Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Zukunft der Demokratie

Ivan Krastev Der Transparenzwahn

Nadia Urbinati Demokratie im Zeitalter des Internets

Claus Offe Postdemokratischer Finanzmarktkapitalismus

Sighard Neckel Paradoxe Modernisierung

Jan-Werner Müller Zu einer politischen Theorie des Populismus

Leggewie/Nanz Neue Formen demokratischer Teilhabe

Pierre Rosanvallon Gleichheit im Zeitalter der Ungleichheit

Michael Sandel Solidarität

Krzysztof Michalski Patriotismus

Stefan Auer Das Ende des europäischen Traums

Jiří Pehe Tschechien: Demokratie ohne Demokraten

Jacques Rupnik Ungarns illiberale Wende

Nilüfer Göle Gezi Park: Politik des öffentlichen Raums

Peter Pomerantsev Postmoderne Diktatur in Russland

verlag neue kritik

44

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

Gründungsherausgeber: Krzysztof Michalski †

Redaktion: Klaus Nellen (Wien)

Mitherausgeber des Heftes: Ivan Krastev (Wien/Sofia)

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

Beirat: Peter Demetz (New Haven), Timothy Garton Ash (Oxford), Elemer Hankiss †, Claus Leggewie (Essen), Petr Pithart (Prag), Jacques Rupnik (Paris), Aleksander Smolar (Warschau/Paris), 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, www.iwm.at

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

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

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

ISSN 0938-2062 / ISBN 978-3-8015-0522-6

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

Textnachweise: Der Beitrag von Ivan Krastev basiert auf dem Buch *In Mistrust We Trust: Can Democracy Survive When We Don't Trust Our Leaders?* (TED Conferences 2013). Krzysztof Michalskis Bemerkungen erschienen zuerst in der Silvesterausgabe 2011 der *Gazeta Wyborcza*. Der Artikel von Pierre Rosanvallon geht auf die Jan Patocka-Gedächtnisvorlesung zurück, die der Autor unter dem Titel »Rethinking Equality in an Age of Inequalities« am 24. November 2011 in Wien gehalten hat. Der Beitrag von Jacques Rupnik erschien zuerst unter dem Titel »How things went wrong« im Rahmen des Schwerpunkts »Hungary's Illiberal Turn« im *Journal of Democracy* (Bd. 23, Nr. 3, 2012). Peter Pomerantsev war im Februar 2013 Gast im Rahmen des *Russia in Global Dialogue-Programms* des IWM; wir danken der Open Society Foundation für ihre Unterstützung.

© 2013 für sämtliche Texte und deren Übersetzungen Transit / IWM.

Transit 44 (Herbst 2013)
Zukunft der Demokratie
(Mitherausgeber: Ivan Krastev)

Editorial 3

Ivan Krastev
Der Transparenzwahn 7

Nadia Urbinati
Zwischen Anerkennung und Misstrauen
Repräsentative Demokratie im Zeitalter des Internets 25

Claus Offe
Zweieinhalb Theorien über den demokratischen Kapitalismus 42

Sighard Neckel
Die Ordnung des Finanzmarktkapitalismus
Gesellschaftskritik und paradoxe Modernisierung 53

Jan-Werner Müller
Anläufe zu einer politischen Theorie des Populismus 62

Claus Leggewie und Patrizia Nanz
Neue Formen der demokratischen Teilhabe –
am Beispiel der Zukunftsräte 72

Pierre Rosanvallon
Gleichheit im Zeitalter der Ungleichheit 86

Michael Sandel
Solidarität 103

Krzysztof Michalski
Patriotismus 118

Stefan Auer
Das Ende des europäischen Traums 122

Jiří Pehe
Tschechien: Vom Kommunismus zur Demokratie ohne Demokraten 142

Jacques Rupnik
Ungarns illiberale Wende 153

Nilüfer Göle
Gezi Park und die Politik des öffentlichen Raums 161

Peter Pomerantsev
Risse in der Kreml-Matrix
Postmoderne Diktatur und Opposition in Russland 179

Zu den Autorinnen und Autoren 194

Editorial

Das erste Heft der vorliegenden Zeitschrift erschien kurz nach der Wende von 1989 mit dem Titel »Osteuropa – Übergänge zur Demokratie?«. Das Fragezeichen signalisierte eine doppelte Skepsis gegenüber dem damals weit verbreiteten Wunschbild einer »Rückkehr nach Europa«: Würde ihre wiedergewonnene Freiheit die Gesellschaften Osteuropas auf diesen Weg führen? Und was wäre das Ziel, wenn doch »Europa« sich selbst in einer kritischen Übergangszeit befindet?[1] Diese Fragen sollten das Institut, an dem *Transit* erscheint, bis heute beschäftigen.[2]

Bald nach 1989 wurde klar, dass die Vorstellung vom rückständigen »anderen Europa«, das zum »fortgeschrittenen« Westen aufschließt, nicht halten würde. Die Globalisierung, die Erweiterung der EU und die Wende selbst stellten das angestrebte Modell der modernen Gesellschaft als solches in Frage. Was zunächst wie die Antwort aussah, wurde zur Frage. Aus dem Übergang zur Demokratie wurde die Transformation der Demokratie, die die »östlichen« wie die »westlichen« Gesellschaften gleichermaßen betrifft.

Kaum jemand hatte vor 1989 den Zusammenbruch des Sowjetimperiums vorausgesehen und kaum jemand hatte in der euphorischen Zeit danach genug Phantasie, sich die Krise vorzustellen, die zwei Jahrzehnte später den ganzen Kontinent ergreifen würde – eine Krise, die auch an den Kern der Demokratie rührt.

Doch ist die Rede von der Krise der Demokratie nicht so alt wie diese selbst? Und müssen wir uns vor den Feinden der Demokratie fürchten, wenn das Modell doch unumstritten ist und überzeugende Alternativen nirgendwo in Sicht sind? Warum aber leiden dann die politischen Institutionen westlicher Demokratien – Parteien, Wahlen, Parlamente, Regierungen – unter einem so rasanten Vertrauensverlust? Während sich in den letzten drei Jahrzehnten im Rest der Welt mehr Menschen als je zuvor an demokratischen Wahlen beteiligten, hat in vielen europäischen Ländern die Mehrheit der Bevölkerung den Glauben daran verloren, mit ihrer Stimme etwas bewirken zu können. Hier sinkt die Wahlbeteiligung

seit langem, vor allem bei den Unterschichten – eine Entwicklung, die den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet. Die Beiträge in diesem Heft beschäftigen sich mit der gegenwärtigen Malaise der Demokratie, sie versuchen, Diagnosen zu stellen und machen Therapievorschläge.

Die Enttäuschung über die Demokratie und der Vertrauensverlust in die politische Elite haben allenthalben eine Euphorie für mehr Transparenz ausgelöst. Mehr Transparenz wird freilich kaum den Machtverlust der Wähler kompensieren und ist auch keine Alternative zu Demokratien ohne reale Wahlmöglichkeiten, vielmehr dient sie zu deren Rechtfertigung, meint *Ivan Krastev* in seinem einleitenden Essay. *Nadia Urbinati* untersucht das Paradox der allgemeinen Anerkennung der Demokratie bei gleichzeitigem Misstrauen gegenüber ihrer Praxis, das sich heute in heftigen Protesten auf der Straße und in der Abkehr von traditionellen Formen der Partizipation ausdrückt. Sie sieht darin keinen Verfall der Demokratie, sondern eine Metamorphose, deren Ende offen ist.

Die Regierungen haben die Oberhoheit über die Steuer- und Haushaltspolitik verloren; stattdessen werden sie von den Finanzmärkten getrieben. Als Folge erscheint immer mehr Bürgern demokratische Teilhabe als zwecklose Übung. Was also tun, wenn sich die wesentlichen Entscheidungen in Bereiche verlagern, die außerhalb der konventionellen demokratischen Politik liegen? Was uns fehlt, beklagt *Claus Offe*, ist eine Theorie, die der neuen Präponderanz der Märkte über soziale Rechte und öffentliche Politik Rechnung trägt. Auch *Sighard Neckel* konstatiert die Entstehung eines neuen Typs von Kapitalismus. Man könnte meinen, dieser stelle einen Rückfall in vordemokratische Zeiten dar. In Wahrheit handelt es sich um einen paradoxen ökonomischen Modernisierungsprozess in Gestalt einer »Refeudalisierung«.

Um die Demokratie besser gegen populistische Angriffe wie derzeit in Ungarn zu schützen, muss man sich zum einen von hartnäckigen Stereotypen über den Populismus verabschieden und zum anderen sowohl die theoretischen Schwächen unserer Vorstellungen von Demokratie beheben als auch die wunden Punkte der real existierenden Demokratien in Europa bloßlegen. Dafür bietet *Jan Werner Müller* Bausteine zu einer politischen Theorie des Populismus. Dieser profitiert von dem Argwohn der Bürger gegenüber den herkömmlichen Formen politischer Teilhabe. Zugleich hat sich aber auch eine Vielfalt neuer Partizipationsformen herausgebildet. Bürgerbeteiligung ist keine Modeerscheinung, sondern Teil eines umfas-

senden gesellschaftlichen Wandels, meinen *Claus Leggewie* und *Patrizia Nanz*. Allerdings stellen uns Probleme wie etwa die Energiewende vor neue Herausforderungen. Helfen könnte hier die Einrichtung von »Zukunftsräten«. Sie würden dialogorientierte Agendabildung betreiben, einen kollektiven Lernprozess ermöglichen und als Konsultative für die Politik fungieren.

Seit den 1980er Jahren erleben wir die Umkehrung einer Anfang des 20. Jahrhunderts einsetzenden Entwicklung zu mehr Gerechtigkeit: Wir leben in einer Zeit der Konterrevolution, in der die Idee der Gleichheit der Logik des Marktes geopfert wurde, schreibt *Pierre Rosanvallon*. Was wir brauchen, ist ein neues Modell der Solidarität und eine neue, universale Definition von Gleichheit – als demokratische Qualität und nicht nur als Maß der Wohlstandsverteilung. Mit dem Niedergang der Idee der Solidarität[3] beschäftigt sich auch *Michael Sandel*. Was bleibt von der Tradition der Solidarität in einer Zeit, in der der Markt sie als Organisationsprinzip der Gesellschaft abgelöst hat, aber offensichtlich deren Zusammenhalt untergräbt? Ist Solidarität als moralisches und zivilgesellschaftliches Ideal heute noch tragfähig? *Krzysztof Michalskis* Notizen zum Patriotismus, ursprünglich für die *Gazeta Wyborcza* geschrieben, thematisieren, ähnlich wie Sandel hinsichtlich der Solidarität, die Gefahr des Partikularismus: Patriotismus als Bindung an eine lokale Gemeinschaft kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn er auch eine universale Dimension erhält – heute vielleicht durch Einbindung in das europäische Projekt.

So, wie dieses Projekt heute Gestalt angenommen hat, scheint es aber gerade diese Funktion nicht zu erfüllen. Der europäische Traum war es, die Effizienz der kapitalistischen Marktwirtschaft mit sozialer Gerechtigkeit zu verbinden. Heute steht die Europäische Union hinsichtlich beider Elemente ziemlich angeschlagen da. *Stefan Auer* analysiert die gegenwärtigen politischen und intellektuellen Anstrengungen, das Projekt zu retten, und lässt uns wenig Hoffnung.

Am Ende des Heftes stehen Momentaufnahmen zur Krise der Demokratie in vier Ländern: in der Tschechischen Republik, in Ungarn, der Türkei und in Russland. *Jiří Pehe* erinnert an Masaryks Ausspruch von 1918: »Nun haben wir eine Demokratie, was wir noch brauchen, sind Demokraten.« Die lassen auch mehr als zwanzig Jahre nach der »Samtenen Revolution« noch auf sich warten. »Sowohl die Politiker als auch die Regierten in den Ländern, die sich 1989 auf den Weg in die Demo-

kratie gemacht haben,« schreibt Pehe, »scheinen sich nicht länger sicher, worin das Ziel eigentlich besteht.« *Jacques Rupnik* versucht, die illiberale Wende zu erklären, die Ungarn, lange ein Musterschüler unter den Beitrittsländern, heute vollzieht – in einer Zeit, in der sich die Europäische Union in einer tiefen Krise befindet. Ist Orbáns Ungarn Symptom dieser Krise oder ist es Teil einer breiteren Tendenz zum Autoritarismus, die den östlichen Teil des Kontinents bis hin zur Ukraine, zu Weißrussland und Russland befallen hat? *Nilüfer Göle* berichtet über die vielfältigen Protestformen der Gezi Park-Bewegung, die uns einen empirischen Schlüssel für die Erkundung der weltweit zu beobachtenden neuen Formen öffentlichen politischen Handelns liefert. Mit der Phantasie der Protestierenden können die »Polittechnologen« des Kreml durchaus konkurrieren, wie *Peter Pomerantsev* zeigt. Ihr Repertoire, perfekte Demokratie zu simulieren, um echte Demokratie zu verhindern, scheint unerschöpflich. Doch die russische Matrix zeigt in letzter Zeit zunehmend Risse.

Ergänzende Artikel zur Thematik dieses Heftes finden sich auf der *Transit*-website: www.iwm.at/transit

Wien, im August 2013

Anmerkungen

1 *Transit: Europäische Revue*, Nr. 1 (Herbst 1990), Editorial, S. 5-9.

2 Seit 2011 ist die »Frage der Demokratie« Gegenstand systematischer Forschung am IWM, siehe www.iwm.at/research/focus-iii-democracy-in-question. Der Forschungsschwerpunkt wird geleitet von dem bulgarischen Politologen Ivan Krastev, Mitherausgeber dieses Heftes.

3 Mit dieser Idee beschäftigt sich das IWM seit vielen Jahren. Im April 2013 fand in Wien die achte Konferenz zur Frage der Solidarität statt: *On Solidarity VIII: Inequality and Social Solidarity*. Ausgewählte Beiträge aus dieser Reihe sind in *Transit* erschienen.

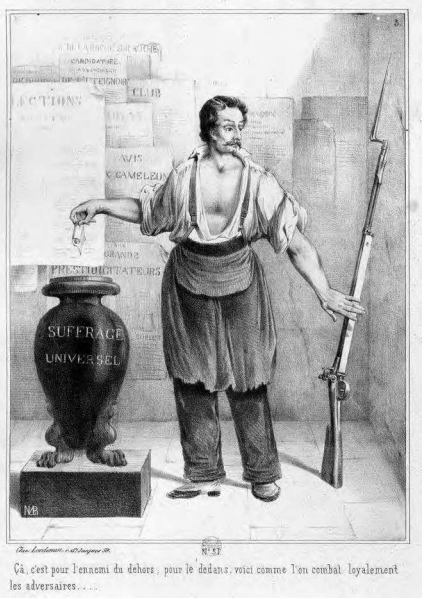
Ivan Krastev

DER TRANSPARENZWAHN

Wo viel Licht ist, ist auch viel Schatten.
Johann Wolfgang Goethe

Ein bekannter französischer Kupferstich von 1848, dem Jahr, in dem die Franzosen das allgemeine Wahlrecht erhielten, bringt die Dilemmata der europäischen Demokratien in ihrer Geburtsstunde auf den Punkt: Er zeigt einen Arbeiter mit einer Flinte in der einen und einem Stimmzettel in der anderen Hand. Die Botschaft ist unmissverständlich: Kugeln für die Feinde der Nation, Wählerstimmen für (oder besser gegen) den Klassenfeind. Wahlen waren als Instrument für Inklusion und Nationwerdung gedacht. Die Arbeiterschaft sollte in die Nation integriert werden, indem man sie durch Wahlen an der politischen Macht teilhaben ließ.

Der Mann mit der Flinte und dem Stimmzettel symbolisiert die Ankunft der Demokratie in Frankreich, ist er doch zugleich Franzose und Arbeiter, Vertreter der Nation und Angehöriger einer Klasse. Ihm ist klar, dass der Mensch, der an einer der Barrikaden neben ihm stehen würde, ebenfalls Franzose und Arbeiter sein und genau wissen würde, wo der Feind steht. Seine Flinte ist nicht nur Symbol seiner konstitutionellen Rechte, sondern auch ein Beweisstück dafür, dass der neue demokratische Citoyen bereit ist, sowohl sein Vaterland als auch seine Klasseninteressen zu verteidigen. Er weiß, dass die Macht seines Stimmzettels nicht zuletzt von der Feuerkraft seiner Waffe abhängt. Der Zettel ist eine zusätzliche Waffe, weil Wahlen eine zivilisierte Form des Bürgerkriegs darstellen. Sie sind nicht bloß ein Mechanismus zur Herbeiführung eines Regierungswechsels. Sie sind ein Werkzeug für die Neuordnung der Welt.



Das heute allgegenwärtige Smartphone ist keine Feuerwaffe, eignet sich aber für Schüsse anderer Art. Man kann damit Machtmissbrauch dokumentieren und ihn öffentlich machen; es kann Menschen miteinander verbinden und ihnen so Macht verleihen; es kann helfen, die Wahrheit zu verbreiten. Dass die jüngste Welle von Massenprotesten gegen autoritäre Regime in aller Welt zeitlich mit der Verbreitung von Smartphones zusammenfällt, dürfte wohl kaum ein Zufall sein. Unverfängliche Fotos, in sozia-len Netzwerken gepostet, haben politische Skandale ins Rollen gebracht. In China gehören »Bruder Uhr« und »Onkel Haus« zu den jüngsten Opfern mit Smartphones bewaffneter Bürgern. Beide sind subalterne Staatsbeamte, die in der ersten Jahreshälfte 2013 durch Internet-Kampagnen als Empfänger von Bestechungsgeldern angeprangert wurden. »Bruder Uhr« trug auf mehreren ins Web gestellten Schnappschüssen sehr teure Armbanduhren, von denen einige mehr kosten, als er in einem Jahr verdient. »Onkel Haus«, Leiter eines Stadtentwicklungsbüros im südchinesischen Bezirk Guangzhou, wurde als Eigentümer von 22 Immobilien enttarnt. Die Smartphone-Community schoss beide ab. In Russland nahm das Ansehen der russisch-orthodoxen Kirche Schaden, als Blogger verbreiteten, dass ein von der Pressestelle des Patriarchen Kyrill veröffentlichtes Foto von einem Treffen mit dem russischen

Justizminister manipuliert war: Die teure Armbanduhr des Geistlichen war wegretuschiert worden, jedoch nicht ihre Spiegelung auf dem polierten Tisch, an dem die beiden saßen. In Syrien dokumentierten Bürger mit ihren Smartphones die abscheulichen Verbrechen des Regimes. Und in den Vereinigten Staaten überlieferten mit einem Smartphone gemachte Aufnahmen die berüchtigte Bemerkung des Präsidentschaftskandidaten Mitt Romney über die »47 Prozent«, die große Teile der amerikanischen Öffentlichkeit empörten (und hoffentlich auch einen Teil der gemeinten 47 Prozent).

Ein Smartphone kann übrigens auch von jedermann als Lügendetektor benutzt werden. So kann ein Wähler alle erdenklichen Behauptungen von Politikern im Nu überprüfen – von den gewichtigsten politischen Fragen bis hin zu trivialen persönlichen Anekdoten. Als Paul Ryan, einer der Präsidentschaftsbewerber der Republikaner, die Zeit, die er in seinem ersten Marathonlauf erreicht hatte, »versehentlich« falsch erinnerte – er behauptete, er sei das Rennen in unter drei Stunden gelaufen, während es in Wirklichkeit über vier Stunden gewesen waren –, entzündete sich an seinem »Irrtum« sogleich die Frage nach seiner allgemeinen Glaubwürdigkeit. Es ist nicht so, dass Politiker die Leute nicht mehr zum Narren halten könnten, aber sie tun es heute mit dem stark erhöhten Risiko, sich selbst zum Narren zu machen. Der intensive Gebrauch und immense Einfluss von Websites, die helfen, Fakten zu überprüfen, im zurückliegenden US-Präsidentschaftswahlkampf illustriert schlagend den Anspruch der neuen Medien, die Wahrheit zutage zu fördern.

Das Smartphone versetzt die Bürger auch in die Lage, ihre Ansichten und Meinungen kundzutun. Sie können ihre Meinung telefonisch, per E-Mail und auf Twitter absetzen und somit in Echtzeit an einer breiten politischen Diskussion teilnehmen. Jede der drei Debatten zwischen den beiden Kandidaten bei der amerikanischen Präsidentschaftswahl im November 2012 generierte über sieben Millionen Tweets allein während der Dauer der Debatte. Das Leben mag im Twitter-Zeitalter nicht intelligenter sein, auf jeden Fall ist es unterhaltsamer.

Am wichtigsten ist jedoch vielleicht, dass die Bürger heute ihr Smartphone einsetzen können, um öffentliches Handeln in Gang zu setzen, um ihre Mitbürger zu mobilisieren, gemeinsam auf die Straße zu gehen und kollektiv ihre Interessen geltend zu machen. Der arabische Frühling demonstrierte, dass Smartphone-Power die Bürger sogar in die Lage ver-

setzt, Tyrannen zu stürzen und Geschichte zu schreiben. Smartphones können niemanden töten oder verstümmeln, aber sie machen es für den Staat riskanter, diese Dinge zu tun. Zugleich zeigte der arabische Frühling aber auch die Grenzen der Macht dieser neuen Waffe auf. Der Nutzer oder die Nutzerin wissen nie, wer auf ihre oder seine Aufrufe zu politischer Aktion antworten wird. Er oder sie haben ihre Facebook-Freunde, aber es fehlt ihnen an einer echten politischen Gemeinschaft und politischen Führern. Eine Revolution kann man vielleicht herbeitwittern, den darauffolgenden Umbau der Gesellschaft sicher nicht. Es waren islamistische Parteien mit ihren traditionellen organisatorischen Strukturen und klar formulierten Ideologien, welche die Wahlen nach den vollzogenen Umstürzen im arabischen Raum für sich entschieden.

