vor allem auch Formen der Befriedung betrieblicher Arbeitskonflikte bereitstellen.

Der *erste Stock* ist die Ebene von Vorkehrungen, die zur »sozialen« Sicherheit der abhängig Beschäftigten *außerhalb* der Arbeit und im Falle eines Ausfalls von Einkommen aus laufenden Löhnen dienen. Diese sozialen Sicherungen bestehen (überwiegend) aus lohnersetzen Transferleistungen, z. T. auch aus sozialen Diensten (wie medizinischer Behandlung und Pflege). Es gibt zwei »physische« Standardrisiken, deren Aktualisierung Arbeitnehmer daran hindert, durch Erwerbsarbeit eigenes Einkommen zu erzielen: eine anerkannte »Invalidität« (aufgrund von Alter oder Erwerbsunfähigkeit) und Krankheit bzw. Folgen von Unfällen. Diese Risiken werden durch Sozialversicherungen abgedeckt, die in Deutschland bereits durch die Bismarckschen Sozialreformen der 1880er Jahre eingeführt worden sind. Auf Krankenversicherung und Alterssicherung folgte typischerweise und mit einiger Verzögerung die Anerkennung eines dritten Risikos – nämlich das der Arbeitslosigkeit, verstanden als Verlust eines Arbeitsplatzes. Beim Eintreten dieses Risikos entsteht, wenn auch nur für einen begrenzten Zeitraum und nach einem Mindestzeitraum an vorangehender Beschäftigung, ebenfalls ein Rechtsanspruch auf Lohnersatzleistungen. Ein viertes Risiko bezieht sich nicht auf den Einkommensausfall, sondern auf den relativen Einkommensmangel, der durch die Kosten und das entgangene Einkommen bei der Aufzucht von Kindern entsteht.

Im *zweiten Stockwerk* finden sich institutionelle Vorkehrungen, die sich auf die begrenzte Fähigkeit von Arbeitnehmern beziehen, das Niveau ihres Realeinkommens zu verteidigen und dieses im Verhältnis zum Fortschritt der Produktivität oder nach Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit zu stei-

gern. Die institutionellen Strukturen, die diesen verteilungspolitischen Zielen dienen, sind gewerkschaftliche Organisation, kollektive Tarifvereinbarungen und die rechtliche Lizenzierung der Streikwaffe. Die Statusrechte und Lizenzen, die Gewerkschaften genießen, sind in den kontinentaleuropäischen Ländern höchst unterschiedlich ausgestaltet und mit verschiedenen (z. B. Friedens- und parteipolitischen Neutralitäts-) Pflichten verbunden, welche die Arbeitnehmerverbände bei ihren Lohnstrategien einzuhalten haben. Vor allem aber sind die gewerkschaftlichen Rechte und die Bedingungen ihrer Nutzung anhaltend Gegenstand von Kontroversen und gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen.

Schließlich zum *Dach* des Gebäudes. Wie es Sinn und Wesen eines Daches ist, schützt es die Integrität des gesamten Gebäudes und beugt Schäden an den darunter liegenden Teilen vor. Die Dach-Metapher dient hier dazu, ein ganzes Bündel von Politiken zu charakterisieren, die dazu bestimmt sind, die verschiedenen zuvor genannten statusverleihenden Schutzvorkehrungen selbst zu schützen und so die »Sicherheit der sozialen Sicherheit« zu gewährleisten. Anspruchsvolle Systeme des sozialen Schutzes (also die Gesamtheit dessen, was auf den drei genannten Etagen eingerichtet ist) sind in ihrer Leistungsfähigkeit von Politiken des Wachstums und der Vollbeschäftigung abhängig, die einmal das zentrale Merkmal des »keynesianischen Wohlfahrtsstaates« darstellten: Sie umfassen Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik, sowie Geld-, Haushalts-, Handels- und andere Zweige der Wirtschaftspolitik. Diese sind an dem Ziel orientiert, »Voll«beschäftigung herzustellen und zu erhalten, von der dann die Robustheit der drei Sicherheitsarrangements abhängt. Diese Abhängigkeit beruht darauf, dass keine der drei Kategorien von Statusrechten von Arbeitnehmern – Rechte im Arbeitsprozess, Rechte auf soziale Sicherheit und Rechte im Rahmen der Tarifautonomie – bewahrt werden kann, wenn die Bedingung der »Voll«beschäftigung dauerhaft und gravierend verfehlt wird. Bei strukturellem Arbeitsmarktungleichgewicht mit einem Angebotsüberhang an Arbeit werden Arbeitskräfte mangels besserer Alternativen bereit sein (und Arbeitgeber ihr Interesse daran durchzusetzen in der Lage sein), auf arbeitsbezogene Sicherheit zu verzichten; Systeme sozialer Sicherheit brechen bei einem Ungleichgewicht zwischen »zu wenigen« Beitragszahlern und »zu vielen« Leistungsempfängern zusammen; und den Gewerkschaften fehlen unter diesen Bedingungen die organisatorischen Ressourcen und die Verhandlungsmacht, die sie benötigen, um