Heute ist es die Figur mit dem Smartphone in der einen und dem Stimmzettel in der anderen Hand, die die aktuelle Verfassung unserer Demokratie symbolisiert. Diese Figur ist nicht als Mitglied einer Klasse oder ethnischen Gruppe erkennbar, und der Stimmzettel ist keine Macht verleihende Waffe mehr. Barrikaden kommen in unseren politischen Phantasien nicht mehr vor, und wir haben allenfalls eine vage Vorstellung davon, wer unsere »Genossen« und wer unsere Feinde sind. Sowohl der Stimmzettel als auch das Smartphone sind Instrumente der Steuerung, nicht Instrumente der Entscheidung. Die aktuelle Angst des Smartphone-Nutzers und Wählers ist die, dass die Politiker, denen er seine Stimme gibt, nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind. Der Smartphone-Bürger sucht nicht die großen ideologischen Herausforderungen, vor die seine Vorgänger sich gestellt sahen. Während sich für den Bürger als Verbraucher die Wahlmöglichkeiten in den zurückliegenden Jahrzehnten enorm vermehrt haben, gilt in der Politik das Umgekehrte: Für den politisch engagierten Staatsbürger von gestern war das Überwechseln von einem politischen Lager in ein anderes so undenkbar wie ein Übertritt zu einer anderen Religion. Wenn sich heute jemand politisch von links nach rechts bewegt, ist das so leicht wie der Grenzübertritt von Deutschland nach Frankreich – auf der Autobahn geht das, ohne dass man vom Gas gehen und einen Pass vorzeigen muss.

Verkörpert der Smartphone-Bürger also die Macht, die uns zugewachsen ist, oder die Macht, die wir verloren haben? Sollten wir darüber trauern, dass Politik im Zeichen der Ideologie passé ist, oder uns freuen, von dieser Last befreit zu sein? Und können wir darauf vertrauen, dass das

Smartphone ein wirksames neues Instrument für die Verteidigung unserer Interessen ist?

Transparenz ist die neue Religion

Ist der Smartphone-Bürger derjenige, der unser Vertrauen in Demokratie und demokratische Institutionen wiederherstellen kann? Ich bin da skeptisch. Das Smartphone macht es uns zwar einfacher, unsere Politiker zu kontrollieren, aber wie steht es um das Vertrauen in die Funktionsfähigkeit von Institutionen, die man als Bürger nicht direkt überwachen und kontrollieren kann? Wir schenken unserer Familie und unseren Freunden nicht deshalb Vertrauen, weil wir sie kontrollieren können. Die zunehmenden Möglichkeiten, die wir haben, unsere politischen Vertreter zu kontrollieren, schlagen sich nicht ohne weiteres in einem größeren Vertrauen in die Demokratie nieder. Lenin pflegte zu sagen: »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser.« Der bolschewistische Titan ist freilich nicht als Vorreiter einer vorbildlichen demokratischen Kultur bekannt. Die Vertrauenskrise von heute ist wahrscheinlich weniger dramatisch, als die Umfrageergebnisse es anzeigen (und als die öffentliche Diskussion es nahelegt), doch andererseits ist Vertrauen, wie der Soziologe Niklas Luhmann geschrieben hat, ein Grundelement des gesellschaftlichen Lebens, ohne das man morgens das Bett nicht verlassen würde. Andererseits ist es offensichtlich, dass die gesteigerte Fähigkeit der Bürger, ihre Regierung zu kontrollieren, nicht zu mehr Vertrauen in die Demokratie geführt hat. Die meisten der Initiativen, die den Anspruch erheben, das Vertrauen in den Staat wiederherzustellen, helfen in Wirklichkeit mit, eine Demokratie des Misstrauens zu kultivieren. Dieser Trend tritt nirgendwo deutlicher hervor als bei der allgemeinen Obsession für Transparenz.

Transparenz ist die neue politische Religion vieler bürgerschaftlich Engagierter und einer wachsenden Zahl demokratischer Regierungen. Die Transparenz-Bewegung verkörpert die Hoffnung, eine Kombination aus neuen Technologien, öffentlich zugänglichen Daten und einem frischen staatsbürgerlichen Aktivismus werde die Voraussetzungen dafür schaffen, dass Bürger ihre politischen Vertreter wirksamer kontrollieren können. Was »Transparenz« für engagierte Bürger so attraktiv macht, ist die Annahme, dass die Menschen, wenn sie nur »Bescheid wissen«, zur Tat schreiten und ihre Rechte einfordern werden. Fairerweise muss man anerken-

nen, dass die Transparenz-Bewegung in vielen Bereichen eindrucksvolle Resultate gezeitigt hat. Gesetze, die Unternehmen verpflichten, die mit der Nutzung ihrer Produkte verbundenen Risiken offenzulegen, haben den Verbraucher gestärkt und unser Leben sicherer gemacht. (Wir schulden dem heute so oft gescholtenen Ralph Nader als einem der Vorkämpfer dieser Entwicklung Dank.) Die Forderung nach Offenlegung hat auch das Verhältnis zwischen Ärzten und Patienten, Lehrern und Schülern verändert. Für Patienten ist es heute eher möglich, Ärzte zur Verantwortung zu ziehen, und Eltern verfügen über bessere Entscheidungsgrundlagen für die Wahl der richtigen Schule für ihre Kinder. Die neue Bewegung für Transparenz hat die Verbraucher aus ihrer Ohnmacht befreit.

Die Annahme erscheint logisch zwingend, dass der Staat seinen Charakter unwiderruflich verändern wird, sobald man ihm das Privileg der Verschwiegenheit und des Amtsgeheimnisses nimmt. Er wird ehrlicher werden. Wo Regierungen zu viel im Geheimen tun, wird die Demokratie brüchig, auch wenn Wahlen prinzipiell unvorhersehbare Resultate zeitigen. Nur informierte Bürger können von Regierungen Rechenschaft fordern. Es ist also nicht weiter verwunderlich, dass demokratische Aktivisten so viel Hoffnung in Transparenz und die mit ihr einhergehende Wiederherstellung von Vertrauen in demokratische Institutionen setzen. Wie der US-amerikanische Rechtsgelehrte und Aktivist Lawrence Lessig in seinem Essay »Against Transparency« schreibt: »Wie kann irgendjemand gegen Transparenz sein? Ihre Segnungen und Nutzanwendungen erscheinen so überwältigend offensichtlich.«[1] Doch so offensichtlich die Segnungen der Transparenz sein mögen, so klar ist auch, wie Lessig überzeugend darlegt, dass wir ihre Risiken nicht aus den Augen verlieren dürfen.

Die Annahme, Transparenz könne das Vertrauen der Bürger in die Demokratie wiederherstellen, stützt sich auf mehrere problematische Prämissen, zuallererst auf den Glauben daran, dass alles anders wäre, wenn »die Menschen nur Bescheid wüssten«. So einfach ist die Sache nicht. Die Offenlegung von Politik bringt nicht zwangsläufig den informierten Bürger hervor, und mehr Kontrolle erzeugt nicht unbedingt mehr Vertrauen in staatliche Institutionen. Ein Beispiel: Nachdem die amerikanischen Wähler erfahren hatten, dass ihr Land einen Krieg gegen den Irak geführt hatte, ohne dass es einen Beweis für die behaupteten Massenvernichtungswaffen in irakischer Hand gab, wählten sie den dafür verantwortlichen Präsidenten trotzdem wieder. Und die italienischen Wähler waren in den

mehr als zehn Jahren, in denen sie Silvio Berlusconi an der Macht hielten, ausgiebig über alle möglichen Missetaten des Mannes informiert. In den Augen der aktiven Gegner Berlusconis hätte dieses Wissen mehr als ausreichen müssen, um ihm den politischen Garaus zu machen. Doch »alles zu wissen« bedeutet in der Politik eben nicht, dass alle dasselbe wissen. Die bloße Tatsache, dass Regierungen heute gezwungen sind, Informationen preiszugeben, führt nicht notwendigerweise dazu, dass die Bürger generell mehr wissen oder die Dinge besser begreifen. Menschen mit Informationen zu überschütten, ist ein bewährtes Mittel, sie in Unwissenheit zu belassen. Ihr Steuerberater wird Ihnen verraten, wie man am besten verhindert, dass Steuerprüfer sich zu intensiv mit den Geschäften Ihrer Firma befassen: indem man ihnen alle verfügbaren Informationen zur Verfügung stellt, anstatt nur die für ihre Arbeit notwendigen und brauchbaren. Was nun das Verhältnis zwischen Vertrauen und Kontrolle betrifft, so liegen die Dinge hier noch komplizierter. Schafft Kontrolle automatisch Vertrauen oder ist sie einfach nur ein Ersatz dafür? Verstärken autoritäre Regierungen ihre Kontrolle über die Gesellschaft, um den Bürgern besser vertrauen zu können?

Während die Befürworter von Transparenz beteuern, es sei möglich, die Forderung nach einem transparenten Staat mit dem Schutz der Privatsphäre der Bürger zu versöhnen, vertrete ich die Auffassung, dass ein gänzlich transparentes Staatswesen einen gänzlich transparenten Bürger produziert. Wir können den Staat nicht voll transparent machen, ohne unsere Privatsphäre zu opfern. Anders als jene, die glauben, eine Politik der totalen Offenlegung werde die Qualität der öffentlichen Debatte verbessern, bin ich der Meinung, dass die Einspeisung großer Informationsmengen in die öffentliche Diskussion diese nur verwickelter macht und den Schwerpunkt von der moralischen Kompetenz der Bürger auf ihre Fachkenntnis in dem einen oder anderen Politikbereich verschiebt. Die Transparenz-Bewegung vertraut darauf, eine volle Offenlegung staatlicher Informationen werde die öffentliche Debatte rationaler und weniger paranoid machen; im Gegensatz dazu meine ich, dass die Konzentration auf Transparenz Verschwörungstheorien fördert. Es gibt nichts Verdächtigeres als die Forderung nach absoluter Transparenz. Und niemand kann ehrlich behaupten, unsere öffentlichen Debatten seien mit zunehmender Transparenz unserer Regierungen weniger paranoid geworden. Der Vormarsch der Transparenz-Bewegung hat das Potential, die demokratische

Politik zu erneuern, aber wir sollten sicherstellen, dass wir uns über die Richtung einig sind, in die der Wandel gehen soll. Ist die Transparenz-Bewegung in der Lage, das Vertrauen in die demokratischen Institutionen wiederherzustellen, oder wird sie das Misstrauen zum offiziellen Idiom der Demokratie machen?

Eine Gesellschaft von Spionen

Unsere extreme Fokussierung auf Transparenz beeinflusst das Funktionieren der Demokratien tiefgreifend. Sie trägt vielleicht sogar zu einem Prozess bei, der auf die Ablösung der repräsentativen Demokratie durch ein politisches Regime hinausläuft, bei dem nur noch die Bürger selbst die Exekutive kontrollieren. Im Gegensatz zu ihrem erklärten Ziel, das Vertrauen in die Institutionen der Demokratie wiederherzustellen, könnte die Transparenz-Bewegung den Prozess der Transformierung demokratischer Politik in eine Bewirtschaftung des Misstrauens beschleunigen. Die Politik der Transparenz ist keine Alternative zu einer Demokratie ohne Wahlmöglichkeiten, sie ist vielmehr deren Rechtfertigung und verwischt den Unterschied zwischen Demokratie und der neuen Generation marktfreundlicher autoritärer Regime. Es ist nicht verwunderlich, dass chinesische Führer der Transparenz-Idee enthusiastisch applaudieren. Was sie verhindern wollen, ist die Konkurrenz politischer Parteien und Ideen und die Suche nach politischen Alternativen zur Herrschaft der kommunistischen Partei.

Im späten 18. Jahrhundert entwarf der britische Philosoph und Gesellschaftstheoretiker Jeremy Bentham ein institutionelles Modell, das er als *panopticon* bezeichnete. Der Grundgedanke war der, dass eine Aufsichtsperson alle Insassen einer Institution – sei es ein Gefängnis, eine Schule oder ein Krankenhaus – überwacht, ohne dass die Betroffenen erkennen können, ob sie beobachtet werden oder nicht. Das *panopticon* wurde alsbald zum Symbol unseres modernen Verständnisses von Macht als Kontrolle über Individuen oder Gruppen. Die berühmten negativen Utopien des 20. Jahrhunderts – wie Aldous Huxleys *Schöne neue Welt*, Jewgeni Samjatins *Wir* oder George Orwells *1984* – handeln von transparenten Gesellschaften, in denen die Regierung über die Mittel zur totalen Kontrolle verfügt. Alles zu wissen, ist das Rezept dieser Regierungen für absolute Macht.

Wenn das Konzept einer »nackten» Gesellschaft der Traum der Regierungen ist, verkörpert das Konzept eines »nackten« Staates und entblößter Unternehmen das Ideal vieler Demokratie-Aktivisten. Initiativen wie *Publish What You Pay* oder die *Open Government Initiative* und radikale politische Plattformen wie *WikiLeaks* sind die besten Beispiele für die These, dass die Menschen, wenn sie nur mit den »richtigen« Informationen versorgt werden, Staaten und Regierungen rechenschaftspflichtig machen können. Der oft zitierte Ausspruch des US-amerikanischen Bundesrichters Louis Brandeis, »Sonnenlicht soll das beste Desinfektionsmittel sein«, bringt die Philosophie der Transparenz-Bewegung treffend auf den Punkt: Diese Bewegung ist bestrebt, ein *panopticon* mit umgekehrten Vorzeichen zu errichten, bei dem nicht die Regierung die Gesellschaft überwacht, sondern die Gesellschaft die Mächtigen. An die Stelle der totalitären Utopie eines Staates, der die Bürger ausspionieren lässt, tritt die progressive Utopie einer Bürgerschaft, die den Staat ausspioniert.

Das Problem dabei ist, dass Spionage Spionage bleibt, ganz gleich, wer wen ausspioniert. Sollten wir unser Recht auf Privatsphäre aufgeben, um bessere staatliche Dienstleistungen zu erhalten? Wo liegt der grundlegende Unterschied zum Verzicht auf die individuelle Wahlfreiheit, den totalitäre Regime ihren Bürgern im Interesse nationaler Größe oder als Gegenleistung für mehr soziale Gleichheit zumuten? Die Debatte über die Veröffentlichung staatlicher Geheimdepeschen durch *WikiLeaks* hat die moralische Dimension des Kampfes gegen die Vertraulichkeit staatlicher Politik ans Licht gebracht. Im Allgemeinen überwachen Staaten ihre Bürger. Doch wenn man dies anhand konkreter Beispiele öffentlich macht, wird man auch die Bürger, die der Regierung Informationen geliefert haben oder von ihr überwacht worden sind, an die Öffentlichkeit zerren. Es ist unmöglich, staatliche Akten zu öffnen, ohne dass man die darin gesammelten Informationen über die Bürger zu sehen bekommt. Die Öffnung geheimpolizeilicher Akten in postkommunistischen Gesellschaften ist das klassische Beispiel für die Dilemmata, die sich mit jeder Politik gezielter Enthüllungen verbinden. Sollte jeder erfahren können, wie sich seine Mitbürger in der kommunistischen Ära verhalten haben? Sollten nur die Akten über Persönlichkeiten des öffentlichen Interesses geöffnet werden? Wie verlässlich sind von der Geheimpolizei zusammengetragene Informationen? Wird das Wissen über andere zu einer moralischen Katharsis in

der Gesellschaft führen oder wird es einfach als »Kompromat« (kompromittierendes Material) in schmutzigen Machtspielen verwendet? Das sind keine leicht zu beantwortenden Fragen.

Die moderne Gesellschaft ist auf die Hoffnung gegründet, dass wir eines Tages Fremden und Institutionen so vertrauen können, als wären sie Mitglieder unserer Familie. Die Erfahrungen aus jüngerer Zeit zeigen freilich, dass es eher umgekehrt ist. Wir sind dabei, unserer Familie mit einem Misstrauen zu begegnen, das in früherer Zeit Verbrechern vorbehalten blieb. Wir erleben, dass die Kombination aus Misstrauen und neuen Technologien unser Privatleben umkrempelt. Misstrauen ist jetzt selbst in den innerfamiliären Beziehungen zur Standardeinstellung geworden. Von Anwälten ist zu hören, die moderne Technik könne ein Scheidungsverfahren heute zu einem Wettrüsten machen: Küchen und Schlafzimmer würden verwanzt wie in den Tagen des Kalten Krieges die US-Botschaft in Moskau. Versprach die Transparenz-Bewegung ursprünglich die Wiederherstellung des Vertrauens in die Institutionen der Gesellschaft, so ist es in Wirklichkeit zu einer Invasion des Misstrauens in die Sphäre des Privatlebens gekommen.

Transparenz und Verschwörung

Der verstorbene US-Senator und Intellektuelle Daniel Patrick Moynihan war einer der ersten, die die Auswirkungen staatlicher Geheimhaltung auf das Vertrauen der Gesellschaft in ihre Institutionen analysierten. Die von ihm initiierte und nach ihm benannte Commission on Government Secrecy legte überzeugend dar, dass Geheimhaltung eine Form staatlicher Regulierung ist, dass exzessive Geheimhaltung nationalen Interessen schaden kann, dass sie die Rechenschaftspflicht der Regierung untergräbt und eine voll informierte Debatte verhindert. Nach Moynihans Auffassung beeinträchtigten in der Ära des Kalten Krieges diejenigen, die in den USA an den Schaltstellen der Macht saßen und ein hohes Maß an Geheimhaltung praktizierten, die Leistungsfähigkeit der Regierung. Geheimpolitik sei für die paranoiden Tendenzen in der amerikanischen Politik in den Zeiten McCarthys verantwortlich gewesen und habe der Bereitschaft der Bürger, ihrer Regierung zu vertrauen, Abbruch getan.

Das Argument Moynihans, der Bürger müsse ein vollständiges Bild von der Regierung haben, um ihr vertrauen zu können, ist schwer zu kon-

tern. Die Forderung nach Transparenz hat eine Menge für sich, aber andererseits ist die Vorstellung, alles könne offengelegt werden, auch nicht unproblematisch. Ist nicht jede Enthüllung zugleich auch in anderer Hinsicht eine Verhüllung? Sind Informationen, die der Staat in dem Wissen erhebt, dass sie unverzüglich der Öffentlichkeit zugänglich sein werden, ebenso verlässlich wie Informationen, die dazu bestimmt sind, geheim zu bleiben? Wären die Pentagon Papers der Renner geworden, der sie waren, wenn die Regierung sie von sich aus veröffentlicht hätte?

Die Verfügbarkeit von Informationen ist keine Garantie dafür, dass die Menschen größeres Vertrauen in den Prozess der Entscheidungsfindung haben, denn Informationen gehen immer Hand in Hand mit Interpretationen. Aus denselben Rohdaten werden Republikaner und Demokraten in den USA oder Säkularisten und Vertreter der Moslem-Bruderschaft in Ägypten ganz unterschiedliche Aussagen destillieren, schon weil politische Willensbildung grundsätzlich nicht unabhängig von den Interessen und Werten der Entscheidungsträger stattfindet. »Unser Zeitalter steht offenbar ganz im Zeichen von Obsessionen«, schreiben die Anthropologen Jean und John Comaroff im Nachwort zu der Anthologie *Transparency and Conspiracy*. »Es ist ein Zeitalter, in dem die Menschen allem Anschein nach fast überall auf Transparenz und Verschwörung zugleich fokussiert sind.«[2]

Welche Zwiespältigkeiten eine Politik des Vertrauens offenbart, lässt sich am besten am Beispiel der jüngsten Präsidentschaftswahlen in Russland aufzeigen. Im Dezember 2011 hatte die landesweite Parlamentswahl eine Explosion von Bürgerprotesten ausgelöst. Hunderttausende waren in Moskau und anderen russischen Großstädten auf die Straße gegangen, um faire Wahlen und echte Alternativen zu fordern. Die sich verschärfende Legitimationskrise des Regimes zwang die Regierung, kreative Ideen zur Rechtfertigung ihrer Macht auszubrüten. Der zentrale Vorschlag für die Präsidentschaftswahl zeugte von besonderem Erfindungsreichtum: Um eine korrekte und faire Wahl zu gewährleisten, schlug der Kreml vor, in allen Wahllokalen des Landes Webcams zu installiert werden. Das werde jedem Bürger die Möglichkeit eröffnen, die Korrektheit der Wahl persönlich zu überwachen. Die amtliche chinesische Nachrichtenagentur Xinhua meldete euphorisch: »Von der Kamtschatka bis nach Kaliningrad, von Tschetschenien bis nach Tschukotka registrierten sich mehr als 2,5 Millionen Netzsurfer, um Livestreams von mindestens 188 000 Webcams

in mehr als 94 000 Wahllokalen auf dem Staatsgebiet Russlands zu verfolgen.« Ein finnischer Beobachter feierte diesen technischen Kraftakt als eine Lehrstunde in Transparenz: »Ein Meilenstein in der Geschichte der Demokratie und demokratischer Wahlen.«

Allerdings ist unter den vom Regime Wladimir Putins gesetzten Bedingungen – die Regierung entscheidet darüber, wer bei Wahlen kandidiert und wer nicht – die Installierung von Webcams nicht viel mehr als eine Farce. Noch bedenklicher stimmt die Zwiespältigkeit dieses flächendeckenden Einsatzes von Webcams. Aus dem Blickwinkel Moskaus und des Westens mögen die Webcams als ein Kontrollinstrument erscheinen, das den Bürgern erlaubt, der Regierung auf die Finger zu sehen. Doch für den postkommunistischen russischen Wähler irgendwo in der tiefsten Provinz vermittelten sie eine andere Botschaft: Die Regierung schaut uns beim Wählen über die Schulter. Putin trug auf diese Weise einen doppelten Sieg davon: Er konnte sich gegenüber dem Westen als Vorkämpfer der Transparenz profilieren, zugleich aber die Mehrheit seiner Bürger einschüchtern. Die für die Wahl Putins eingerichteten Webcams waren zwei Dinge zugleich: Werkzeuge der Transparenz und der Überwachung.

In Bulgarien kam im Sommer 2009 eine neue Regierung an die Macht. Das Versprechen, für mehr Transparenz zu sorgen, stand ganz oben auf ihrer Agenda. Gleich nach seiner Amtsübernahme erklärte der Premierminister, alle Kabinettssitzungen würden nach spätestens 48 Stunden auf der Website der Regierung abrufbar sein. Die für Bürgerrechte kämpfenden Organisationen jubelten. Doch dann traten völlig unerwartete Folgewirkungen ein.

Angesichts der Aussicht, dass die Beratungen der Regierungsmitglieder fortan mit kurzer zeitlicher Verzögerung online gestellt werden würden, wurden die Minister extrem zurückhaltend in ihren Äußerungen, und überlegten genau, wie ihre Worte gedeutet oder missdeutet werden könnten. Nicht lange und die Regierung begann damit, die neue Politik der Offenheit als PR-Instrument einzusetzen. Der Premierminister nutzte die Kabinettssitzungen, um seine Gegenspieler zu attackieren oder um Fensterreden zu halten. Dazu kam, dass die meisten Beschlüsse ohne gründliche Diskussion gefasst wurden. Die perverse Folge der verordneten Transparenz war, dass die »wirklichen« Entscheidungen außerhalb des Kabinetts getroffen wurden und dass die neue Offenheit die persönliche Macht des Premierministers stärkte.

Am deutlichsten sichtbar wird das Zusammenspiel von Transparenz und Verschwörung vielleicht in der Mentalität der aktuellen großen Kämpfer gegen staatliche Geheimpolitik. Julian Assange, der Gründer von *WikiLeaks*, charakterisierte seine Organisation als einen »demokratischen Open-Source-Nachrichtendienst«. In mehr als einer Hinsicht erinnert Assange an eine Figur aus einem Verschwörungsroman von Joseph Conrad. Die in die Dutzende gehenden Bücher über Assange, die in jüngster Zeit erschienen sind – von seiner eigenen Autobiographie gar nicht zu reden –, lassen ihn als eine geheimnisumwitterte, paranoide, autoritäre Persönlichkeit erscheinen, als jemanden, den man bewundern kann, dem man aber nicht unbedingt vertrauen würde. Er hat die Täuschung zu seiner Passion und zu seinem Beruf gemacht. Er verfolgt mit Vorliebe die Strategie, keinen Unterschied zwischen demokratischen und autoritären Regierungen zu machen – nach seinem Verständnis sind alle Regierungen autoritär. Kann man sich vorstellen, dass Assanges Weltsicht eine Ausgangsbasis für die Wiederherstellung des Vertrauens in die Demokratie ist?

In dem Moment, in dem staatliches Wissen dazu bestimmt ist, ungeschmälert und unverzüglich der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu werden, wird sein Informationswert abnehmen und sein Wert als Instrument zur Manipulierung der Öffentlichkeit zunehmen. Erinnern wir uns nur daran, wie Gangster in Spielfilmen reden, wenn sie vermuten, dass sie abgehört werden. Sie sprechen klar und deutlich, aber nur über Banalitäten, und tauschen dabei unter dem Tisch bekritzelte Zettel aus. Auf diese Art werden auch Regierungen im Zeitalter der Transparenz arbeiten. Die Frage, die sich hier unausweichlich stellt, lautet: Weshalb bringt die Öffnung aller Informationsschleusen keine qualitativ bessere Demokratie? Michel Foucault weist in seinen späten Untersuchungen zur Wahrheitsproduktion im antiken Griechenland[3] darauf hin, dass der Akt der *parrhesia*, des Wahrsprechens, sich nicht darauf reduzieren lässt, dass etwas ausgesprochen wird, das bis dahin nicht bekannt war. Paradoxerweise ist Wahrheit in der Politik etwas, das jeder kennt, das aber niemand auszusprechen wagt. Die Leute brauchen in der Regel keine neuen Informationen, um zu wissen, dass die Ungleichheit zunimmt oder dass Einwanderer diskriminiert werden. Die von *WikiLeaks* veröffentlichten Depeschen bewirkten nicht, dass wir etwas über die Politik der USA erfahren haben, das wir noch nicht wussten. Es ist in der Regel nicht irgend-

eine »neue« Wahrheit, die einer politischen Ansprache Kraft oder Brisanz verleiht, sondern die Entscheidung einer konkreten Person, unter Inkaufnahme persönlicher Risiken den Behörden oder der eigenen Gemeinschaft den Kampf anzusagen. Das »Leben in der Wahrheit« kommt nicht einem unbeschränkten Zugang zu allen Informationen gleich. Veränderungen herbeiführen wird letzten Endes der Mensch, der die Wahrheit zu sagen wagt, und nicht die Wahrheit als solche.

Transparenz und Anti-Politik

»Du kannst sicher sein, dass schon sehr bald jemand eine Software entwikkeln wird, die es Politikern fast unmöglich machen wird, zu lügen«, sagte mir unlängst mein alter Freund Scott Carpenter, stellvertretender Direktor bei Google Ideas, und meinte es nur halb im Scherz. Google Ideas ist ein von Google vor Kurzem eingerichtetes Denklabor mit der Aufgabe, Technologie in den Dienst der Bürger zu stellen. Lange genug war Politik die Kunst, den Menschen zu sagen, was sie hören wollen. Carpenters Idee ist einfach: Im Zeitalter der Transparenz sollte das nicht mehr möglich sein. Die neue Software, die mein Freund sich vorstellt, würde alle Aussagen und Positionen, die ein Politiker zu einem bestimmten Thema vertreten hat, auswerten und archivieren, so dass jeder einzelne Politiker, wenn er seine Meinung ändert und Rückzieher zu machen beginnt, von den Wählern für seinen Opportunismus abgestraft werden kann. Damit nicht genug, würde die Software auch registrieren und öffentlich machen, mit wem der Politiker sich trifft, wer für seine Wahlkampfkasse spendet und ob seine Frau oder seine Kinder im Vorstand von Unternehmen sitzen, die sich eines besonderen staatlichen Wohlwollens erfreuen.

Transparenz steht so gesehen weniger im Gegensatz zu Geheimhaltung als im Gegensatz zu Täuschung und Lügen. Das Versprechen einer transparenten Gesellschaft unterscheidet sich keineswegs von der Verheißung der berühmten Wahrheitsmaschine aus dem Science-Fiction-Roman. Es ist das Versprechen einer Gesellschaft ohne Lügen. Die Lügner kann man sicher nie beseitigen, wohl aber die Lüge und ihre Fähigkeit, die Gesellschaft zu untergraben. Was mich an der zunehmenden Hoffnung stört, Transparenz würde unsere Gesellschaft besser machen, ist etwas, das T. S. Eliot schon vor fast hundert Jahren geschrieben hat: Die Vorkämpfer der Transparenz träumten »von Systemen, die so vollkommen sind, dass nie-

mand mehr ein guter Mensch sein muss«. Nach dieser Vorstellung wurzelt Vertrauen nicht mehr in gemeinsamen Zielen oder Erfahrungen oder in einer bestimmten Ethik, sondern in der Perfektionierung von Institutionen. Der Glaube an die Fähigkeit demokratischer Gesellschaften, aus Fehlern zu lernen, wird verdrängt von dem Glauben daran, dass man eine Gesellschaft so gestalten kann, dass keine Fehler mehr passieren.

Während die Philosophen der Aufklärung sich bemühten, den Menschen zu begreifen – sein Herz, seine Seele, seine Ängste –, hat die neue Generation der Demokratie-Reformer das Interesse an den Menschen verloren. In ihrer aus Institutionen und Anreizen bestehenden Welt ist es stets ein Zeichen von politischem Opportunismus, wenn man seine Meinung ändert. Aber ist nicht die Bereitschaft, seine Meinung zu ändern, geradezu die Quintessenz demokratischer Politik? Ist für eine demokratische Politik konsequentes Kurshalten wichtiger als die Bereitschaft, den eigenen Standpunkt zu überdenken, wenn man mit neuen Informationen oder neuen Umständen konfrontiert wird? Man stelle sich vor, wie die Welt aussähe, hätten Woodrow Wilson oder Franklin D. Roosevelt ihre einstigen Zusicherungen, Amerika werde sich aus europäischen Kriegen heraushalten, nicht revidiert. Die Erbsünde der Transparenz-Bewegung ist, dass sie vor der psychologischen Komplexität demokratischer Politik die Augen verschließt.

Die Falle, in die die aktuelle, auf Transparenz fokussierte Reformbewegung zu tappen droht, ist die Annahme, es reiche aus, zu wissen, wer Politikern Geld gibt oder mit wem sie zu Abend essen, um sich ein klares Bild vom Wesen des politischen Entscheidungsprozesses zu machen. Der Umstand, dass ein Abgeordneter beispielsweise 50 000 Dollar von einem Rüstungslieferanten erhalten hat, ist keineswegs ein hinreichender Beweis dafür, dass genau diese Spende den Abgeordneten bewogen hat, für die Erhöhung des Verteidigungshaushalts zu stimmen. In unserem Zeitalter der Transparenz fühlen sich Leute jedoch versucht, Abkürzungen zu nehmen. »Verrate mir seine Spender, und ich werde dir sagen, was für eine Politik er macht«, ist das bedauerliche Kurzschlussargument derer, die heute das politische Biotop bevölkern. Doch auf solche Monokausalitäten lässt sich Politik nicht reduzieren. All die neuen Informationskanäle und neuesten digitalen Technologien verhelfen uns nicht zu einem besseren Verständnis demokratischer Politik. Vielmehr birgt dieser Ansatz die Gefahr, dass die Öffentlichkeit ihre politischen Vertreter wie gefährliche

Kriminelle behandelt, die man eigentlich rund um die Uhr überwachen müsste. Das Dogma, dass Vertrauen im Wesentlichen auf der Fähigkeit beruht, die Politiker zu kontrollieren, hat die fatale Konsequenz, dass die meisten unserer begabteren und zivilgesellschaftlich engagierten Mitbürger den Gedanken, je für ein politisches Mandat oder Amt zu kandidieren, entsetzt von sich weisen. Kann man das Vertrauen in die Demokratie wiederherstellen, indem man Politiker als per definitionem vertrauensunwürdige Menschen hinstellt, anstatt in ihnen Führer des Gemeinwesens zu sehen?

»Wenn wir wirklich wissen wollen, wie die Welt funktioniert«, schrieb der Philosoph und Krimiautor G. K. Chesterton, »empfiehlt sich das Experiment, eine aktuelle Phrase aus der Presse zu nehmen und umzudrehen, will sagen sie in ihr genaues Gegenteil zu verkehren – und dann zu schauen, ob sie so einen besseren Sinn ergibt.« Auf unser Thema angewandt hieße das, zu fragen, ob Transparenz tatsächlich das Vertrauen in die Institutionen der Demokratie wiederherstellt oder ob sie nicht vielmehr Politik auf die Verwaltung von Misstrauen reduziert. Die auf Transparenz fixierte Demokratie-Reform ist letzten Endes keine Alternative zur Demokratie des Misstrauens – und auch kein Patentrezept gegen diese –, sondern ihr wichtigster Legitimationsgrund. Sie ist die Folge davon, dass der durchschnittliche Wähler nicht in der Lage ist, die Gesellschaft zu verändern, und dass es für ihn in Zeiten »alternativloser« politischer Entscheidungen keine sinnvollen Wahlmöglichkeiten mehr zu geben scheint. Sie ist das stillschweigende Eingeständnis, dass es in der demokratischen Politik nicht mehr um konkurrierende Visionen von einer »guten Gesellschaft« oder um die Austragung von Interessens- und Wertkonflikten geht, sondern einfach nur noch darum, die Inhaber der politischen Macht zu kontrollieren. Transparenz der Entscheidungsprozesse ist aber nicht dasselbe wie gute Politik. Transparenz ist kein Simulacrum für das öffentliche Interesse. Transparenz kann ein Instrument gesellschaftlicher Reform sein, nicht aber das Ziel und der Inhalt demokratischer Reform. Der Modus, nach dem wir Entscheidungen treffen, wird niemals die grundlegende Frage ersetzen können, was für die Gesellschaft am besten ist.

Abwanderung und Widerspruch

»Es ist schöner, manchmal betrogen zu werden, als kein Vertrauen zu haben«, bemerkte der Sinnsprüchen zugetane Samuel Johnson einmal. Er hat recht: Eine Gesellschaft voller Misstrauen ist eine Gesellschaft ohnmächtiger Bürger. Der große Wirtschaftswissenschaftler und Sozialtheoretiker Albert Hirschman vertritt in seinem Buch *Abwanderung und Widerspruch*[4] die Überzeugung, auf den Niedergang der Leistungsfähigkeit von Institutionen gebe es zwei Typen von Antworten: die Abwanderung und den Widerspruch. Um Hirschman zu paraphrasieren: Abwanderung ist der Akt des Wechselns zu einem anderen, besseren Anbieter vergleichbarer Leistungen. Auf indirekte und unbeabsichtigte Weise kann Abwanderung eine Leistungsverbesserung der betroffenen schwächelnden Organisation oder Firma bewirken. Unter »Widerspruch« subsumiert Hirschman verschiedenartige Reaktionen wie Beschwerden, Petitionen oder Protestkundgebungen, die den Zweck verfolgen, die verloren gegangene Qualität wiederherzustellen. Je leichter dem Einzelnen das Abwandern fällt, desto unattraktiver erscheint die Alternative Widerspruch, denn sie erfordert im Vergleich zum Abwandern einen deutlich höheren Aufwand an Energie und Zeit. Dazu kommt, dass Widerspruch, um etwas zu bewirken, in der Regel kollektive Aktion voraussetzt und damit all den wohlvertrauten Risiken und Problemen, wie Repräsentativität und Trittbrettfahrerei, ausgesetzt ist.

Widerspruch und Abwanderung markieren also eine der Diskrepanzen zwischen der Welt der Politik und der Welt der Märkte. Die Politik des Widerspruchs entspricht dem, was wir Reformpolitik nennen. Wenn Reformpolitik Erfolge zeitigen soll, müssen mehrere wichtige Bedingungen erfüllt sein: Die Menschen müssen ein Interesse haben, sich in die Arbeit für eine Verbesserung der Gesellschaft einzubringen, und das haben sie nur, wenn sie sich als Teil dieser Gesellschaft fühlen. Damit die Option »Widerspruch« richtig funktioniert, sollten die Menschen strategische Interaktionen mit anderen eingehen und im Interesse eines Wandels zum Besseren zusammenarbeiten. Die Zugehörigkeit und das Sich-Bekennen zu einer Gruppe sind von entscheidender Bedeutung dafür, dass die Politik des Wandels durch Reformen angemessen funktioniert: Was einem gegenwärtig am meisten Sorge bereiten sollte, ist, dass Bürger auf die Unzulänglichkeiten der Demokratie ganz ähnlich reagieren wie auf

enttäuschte Erwartungen an den Markt. Sie wandern einfach ab, sei es, indem sie ihrem Land den Rücken kehren, nicht mehr zur Wahl gehen oder leere Stimmzettel abgeben. Der Smartphone-Bürger verhält sich in der Welt der Politik ganz ähnlich wie in der Sphäre des Marktes: Er versucht, die Gesellschaft mit den wohlfeilen Mitteln der Überwachung und der Verweigerung oder Abwanderung zu verändern. Es ist aber gerade die Bereitschaft, auszuharren und die Wirklichkeit zu verändern, die den Kernbestand demokratischer Politik ausmacht. Dieses grundlegende Vertrauen ist es, das uns erlaubt, die Gesellschaft voranzubringen. Deshalb kann Demokratie nicht ohne Vertrauen bestehen und deshalb wird eine Politik, die sich auf die Bewirtschaftung des Misstrauens reduziert, das bittere Ende jeder demokratischen Reformbewegung sein.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

1 *The New Republic*, 9. Oktober 2009, www.newrepublic.com/article/books-and-arts/against-transparency.
2 Jean Comaroff / John Comaroff, »Transparent Fictions; or, The Conspiracies of a Liberal Imagination: An Afterword«, in: Harry G. West / Todd Sanders (Hg.), *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Durham: Duke UP 2003, S. 287f.
3 Vgl. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Okt-Nov. 1983, insbes. die Vorlesung »The Meaning and Evolution of the Word Parrhesia«, wo es heißt: »In parrhesia, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy.« Vgl. auch Michel Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, Bd. II: *Der Mut zur Wahrheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Anm. d. Red.)
4 Albert Hirschman, *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten,* Tübingen: Mohr 1974.

Nadia Urbinati

ZWISCHEN ANERKENNUNG UND MISSTRAUEN

Repräsentative Demokratie im Zeitalter des Internets

Am 11. März 2013 beschloss das ungarische Parlament mit einer Gesetzesnovelle tiefgreifende Verfassungsänderungen, welche die Bürgerrechte und Befugnisse des Verfassungsgerichts einschränken. Der Änderungsantrag wurde von der nationalpopulistischen Mehrheitspartei Fidesz eingebracht. Unter den 22 novellierten Paragraphen fallen jene auf, die Einschränkungen der Meinungsfreiheit ermöglichen, Obdachlose bestrafen, die auf der Straße schlafen, und promovierten Bürgern Ungarns zehn Jahre lang die Auswanderung verbieten. Andere hebeln demokratische Grundprinzipien wie die Gewaltenteilung und die Kontrollfunktion des Verfassungsgerichts aus: Einer der geänderten Paragraphen verwehrt den Höchstrichtern, sich zum Inhalt des Grundgesetzes – also auch der jüngsten Änderungen – zu äußern, und erklärt frühere Entscheidungen des Verfassungsgerichts für ungültig. Auf die von Vertretern der Europäischen Union geäußerten Bedenken entgegnete Viktor Orbán, Ministerpräsident und Urheber der Verfassungsreform, zu Beginn der Parlamentssitzung, die über die neue Verfassung abstimmen sollte: »Die Menschen sorgen sich um ihre Rechnungen, nicht um die Verfassung.«

Wenige Monate zuvor, am 20. Oktober 2012, hatten die Bürger Islands in einer Volksabstimmung eine neue Verfassung angenommen, deren Wortlaut in einem von Grund auf demokratischen, von keiner Parlamentsmehrheit gesteuerten Prozess zustande kam. 2009, ein Jahr nach Ausbruch der Finanzkrise, die die isländische Wirtschaft in die Knie zwang, kam auf Anregung von Bürgerverbänden eine Versammlung von 1500 (zumeist per Los bestimmten) Personen zusammen, um zu diskutieren und sodann die einzelnen Punkte der Verfassungsänderung vorzuschlagen. Im folgenden Jahr wurde in allgemeiner, direkter Wahl eine Verfassungskommission gewählt, deren Kandidaten keine Parlamentsabgeordneten und Parteimitglieder sein durften. Die 25 gewählten Personen – keine Berufspolitiker,

sondern einfache Bürger – nahmen die neue Verfassung an, nachdem sie deren Inhalt über Facebook und Twitter direkt mit den Bürgern diskutiert hatten.

Zwei Geschichten, die sich etwa zur selben Zeit auf dem europäischen Kontinent im Zusammenhang mit der Wirtschafts- und Finanzkrise ereignet haben, der ersten Krise von dieser Tragweite, seit die politische Ordnung Europas nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Demokratie neu gestaltet wurde. Zwei Geschichten als Zeugnis der schizophrenen Situation, mit der das politische System der Demokratie kämpft. Denn die Demokratien der Gegenwart sind durch ein überraschendes Paradox gezeichnet: als politisches System genießen sie uneingeschränkte Unterstützung und allgemeine Anziehungskraft (auch die ungarische Verfassungsreform wurde als Verteidigung der »ungarischen Demokratie« propagiert), doch ihre Institutionen und Funktionsweisen stehen heute unter Druck, vor allem, weil sie zunehmend an Legitimität verlieren. In Island wie in Ungarn nannten die Bürger als Grund für ihre Entscheidung, die Verfassung ihres Landes zu erneuern, eine große Unzufriedenheit mit den Institutionen, der Tätigkeit der Politiker und ihren Beschlüssen. Die Anschuldigungen und (durch Beweise erhärteten) Kritikpunkte lauten auf Bestechlichkeit, Ineffizienz, Verschwendung öffentlicher Gelder und Entscheidungsunfähigkeit. Insbesondere werden die gewählten Volksvertreter angeklagt, die Meinungen ihrer wichtigsten Ansprechpartner, der Bürger und Wähler, systematisch zu ignorieren. Das sind besorgniserregende Zeichen eines Legitimitätsverlusts der Demokratie, und sie stehen im Widerspruche zur generellen Akzeptanz dieses politischen Modells. Die entgegengesetzten Wege Ungarns und Islands sind Beispiele dafür, dass es über die Ergebnisse der politischen Wandlungsprozesse, zu denen Demokratien fähig sind, keinerlei Gewissheit geben kann.