Reallöhne nach Maßgabe von Produktivitätsfortschritten und Umverteilungszielen zu steigern oder auch nur das Niveau des (Netto-)Realeinkommens zu halten.

Zwischen Sozialdemokratie, Marktliberalismus und Rechtspopulismus

Die Sozial- und Wirtschaftspolitiker in Europa heute stimmen auf nationaler wie auf supranationaler (EU-)Ebene darin überein, dass die Beschäftigungssituation die zentrale Stellgröße für soziale Ordnung und Stabilität ist. Kontrovers ist dagegen, nach welcher Logik soziale Sicherheit und Beschäftigung aufeinander bezogen sind. Die Mehrheit der europäischen *Sozialdemokraten* argumentiert, dass Vollbeschäftigung wieder hergestellt werden muss, damit die Kernbestandteile des Wohlfahrtsstaates *erhalten* werden können. Als Konsequenz dieses Arguments wird in Aussicht gestellt, dass alle drei Komponenten des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements, insofern sie durch »wohldosierte« Kürzungen angemessen revidiert und »modernisiert« werden, einen wirksamen Beitrag zu Wachstum und zur Annäherung an das Ziel der Vollbeschäftigung leisten können.

Marktliberale dagegen vertreten den entgegengesetzten Standpunkt, wenn sie behaupten, dass zur Wiederherstellung von »Voll-« (oder doch: zur Erlangung von »mehr«) Beschäftigung in den offenen Ökonomien des Gemeinsamen Marktes, die Strukturen schützender und status-verleihender institutioneller Vorkehrungen der Arbeitsregulierung, sozialer Sicherheit und der Verhandlungsmacht von Gewerkschaften erst einmal weitgehend *abgebaut* werden müssen, da ein großer Teil dieser Strukturen Vollbeschäftigung verhindere. Erst als Folge einer solchen Flexibilisierung und zumindest partiellen Suspendierung sozialer Schutzrechte könnten Arbeitnehmer veranlasst werden, sich den Bedingungen des Marktes und den Imperativen von Effizienz und Wettbewerbsfähigkeit anzupassen. Marktliberale glauben in der Regel nicht, dass wohlfahrtsstaatliche Institutionen wesentlich zur Effizienz der Produktion beitragen, nachdem einmal die »fordistischen« Muster der Massenproduktion in relativ geschlossenen Ökonomien der Vergangenheit angehören. Auch gibt es für sie keinen Grund für die Befürchtung, dass ein Abbau wichtiger Bestandteile des Wohlfahrtsstaates zu politischer Instabilität führen könnte, zumal die Kräfte einer radikalen linken Opposition nach dem Ende des Kalten Krieges ebenfalls der Vergangenheit angehören.

Und schließlich verschafft sich in der europäischen Politik, wenn auch einstweilen mit begrenzter Resonanz, eine dritte Stimme wachsendes Gehör, eine Stimme, die behauptet, dass soziale Sicherheit von Arbeitnehmern (sowie der Schutz der Bürger/innen vor Gewaltkriminalität) auf der einen und effiziente Produktion und Wettbewerbsfähigkeit auf der anderen Seite nur dann miteinander in Einklang gebracht werden können, wenn nationale Grenzen gegen den Zustrom ausländischer Arbeitnehmer, ausländischer Waren und ausländischer kulturell-religiöser Einflüsse abgeschottet werden. Seit Mitte der neunziger Jahre gehört in Europa ein wirtschaftsnationalistischer *Rechtspopulismus* zur Konfiguration der politischen Kräfte. Le Pen hat sich im französischen Wahlkampf von 2002 als »Linken« in sozialen Angelegenheiten, als »Rechten« in wirtschaftlichen Fragen und in bezug auf alles andere als »Nationalisten« charakterisiert. Diese Formel, die darauf abzielt, die Spannung zwischen liberaler Marktfreiheit und wohlfahrtsstaatlichen Statusrechten durch ethno-nationalistische, fremdenfeindliche und anti-europäische Appelle aufzuheben, wird auch von seinen rechtspopulistischen Kollegen verwendet. Was die wohlfahrtsbezogenen Anteile dieser Formel angeht, ist der angebotene Schutz nicht – wie es in der sozialdemokratischen Tradition der Fall wäre – einer, der durch eine Stärkung des Status, der Sicherheit und der Verhandlungsmacht der schwächeren Seite des Arbeitsvertrages erreicht wird. Er soll vielmehr dadurch erreicht werden, dass bedürftigen Mitgliedern der nationalen Gemeinschaft (z. B. alleinstehenden Müttern, Niedriglohn-Haushalten, Kleinbauern, dem mittelständischen Einzelhandel) Einkommen garantiert und paternalistische Umverteilung geboten wird. Der Schwerpunkt wird auf den Schutz von Leben und Eigentum vor Kriminalität gelegt, besonders vor Kriminalität von Nicht-Einheimischen oder Delikten, die vorgeblich durch die europäische Freizügigkeit begünstigt werden. Rechtspopulistische Sozialpolitiker berufen sich auf zwei ihrem Wesen nach nicht-kontraktuelle, »gemeinschaftliche« Formen des sozialen Lebens: die Familie (im Gegensatz zur Ehe) und die ethnische Nation (im Gegensatz zur Republik oder der Europäischen Union). In den letzten Jahren war die populistische Rechte wahlpolitisch um so erfolgreicher, je mehr die sozialdemokratische Linke an Stimmen verlor.

Dieses Dreigespann von zögerlichen Sozialdemokraten, aggressiven Marktliberalen und mehr oder weniger militanten Rechtspopulisten bildet den ideologischen Raum für den politischen Wettbewerb und die politischen

Debatten in der EU-15, wobei zu erwarten ist, dass rechte anti-integrationsistische Kräfte vom Übergang zur EU-25 eher noch profitieren werden.

Der ungewisse Weg zu einem »sozialen« Europa

Wenn die souveräne Regierungskapazität von Nationalstaaten als Folge von »Globalisierung«, d.h. dem Anstieg internationaler Ströme von Investitionen, Gütern, Informationen und Personen, abnimmt, was geschieht dann mit dem Wohlfahrtsstaat und seinen Bestandteilen, die historisch gesehen auf starken Nationalstaaten beruhen? Drei bekannte alternative Pfade sind hier denkbar, in Korrespondenz mit den genannten drei Typen politischer Kräfte. *Erstens* kann die Architektur sozialer Sicherheit abgetragen und so der Weg zu einer marktliberalen Version der Rechtsgleichheit freimacht werden, welche die uneingeschränkte Freiheit einschließt, an grenzüberschreitenden Transaktionen teilzunehmen. Aus der Sicht von Befürwortern einer marktschaffenden oder »negativen Integration« müssen Staaten infolge ihres unwiderruflichen Verlustes der Kontrolle über ihre Grenzen und im Zuge wachsender Faktormobilität ihren Anspruch fallen lassen, in Arrangements sozialer Sicherheit zu investieren, wenn sie ihre jeweiligen Vorsprünge in puncto internationaler Wettbewerbsfähigkeit ausbauen und erhalten wollen. Wenn die Mitgliedstaaten dagegen ihre überkommenen Standards von Status und Schutz *nicht* aufgeben, werden sie von den Märkten durch den Abfluss von Kapital und z.T. auch den Zustrom von Arbeit bestraft werden, was insgesamt zu steigender Arbeitslosigkeit führt. *Zweitens* kann durch die einschneidenden Konsequenzen der Marktintegration ein populistischer *backlash* ausgelöst werden, der sich dann möglicherweise in höchst unfreiheitlichen Formen eines paternalistischen Protektionismus niederschlägt – die Alternative einer »positiven Desintegration«. Und *drittens* kann ein funktionales Äquivalent für Statusrechte und soziale Sicherheit von der nationalen auf die europäische Ebene gehoben werden, was dann als »positive Integration« zu bezeichnen wäre; entsprechende Regulierungen gibt es bereits seit langer Zeit im Felde der europäisierten Arbeitsschutzpolitik (wenn auch im wesentlichen *nur* dort).