Demokratien wandeln sich auch dann, wenn ihre normativen Grundregeln nicht zum Gegenstand direkter, offizieller Veränderungen gemacht werden. Italien ist das dritte Beispiel, das ich hier anführen möchte. Mit Beginn der 1990er Jahre machte sich Beppe Grillo, der dem Publikum bereits durch seine Auftritte als Kabarettist bekannt war, nachdem er die landesweiten Fernsehsender zugunsten von Theatern und öffentlichen Plätzen verlassen hatte, zum Vorreiter einer Bewegung, die politische Korruption mit satirischen Mitteln anklagte. Durch den Schmiergeldskandal Anfang der 1990er Jahre wurde die Bestechlichkeit der Politiker

auch für die große Öffentlichkeit sichtbar. Grillo hat sich in den wenigen Jahren bis 2005 vom Bänkelsänger auf der Piazza zum politischen Agitator gewandelt. Sein Erfolg verdankt sich wesentlich der Einrichtung eines persönlichen Blogs, beppegrillo.it, entworfen und verwaltet von der in digitaler Kommunikation und Marketing führenden Firma von Gianroberto Casaleggio (der Blog wurde von der internationalen Presse als einer der besten seiner Art gerühmt und erhielt lobende Unterstützung von Joseph Stiglitz). So gesellt Grillo zur realen Piazza die virtuelle, mediale Piazza und ruft eine Bewegung aus »Piazze« – also Foren – ins Leben, in der die beiden Formen direkter Teilhabe – die der physischen Körper und die der Meinungen – höchst geschickt verbunden werden. Aber Grillo wollte nicht nur eine Protest- und Meinungsbewegung verkörpern. Er nutzte seine innovativen, die Politik und den politischen Diskurs verändernden Praktiken, um etwas völlig Neues zu schaffen. Schon nach wenigen Jahren wurde aus Grillos Blog eine Arena für Meinungen, Informationen, Gedankenaustausch, Propaganda und Mobilisierung. Themen sind die Kritik der lokalen und nationalen Politik ebenso wie des globalen Kapitalismus und Konsumismus, die Kritik des Raubbaus an der Umwelt und der Natur aus Gewinnstreben, der Spekulation mit Patenten für pharmazeutische Produkte usw. Da er auch Themen aufgriff, die traditionell den Grünen vorbehalten waren, gelang es Grillos Blog in einem Land wie Italien, wo bislang keine ökologische Partei einen so großen Einfluss auf die nationale Politik ausüben konnte wie die Grünen in den Ländern des protestantischen Europas, ökologische und politische Kritik zu verbinden. So hat er aus Umweltthemen ein zentrales Kapitel seiner Anklage gemacht, die der Demokratie, wie sie in den kapitalistischen Gesellschaften vor allem Italiens und Europas praktiziert wird, einen Legitimationsverlust vorwirft (vgl. Corbetta / Gualmini 2013).

Wenige Jahre nach ihrer Gründung hat sich Grillos Initiative von einer Meinungs- zu einer politischen Bewegung gemausert, ohne ihre ursprüngliche Identität als Nicht-Partei und dann zunehmend antiparlamentarische Protestbewegung zu verlieren. Unter dem Namen »MoVimento 5 Stelle«, Fünf-Sterne-Bewegung (M5S), gelangte Grillos Gruppe zunächst in die Gemeinderäte, eroberte dann das Bürgermeisteramt in Parma, einer der reichsten Industriestädte des Nordens, und kam schließlich ins Parlament, wo sie mehr Sitze erhielt als bei den Parlamentswahlen vom 24. und 25. Februar 2013 mit einem Stimmenanteil von 25%. Obwohl der M5S die

Verfassung nicht umgeschrieben hat, hat die Bewegung doch einen großen Teil der von den Parteien organisierten und verwalteten politischen Praxis verändert, indem sie ein Element »Direktheit« in die repräsentative Demokratie einführte und so das ins Leben rief, was ich mit einem Oxymoron »direkte repräsentative Demokratie« nennen möchte. Manche Politikwissenschaftler schlagen vor, diese Art Bewegung dem Populismus zuzurechnen (vgl. Taguieff 2012), andere dagegen meinen, dass sie zwar einige Themen mit der populistischen Rechten teile (zum Beispiel die ablehnende Haltung gegenüber Einwanderung und europäischer Einigung), es sich aber doch um ein neuartiges politisches Subjekt handle, das sich statt durch den Appell ans Volk durch horizontale Kommunikation zwischen Bürgern auszeichne (vgl. Biorcio / Natale 2013). Während die zentrale Rolle des Fernsehens die Bildung der plebiszitären Bewegung um Silvio Berlusconi begünstigt hat, erleichtert das Internet Formen direkter partizipatorischer Demokratie.

Dieser dritte Fall einer Umgestaltung der praktizierten Demokratie unterscheidet sich von dem ungarischen und isländischen Beispiel durch die Radikalität des Experiments, dessen Auswirkungen noch immer und wahrscheinlich noch für lange Zeit andauern. Es handelt sich um tiefgreifende Veränderungen in Verbindung mit (und als Nebenwirkungen von) einer Reihe wirtschaftlicher und politischer Krisen, die die Marktgesellschaften seit mindestens drei Jahrzehnten (seit dem Sieg der Thatcher- und Reagan-Politik über die Grenzen Englands und der USA hinaus) so stark aushöhlen, dass ihre stabilsten Institutionen wie z.B. die Autonomie der Zentralbanken nicht nur von der politischen Exekutive, sondern vor allem auch von privaten Kreditgebern, Investitionsgesellschaften und Ratingagenturen angegriffen werden können. Diese Krisen sind also nicht nur wirtschaftlicher und sozialer Art, sie betreffen auch die Glaubwürdigkeit und Effizienz der demokratischen Institutionen und Entscheidungsverfahren.

Es ist eine überraschende und noch nicht gebührend berücksichtigte Tatsache, dass nicht die jungen Demokratien unter der krisenhaften Situation leiden, sondern ausgerechnet die reifen, gefestigten Demokratien. Vergleicht man die jüngste Geschichte der Länder auf dem südamerikanischen Kontinent mit jener der Länder des Atlantischen Bündnisses, zeigt sich zweifelsfrei, dass Erstere heute im Gegensatz zu früher außerordentlich gesund sind und Letzteren sogar Lektionen über neue Praktiken der Partizipation erteilen können. Es ist, als hätte die jahrzehntelange Erfah-

rung repräsentativer Demokratie deren Mängel zum Vorschein gebracht und den Bürgern überdies die Hoffnung genommen, diese innerhalb des Systems selbst beseitigen zu können. Dementsprechend lautet Beppe Grillos radikale Forderung, das Parlament von den Parteien zu befreien und die Politik weg von den Ideologien wieder auf die ungelösten Probleme zu lenken (vgl. Fo / Casaleggio / Grillo 2013, S. 79-99).

Müssen wir uns über die Legitimationskrise der westlichen Demokratien wundern? Die Frage ist nicht rhetorisch, obwohl es müßig oder falsch erscheinen mag, bei der Demokratie von Krisen zu sprechen. Ist sie doch die Krisen erzeugende und Krisen lösende Regierungsform par excellence, die in ihrer langen Geschichte bewiesen hat, dass sie außergewöhnlich gut geeignet ist, sich Veränderungen anzuverwandeln und neue Verfahren, neue Institutionen zu ersinnen, um auf die Herausforderungen zu reagieren, die das demokratische Handeln selbst hervorbringt. Dennoch sind die in unseren Ländern stattfindenden Transformationen einschneidend und bieten, wie wir anhand der drei oben skizzierten Fälle gesehen haben, weder Garantien auf einen glücklichen Ausgang noch erschöpfende Informationen darüber, welche Veränderungen sie auf lange Sicht bewirken werden. Dass die Demokratie krisengewohnt, ja, eine »Krisenregierung« ist, sagt noch nichts über die Art der Risiken aus, die mit den Transformationen einhergehen. Sicher ist nur, dass die demokratischen Systeme der westlichen, vor allem der europäischen Länder, zum ersten Mal seit ihrer Wiedergeburt nach dem Zweiten Weltkrieg durch eine Phase des Protests und der Neudefinition gehen, die ein absolutes Novum darstellt – nicht nur wegen des Umfangs der Herausforderungen, sondern auch weil die neuen Kommunikationssysteme den Ereignissen eine bisher unbekannte Geschwindigkeit verleihen. Die aktuellen Veränderungen sind revolutionär, und noch wissen wir nicht, wie das demokratische System aussehen wird, ob es wiedererkennbar sein wird, wenn die Umwandlungsprozesse sich stabilisiert haben. Man kann diese Prozesse jedoch analysieren und versuchen zu erkennen, in welche Richtung sie sich bewegen.

*

Erkennbar ist bereits jetzt, dass das demokratische System mit dem Aufkommen der direkten Internetdemokratie unter einem neuen Vorzeichen stehen wird. Die Internet-Demokratie lässt den Mythos der direkten

Selbstverwaltung (das alte demokratische Versprechen autonomer Selbstbestimmung) in veränderter Form wiederaufleben, birgt jedoch die Gefahr identitätspolitischer, demagogischer oder populistischer Aktionen, eines politischen Handelns also, das ausschließt und diskriminiert, und damit, wie in Ungarn auch, die Voraussetzungen für eine regelrechte Tyrannei der Mehrheit schafft. Der Aufruf zur direkten Selbstverwaltung ist jedoch keine Rückkehr in die Vergangenheit und auch keine Wiedergeburt von Formen der Versammlungsdemokratie wie zur Zeit der Studenten- und Arbeiterproteste in den 1960er und 1970er Jahren, als die zentralen Forderungen auf das Versprechen politischer Selbstbestimmung in Gestalt direkter Teilhabe am Gesetzgebungsverfahren zielten (vgl. Revelli 2008). Es handelt sich vielmehr um eine neue, aktualisierte Version der Partizipationsidee, die indirekte Formen der Partizipation wie die parlamentarische Vertretung und das Stimmrecht nicht ablehnt, diese aber verändert, anpasst, ja, umkehrt. Dies vor allem, weil sie die intermediären Instanzen, die bisher dazu dienten, Teilhabe durchzusetzen, nämlich die Parteien, beseitigt – oder zumindest beseitigen will. Direkte repräsentative Demokratie möchte also eine auf Wahlen basierende Demokratie ohne politische Parteien sein und sich durch Bewegungen im Netz verwirklichen. Diese sollen verbinden, was sich innerhalb und was sich außerhalb der Institutionen befindet, freilich ohne dass eine Kontrolle dieser Verbindung stattfindet.

Gemeinsam mit dem Mythos der Partizipation als Gegenentwurf zu politischen Parteien erwacht auch neues Interesse an einer sehr alten, fast vergessenen Institution, nämlich dem Losverfahren, der eigentümlichsten Form der Auswahl des politischen Personals. Seit der Antike verbindet sie sich mit der Demokratie, aber nachdem sie in den italienischen Republiken des Humanismus eine wichtige Rolle gespielt hat, ist sie aus der Politik (nicht jedoch aus der juristischen Praxis) verschwunden und hat der Auswahl durch Abstimmung das Feld geräumt. Angesichts der Krise der Parteien und der massenhaften Nutzung des Internets erscheint das Losverfahren heute wieder möglich und nützlich (vgl. Sintomer 2011), und mit ihm auch andere Formen der Volksabstimmung durch beschlussfähige Bürgerversammlungen, durch den partizipativen oder Bürgerhaushalt und durch die verschiedenen tribunizischen Formen des Volksentscheids, in denen auf je unterschiedliche Weise deliberative Demokratie, Wahlen und Losverfahren zusammenwirken (vgl. Abers 2000; Dryzek 2000; Fung / Wright 2001;

Bobbio 2010). Das isländische Modell, bei dem im Prozess der Verfassungsänderung all diese Formen interagieren, wird sehr wahrscheinlich ein Wegbereiter für andere Länder sein. Doch es gibt noch mehr.

In dem Maße, in dem sich die Entscheidungsprozeduren wandeln und komplexer werden, verändern sich auch die »Staatsbürgerschaft« als Teilhabe und das Verständnis des »Gemeinwohls«. Sie werden nicht mehr nur als Normen oder Institutionen aufgefasst, sondern als Haltungen eines »Publikums aus Bürgern«, einer Art kollektiver Zuschauer ohne individuelle Akteure, der nicht größere Teilhabe fordert, sondern absolute Transparenz der Verfahren und der politischen Führungskräfte. Die Bürger der »Demokratie der Öffentlichkeit« wollen dem Schauspiel der Politik wie ein Publikum beiwohnen, und wenn sie direkt teilnehmen, dann tun sie das, indem sie mit spontanen Beiträgen auf die Nachrichten oder Gerüchte reagieren, die das Internet oder die Massenmedien in Umlauf bringen (vgl. Manin 1997; Green 2010). Die Forderung nach Transparenz ist symptomatisch für die Ambiguität dieses Mythos des »Alles sehen und wissen«. Transparenz ist nämlich alles andere als ein leicht zu verwirklichendes Ziel, denn die Industrie der Transparenz (die Arbeit der Medien- und Kommunikationstechniker) wird immer vor allem solche Nachrichten oder Bilder in Umlauf bringen, die emotionale Reaktionen wie Bewunderung, Neid, Abscheu usw. auslösen. Gefühlsmäßige Wirkungen hervorzurufen, ist die Funktion der Massenmedien und des Internets, die somit dazu neigen, gerade dann Nicht-Transparenz zu erzeugen, wenn sie Transparenz und allumfassendes Wissen propagieren (vgl. Luhmann 2000). Das Leben des politischen Führers sichtbar und zu einem permanenten Schauspiel zu machen, kann gerade unter dem Vorwand öffentlicher Beteiligung Undurchsichtigkeit statt Transparenz erzeugen, wie die von Silvio Berlusconi gelenkte Medienherrschaft gezeigt hat (vgl. Sartori 1997).

Überdies verändert Transparenz die Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte, vor allem aber den Tenor der politischen Beziehungen, denn sie kann hinderlich für die Vermittlung zwischen unterschiedlichen Positionen und für Kompromisse sein, beides Strategien der Vorbereitung auf Entscheidungen, von denen die Politik vor allem in repräsentativen Regierungsformen lebt. Die Leser des Blogs von Grillo und die Abgeordneten der Fünf-Sterne-Bewegung lehnen die Praxis der Vermittlung und des Kompromisses ab – häufig werden sie mit Doppelzüngigkeit und Unehrlichkeit gleichgesetzt – und stellen ihr die direkte Willensäußerung entgegen, wie sie sich

in Blogs und »Meetups« der sozialen Netzwerke ausdrückt. Die Praxis des »Streaming«, derer sich die Parlamentarier des M5S nach der Wahl vom 24./25. Februar 2013 bei den Beratungen für die Regierungsbildung bedient haben, zielte weniger darauf ab, Entscheidungen herbeizuführen, als die Loyalität der Anhänger der Bewegung zu festigen.

Eine weitere, tiefgreifende Veränderung betrifft die Rolle des Bürgers in der Zuschauer- und Internetöffentlichkeit. Das Wahlrecht überträgt ihm individuelle Verantwortung, er ist derjenige, der seinen Willen durch seine persönliche Stimmabgabe ausdrückt (die das Wahlgeheimnis schützen soll). In der Internetdemokratie lässt sich kaum feststellen, wer den Dialog eröffnet hat, und ob die geäußerten Meinungen das Ergebnis argumentierender Diskussionen sind. Das Netz schafft einen Kreislauf der Meinungen, deren Initiator oder ursächlich Verantwortlicher nicht mehr herausgefunden werden kann (vgl. Sunstein 2006). Die Demokratie des Internets enthebt tendenziell von Verantwortung – und das ist der entgegengesetzte Weg zur klassischen Idee der demokratischen Partizipation, die den einzelnen Bürger ins Zentrum der Entscheidungsverantwortung stellt.

Diese Veränderungen der Form und Bedeutung sowohl von Partizipation als auch von staatsbürgerlicher Verantwortung sind weitere Zeichen dafür, wie radikal sich das Verständnis vom Gemeinwohl und von der politischen Freiheit der Regierten im Verhältnis zur Macht der Regierenden gewandelt hat. Am stärksten von diesen Wandlungsprozessen betroffen ist ausgerechnet die Institution der politischen Vertretung, die das freie Mandat direkt mit der individuellen Verantwortung des gewählten Abgeordneten und der Verantwortung des Wählers verbunden hat. Dieses Prinzip der Repräsentation verändert seinen Charakter auch deswegen, weil die vermittelnden Instanzen, die politischen Parteien, angegriffen und, wie wir gesehen haben, sogar abgelehnt werden. Bis jetzt haben sie politische Vertretung möglich gemacht, indem sie Interessen artikulierten, den Pluralismus am Leben hielten, zwischen den Interessen der Gesellschaft und denen des Staates unterschieden und das freie Mandat per Gesetz durch das politische Mandat (also die Kontrolle der Abgeordneten durch ihre Partei) ergänzten (vgl. Calise 2010). Die Parteien haben der Zivilgesellschaft ermöglicht, an politischen Entscheidungsprozessen mitzuwirken, ohne sie dabei zur Hauptfigur zu machen, die politische Entscheidungen in den Dienst eigener Interessen stellt (vgl. Bobbio 1984). Zudem haben sie Aufgaben politischer Bildung wahrgenommen, wenn es

um die Ausbildung von Regierungsfähigkeiten ging. Sie haben die Bürger zur verantwortungsbewussten Teilhabe und Führung der Institutionen erzogen, damit die politische Souveränität nicht in den Verästelungen des Gildendenkens und Korporatismus zerstückelt wird. Damit haben sie die demokratischen Institutionen und das Gesetz vor Phänomenen der Zivilgesellschaft wie organisierten Interessengruppen und ungleicher Machtverteilung geschützt, ohne die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft aufzuheben (vgl. Urbinati 2006, Kap. 1).

*

Wie wird die repräsentative Demokratie aussehen, wenn die Parteien wegfallen und Partizipation im Internet stattfindet, wenn sie also dem Modell entspricht, das der M5S oder die Bewegung der isländischen Verfassungsreform favorisieren? Wie kann man sicher sein, dass das Mehrheitsprinzip weiterhin die Antriebskraft der Demokratie bleibt, wenn die Meinungsbildung in den Händen besonders aktiver Minderheiten liegt, jene, die im Netz und/oder auf den Plätzen mitmachen? Wie kann man der Gefahr entgehen, dass »der Volkssouverän«, den die repräsentative Demokratie mit wohldurchdachten Verfahren und Regeln zur Norm erhoben hat, identifiziert wird mit der »Menge« oder der amorphen Masse jener, die lauter oder professioneller als andere ihre Stimme erheben? Im Grunde geht es darum: Wie schützt man die politische Gleichheit in einer Meinungsbewegung, die den belohnt, der am lautesten schreit oder häufiger als andere auf Twitter oder Facebook ist?

Diese Fragen vermitteln einen Eindruck von den weitreichenden, noch nicht geklärten Implikationen dessen, was ich direkte repräsentative Demokratie genannt habe. Sie durchläuft derzeit erstaunliche Experimentierstadien, die vorurteilslose Aufmerksamkeit verdienen, über deren Resultate wir jedoch noch kein positives Urteil abgeben können. Denn die Innovationen, die die Demokratie gegenwärtig erprobt, können dazu beitragen, die Macht der Bürger über die Regierenden und die Regierung zu erweitern und zu bereichern, sie können aber auch das Funktionieren der Institutionen und sogar die Kontrolle über Entscheidungen gefährden.

Das schon erwähnte Paradox zwischen der allgemeinen Anerkennung der Demokratie und dem Misstrauen gegenüber ihrer Praxis drückt sich in heftigen Protesten auf der Straße und der Abkehr von traditionellen

demokratischen Regeln aus (vgl. Rosanvallon 2006). Gleichzeitig erzeugt es das höchst interessante Phänomen, dass neue partizipative Methoden und Formen der Konsensbildung ersonnen und ausprobiert werden. Das Paradox ist durchaus nützlich und entspricht im Übrigen dem Charakter der Demokratie, einem politischen System und einer Form politischen Handelns wie in einem permanenten Labor, wo sich deren außergewöhnlich innovative Natur zeigen kann. Denn die Demokratie ist eine Kraft gegen die Unbeweglichkeit, den Fatalismus des Status quo und vor allem gegen die von Vorurteilen getragene Ablehnung alles neu Entstehenden, die Angst vor den Risiken, die das Neue mit sich bringen kann.

Hannah Arendt definierte Politik als »Natalität«. Sie ruft neue Formen der Macht ins Leben, wenn freie und gleiche Bürger ihre Kommunikations- und Urteilsfähigkeit gebrauchen, um nach besseren Lösungen für Probleme suchen, die dem Wert der Staatsbürgerschaft in dem besonderen gesellschaftlichen Kontext, in dem sie entstanden sind, mehr Nachdruck verleihen können (vgl. Arendt 1958, S. 7-9). Heute haben wir das Experiment einer Politik als Natalität direkt vor Augen, obgleich es vielleicht ein weniger poetisches Ereignis ist als die revolutionären Erfahrungen, die Arendt inspirierten, wie die Gründung der amerikanischen Republik oder die Schaffung der Arbeiter- und Soldatenräte. Doch demokratische Neuerungen ereignen sich im Schlamm der Prosa, der Alltäglichkeit mit all ihren Widersprüchen, ihren auch bedauerlichen Ereignissen und Wendungen. In einer solchen Umbruchzeit ist alles offen und kann sich in entgegengesetzte Richtungen entwickeln.

Die Öffnung hin auf das Mögliche ist ein Aspekt dieser Phase der uns umgebenden Veränderungen, den wir trotz aller unbekannten Größen gar nicht hoch genug schätzen können. Wir sollten uns ins Gedächtnis rufen, dass Demokratie eine Politik und Regierungsform ist, die ständig von Ungewissheit und dem unvorhersehbaren Auftreten kritischer Situationen bedroht ist. Wir sollten uns ihre gleichzeitig idealistische und pragmatische Natur vor Augen führen, ihr ehrgeiziges Vorhaben, eine künstliche Welt aus Normen und Institutionen zu schaffen, dank derer sich Menschen, die sich in vielerlei Hinsicht unterscheiden, zueinander verhalten, als seien sie gleich, wenn sie über Gesetze entscheiden müssen, denen sie gehorchen sollen (vgl. Dewey 1927).