Im Sinne dieser dritten Alternative werden seit den späten 90er Jahren politische Strategien und Verfahren entwickelt, die es erlauben sollen, die verschiedenen wohlfahrtsstaatlichen Arrangements, die über mehrere

Jahrzehnte hinweg auf nationaler Ebene entstanden sind, auf europäischer Ebene zu koordinieren. Der Versuch einer Koordination der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik der Mitgliedstaaten ist nicht so sehr von dem Ehrgeiz motiviert, ein harmonisiertes europäisches Sozialmodell zu etablieren, als eher von defensiven Überlegungen. Was nach der Einsicht eines großen Teiles der europäischen Eliten vermieden werden muss, sind zwei einander entgegengesetzte und sich gegenseitig verstärkende Tendenzen einer bloßen marktliberalen *negativen Integration* einerseits und rechtspopulistischer Rückschläge andererseits, welche die politische Gefahr einer »*positiven Desintegration*« herbeiführen könnten. Freilich führt der Weg, auf dem das eine wie das andere vermieden werden könnte, der Weg einer weiteren *positiven Integration*, durch weitgehend unbekanntes Terrain. »Sozialdumping«, »race to the bottom«, »beggar my neighbour« und ruinöser Steuerwettbewerb, dazu die oft drakonischen Entscheidungen von EZB, EuGh und der Wettbewerbswächter der Kommission sind die Stichworte eines europaweiten Angstdiskurses, der mit der »negativen«, rein marktschaffenden statt marktregulierenden Form der EU-Integration assoziiert ist. Hinzu kommen Ängste vor der gesteigerten Faktormobilität, d.h. eines massiven Zustroms von Arbeit und Abflusses von Kapital, die mit der Osterweiterung der EU verbunden werden.

Insofern haben die europäischen politischen Eliten allen Anlass zu der Sichtweise, dass sich die Europäische Union ihren Bürgern als ein glaubwürdiges Projekt von Beschäftigungs- und sozialer Sicherheit – und nicht vornehmlich als Quelle von Bedrohungen etablierter Statusrechte – darstellen muss, wenn sie deren breite und robuste politische Unterstützung für Vertiefung wie Erweiterung der Europäischen Integration gewinnen und behalten soll. Gegenwärtig scheint es, dass die EU mehr Unterstützung ihrer Bürger verschleißt als generiert. Auch weil die EU, vor allem angesichts ihrer demokratisch nicht kontrollierbaren Organe EZB, EuGh und z. T. auch Kommission, an einem Mangel demokratischer Legitimation leidet (jedenfalls im Vergleich zu den politischen Systemen der Mitgliedstaaten), besteht die Gefahr, dass der pro-europäische Konsens und die Identifikation der Nicht-Eliten nachlassen und damit Kräfte einer populistischen Re-nationalisierung gestärkt werden. Insofern haben europäische Eliten allen politischen Grund, über die negative Integration von Märkten hinauszugehen und zur positiven Integration eines »sozialen« Europas voranzuschreiten – schon um die Gefahr von Rückschritten

abzuwenden. Die Frage lautet mithin: Verfügt Europa über die Ressourcen und institutionellen Vorkehrungen, um dieses Problem auf mittlere Sicht zu bewältigen?