Die Demokratie ist Krisenregierung, weil sie das Haus der Politik, der Künstlichkeit und der normativen Erneuerung ist. Krise und Demokra-

tie gehören also zusammen, wenn Demokratie sich als System und als Form der Politik dadurch auszeichnet, dass sie möglichen institutionellen Veränderungen gegenüber jederzeit offen ist und stets bereit, einmal getroffene Entscheidungen zu revidieren. Es gibt keine bessere Regierungsform als diese zur Bewältigung der permanenten Krise, in der menschliche Gemeinschaften sich befinden, wenn sie versuchen, die Probleme des Zusammenlebens zu lösen, die sie als autonome Personen unvermeidlich selbst hervorrufen. Denn als solche verzichten sie nicht auf die Geltung ihres Urteils und ihres Willens, und zur Durchsetzung ihres Willens ersinnen sie öffentliche Eingriffs- und Entscheidungsmöglichkeiten, dank derer alle die gleichen Chancen auf Gehör und das gleiche Stimmrecht haben. Das ist die Grundlage der Demokratie, von der man ausgehen muss, will man ihre regelmäßig wiederkehrenden Metamorphosen richtig einschätzen, vor allem jene, die wir gegenwärtig in unseren demokratischen Gesellschaften erleben.

Als Verbindung zwischen einander unbekannten und fernstehenden Personen, die zufällig am gleichen Ort geboren sind oder in der gleichen Gesellschaft leben, stützt die demokratische Gemeinschaft sich auf eine widerspruchsvolle Übereinkunft. In der demokratischen Stadt der Antike war die ethnische und territoriale Identität entscheidend für die politische Zugehörigkeit: Im Athen des Perikles mussten die Bürger, auch Autochthone oder »Erdgeborene« genannt, um politische Rechte zu besitzen, Eltern haben, die beide in Athen geboren waren – das Äquivalent des *ius sanguinis*, das wir heute kritisieren (vgl. Hansen 1993). Die moderne Demokratie wurzelt jedoch in der römischen Rechtstradition, die einen starken universalistischen Zug hatte und Gemeinschaft schuf, ohne Persönlichkeits- und Bürgerrechte zu verwechseln. Zudem wurde sie von den Revolutionen in Frankreich und Amerika inspiriert, die ihre politischen Verfassungen auf allgemeine Erklärungen der Menschenrechte gründeten, dem Versprechen einer Gleichbehandlung für alle. Das bedeutete eine Befreiung von Formen der Autorität, die auf den Fortbestand der Sippe oder Familie zielten oder in erster Linie die Traditionen der Ahnen wahren sollten – Formen des Machtanspruchs also, die Blutsverwandte oder in anderer Hinsicht Gleichgestellte zu etwas verbanden, das sich nicht auf andere Personen ausdehnen ließ.

Die moderne Verfassungsdemokratie hat verschiedene Formen sozialer Autorität abgeschafft, zum Beispiel jene, die Eltern über ihre Kinder

oder andere Familienangehörige ausüben. Demokratie ist das Gegenteil von paternalistischer Macht, die persönliche Hilfe oder materielle Unterstützung im Tausch gegen Gleichheit verspricht. Auch die durch Wissen legitimierte Autorität, wie Lehrer sie über Schüler oder Unwissende ausüben, wird in der Demokratie abgelehnt. Diese Autorität beansprucht ihre Geltung etwa durch Eignungstests, deren Ergebnisse wiederum nur die Geeignetsten beurteilen können – ein offenkundiger Widerspruch, der zu einem infiniten Regress führt. Die Demokratie hat außerdem Autoritäten zurückgewiesen, die sich auf die Wahrung von Gesetzen der Vorfahren und auf nationale oder ethnische Traditionen gründen, wie jene Autorität, die die Alten gegenüber der unerfahrenen Jugend oder Patriarchen gegenüber gewöhnlichen Mitgliedern der Gemeinschaft geltend machen. Als Ersatz für diese hierarchischen Figuren hat die Demokratie Institutionen und unpersönliche Normen der Kontrolle und Überwachung von Entscheidungsprozessen geschaffen. Überwunden hat sie vor allem die Logik der Vorherrschaft auf dem Gebiet ökonomischer Bedürfnisse, wenn der Besitzer von Reichtümern und Produktionsmitteln Autorität über den beansprucht, der arbeitet und nichts besitzt außer dem Willen zu leben.

Mit der demokratischen Regierungsform schaffen und verteidigen Menschen eine neuartige Zugehörigkeit, die sich von allen oben genannten speziellen Zugehörigkeiten unterscheidet. Es handelt sich um eine vollkommen künstliche, politische Form der Zugehörigkeit, sie ist autonom und steht den verschiedenen sozialen und kulturellen Identitäten oder Stellungen der Menschen sogar entgegen. Zugehörigkeit zur Stadt als Bürger, die einander gleichgestellt sind in ihrem Recht, Gesetze zu schaffen, damit sie im Gehorsam vor dem Gesetz ebenso gleich sind – das ist die erste, fundamentale Bedingung demokratischer Staatsbürgerschaft. Sie ist gleichbedeutend mit Autonomie, weil sie Bürgern Urteils- und Entscheidungsautorität verleiht, die dafür keine besondere Eignung wie Weisheit, technisches Wissen, ökonomische oder religiöse Macht besitzen müssen. Eben in dieser Autonomie, mit der die Bürger ihr Recht wahrnehmen, das eigene Leben selbst zu beurteilen und Probleme zu benennen, liegt der Keim für die permanente Krisenanfälligkeit demokratischer Gesellschaften.

Durch das Gleichheitsprinzip bei der Wahrnehmung des Rechts, sich Gesetze zu geben, entsteht eine bestimmte Form von Universalität. Denn dieses Prinzip hat den Ehrgeiz, kontextuelle Erwägungen jeder Art (so-

ziologische, kulturelle, empirische oder historische) grundsätzlich aus der Verteilung der Macht zu verbannen, weil es darauf abzielt, die politische Macht dem Einfluss äußerlicher Faktoren zu entziehen, die den Einspruch des individuellen Urteils nicht dulden und nicht auf alle ausgedehnt und/oder nicht von allen genossen werden können. Als Regierungsform und Weise, Politik zu machen, beansprucht die Demokratie, eine künstliche, symbolische und normative Welt zu schaffen. Eine Welt, in der der oberste Imperativ der geschaffenen Ordnung lautet, Akzidenzien wie individuelles Glück oder Vorteile durch die Geburt so weit wie möglich zu neutralisieren (vgl. Rawls 1971). Sie will die Hypothek dieser akzidentiellen Bestimmungen auf das öffentliche Leben der Menschen und die politische Macht abschaffen. Darum sagt man, die Demokratie sei zusammen mit dem *Nomos* entstanden, als eine Gemeinschaft gewöhnlicher Menschen erfolgreich gegen Autoritäten protestieren konnte, die bis zu jenem Zeitpunkt Rechtmäßigkeit genossen und mit nicht hinterfragbaren, nicht verallgemeinerbaren Kriterien ebenso die eigene Führung beanspruchten wie die Untertanen zum Gehorsam zwangen. Zu diesen Kriterien zählten die wirtschaftliche Macht (Oligarchie und Plutokratie), das Alter (Gerontokratie), das männliche Geschlecht (Androkratie), technisches oder theoretisches Fachwissen (Epistemokratie), göttliche Inspiration oder religiöse Tradition (Theokratie), außerdem Wissen, Tugend oder Bewahrung der Traditionen der Gemeinschaft (Aristokratie) (vgl. Vernant 1991).

All diese Formen der Autorität sind untrennbar mit ihrer besonderen faktischen Voraussetzung verbunden, die weder durch einzelne Beschlüsse noch durch Entscheidung per Konsens auf andere Personen ausgeweitet werden kann. Ihnen hat die Demokratie eine und nur diese eine Form der Autorität (und der Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten) entgegengesetzt: jene, die sich auf die Auszählung der Stimmen und die Mehrheitsregelung zwischen erwachsenen Bürgern gründet. Darum hat bei dieser Regierungsform, wie Aristoteles in seiner *Politik* schrieb, keiner eine Machtposition inne, die nicht zeitlich beschränkt wäre und nicht auch von allen anderen eingenommen werden könnte: Vorläufigkeit, Rotation und Verallgemeinerbarkeit der Macht sind daher die Bedingungen politischer Freiheit (vgl. die *Politik* des Aristoteles). In der Demokratie gibt es kein im Voraus feststehendes Oben und Unten, und die Unterscheidung zwischen dem Machen und der Einhaltung von Gesetzen (dem Oben und Unten) ist auf jeden Fall eine der Übereinkunft, nicht der hierarchischen

Ordnung. Darum willigen wir ein, Gesetzen und richterlichen Entscheidungen zu gehorchen (vgl. Raaflaub 1983). Tatsächlich ist die Geschichte der Demokratie eine Geschichte der Formen, mit denen die Gemeinschaft der Bürger erfolgreich versucht hat, die Macht einzuschränken, sie zu humanisieren, zu verhindern, dass diejenigen, die Macht ausüben, sie für immer behalten und nach Belieben Entscheidungen treffen. Rotation der Macht, Einschränkung ihrer Ausübung – dazu dienten Regeln für die direkte Teilnahme bei Versammlungen, das Prinzip der Auslosung bei Schwurgerichten und bei Regierungsausschüssen sowie schließlich die Wahl der Volksvertreter auf der Basis direkter, allgemeiner Wahlen.

Gleichgültig, in welcher Form Demokratie verwirklicht wurde, ob direkt oder indirekt, immer beruht das quantitative Prinzip des von den Individuen ausgedrückten Konsenses auf einer generellen Vereinbarung über ihre Gleichheit. Die Individuen müssen im Hinblick auf die Ausübung politischer Macht ohne jede Unterscheidung gleichgestellt sein. Logisch folgt daraus, dass das Gegenteil von Demokratie die Aristokratie in den unterschiedlichen Formen der Macht durch Wissen, durch Fähigkeiten, aufgrund von Ehre oder Weisheit ist. Denn die Aristokratie beansprucht die Anerkennung einiger Weniger, sie lehnt unterschiedslose Gleichheit ab und legt fest, wer es verdient, Macht auszuüben und wer nicht. Das Kriterium dieses Verdienstes ist ein qualitatives, nicht quantitatives, und dem Belieben des Interpreten anheimgestellt. Doch wie sich leicht vorhersehen lässt, gerät die Aristokratie damit in eine Aporie, denn sie kann den Einzigen, der unter den Besten auswählt, nicht zulassen. Dieser müsste nämlich *eo ipso* der absolut Beste sein, wodurch die Aristokratie sich ihrer Legitimität berauben würde. Aus diesem Grund beruhte ihre politische Form jahrhundertelang auf Vererbung, die Auswahl war also vom Zufall der Geburt bestimmt und nicht durch bewertendes menschliches Eingreifen. Die Aristokratie kann nicht erklären, wer die Zugehörigkeit zur Gruppe der Aristokraten dekretiert, darum ist es letztendlich der gesellschaftliche Status, der als objektiver Beweis dienen muss. Wer sich also im Leben am meisten Reichtümer und Ansehen erworben hat, verfügt aus diesem Grund über Regierungsqualitäten, die demjenigen fehlen, der nichts besitzt. Doch unseligerweise ist das weniger eine Aristokratie als eine Oligarchie, die auf der Akzeptanz politischer Macht als direktem Reflex wirtschaftlicher und herrschaftlicher Überlegenheit beruht.

Schließlich müssen wir, um die Metamorphosen der heutigen Demokratie zu verstehen, wissen, was die Demokratie sein will und welche Grundlagen sie haben will, welche Versprechungen sie macht und welcher Mittel sie sich bedient, um diese zu erfüllen. Die Demokratie ist eine Regierung aller und für alle erwachsenen Individuen ohne jede weitere Unterscheidung. Es sind Individuen, die in einem bestimmten Raum zusammenleben und sich Gesetze geben. Dies tun sie, als wären sie Fremde füreinander – Fremde, die manchmal nicht einmal dieselbe Sprache sprechen (wie wir in Europa oder viele Migranten in unseren Gesellschaften). Darum haben sie Verständigungsprobleme in Gesellschaften, die einer Collage aus unterschiedlichen Kulturen und Traditionen ähneln (genau so wurde Athen in der kritischen Schrift des Alten Oligarchen beschrieben, nämlich als eine an Identitäten und Kulturen, an kulinarischen Geschmäckern, Lebensstilen und Dialekten vielfältige Stadt) (vgl. Pseudo-Xenophon 1986). Fremde sind die Bürger der Demokratie füreinander auch dann, wenn sie dieselbe Sprache sprechen, dieselbe Religion haben oder eine kollektive Geschichte lernen, die von Gelehrten geschrieben wurde, um sie zu vereinigen. Sie sind Fremde, weil sie nicht durch Blutsverwandtschaft, Verwandtschaft oder wirtschaftliche Abhängigkeit aneinander gebunden sind.

Diese Aspekte der Fremdheit und der Künstlichkeit sind entscheidend, um den Wert der demokratischen Regierungsform und Politik angemessen würdigen zu können. Sie ist unter allen Formen am ehesten fähig, eine solche Realität zu akzeptieren, ja, sie zu ihrer Ressource zu machen, indem sie in ihren Grundlagen erklärt, dass es ohne Bedeutung ist, wer und wie wir sind, um vor dem Gesetz gleich zu sein und die gleiche Möglichkeit zu haben, am Entstehen dieses Gesetzes mitzuwirken. Die Tatsache, dass man als Mitglied einer politischen Gemeinschaft sagen kann, »Ich bin anders als alle anderen«, vermittelt einen Eindruck von der radikalen Künstlichkeit und Freiheit dieser Gesellschaft. Das erklärt, warum sie großen Ärger oder sogar Schrecken bei denjenigen auslöst, die – kraft ihrer Tugend, Heiligkeit, ihres Reichtums oder Wissens – beim Verleihen öffentlicher Funktionen höchst selektiv waren und sind, und die denen misstrauen, die ein Recht auf diese Funktionen beanspruchen, ohne einen anderen Verdienst zu haben als den des Gehorsams vor dem Gesetz oder der Zugehörigkeit zu derselben Rechtsordnung (vgl. Urbinati 2011).

Warum sind diese anscheinend abstrakten theoretischen Überlegun-

gen heute so wichtig? Wir sollten nicht vergessen, dass die Geschichte der Demokratie einzigartig ist, obwohl es unterschiedliche Formen ihrer Verwirklichung gegeben hat und gibt. Die Demokratie ist ebenso einzigartig in ihren Grundlagen und Versprechen, die sich gleich bleiben, ob politische Autonomie nun durch direkte Entscheidungsverfahren oder durch die Wahl von Vertretern durchgesetzt wird. Geht man von diesen einheitlichen Prinzipien und Versprechen aus, erwirbt man die nötige Offenheit für die gegenwärtigen Wandlungsprozesse der Demokratie. Es gilt, die Triebkräfte zu verstehen, von denen die inneren Veränderungen der Demokratie ausgelöst werden, auch wenn ihre Wirkungen keineswegs vorhersehbar und nicht immer erfreulich sind.

Aus dem Italienischen von Annette Kopetzki

Literatur

Abers, Rebecca Neaera, *Inventing Local Democracy. Grassroots Politics in Brazil*, Boulder: Lynne Rinner 2000.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press 1958.

Biorcio, Roberto e Paolo Natale, *Politica a 5 stelle. Idee, storia e strategie del movimento di Grillo*, Mailand: Feltrinelli 2013.

Bobbio, Luigi, »Democrazia e nuove forme di partecipazione«, in: Michelangelo Bovero e Valentina Pazé (Hg.), *La democrazia in nove lezioni*, Rom / Bari: Laterza 2010, S. 46-63.

Bobbio, Norberto, *Il futuro della democrazia*, Turin: Einaudi 1984.

Calise, Mauro, *Il partito personale. I due corpi del leader*, Rom / Bari: Laterza 2010.

Corbetta, Piergiorgio e Elisabetta Gualmini (Hg.), *Il partito di Grillo*, Bologna: Il Mulino 2013.

Dewey, John, *The Public and Its Problems*, The University of Chicago Press 1927.

Dryzek, John S., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford UP 2000.

Fo, Dario, Gianroberto Casaleggio e Beppe Grillo, *Il grillo canta sempre al tramonto. Dialogo sull'Italia e il Movimento 5 Stelle*, Mailand: Chiarelettere 2013.

Fung, Archon and Erik Olin Wright, *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance,* London: Verso 2003.

Green, Jeffrey Edward, *The Eyes of the People: Democracy in the Age of Spectatorship*, Oxford UP 2010.

Hansen, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, übers. v. J.A. Crook, Oxford: Blackwell 1993.

Luhmann, Niklas, *The Reality of the Mass Media*, übers. v. Kathleen Cross, Stanford UP 2000.

Manin, Bernard, *The Principles of Representative Government*, Cambridge UP 1997.

Pseudo-Xenophon (oder: der Alte Oligarch), »The Constitution of The Athenians«, in: *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, hg. v. J. M. Moore, Berkeley: University of California Press 1986.

Raaflaub, Kurt, »Democracy, Oligarchy, and the Concept of the ›Free Citizen‹ in Late Fifth-Century, Athens«, in: *Political Theory*, vol. 11, nr. 4 (1983), S. 517-544.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard UP 1971.

Revelli, Marco, *1968. La grande contestazione*, Rom / Bari: Laterza 2008.
Rosanvallon, Pierre, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris: Seuil 2006.
Sartori, Giovanni, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Rom / Bari: Laterza 1997.
Sintomer, Yves, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris: La Découverte 2011.
Sunstein, Cass R., *Infotopia: How Many Minds Produce Knowledge*, Oxford UP 2006.
Taguieff, Pierre-André, *Le Nouveau national-populisme*, Paris: CNRS éditions 2012.
Urbinati, Nadia, *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, The University of Chicago Press 2006.
Urbinati, Nadia, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Rom/Bari: Laterza 2011.
Vernant, Jean-Pierre, »The Individual within the City-State«, in: Froma I. Zeitlin (ed.), *Mortals and Immortals: Collected Essays*, Princeton UP 1991, S. 318-33.

Claus Offe

ZWEIEINHALB THEORIEN ÜBER DEN DEMOKRATISCHEN KAPITALISMUS

Ich möchte hier drei theoretische Ansätze zum Verständnis der Funktionsweise wie zur Rechtfertigung der Realität des demokratischen Kapitalismus gegenüberstellen. Ein theoretischer Ansatz kann dann als »komplett« bezeichnet werden, wenn er beides leistet: die Funktionsweise einer politisch-ökonomischen Struktur sowohl zu erklären wie zu rechtfertigen – beides natürlich immer in einer empirisch bzw. normativ bestreitbaren Weise. Bei den drei Theorien handelt es sich um die sozialdemokratisch-sozialmarktwirtschaftliche Theorie, die marktliberale Theorie und eine dritte, »inkomplette« oder »halbe« Theorie, die mangels eines besseren Namens »vom globalen Finanzmarkt getriebene Postdemokratie« heißen soll. Letztere ist deshalb unvollständig, weil sie zwar sehr wohl die »Logik« beschreiben kann, die die Realität der heutigen Märkte und Politik beherrscht, jedoch über kein normatives Argument verfügt – ein Argument, das die Arrangements der politischen Ökonomie und ihren Operationsmodus als tatsächlich für die Beteiligten / Betroffenen vorteilhaft auswiese – und so demonstrieren könnte, warum diese Realität gerechtfertigt und bestandsfähig ist.

Die sozialdemokratische Theorie des demokratischen Kapitalismus

Auf der rechtlichen und Verfassungsebene garantieren demokratische politische Rechte die Rechtsgleichheit der Bürger – wenn auch natürlich nicht die Gleichheit sozioökonomischer Ergebnisse. Die normative Prämisse bürgerrechtlicher Gleichheit ist dabei die strikte Entkoppelung von (ungleich verteilten) sozioökonomischen Ressourcen und (gleichen) politischen Rechten nach dem Prinzip der Nichtkonvertierbarkeit von Ressourcen in Rechte: Eigentum an Wirtschaftsgütern soll sich nicht in rechtliche Privilegien oder politische Macht oder den bevorzugten Zugang zu beidem umsetzen lassen. Entsprechend sollte ein niedrigerer sozialökonomischer Status die Bürger nicht in ihren politischen Einflusschan-

cen beeinträchtigen. Gleichzeitig gilt aber, dass die Nutzung politischer Rechte durchaus einen bedeutenden Einfluss auf den relativen sozioökonomischen Status und die Statussicherheit der Bürger haben kann, wie sich an jedem demokratisch zustande gekommenen Steuergesetz zeigen lässt. Darin besteht die *asymmetrische* Verbindung zwischen wirtschaftlichen und politischen Ressourcen: Es soll insgesamt ausgeschlossen sein, wirtschaftliche Ressourcen in politische Macht umzumünzen, während es sehr wohl gestattet, ja ausdrücklich intendiert ist, dass sich gleiche politische Rechte auf die Verteilung von Wirtschaftsgütern auswirken.

Diese Formel ist die Grundlage der normativen »sozialdemokratischen« und auch der »sozial-marktwirtschaftlichen« (»Wohlstand für alle!«) Theorie der kapitalistischen Demokratie: Die Gesetzgebungs- und Regierungsgewalt, in der sich die jeweils vorherrschenden Auffassungen von sozialer Gerechtigkeit spiegeln, beansprucht einen Vorrang gegenüber der Marktdynamik und darf die Verteilung wirtschaftlicher Ressourcen steuern, *nicht jedoch umgekehrt*. Genauer gesagt: Wann immer ein Kompromiss zwischen wirtschaftlicher Effizienz bzw. Wachstum einerseits und sozialen Rechten andererseits zu finden ist, liegt die Entscheidung in den Händen demokratisch gewählter und verantwortlicher Akteure, nicht bei wirtschaftlichen Akteuren. Es ist die Politik, die die Marktkräfte in Gang setzt, sanktioniert, reguliert und ihnen auf diese Weise einen institutionellen Rahmen gibt, mit dessen Hilfe dann der demokratische Staat den Wirtschaftsprozess so steuern kann, dass die doppelte Gefahr tiefer wirtschaftlicher Krisen und zerstörerischer sozialer Konflikte zuverlässig gebannt wird.