Anmerkungen

- 1 Dem vorliegenden Text liegt ein längerer Beitrag zugrunde, der im Mai 2005 erscheint in: Max Miller (Hg.), *Welten des Kapitalismus. Institutionelle Alternativen im globalisierten Kapitalismus*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. Der Dank des Verfassers für Hinweise und Kritik gilt Robert E. Goodin, Göran Therborn, Max Miller und vor allem Milena Büchs, die auch die Übersetzung des englisch geschriebenen Manuskripts angefertigt hat.
- 2 Vgl. die Ausführungen hierzu a.a.O.
- 3 Vgl. Andreas Aust, Sigrid Leitner und Stephan Lessenich, »Konjunktur und Krise des Europäischen Sozialmodells. Ein Beitrag zur politischen Präexplantationsdiagnostik«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 43 (2002), Nr. 2, S. 272-301; Claus Offe, »The Democratic Welfare State in an Integrating Europe«, in: Michael Th. Greven and Louis W. Pauly (eds.), *Democracy beyond the State? The European Dilemma and the Emerging Global Order*, Boston 2000, S. 63-89.
- 4 Wolfgang Streeck, »Competitive Solidarity: Rethinking the »European Social Model«, in: Karl Hinrichs, Herbert Kitschelt und Helmut Wiesenthal (Hg.), *Kontingenz und Krise*, Frankfurt a.M. 2000, S. 245- 261.
- 5 Fritz W. Scharpf, »The European Social Model: Coping with the Challenges of Diversity«, *MPIfG Working Paper* 02/8 (2002), Köln, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung.
- 6 Unterhalb des Erdgeschosses befindet sich außerdem ein »Keller«, der Vorkehrungen für nicht-beschäftigte Arme in Form von Armen-Fürsorge (heute: Sozialhilfe) vorsieht.

Zu den Autorinnen und Autoren

Samuel Abraham, Politologe, lebt in Bratislava. Herausgeber der Zeitschrift *Kritika & Kontext* und Gründer der *Society for Higher Learning*.

Giuliano Amato, Rechtswissenschaftler. Senator, ehemaliger stellvertretender Vorsitzender des Europäischen Konvents; von 1992 bis 1993 und von 2000 bis 2001 italienischer Premierminister. Mitglied des IWM-Kuratoriums.

Rainer Bauböck, Politologe, arbeitet an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW), Forschungsstelle für institutionellen Wandel und europäische Integration (IWE). *Europas Identitäten. Mythen, Konflikte, Konstruktionen* (Hg. mit Monika Mokre und Gilbert Weiss), Frankfurt a.M. 2003.

Kurt Biedenkopf, Rechtswissenschaftler und Ökonom, war von 1990 bis 2002 Ministerpräsident des Freistaats Sachsen. Mitglied des IWM-Kuratoriums und der *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (2002-2004). *1989-1990: ein deutsches Tagebuch*, Berlin 2000; *Einheit und Erneuerung. Deutschland nach dem Umbruch in Europa*, Stuttgart 1994.

Ute Frevert lehrt deutsche Geschichte an der Yale University. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2003.

Bronislaw Geremek, Historiker und Politiker, bekleidet seit 2000 den Lehrstuhl für Europäische Zivilisation am Europakolleg in Natolin. Mitglied des IWM-Kuratoriums und der *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (2002-2004). Mitglied des Polnischen und des Europäischen Parlaments; von 1997 bis 2000 polnischer Außenminister. *Passions Communes*, Paris 1993.

Gerald Heidegger leitet die Redaktion von ORF online. »Karl Kraus und die Blogger. Die Rückkehr des Autors im Netz«, in: *telepolis*, 6.11.2003.

Barbara Holland-Cunz lehrt Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Frauenforschung an der Justus-Liebig-Universität Gießen. *Die alte neue Frauenfrage*, Frankfurt a.M. 2003.

Danuta Hübner, Wirtschaftswissenschaftlerin, war polnische Ministerin für Europapolitik, bevor sie im November 2004 EU-Kommissarin für Regionalpolitik wurde.

Lech Kaczyński, Stadtpräsident von Warschau, ist Mitgründer der konservativen Partei »Recht und Gerechtigkeit« (Prawo i Sprawiedliwość, PiS).

Ira Katznelson ist Ruggles Professor of Political Science and History an der Columbia University. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM sowie des Board of Directors, Institute for Human Sciences at Boston University. *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust*, Columbia UP 2003.

Cornelia Klinger, Permanent Fellow am IWM, Wien, lehrt seit 1993 Philosophie an der Eberhard Karls Universität Tübingen. *Das Jahrhundert der Avantgarden*, München 2004 (Hg. mit Wolfgang Müller-Funk); »Auf dem Weg ins utopielose Jahrhundert«, in: *Transit* 19 (2000).

Ivan Krastev leitet das Centre for Liberal Strategies in Sofia. *Nationalism After Communism: Lessons Learned* (gem. mit A. Mungiu-Pippidi), Central European UP, New York/Budapest 2004.

Claus Leggewie lehrt Politikwissenschaft an der Universität Gießen und leitet das dortige Zentrum für Medien und Interaktivität. *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München 2003.