Eine zweite Annahme der sozialdemokratischen Theorie läuft auf eine Theorie über die Motive politischer Partizipation und Einflussnahme der Wirtschaftsbürger hinaus: Sie besagt, dass es angesichts eines eingespielten Vertrauens in die regulatorischen und finanzpolitischen Fähigkeiten des Staates auf der einen Seite und der ungleichen Verteilung der Lebenschancen in kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen andererseits ein »natürliches« Bestreben aller Teile der Bevölkerung, vor allem auch der weniger privilegierten, gibt, von ihren politischen Rechten (zu wählen, Interessengruppen zu bilden, am öffentlichen Meinungsstreit teilzunehmen usw.) tatsächlich Gebrauch zu machen. Das institutionelle Arrangement der liberalen Demokratie bietet demnach einen dauernden Anreiz für Bürger, ihre politischen Rechte auch in Anspruch zu nehmen, weil ihr Gebrauch

Aussichten auf eine »gerechtere« Gestaltung von wirtschaftlicher Verteilung und soziale Sicherheit als Ergebnis staatlicher Interventionen verspricht. Gerade Angehörige weniger privilegierter Bevölkerungsschichten haben demnach, so die Theorie, gute Gründe, ihre Gerechtigkeitsvorstellungen und Forderungen nach Umverteilung und Sicherheit demokratisch zum Ausdruck zu bringen. Durch diese laufende demokratische Selbstkorrektur werde es kumulativ zur sozialen Einbettung und Zähmung der kapitalistischen Marktdynamik kommen, eben zu einer nicht nur leistungsfähigen, sondern auch »sozialen« und mithin nach Gerechtigkeitsmaßstäben legitimen und stabilen Marktwirtschaft. Dies sind die Umrisse einer heute zwar weithin obsoleten, aber eben »vollständigen« Theorie des demokratischen Kapitalismus, die sowohl die Funktionsweise des Marktes erklärt wie die normative Qualität der durch den demokratischen Staat verbürgten sozialen Ordnung ausweist.

Die marktliberale Theorie des demokratischen Kapitalismus

Dagegen beschreibt und rechtfertigt eine alternative Theorie der kapitalistischen Demokratie, die »marktliberale« oder »liberal-pluralistische« Theorie, eine streng *symmetrische* Trennung von Markt und staatlicher Politik. So wie Marktmacht nicht in politische Entscheidungsmacht übersetzbar sein soll, so soll es Staat und Politik auch nicht gestattet sein, (mehr als nur marginal und allgemein »ordnungspolitisch«) in die vom Markt geschaffene Güterverteilung einzugreifen. Diese Theorie, besonders in Verbindung mit einer »pluralistischen« politischen Theorie, geht davon aus, dass bei dieser symmetrischen Differenzierung von politischer und wirtschaftlicher Sphäre keine von beiden einen Vorrang gegenüber der anderen beanspruchen darf, weil sonst wirtschaftliche und andere Freiheitsrechte in Gefahr geraten würden. Danach sind zwar weder Staat noch Markt voneinander unabhängig, doch können die wechselseitigen Beziehungen weder empirisch noch normativ eine Hierarchie begründen; es handelt sich vielmehr um »Subsysteme« gleichen funktionalen Ranges. Diese Theorie, die ihre Ausformulierung in Schriften von Theoretikern wie Talcott Parsons, Seymour M. Lipset und Niklas Luhmann findet, beschreibt die Beziehung zwischen demokratischem Staat und kapitalistischer Wirtschaft als Interdependenzverhältnis ohne Primat. Der Input des politischen Systems in das Wirtschaftssystem besteht in der rechtlichen

Garantie von Eigentumsrechten und Vertragsfreiheit sowie in der Bereitstellung von Infrastruktur und Dienstleistungen. Umgekehrt besteht der Input der Wirtschaft in die Politik aus Steuern einerseits und der Repräsentation pluralistischer Gruppeninteressen andererseits. Dabei ist angesichts einer hoch differenzierten sozialökonomischen Struktur keine der organisierten Gruppen stark genug, um ihre Forderungen gegen das politische System durchzusetzen und so politische Macht zu erlangen. Vielmehr erzeugt Druck Gegendruck und die Konkurrenz der Parteien und ihrer auf Zeit gebildeten Regierungen politischen Wandel. Was die Bürger und ihre Beteiligungsmotive und ihre politischen Präferenzen angeht, so werden sie sich in einer pluralistisch differenzierten modernen Gesellschaft typischerweise nicht nur mit *einer* bestimmten Gruppe identifizieren; sie werden sich, wie lose auch immer, *mehr* als einer Gruppe oder Identität zurechnen – eine Situation, die auf der Mikroebene (z.B. einer Person, die zugleich Arbeitnehmer und Wohnungseigentümer, dazu erziehungsberechtigt und kirchengebunden ist) zu dem heilsamen »cross pressure«-Phänomen führt, das die Intensität sozialer Konflikte abmildert.

Was sagt die liberal-pluralistische Theorie über die Muster der politischen Beteiligung und ihre Motive? Ihre Besorgnis gilt den Gefahren einer »exzessiven« Mobilisierung und Partizipation, die gemäß den sozialwissenschaftlichen Doktrinen der 1950er und 60er Jahre unter dem Verdacht standen, eine Quelle von Instabilität, wenn nicht von »totalitären« Gefährdungen zu sein.[1] Eine »nach-ideologische« politische Kultur, die die Bürger dazu bringt, sich jeweils zu den meisten politischen Fragen distanziert und gleichgültig zu verhalten, gilt, zusammen mit einem Gefühl diffuser Loyalität für das politische System, so als Gewähr einer Stabilität, die allen Beteiligten zugutekommt.

Ein weiteres Merkmal des liberal-pluralistischen politischen Denkens ist die axiomatische Annahme einer großen und marktanalogen Distanz zwischen politischen Eliten (als Schumpetersche »politische Unternehmer«) und Nicht-Eliten (als politische »Konsumenten«). Ebenso wie halbwegs rationale Konsumenten wohl kaum einen Betrieb stürmen würden, mit dessen Erzeugnissen sie unzufrieden sind, sondern einfach zu einem anderen Anbieter abwandern würden, dessen Produkt ihnen besser gefällt, so ist vom demokratischen Bürger als dem politischen Konsumenten anzunehmen, dass sich seine eventuelle Unzufriedenheit nicht in kollektivem Kampf, sondern in einer geänderten individuellen Wahlent-

scheidung niederschlägt. Ein normativer Vorzug der so funktionierenden Demokratie ist demnach in ihrer Fähigkeit zu sehen, sozialen Frieden und politische Stabilität zu gewährleisten, während mit gleichem Ergebnis die sich selbst überlassenen Märkte für wachsenden Wohlstand sorgen.

Die »zweieinhalbte« Theorie: Postdemokratischer Finanzmarkt-Kapitalismus

Sowohl die sozialdemokratischen wie die liberal-pluralistischen Theorien sind heute – mitsamt ihren Annahmen über Art und Verteilung politischer Partizipation – in ihren analytischen wie normativen Aspekten weitgehend obsolet. Sie haben ihr Verfallsdatum an den historischen Wendepunkten erreicht, den der demokratische Kapitalismus in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre und dann erneut nach 1989 erlebt hat. Wir lernen allmählich zu verstehen, wie und mit welchen Ergebnissen die politische Ökonomie globalisierter Finanzmärkte funktioniert und sich auf die politischen Strukturen und die Leistungsfähigkeit demokratisch verfasster, wenn auch partiell »postdemokratisch« operierender Nationalstaaten auswirkt. Was völlig fehlt, ist eine normative Theorie und Rechtfertigung der neuartigen realen Situation – also eine für alle Beteiligten und Betroffenen einsehbare Antwort auf die Frage, wozu sie eigentlich gut ist. Eine solche Antwort haben, wie gezeigt, die älteren Theorien mit Bezug auf Prinzipien sozialer Gerechtigkeit oder doch mit dem Versprechen individueller Freiheit und gewaltfreier politischer Stabilität geliefert. Die neuartige Situation aber ist eine, in der begünstigte Inhaber finanzieller Ressourcen sehr wohl Agenda und Entscheidungsproduktion des politischen Prozesses bestimmen, während sie selbst ebenso wie die aus dem Marktgeschehen resultierenden Verteilungsergebnisse immer weniger durch soziale Rechte und politische Interventionen beeinträchtigt bzw. korrigiert werden. Stattdessen stehen staatliche Interventionen unter dem Druck von Imperativen der »Märkte«.[2] Verglichen mit dem sozialdemokratischen Modell kommt es im gegenwärtigen Zustand des globalisierten Finanzmarktkapitalismus zusammen mit einer endemischen Finanzkrise zu einer *umgekehrten* Asymmetrie: Es sind die *Märkte*, die die Agenda und die (fiskalischen) Schranken der Politik bestimmen, und es gibt wenig, was die *Politik* ihrerseits tun kann, um die Dynamik der »Märkte« einzudämmen – es sei denn, die politischen Eliten sind in selbstmörderischer

Weise bereit, sich der Zweitschlagskapazität der »Märkte« auszusetzen. Diese Logik einer alles ergreifenden Vorherrschaft von Akkumulation, Profit, Effizienz, Wettbewerbsfähigkeit, Austerität und »Kommodifizierung« über die Sphäre von sozialen Rechten, politischer Umverteilung und Nachhaltigkeit, wie umgekehrt die Wehrlosigkeit dieser Sphäre gegenüber der Ersteren beherrscht die gegenwärtige Version der kapitalistischen Demokratie (oder besser, nach Crouch, »Postdemokratie«)[3] und wird dies auch auf absehbare Zeit tun.[4] Diese Logik, wie sie sich vor unseren Augen und in globalem Ausmaß entfaltet, ist offensichtlich hinreichend mächtig und unangefochten, um, anders als in sämtlichen älteren Selbstbeschreibungen des demokratischen Kapitalismus, auch *ohne* eine korrespondierende normative Theorie, also aufgrund schierer Faktizität zu dominieren – als eine nackt-brutale Realität, die ohne einen Schimmer von Rechtfertigung in Kategorien wie »Fortschritt« oder »Gerechtigkeit« oder »Freiheit« oder »Stabilität« auszukommen scheint. Wegen des Fehlens dieser normativen Komponente, also eines legitimierenden Versprechens, bezeichne ich die neoliberale (oder marktradikale) Theorie als eine »halbe« Theorie: Sie beschreibt nur das Geschehen des globalisierten Finanzmarktkapitalismus, erspart sich aber eine Antwort auf die Frage, wozu er »gut« ist oder sein könnte.

Diese Logik beginnt mit der kategorischen Leugnung einer Konfliktspannung zwischen sozialen Rechten und den Rechten von Marktakteuren. Die Regierungen von Nationalstaaten, für soziale Gerechtigkeit verantwortlich und mit einschlägigen Forderungen, d.h. mit dem Widerspruch (»voice«) der Bürger konfrontiert, sind durch den übermächtigen, allgegenwärtigen Lärm (»noise«) des Sparimperativs weitgehend ertaubt. Die Dringlichkeit dieses Imperativs und zugleich die Schwierigkeit, ihm Folge zu leisten, werden von drei Faktoren bestimmt. Erstens gibt es eine Notwendigkeit, gescheiterte (oder vom Scheitern bedrohte) Finanzinstitutionen, zu deren bevorzugten Kunden Staaten zählen, zu retten. Zweitens können die Regierungen ihre Finanznöte nicht mit Steuererhöhungen bewältigen, weil das private Investoren in der »realen« Wirtschaft belasten und ihnen den Anreiz für (inländische) Investitionen nehmen würde. Drittens lassen sich die Ausgaben nicht kürzen, weil wachsende Teile des sozialen Sicherungssystems, bislang zumeist durch die »parafiskalischen« Beitragsmechanismen gedeckt, zunehmend aus allgemeinen Haushaltsmitteln finanziert werden, damit die Belastung der Arbeitgeber

im Dienste ihrer »Wettbewerbsfähigkeit« abgesenkt werden kann. Von diesen drei Faktoren in die Enge getrieben, ist der Staat für die Interessen und Forderungen von Akteuren auf der »Nachfrageseite« kein plausibler Anbieter mehr. Um sich überhaupt noch Handlungsspielraum zu wahren, unterzieht sich der Staat einer schleichenden Transformation vom klassischen (Schumpeterschen) »Steuerstaat« zum »Schuldenstaat«. Das heißt, Ausgaben werden nicht von den gegenwärtigen Einnahmen gedeckt, sondern aus (erwarteten) *künftigen* Einnahmen – deren zukünftige Steuerbasis jedoch selbst durch den wachsenden, zur Bedienung der Schulden (statt zur investiven Bereitstellung von Dienstleistungen und Infrastruktur) aufgewandten Anteil des Staatshaushaltes dezimiert wird. Mit Streeck können wir von einer abnehmenden fiskalischen Handlungsfähigkeit des Staates wegen der Auszehrung seiner verfügbaren Ressourcen sprechen.[5] Die endemische Finanzkrise engt demokratische Wahlmöglichkeiten zunehmend ein.[6] Die Bürger müssen sich schlicht an die Tatsache gewöhnen, dass ein finanziell ausgehungerter Staat die falsche Adresse ist, wenn es um Interessen an Leistungsprogrammen der öffentlichen Hand geht.

Was werden die Bürger tun? Vier denkbare Wege

Diese Konstellation von Zwängen lässt wenig Raum für die Prozesse und Institutionen, die eigentlich den Kernbereich der demokratischen Entscheidungsproduktion ausmachen, nämlich Parteienwettbewerb, Wahlen, parlamentarische Repräsentation und Gesetzgebung. Schließlich ist, wo im Schuldenstaat bzw. »Wettbewerbsstaat« Entscheidungen über höhere Steuern und zusätzliche Ausgaben nicht mehr auf der Agenda stehen, eine Kernfunktion parlamentarischer Politik weitgehend aufgehoben. Stattdessen verlagern sich die Entscheidungen in andere Bereiche, die zumeist außerhalb der Reichweite der Teilnehmer konventioneller demokratischer Politik liegen, also von Wählern, Parteien und Parlamenten. Alle möglichen regierungsamtlich eingesetzten Kommissionen und treuhänderischen Institutionen (einschließlich der Zentralbanken) werden de facto mit politischen Entscheidungskompetenzen – in der EU oft supranationaler Art – ausgestattet, wie es bei europäischen Ad-hoc-Gipfeln (oder G-20-Treffen) der Regierungschefs geschieht. Diese Gremien, darunter auch die Europäische Kommission, sind parteipolitisch farblos und wickeln ihre Geschäfte hinter geschlossenen Türen ab, so dass sie de-

mokratischer Transparenz und Rechenschaftspflicht weitgehend enthoben sind – wie in anderen Fällen ebenenübergreifenden Regierens, wo eine Tendenz zur systematischen Anonymisierung des Ortes politischer Verantwortlichkeit besteht.[7] Es scheint, dass die repräsentativen Organe der parlamentarischen Demokratie ihre Kontrolle über Kernbereiche der Fiskal- und Haushaltspolitik verloren haben und stattdessen von Rating-Agenturen und anderen Mächten der Finanzmärkte getrieben werden.

Die Organe und Akteure der repräsentativen Demokratie haben seit der neoliberalen Wende in den 1980er Jahren (als sich in den Daten Anzeichen eines nicht nur generellen, sondern schichtenspezifisch verzerrten Verzichts gerade der unteren Schichten auf den Gebrauch ihrer politischen Rechte abzuzeichnen begannen) im Namen von Effizienz, Austerität, Privatisierung, Deregulierung, öffentlich-privater Partnerschaft, New Public Management usw. auch einen Großteil ihrer Kontrolle über Qualität, Preis und Verteilung öffentlicher Leistungen eingebüßt. Als Folge ist ein wachsender Teil der Bürger (insbesondere jene, die ein Interesse an staatlichen Investitionen und Diensten haben und von ihnen abhängen) zu der Ansicht gelangt, dass die Beteiligung an demokratischer Politik eine ziemlich fruchtlose Betätigung ist. Wir könnten von einer doppelten Lücke demokratischer Kontrolle sprechen: Die Regierungen verlieren die Kontrolle über die Steuern und den Finanzsektor, und in Reaktion darauf verlieren die Bürger das Vertrauen in die Idee der demokratischen Kontrolle der Regierungen und ihrer Politik.

Die offensichtliche Frage, welche die politischen Eliten ebenso wie die Sozialwissenschaftler heute interessiert, ist, was die Bürger wohl *stattdessen* tun werden. Es wäre wohl riskant zu erwarten, dass sich die Bürger auf Dauer in einen Zustand fatalistischen Schweigens zurückziehen, obwohl die Medienindustrie ihr Möglichstes tut, um diesen Zustand wahr werden zu lassen. Alternativ dazu gibt es vier denkbare Entwicklungen, die von sozialwissenschaftlichen Beobachtern wie von besorgten politischen Kommentatoren als Vorzeichen eines möglichen Wandels im politischen Verhalten von Teilen der Bevölkerung diskutiert werden.

Eine *erste* Variante ist die, die ich als nicht-institutionelle »Do-it-yourself-Politik« innerhalb der Zivilgesellschaft bezeichne. Ihre Symptome reichen vom individuellen Engagement kritischer Konsumenten (z.B. Konsumentenboykotts) über Protestbewegungen wie den mediterranen

»Indignados« bis hin zu bürgerschaftlichen Initiativen in Form von Bewegungen, Spenden und Stiftungen, Selbsthilfe und privater Wohltätigkeit, die teilweise als Ersatz für unzureichende öffentliche Dienste einspringen. Solche unkonventionellen Formen politischer Partizipation können, wenn sie auch in ihrer sozialen Basis meist begrenzt sind auf jüngere gebildete städtische Mittelschichten, mit einem erheblichen Maß an sympathisierender öffentlicher Aufmerksamkeit rechnen, sogar mit der zumindest rhetorischen Unterstützung politischer und ökonomischer Eliten und ihrem Wohlwollen für »bürgerschaftliches Engagement«.

Eine *zweite* Reaktion besteht in kurzlebigen Ausbrüchen von manchmal gewaltsamen Massenprotesten in Großstädten, wie wir sie in den vergangenen Jahren in London, Paris, Athen usw. erlebt haben. Im Gegensatz zu den Rebellionen von 2011 in Kairo und anderen Brennpunkten des »Arabischen Frühlings« waren diese Ausbrüche politisch weitgehend ziellos und teilweise ein Deckmantel für die Entfesselung aggressiver Massenaffekte. Jüngere Ereignisse haben die Rückkehr des gewalttätigen Mobs wieder auf die sozialwissenschaftliche Agenda gesetzt.[8] Wolfgang Streeck warnt, »dass dort, wo legitime Kanäle politischer Artikulation verschlossen bleiben, illegitime an ihre Stelle treten könnten, und zwar zu eventuell sehr hohen sozialen und ökonomischen Kosten«.[9]

Eine *dritte* Alternative wäre ein weiteres Anschwellen des Rechtspopulismus, der Hochburgen in den Ländern Mittel- und Südosteuropas (Österreich, Ungarn, Bulgarien, Rumänien, Griechenland) und, in etwas geringerem Ausmaß, in Frankreich, Polen, den Niederlanden und den skandinavischen Ländern hat. Zentrale Elemente der von den rechten populistischen Bewegungen und Parteien mit beachtlichem Erfolg praktizierten Politik sind die sozialprotektionistische bzw. nationalistische Forderung nach einer *Schließung der Grenzen* (gegen ausländische Waren, Migranten und politische Entscheidungen, z.B. die der EU), die aggressive Intoleranz gegenüber (politischen, ethnischen, sexuellen, religiösen) Minderheiten im Namen einer ethno-nationalen »Homogenität« und die Berufung auf charismatische Führer und erfolgreiche »politische Unternehmer« bei gleichzeitiger gegen die etablierte »politische Klasse« gerichteten Aggression und Verachtung. Die rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen sind die einzigen politischen Akteure in den Jahren seit 1990, denen eine Verbreiterung ihrer politischen Basis und deren wahlpolitische Mobilisierung gelungen ist.

Viertens gibt es sowohl in den Sozialwissenschaften[10] als auch bei den politischen Parteien die intensive und dringliche Suche nach neuen und zusätzlichen Institutionen und Verfahren der politischen Beteiligung, die es den Menschen erlauben, sich ohne strategische Vereinnahmung durch politische Parteien zu engagieren und ihre Stimme direkter, häufiger und zu mehr Themen zu Gehör zu bringen, als die repräsentativen Institutionen es ihnen erlauben. Solche Projekte zur Demokratisierung der Demokratie verdienen wissenschaftliche Aufmerksamkeit und phantasievolle Experimente (vgl. den Aufsatz von Leggewie und Nanz in diesem Heft). Dabei sollten wir u.a. die sozialen *Bedingungen* und (mehr oder weniger) argumentativen und »deliberativen« Verfahren im Auge behalten, unter denen Interessen und politische Präferenzen *gebildet werden*, und nicht nur die Vermehrung der *Gelegenheiten*, sie *zum Ausdruck* zu bringen. Doch neue Verfahren allein dürften die Bürger kaum zu intensiverer Partizipation bewegen, solange in ihren Augen die Handlungsmöglichkeiten staatlicher Politik (das, was sie »anzubieten« hat) weiter schrumpfen und das politische Leben in einem »Gefängnis des Marktes« eingesperrt bleibt.[11]

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

1 Vgl. Samuel P. Huntingtons Kapitel über die USA in: Ders., Michel Crozier, Joji Watanuki (Hg.), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York 1975, S. 59-118.