Ulrike Lunacek ist Abgeordnete des österreichischen Nationalrats und außenpolitische Sprecherin der österreichischen Grünen.

Michael Mertes, bis 2002 stv. Chefredakteur und Ressortleiter Außenpolitik der Wochenzeitung *Rheinischer Merkur*, Bonn; seit 2003 freier Journalist und Partner beim Politikberatungsunternehmen »dimap consult«, Bonn/Berlin. Mitglied des Board of Directors, Institute for Human Sciences at Boston University.

Krzysztof Michalski ist Rektor des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), Wien, und lehrt Philosophie an der Boston University und an der Universität Warschau. Vorsitzender der *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (2002-2004). Herausgeber von *Transit. Europäische Revue*, Frankfurt a.M. und der *Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1985-2000.

Alexei Miller, Senior Research Fellow an der Russischen Akademie der Wissenschaften, lehrt Geschichte an der Central European University in Budapest. *The Ukrainian Question: The Russian Empire and Nationalism in the 19th Century*, Central European UP, New York/Budapest 2003.

Jan-Werner Müller ist Fellow in Modern European Thought am St. Antony's College in Oxford. *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale UP 2003; *Memory and Power: Studies in the Presence of the Past* (ed.), Cambridge UP 2002.

Kenneth Murphy, Senior Fellow des Smolny-Kollegiums an der Staatlichen Universität von Sankt Petersburg, ist Co-Direktor und Chefredakteur von *Project Syndicate*. Sein Buch *Unquiet Vietnam* erscheint im Frühjahr 2005 in London.

Claus Offe lehrt Politische Soziologie und Sozialpolitik an der Humboldt Universität Berlin. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt a.M. 2004.

Anton Pelinka lehrt Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. *Democracy Indian Style: Subhas Chandra Bose and the Creation of India's Political Culture*, 2003; *The Haider Phenomenon* (mit Ruth Wodak), 2002, beide New Brunswick, NJ.

Mykola Riabchuk lebt als Essayist und Journalist in Kiew. Research Associate an der Kyiv-Mohyla Akademie; Mitgründer und -herausgeber der in Kiew erscheinenden Monatsschrift *Krytyka*. *Two Ukraines: Real Boundaries, Virtual Wars*, Kiew 2003 (ukrainisch).

Michel Rocard ist Abgeordneter des Europäischen Parlaments; 1988-1991 französischer Ministerpräsident. Mitglied der *Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas* (2002-2004). *Pour une autre Afrique*, 2002; *Mutualité et droit communautaire*, 1999.

Jan Rokita ist Fraktionsvorsitzender der »Bürgerplattform« (Platforma Obywatelska), der zur Zeit stärksten Oppositionspartei im polnischen Parlament (Sejm).

Paul Scheffer lehrt Stadtsoziologie an der Universität Amsterdam und schreibt regelmäßig für das *Handelsblad*. *The Land of Arrival*, 2003.

Timothy D. Snyder lehrt osteuropäische Geschichte an der Yale University. *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*, Yale UP 2002. 2004-05 arbeitet er als Visiting Fellow des IWM an einer Geschichte Osteuropas seit 1948, Titel: *Brotherlands*.

Katja Stuke lebt und arbeitet in Düsseldorf. Ausstellungen 2004: Kunsthalle Düsseldorf, Nachtfoyer, »Frau Böhm«; Pingyao International Photography Festival; »My personal Hitchcock«, Lantaren/Venster, Rotterdam; »Unser Film«, Goethe Institute Rotterdam und Berlin; Galerie Gaby Kraushaar, Düsseldorf (mit Oliver Sieber). 2002 Erster Preis des *European Award for Women Photography*.

Rena Tangens und *padeluum* begründeten 1984 das Kunstprojekt *Art d'Ameublement* in Bielefeld. Sie initiierten die interdisziplinäre Arbeits- und Forschungsplattform *FoeBuD* e.V und bauten freie, demokratische Bürgernetze in Deutschland und Jugoslawien auf. Seit dem Jahr 2000 organisieren sie die jährliche Verleihung der deutschen *BigBrotherAwards*. 2004 erhielten sie den Kunstpreis »Evolutive Zellen«.



Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at

→ Szene aus »1984« (Regie: Michael Anderson, Columbia Pictures 1956). Mit freundlicher Erlaubnis des Filmkundlichen Archivs Köln, Referat für Filmgeschichte.