2 So sind, um hier nur für einen Augenblick empirisch zu werden, in sechs europäischen Krisenländern der EU mehr als ein Sechstel der Bürger im Alter von 15 bis 24 Jahren »NEET« (wie der neue statistische Ausdruck lautet: Not in Education, Employment or Training) – und werden von der austeritäts-getriebenen Politik ihrer Regierungen wie von der EU faktisch auch als »Nieten« behandelt. (European Trade Union Institute (ETUI), *Benchmarking Working Europe*, Brüssel 2013, S. 77.)

3 Colin Crouch, *Post-Democracy*, New York 2004, dt.: *Postdemokratie*, Frankfurt a.M. 2011.

4 Vgl. Wolfgang Streeck, »The Crisis of Democratic Capitalism«, in: *New Left Review* 71 (2011), S. 5-29, http://newleftreview.org/II/71/wolfgang-streeck-the-crises-of-democratic-capitalism; dt. »Die Krise des demokratischen Kapitalismus«, in: *Lettre International* 95 (Winter 2011), S. 7-17.

5 Wolfgang Streeck, »Endgame? The Fiscal Crisis of the German State«, MPIfG Discussion Paper 07/7, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, Mai 2007, S. 32 und 34, http://edoc.vifapol.de/opus/volltexte/2007/25/pdf/dp07_7.pdf

6 Wolfgang Streeck und Daniel Mertens, »An Index of Fiscal Democracy«, MPIfG Working Paper 10/3, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, April 2010, S. 5, www.mpifg.de/pu/workpap/wp10-3.pdf
7 Vgl. Claus Offe, »Governance. An ›Empty Signifier‹?«, in: *Constellations* vol. 16, nr. 4 (2009), S. 550-562.
8 Vgl. Franz Walter, *Vom Milieu zum Parteienstaat. Lebenswelten, Leitfiguren und Politik im historischen Wandel*, Wiesbaden 2010, S. 214.
9 Wolfgang Streeck, »Public Sociology as a Return to Political Economy«, http://publicsphere.ssrc.org/streeck-public-sociology-as-a-return-to-political-economy/
10 Vgl. z.B. Graham Smith, *Power Beyond the Ballot. 57 Democratic Innovations from around the World. A Report for the Power Inquiry*, London 2005, und ders., *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*, Cambridge 2009.
11 Vgl. Charles E. Lindblom, »The Market as Prison«, in: *The Journal of Politics*, vol. 44, nr. 2 (1982), S. 324-336.

Sighard Neckel

DIE ORDNUNG DES FINANZMARKTKAPITALISMUS
Gesellschaftskritik und paradoxe Modernisierung

Es dürfte kein Zufall sein, dass die öffentliche Kritik am Finanzmarktkapitalismus angesichts der gigantischen Finanz- und Schuldenkrise, in welche die Spekulation auf den Geld- und Kreditmärkten zahlreiche europäische Länder hineingerissen hat, eine breite Resonanz gefunden hat. Vielfach ist davon die Rede, dass ganze Staaten ihrem fiskalischen Untergang entgegensähen und sich ihre Demokratien in Auflösung befänden. Nun gehört es zu den Charakteristika der modernen Gesellschaftsentwicklung, dass wirtschaftliche Krisen nicht selten soziale Ordnungen gefährden. Schon die soziologischen Gründungsväter haben dies reflektiert, wovon die Troika Marx, Durkheim und Weber Zeugnis ablegt, die der modernen Gesellschaft ihre Ordnungskrisen in ökonomischer, normativer und institutioneller Hinsicht vorgerechnet hat. Heute wird die ordnungsauflösende Potenz ökonomischer Umwälzungen durch die Bestandsprobleme der Eurozone repräsentiert, die sich im Anschluss an die Finanzkrise von 2008 eingestellt haben. Aus der Perspektive eines Faches wie der Soziologie, das sich einst als Krisenwissenschaft konstituierte, mögen die aktuellen Auflösungserscheinungen im Euroraum als nicht besonders außergewöhnlich erscheinen. Trotz der Selbstverständlichkeit, mit der der Markt und seine Gesetze in den Jahren vor dem Untergang von Lehman Brothers als gesellschaftliches Leitmodell akzeptiert worden sind, stellt die weithin hörbare Klage über die unkontrollierte Macht des Finanzkapitals und die tiefe Kluft, die sich zwischen den Gewinnern der Börsenspekulationen und den für sie haftenden Steuerbürgern aufgetan hat, an sich keine Überraschung dar.

Gleichwohl verblüfft die Folgerichtigkeit, mit der sich die Krisendynamik nunmehr bereits im fünften Jahr vollzieht. Hatten soziologische Analysen im Ausgang der Bankenkrise von 2008 die Prognose formuliert, dass aus der Bankenrettung eine Fiskalkrise entstehen werde, die sich infolge der »absehbaren Unfähigkeit der Staaten, die Ökonomie zu ret-

ten, (in) eine Krise der Integration des demokratischen Gemeinwesens« (Beckert 2009) und schließlich in einen Legitimationszerfall des europäischen Staatensystems steigern könne, so ist heute, einer ökonomischen Kettenreaktion gleich, diese prognostizierte Abfolge tatsächlich eingetreten, und die soziologische Profession reibt sich verwundert die Augen ob der merkwürdigen Evidenz von Ereignissen, die den grundlegenden Lehrsatz des Faches von der Kontingenz aller sozialen Prozesse für einen Moment etwas weltfremd erscheinen lässt.

Es mag an der Synchronizität dieser vierfachen Krise von Finanzmärkten, Fiskalstaat, Realökonomie und Europäischer Union samt einzelner ihrer Mitgliedsländer liegen, dass die soziologische Diagnostik dieser implosiven Dynamik nicht eben verhalten ausfällt. Wurden ökonomisch bedingte Transformationen des europäischen Gesellschaftssystems in den Jahren vor der Finanzkrise als ein eher schleichender Wandel zur »Postdemokratie« beschrieben und der Ausbreitung des Neoliberalismus seit den 1990er Jahren angelastet, so scheint der Vorrang, den die Finanzmärkte mittlerweile nicht nur bei der ökonomischen Wertschöpfung, sondern auch bei der politischen Steuerung von Staaten erlangt haben, die gesellschaftlichen Bedingungen vollends zu untergraben, die in vielen europäischen Ländern über mehr als vier Jahrzehnte die Integrationsleistungen eines sozialstaatlich eingehegten Kapitalismus gewährleistet haben. So spricht Wolfgang Streeck etwa davon, dass sich im vierfachen Desaster der Gegenwart eine fundamentale Krise der Koexistenz von Kapitalismus und Demokratie manifestiere. Während der neoliberale Kapitalismus sich erfolgreich seiner sozialpolitischen Zugeständnisse an die gesellschaftliche Integration entledigen könne, bliebe in Zeiten der politischen Herrschaft von Zentralbanken, Anlegermärkten und europäischen Regulierungsbehörden von Demokratie wenig mehr übrig als ein »residualer Rechtsstaat« und »Politainment für die nachrichtenverfolgende Mittelschicht« (Streeck 2012). Der heutige Gewährleistungsstaat für die Risiken der Finanzmärkte ersetze die Integrationsform eines »demokratischen Kapitalismus« (Streeck 2011), der vierzig Jahre lang für die Befriedung von Klassengegensätzen sorgte, durch die Verwirklichung der neoliberalen Utopie einer marktkonformen Demokratie, in der Märkte nicht in Staaten, sondern Staaten in Märkte eingebettet sind (Streeck 2012). Auf diese Weise entstünde ein Kapitalismus ohne soziale Friedensformel, der seine Fähigkeit zur Pazifizierung von Verteilungskonflikten erst noch unter Beweis stellen muss.

Nicht weniger drastisch beschreibt Claus Offe (2012) den Anbruch einer Ära des postdemokratischen Kapitalismus. Diese sei dadurch charakterisiert, dass die Finanzmärkte – und somit private Anlegerinteressen – die fiskalischen Zwänge und die Agenda des öffentlichen Gemeinwesens bestimmten, ohne dass die demokratische Politik ihrerseits Entscheidendes zur Begrenzung der politischen Macht der Märkte ausrichten könne. Das Eigentümliche dieser Tendenz zur ökonomischen Vorherrschaft über die Sphäre sozialer Rechte und staatlicher Redistribution ist Offe zufolge, dass sie bar jeder normativen Rechtfertigung ist bzw. einer solchen Rechtfertigung scheinbar gar nicht bedarf, um sich als schiere Faktizität und fraglose Notwendigkeit durchsetzen zu können. Nicht zuletzt der Zwang, Banken und Finanzunternehmen retten zu müssen, die ihrerseits Regierungen zu ihren bevorzugten Klienten zählen, konstituiere eine allgemeine politische Machtlosigkeit, die aus dem Schumpeter'schen Steuerstaat einen postdemokratischen Schuldenstaat werden und jede politische Wahl als alternativlos erscheinen lasse. Demokratische Entscheidungen zu hoheitlichen Domänen wie Steuer-, Haushalts- und Ausgabenpolitik würden faktisch außer Kraft gesetzt. Demokratische Partizipation gerate zu einer nutzlosen Angelegenheit, da die politische Entwicklung von den dafür politisch legitimierten Akteuren nicht mehr erreicht und noch weniger beeinflusst werden könne.

Inspiziert man die soziologischen Analysen, die sich auf die aktuelle Gefährdung der Sozialordnung richten, auf gemeinsame Befunde, so fällt auf, dass die Bezugspunkte der soziologischen Diagnostik vor allem Wahrnehmungen normativer Erosionsprozesse sind, die sich in der Eurokrise als Gefahr einer Re-Nationalisierung der europäischen Politik, im Fall eines »postdemokratischen Kapitalismus« als Substanzverlust öffentlicher Institutionen und im neoliberalen Regime der Finanzmärkte als Risiko sozialer Desintegration geltend machen. Der springende Punkt dieser gemeinsamen Diagnostik scheint mir zu sein, dass in ihr mehr oder minder explizit gesellschaftliche Prozesse unter dem Aspekt eines Verfalls zum Thema werden, so dass die Gegenwart wie ein historischer Rückschritt gegenüber einem schon einmal erreichten besseren Zustand erscheint.

Tatsächlich hat bereits Colin Crouch in seiner nicht wenig einflussreichen These von der Ankunft einer »Postdemokratie« die Auffassung vertreten, dass der »Substanzverlust der Demokratie« (Crouch 2008, S. 13)

im Zeichen des Neoliberalismus nur den vorläufigen Endpunkt einer »parabelförmigen Entwicklung« (Crouch 2008, S. 12) markiert, an deren Beginn der Kampf um gleichberechtigte Teilhabe steht, deren Scheitelpunkt der organisierte Wohlfahrtsstaat darstellt und deren Niedergang dadurch gekennzeichnet ist, dass eine globale Wirtschaftselite zugleich mit ihren ökonomischen Interessen auch zunehmend die Belange des Gemeinwesens bestimmt, während auf Seiten großer Bevölkerungsgruppen wirtschaftliche Unsicherheit, der Abbau von Teilhaberechten und politische Ohnmacht herrschen (vgl. Crouch 2008, S. 69f.).

Eine zentrale Rolle kommt in der Analyse von Crouch den Märkten als ökonomischen Institutionen zu, deren Regeln zunehmend auch das Politische bestimmen. In der Postdemokratie verhalten sich Parteien wie Unternehmen, die auf dem Markt der Wählerstimmen um die Gunst von Bürgern konkurrieren, die sich ihrerseits wie Kunden verhalten. Mit diesem »Verfall der politischen Kommunikation« (Crouch 2008, S. 38) korrespondiert im gesellschaftlichen Prozess ein erheblicher Zuwachs an unkontrollierter privater Macht bei gleichzeitiger Fragmentierung der restlichen Bevölkerung. »In vielerlei Hinsicht«, so Crouch (2008, S. 47), »ähnelt dies der Situation im vorrevolutionären Frankreich, wo der Monarch und die Aristokratien, die die politische Macht innehatten, von den Steuern befreit waren, während die Mittelklasse und die Bauern Steuern zahlten, doch keinerlei politische Rechte besaßen.«

Die Ausbreitung des Neoliberalismus endet in einem Rückfall in vordemokratische Zeiten – mit dieser Diagnose hat Colin Crouch eine analytische Spur gelegt, der heute angesichts der vierfachen Krise innerhalb der Länder der Europäischen Union auch die aktuellen Studien einer soziologischen Gesellschaftskritik folgen. So hat Wolfgang Streeck (2013) in seinen Frankfurter Adorno-Vorlesungen von der Entstehung einer »Plutonomie« gesprochen und damit gemeint, dass sich auf den Finanzmärkten eine plutokratische Herrschaft der Reichen und Superreichen aus sich selbst heraus reproduziert und dadurch auch Autonomie gegenüber demokratischen Institutionen und den Aushandlungszwängen des europäischen Gesellschaftsmodells erlangt. Ein entscheidender Faktor hierfür ist die erfolgreiche Netzwerkbildung innerhalb der Sphäre ökonomischer und politischer Macht, und so ist es großen internationalen Investmenthäusern wie Goldman Sachs und privaten Lobbyorganisationen der Großbanken wie der Group of Thirty gelungen, ihre Gewährsleute in

Zentralbanken, hohen politischen Ämtern und in der Regierungsberatung zu platzieren.

In dem Maße, wie gewählte Regierungen zunehmend die Kontrolle über die fiskalischen Grundlagen ihrer Politik verlieren, tritt ein Souveränitätsverlust der Demokratie gegenüber der Finanzindustrie ein (vgl. Offe 2012). Tatsächlich wird die Auffassung, dass die Konsolidierung der Staatsfinanzen nicht etwa durch politisch legitimierte Instanzen, sondern direkt von den Märkten kontrolliert werden sollte, längst nicht mehr allein von neoliberalen Ökonomen vertreten. Dieser Überzeugung ist auch die deutsche Bundeskanzlerin, die damit nur artikuliert, was sich faktisch bereits vollzogen hat. Auf dem Höhepunkt der New-Economy-Blase im Jahr 2000 warb der damalige Chef der Deutschen Bank Rolf-E. Breuer noch publizistisch dafür, den Aktienmarkt als »fünfte Gewalt« im demokratischen Staat zu etablieren (Breuer 2000). Im Zeichen der Fiskalkrise sind die Finanzmärkte weit davon entfernt, nur »fünfte Gewalt« im Staate zu sein, und die neoliberale Utopie von Finanzmärkten, die das staatliche Handeln kontrollieren, ist zu einer krassen politischen Wirklichkeit geworden.

Der amerikanische Ökonom Paul Krugman (2011) sieht die gegenwärtige europäische Politik mit ihrem Spardiktat gegenüber dem öffentlichen Gemeinwesen denn auch im Schuldendienst gegenüber einer Klasse von Rentiers stehen, die eine gigantische Masse von Anleihen und Vermögenstiteln besitzen und darauf faktisch eine politische Herrschaft jenseits der öffentlichen Rechtfertigung begründen. Mit dem Verlust der Hoheit über den eigenen Haushalt stellt sich jeder Regierung die Frage der staatlichen Selbstbehauptung gegenüber den Imperativen der Märkte, und nicht wenige Beobachter konstatieren wie zuletzt Jürgen Habermas, dass die »sozialstaatlichen Bürgerdemokratien« dabei sind, sich in »marktkonforme Fassadendemokratien« zu verwandeln (vgl. Bofinger e.a. 2012).

*

Nun soll nicht bestritten werden, dass die gegenwärtigen Entwicklungen einer finanzmarktgesteuerten Postdemokratie als Rückschritte hinter schon einmal erreichte Formen der demokratischen Bändigung von Märkten und der Einhegung wirtschaftlicher Interessen beschrieben werden können. Entsprechende Analysen setzen sich aber zum einen dem bekannten Vor-

behalt aus, vergangene Zeiten des organisierten Kapitalismus zu idealisieren, wiewohl der staatlich stärker regulierte Kapitalismus seinerzeit ebenfalls Gegenstand der Gesellschaftskritik war. Zum anderen stellt sich die Frage, ob wir es – wie schon bei Crouchs These von der »Postdemokratie« und aktuell bei jener vom »postdemokratischen Kapitalismus« – tatsächlich mit einem gesellschaftlichen Wandel zu tun haben, der sich als Aufstieg und Niedergang, als Blütezeit und Verfall beschreiben ließe.

Das Eigentümliche der gegenwärtigen Entwicklung ist ja gerade, dass es keine politische Restauration ist, die mit der Postdemokratie einen Rückfall in vordemokratische Zeiten bewirkt. Auch ist der Finanzmarktkapitalismus mitsamt seiner desintegrativen Tendenzen kein Ausdruck wirtschaftlicher Rückschrittlichkeit. Es sind vielmehr ökonomische Modernisierungsprozesse, die in ihrem Ergebnis zu gesellschaftlichen Organisationsformen von wirtschaftlicher und politischer Macht führen, denen man bescheinigen darf, an vormoderne Sozialordnungen zu erinnern. Auch der Rückfall in vordemokratische Zeiten, den die Postdemokratie laut Crouch bewirkt, vollzieht sich seiner Analyse zufolge nicht etwa als Wiederkehr historisch vergangener Institutionen wie dem monarchischen Staat oder dem Ständeparlament, sondern im Rahmen gerade der modernsten politischen Strukturen, mit denen die Gesellschaft der Gegenwart aufwarten kann. Und es sind die neuesten Instrumentarien des politischen Geschäftsbetriebs, die zur Postdemokratie führen und damit zur Übertragung öffentlicher Macht auf die geschlossenen Kreise wirtschaftlich mächtiger Privatpersonen, die für ihre Geschäftsinteressen politische Privilegien genießen (vgl. Crouch 2008, S. 133).

Ähnliche Effekte eines paradoxen Prozesses gesellschaftlicher Modernisierung, der Altes als Neues entstehen lässt, sind auch bei den ökonomischen Organisationsformen zu konstatieren, die der Finanzmarktkapitalismus hervorgebracht hat. Sichtbar wird dies insbesondere am Status der globalen Dienstklasse des Finanzkapitals – Fondsmanager, Investmentbanker und Analysten –, die Paul Windolf (2008) als »Eigentümer ohne Risiko« beschrieben hat, da sie Verluste und Einbußen ihrer Finanzgeschäfte auf Anleger und Kunden abwälzen oder sie auf Kosten explodierender Staatsschulden absichern können.

Dies führt nicht nur dazu, dass die Eigentümer regelmäßig ihre Unternehmen schädigen und das staatliche Gemeinwesen obendrein, was die soziologische Theorie als Mechanismus der sogenannten »perversen

Effekte« (Boudon 1977) kennt. Vielmehr zeigt dieser Mechanismus ebenfalls an, dass sich der soziale Status der finanzökonomischen Funktionselite in folgenreicher Weise verändert hat. Nach Max Webers Theorie der Marktklassen (vgl. Weber 1980, S. 531ff.), wird der Status einer Klasse ökonomisch durch die Art des Einkommens bestimmt, weshalb der Gewinn den bürgerlichen Unternehmer charakterisiert, der Lohn die Arbeiterschaft. Der Status von Fondsmanagern und Investmentbankern ist nun weder der einen noch der anderen Einkommenskategorie zuzuschlagen. Fondsmanager mögen zwar Gehälter beziehen, doch da sie zugleich gegenüber den Unternehmen, deren Aktien sie besitzen, Eigentümer sind, scheiden sie aus der Zuordnung zu einer abhängigen Beschäftigung aus.

Als Eigentümer wiederum fallen ihnen Erträge zu, die man schwerlich als unternehmerische Gewinne bezeichnen kann, wie auch Colin Crouch (2011) in seinem Buch über *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus* ausgeführt hat. Demnach sind, aus dem Blickwinkel der klassischen ökonomischen Theorie betrachtet, die Profite aktionärsorientierter Unternehmen als eine Art betriebliche Rücklage gedacht, die erst dann als gewinnabhängige Dividende ausgezahlt wird, wenn alle Forderungen von Gläubigern befriedigt sind (S. 154ff.). Für Crouch macht das »den eigentlichen Kern des Kapitalismus aus«, dass er auf einer risikohaltigen Tätigkeit beruht, durch die das Gewinnstreben der Aktionäre gerechtfertigt wird. Für erfolgreiche Geschäfte können Aktionäre deswegen auch ein Anrecht auf hohe Belohnungen reklamieren, da diese Belohnungen sie zugleich für Verluste aus einem ökonomischen Scheitern entschädigen.

Heute wird dieses Prinzip aufgrund der extremen Gewinnerwartungen an den Börsen weitgehend unterlaufen. Verfehlen Fonds oder Aktienunternehmen die Renditeerwartungen, werden eher Investitionen zurückgefahren, Leistungen eingeschränkt, Gehälter gekürzt oder Anteile und Unternehmen verkauft, bevor auch nur kurzfristige Einbrüche des Shareholder-Value hingenommen werden. Dadurch verändert sich Crouch zufolge maßgeblich der Charakter der realisierten Profite. Ausgeschüttete Gewinne sind nun keine Rücklagen mehr und stellen keine Belohnungen mehr für Risiken dar. Sie sind vielmehr Vorauszahlungen auf spätere Renditen, die vor jedem Risiko möglichst umfassend geschützt werden sollen (ebd.).

Das ist einer der Gründe, weshalb der Schweizer Ökonom Christian Marazzi in seiner Studie über das »verbrannte Geld« der Finanzmärkte davon spricht, dass sich im Finanzmarktkapitalismus Profit zur Rente

verwandelt, was »auf merkwürdige Art dem Wirtschaftskreislauf des 18. Jahrhunderts entspricht« (Marazzi 2011, S. 63). Denn wie die Rente des Grundbesitzers auf dem angeeigneten Teil des ländlichen Nettoprodukts beruht, ohne dass dafür eigene Anstrengungen notwendig sind, so führt die heutige Finanzialisierung des Kapitalismus dazu, dass sich Kapitalakkumulation ohne Investitionen vollzieht und Besitztitel Erträge garantieren, ohne dass damit ein unternehmerisches Risiko verbunden gewesen wäre. Darin ähneln die »Eigentümer ohne Risiko« viel stärker feudalen Landlords als bürgerlichen Unternehmern (vgl. auch Neckel 2011).

Als Verfall indes lässt sich diese Reetablierung vormoderner Muster inmitten des Finanzmarktkapitalismus jedoch nicht sinnvoll analysieren. Er ist das Resultat eines paradoxen Prozesses von Modernisierung, in dessen Vollzug gesellschaftliche Strukturen geschaffen werden, die ihren historischen Ursprung in vorbürgerlichen Epochen der Gesellschaftsgeschichte haben. Es ist daher interessant, den Bewegungsmodus des gesellschaftlichen Wandels selbst näher zu betrachten, durch den im Ergebnis vormoderne Muster ökonomischer Macht hervorgebracht werden. Mit Bezug auf einen analytischen Begriff, den Jürgen Habermas einst in seiner Studie über den *Strukturwandel der Öffentlichkeit* verwendet hat, lässt sich diese in sich gegenläufige Form gesellschaftlichen Wandels als »Refeudalisierung« bezeichnen (vgl. Neckel 2011, Neckel 2013). Die Refeudalisierung der modernen Gesellschaft führt nicht in die Vergangenheit zurück, sondern beschreibt eine gesellschaftliche Dynamik der Gegenwart, die Modernisierung als Kontinuitätsbruch gegenüber den Maximen der bürgerlichen Sozialordnung vollzieht. Kapitalistische Modernisierung erscheint als ein in sich gegenläufiger Vorgang – wie ein Zahnradgetriebe mit rückwärtiger Drehrichtung, das sein Objekt nach vorne trägt, indem es sich selbst nach hinten bewegt.

Ein zentrales Merkmal von Refeudalisierung ist die Aufhebung der Trennung von Gesellschaft und Staat, von Ökonomie und Regierung. Die gegenwärtige Fiskalkrise ist in dieser Hinsicht ein Lehrstück. Die Rettungsprogramme, welche die Regierungen der Eurozone aufgelegt haben, um die Funktionsprobleme zunächst der Finanzmärkte und später zahlreicher Schuldenländer zu beheben, verweisen auf eine Verstaatlichung der Ökonomie, welcher zwangsläufig eine Ökonomisierung des Staates auf dem Fuße folgt, um dem fiskalischen Zusammenbruch zu entgehen. Genau dieser Einbruch jeglicher Sphärentrennung aber ist es, der

in Habermas' Verständnis von »Refeudalisierung« die Abkehr von den Maximen einer modernen Sozialordnung markiert. Der »kollektive Bonapartismus« (Brunkhorst 2012), als welcher das Kontrollregime der europäischen Zentralbehörden jüngst schon beschrieben wurde, gefährdet somit eine soziale Ordnung gerade im Vollzug ihrer Rettung. Auch dies ist eine paradoxe Modernisierung in unserer Gegenwart.

Literatur

Beckert, Jens, »Die Anspruchsinflation des Wirtschaftssystems«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 6. Jg., Heft 2 (2009), S. 135-149.

Boudon, Raymond, *Effets pervers et ordre social*, Paris: P.U.F. 1977.

Breuer, Rolf-E., »Die fünfte Gewalt. Herrscht die Wirtschaft über die Politik? Nein! Aber freie Finanzmärkte sind die wirkungsvollste Kontrollinstanz staatlichen Handelns«, in: *Die Zeit* vom 27. April 2000.

Bofinger, Peter, Jürgen Habermas und Julian Nida-Rümelin, »Einspruch gegen die Fassadendemokratie«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4. August 2012.

Brunkhorst, Hauke, »Kollektiver Bonapartismus: Demokratie in der europäischen Krise«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 4 2012, S. 83-93.

Crouch, Colin, *Postdemokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.

Crouch, Colin, *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, Berlin: Suhrkamp 2011.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.

Krugman, Paul, »Rule by Rentiers«, *The New York Times*, June 9, 2011, www.nytimes.com/2011/06/10/opinion/10krugman.html.

Marazzi, Christian, *Verbranntes Geld*, Zürich: Diaphanes 2011.

Neckel, Sighard, *Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft*, Frankfurt / New York: Campus 2008.

Neckel, Sighard, »Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 8. Jg., Heft 1 (2011), S. 117-128.

Neckel, Sighard, »›Refeudalisierung‹ – Systematik und Aktualität eines Begriffs der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse«, in: *Leviathan*, 41. Jg., Heft 1 (2013), S. 39-56.

Offe, Claus, »2½ Theories on Democratic Capitalism«, in: *IWMpost. Magazine of the Institute for Human Sciences*, nr. 109 (2012), S. 2-4; dt. Fassung im vorliegenden Heft.

Streeck, Wolfgang, »The Crises of Democratic Capitalism«, in: *New Left Review* 71 (2011), S. 5-29.

Streeck, Wolfgang, »Das Ende der Nachkriegsdemokratie«, *Süddeutsche Zeitung* vom 27. Juli 2012.

Streeck, Wolfgang, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012*, Berlin: Suhrkamp 2013.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1980.

Windolf, Paul, »Eigentümer ohne Risiko. Die Dienstklasse des Finanzmarkt-Kapitalismus«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 37. Jg., Heft 6 (2008), S. 516-535.

Jan-Werner Müller

ANLÄUFE ZU EINER POLITISCHEN THEORIE DES POPULISMUS

Wie Ralf Dahrendorf in einem richtungsweisenden Essay in dieser Zeitschrift vor gut zehn Jahren anmerkte, beginnt die Verwirrung schon bei Worten und Begriffen, kurz: bei der politischen Sprache.[1] Was kann denn am Populismus falsch sein, wenn man wahrhaft in der Demokratie leben will, die sich doch offensichtlich auf den Volkswillen gründet? Sind »Volksparteien«, die doch wohl per definitionem populär sein müssen, nicht ein wichtiger Garant stabiler Demokratien – siehe beispielsweise die Nachkriegserfahrungen in Deutschland und Österreich? Schwingt bei dem Vorwurf »Populismus« nicht stets ein wenig Verachtung für die »Massendemokratie« mit, wie der argentinische Philosoph Ernesto Laclau – wohl der führende Populismus-Theoretiker unserer Tage – immer wieder betont hat? Findet sich hier vielleicht ein ganz bestimmter liberaler Dünkel, wenn man nicht nur die populistischen Rattenfänger – die *Terribles Simplificateurs*, mit Jacob Burckhardt gesprochen –, sondern auch die »einfachen Leute«, die den einfachen Lösungen der großen Vereinfacher Glauben schenken, am liebsten aus der politischen Diskussion ausschließen würde? Und, eher deskriptiv und nicht normativ betrachtet: Ist die Konfusion nicht auch deshalb perfekt, weil sich »das P-Wort« durch scheinbar völlige ideologische Promiskuität auszeichnet? Populismus findet sich, das ergibt schon eine kursorische Zeitungslektüre unserer Tage, rechts wie links, bei Protestparteien, aber angeblich auch bei lange etablierten Regierungsparteien, ja, laut des französischen Kapitalismuskritikers Jean-Luc Mélenchon gibt es gar einen »liberalen Populismus«.

Ivan Krastev hat recht, wenn er diagnostiziert, dass wir in einem Zeitalter des Populismus leben.[2] Aber nicht alle neuen politischen Phänomene unserer Tage lassen sich mit dem Begriff Populismus fassen. Im Gegenteil: Die inflationäre Verwendung des Wortes Populismus ist auch Zeichen eines Verlusts an politischer Urteilskraft, was ja vor allem heißt: Unterscheidungskraft. Populismus ist kein ungreifbares »Chamäleon« oder gar ein Hirngespinst, wie manch kritischer Beobachter der sozialwissenschaftli-

chen Populismus-Debatte vielleicht irgendwann verzweifelt schlussfolgern wird – aber er ist auch nicht so weit verbreitet wie viele politische Kommentatoren, vor allem in Europa, heute annehmen.

Gleichzeitig hat der Populismus keine normative Korrekturfunktion für etablierte liberale Demokratien, wie eine größtenteils linke Wunschvorstellung es gern hätte. Unsere Demokratien sind keine mehr oder weniger faulen Kompromisse zwischen Liberalismus und Demokratie, so dass der Populismus die Balance zwischen beiden wieder etwas zugunsten der Demokratie verschieben oder auch wichtige gesellschaftliche Fragen »re-politisieren« könnte. Doch ist die Tatsache, dass sich am real existierenden Populismus nichts Positives finden lässt, kein Grund, sich entspannt mit seinen liberal-demokratischen Gewissheiten zurückzulehnen. Populismus, so versuche ich am Ende dieses Essays zu zeigen, deutet auf ein dringendes, ungelöstes Problem der Demokratietheorie hin. In Europa ist er zudem ein Indiz für eine Art normativ offene Flanke der politischen Systeme, die sich im vergangenen halben Jahrhundert auf dem Kontinent etabliert haben. Daraus folgt nicht, dass man diese offene Flanke nun schleunigst schließen müsste, indem man populistischen Forderungen nachkommt. Es soll nur gesagt sein, dass die politische Nachkriegsordnung Europas wahrscheinlich immer wieder populistische Reaktionen provozieren wird.

Was ist Populismus?

Drei gängige Ansätze, Populismus dingfest zu machen, erwiesen sich letztlich als irreführend. Ein soziologisches Klischee will es, dass man ihm eindeutig eine Art Klassenbasis oder zumindest Wählerklientel zuordnen kann: Es seien immer die vom sozialen Abstieg bedrohten unteren Mittelschichten, die man in Frankreich auch als *classes populaires* bezeichnet, oder auch die »Modernisierungs- und Globalisierungsverlierer«, die ihr politisches Heil bei den Populisten suchten. Empirisch lässt sich diese auf den ersten Blick einleuchtende These nicht halten: Oft sind es gerade Aufsteiger und überdurchschnittlich Gebildete, die populistischen Parteien ihre Stimme geben. Deswegen ist es auch wenig plausibel, den typischen Populisten in eine sozialpsychologische Schablone vom ressentimentgeladenen Loser zu pressen – es kann sich ebenso gut um den sozialdarwinistisch denkenden Aufsteiger handeln.[3]

Gilt aber nicht zumindest: An ihren politischen Lösungsvorschlägen sollt ihr sie erkennen? Hatte Dahrendorf nicht recht, als er anmerkte, die Demokratie sei kompliziert, der Populismus dagegen simpel? Doch ist diese Unterscheidung selbst wohl zu vereinfachend. Dass Populisten oft mit Parolen auf Wählerfang gehen, die man getrost als unterkomplex bezeichnen kann – geschenkt. Aber wie dick die Bretter sein müssen, die verantwortungsvolle Politiker bohren, das ist in der Demokratie auch nicht ohne Weiteres objektiv bestimmbar.

Populismus lässt sich somit nicht durch die Identifizierung bestimmter Wählergruppen oder politischer Inhalte fassen. Er ist vielmehr eine ganz spezifische politische *Vorstellungsweise*, in der ein Volk, das als moralisch rein und dem Ideal harter Arbeit verpflichtet imaginiert wird, einer korrupten, gar parasitären Elite gegenübergestellt wird. Daraus folgt: Die Eliten gehören eigentlich gar nicht zum Volk. In der Vorstellungswelt der Rechtspopulisten gehen die Eliten zudem eine unheilige Allianz mit den ebenfalls parasitären Unterschichten ein, die auch nicht dem wahren Volk zuzurechnen sind. Beispiele sind die Roma in Mittel- und Osteuropa, die von postkommunistischen, proeuropäischen Eliten unterstützt werden; oder die Tatsache, dass die linksliberalen Ost- und Westküsteneliten in den USA sich stets für die schwarze Bürgerrechtsbewegung einsetzten – ein moralisch-politisches Bündnis, das in dem Harvard-Absolventen Barack Obama seine buchstäbliche Verkörperung gefunden hat – weswegen es für die Bewegung der sogenannten »Birthers« zur alles entscheidenden politischen Aufgabe wurde, nachzuweisen, dass Obama gar nicht in den USA geboren wurde und folglich nicht zur Präsidentschaftswahl hätte antreten dürfen. Für die »Birthers« wie wohl auch für viele Mitglieder der »Tea Party« ist es Gewissheit, dass der Mann nicht nur symbolisch, sondern buchstäblich »un-American« ist.

Populismus ist im Kern eine *moralische* Konzeption von Politik – das haben Sozialwissenschaftler wie Cas Mudde immer wieder zu Recht betont.[4] Diese Konzeption basiert auf der Annahme, dass das *eine* homogene Volk einen gemeinsamen, auf das *eine* wahre Gemeinwohl gerichteten Willen bildet und dass ein authentischer Repräsentant des Volkes diesen *einen* Willen dann auch umsetzen kann. Das erklärt, warum Populisten alle möglichen politischen Inhalte vertreten, aber nie Pluralismus akzeptieren können. Für den Populisten ist es unmöglich, den politischen Gegner als legitim anzuerkennen – wobei sich die Verweigerung dieser An-

erkennung ganz verschieden äußern kann: Nicht jeder Populist will seine Gegner gleich in den Gulag schicken.

Auch wenn es eine empirische Tatsache sein mag, dass die anderen eine Wahl gewonnen haben, hat bei Populisten stets ein anderer, moralischer Gesichtspunkt Priorität: Es kann politisch (und empirisch) nicht sein, was moralisch nicht sein darf. Und das ist mitnichten eine Karikatur der populistischen Vorstellungswelt: Als der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán 2002 die Wahlen verlor, behauptete er, die Nation – offenbar exklusiv von seiner Partei Fidesz repräsentiert – könne gar nicht in der Opposition sein. Als der linke mexikanische Präsidentschaftsbewerber Andrés Manuel López Obrador 2006 weniger Stimmen als sein Gegner erhielt, ernannte er sich selbst zum »legitimen Präsidenten Mexikos« und verkündete, der Sieg der Rechten sei »moralisch unmöglich«. Und so hatte es durchaus seine (populistisch-autoritäre) Logik, dass der türkische Ministerpräsident Tayyip Erdoğan im Frühsommer 2013 immer wieder betonte, die Protestierenden im Istanbuler Gezi Park gehörten gar nicht zum türkischen Volk. Populisten behaupten also nicht „Wir sind die 99 Prozent«, sondern zwangsläufig »Wir sind die 100 Prozent«.

Dieses gedankliche Grundmuster – eine Art politisches *Pars pro Toto* – erklärt auch, warum zwei gängige politikwissenschaftliche wie journalistische Meinungen über Populismus wenig plausibel sind. Populismus wird oft als Ruf nach mehr politischer Partizipation oder gar direkter Demokratie verstanden. Doch richtet sich die Klage der Populisten nicht gegen die repräsentative Demokratie an sich; vielmehr beschweren sie sich zumeist lautstark, dass die Wähler *falsch* repräsentiert würden, nämlich von einer politischen Klasse, die nicht das Gemeinwohl, sondern nur ihre Partikularinteressen im Sinn habe (deshalb beispielsweise auch der Slogan eines Rechtspopulisten wie Heinz-Christian Strache in Österreich: »ER will, was WIR wollen«). Im Sinne von Carl Schmitts Demokratiekonzeption: »Diejenigen, die regieren, sind durch das Volk, nicht vom Volk unterschieden.« Diese Akzeptanz des Prinzips der Repräsentation ist durchaus kompatibel mit einem profunden Antiparlamentarismus. Wie Dahrendorf vor zehn Jahren anmerkte, sind Populisten prinzipiell gegen die Institution Parlament – wenn Letzteres als »Schwatzbude« oder als Ort fauler Kompromisse verstanden wird. Denn wenn es um den *einen* wahren Volkswillen geht, dann gibt es nichts zu verhandeln oder auch nur zu diskutieren.

Gleichermaßen sind Populisten aber auch nicht wirklich daran interessiert, ihre Anhänger politisch zu mobilisieren: Es reicht völlig aus, dem authentischen Repräsentanten des Volkswillens seine Stimme in der Wahlkabine zu geben. Silvio Berlusconis Regierungszeit ist vielleicht das beste Beispiel einer solchen Strategie von Populismus ohne Partizipation oder politische Mobilisierung: Das wahre Italien, das sollten die wirtschaftlich erfolgreichen (wenn auch moralisch wohl nicht immer ganz reinen) Bürger sein; diejenigen, die eigentlich gar nicht richtig dazugehörten, das waren die postkommunistische Linke und die Einwanderer, ob nun aus Rumänien oder Nordafrika. Diese, das politische Selbstwertgefühl sicher angenehm hebende Vision konnte man entspannt vor dem Bildschirm genießen, ohne auch nur einmal auf der Piazza für oder gegen etwas zu demonstrieren. Politik sollte dem großen Wirtschaftskapitän überlassen bleiben, der Italien wie ein Unternehmen (erfolgreich) führen würde: *azienda Italia*.[5]

Nicht weniger irreführend ist die wohl allzu bequeme Vorstellung, populistische Parteien, sollten sie wirklich einmal an die Macht kommen, müssten zwangsläufig scheitern, weil es sich letztlich um Protestbewegungen handele – und Protest könne nur kritisieren, nicht regieren. Wie die deutsche Sozialwissenschaftlerin Karin Priester gezeigt hat, gibt es durchaus einen typisch populistischen Regierungsstil: den »Massenklientelismus«. Seinen Anhängern allerlei, vor allem materielle Vorteile zu verschaffen und sich im Gegenzug politische Unterstützung zu sichern, ist nicht nur eine Strategie von Populisten. Doch hat sie bei den Populisten eine innere Logik, die sich bei anderen Parteien so nicht findet. Denn eigentlich sind ja nur die eigenen Wähler das Volk; die moralischen und politischen Ansprüche der anderen kann man ignorieren – und das auf ganz legitime Weise. Somit erfüllt die Umverteilung, die beispielsweise Orbán gerade in Ungarn zugunsten seiner Fidesz-Klientel betreibt, durchaus ein politisches Versprechen des Populismus: Wer Teil der Nation ist, dem wird gegeben – und Fidesz verkörpert die Nation, das sollte inzwischen jeder Ungar verstanden haben. Wer es nicht verstanden hat und sich gegen das authentische Volk stellt, der muss mit den sozialen Konsequenzen für sich und andere leben.

Populismus lässt sich also durchaus in Regierungspraxis umsetzen. Eine große Ironie besteht nun darin, dass Populisten an der Macht genau das tun, wofür sie die traditionelle »politische Klasse« (*la casta*, *partitocrazia* etc.) immer angeprangert haben. Sie okkupieren den Staat (Orbáns

erste große Initiative war nicht das berüchtigte Mediengesetz, sondern ein Gesetz, das es ermöglichte, die gesamte Bürokratie mit Fidesz-Leuten zu besetzen), und sie schließen bestimmte Bürger de facto aus. Die politische Vision der Populisten lässt sich zweifelsohne dort am ehesten verwirklichen, wo Machthaber großzügig umverteilen können, ohne sich um die gesamtwirtschaftlichen Konsequenzen viel kümmern zu müssen. Der Erfolg eines Chávez oder auch eines Putin hat weniger mit dessen Verkörperung des authentischen Volkswillens oder auch mit Charisma als mit dem hohen Ölpreis zu tun;[6] dagegen scheiterte der Versuch der Moslembrüder, eine Verfassung auf der Basis der Vorstellung durchzusetzen, sie allein repräsentierten das wahre Ägypten, auch an der desaströsen Wirtschaftslage – zumindest vorerst.

Warum der Populismus eine dauernde Versuchung bleibt

Populismus ist – das dürfte deutlich geworden sein – kein Korrektiv für liberale Demokratien, deren innere Balance sich zu sehr in Richtung Liberalismus verschoben hat.[7] Populismus ist nicht nur illiberal – er ist auch undemokratisch, insofern als Demokratie nicht mehr als die temporäre Herrschaft von Repräsentanten, die von fehlbaren Mehrheiten legitimiert wurde, verstanden wird, sondern eigentlich als die permanente Herrschaft von unfehlbaren Interpreten eines ebenso unfehlbaren, eindeutigen Volkswillens.[8] In dieser Hinsicht besteht durchaus eine Affinität – darauf haben Claude Lefort und Pierre Rosanvallon hingewiesen – zwischen Populismus und Totalitarismus (solange Letzterer als ein Regime, das auch an demokratische Werte appelliert, und nicht einfach als moderne Version von Tyrannei interpretiert wird).[9]

Lässt sich nun der Populismus getrost als politische Pathologie abtun, über die gute Demokraten nicht weiter theoretisch nachdenken müssen? Keineswegs. Denn der Populismus ist wohl auch deswegen erfolgreich, weil er sich als plausible Reaktion auf theoretische Schwächen unserer Vorstellungen von Demokratie und auf die wunden Punkte real existierender Demokratien in Europa präsentieren lässt. Beide – auf den ersten Blick sicher nicht ganz leicht verständliche – Punkte sollen hier kurz ausgeführt werden.

Die Demokratietheorie ist offenbar nicht in der Lage, eine normative Antwort auf die Frage »Wer ist das Volk?« zu geben.[10] Die Vorstellung,

das Volk solle entscheiden, wer das Volk ist, erweist sich als endlos rekursiv. Die nüchterne Feststellung, es sei nun einmal ein Resultat der Geschichte und somit ganz und gar kontingent, wer zu einem Volk gehöre, ist zwar schlüssig – nur wird man dann weiterfragen dürfen, ob man sich bei einer so wichtigen Grundfrage des politischen Lebens einfach mit der normativen Kraft des Faktischen zufriedengeben soll, wenn die politische Theorie so viele andere politische Verhältnisse für prinzipiell rechtfertigungsbedürftig hält (und Rechtfertigung eben nicht in einem flapsigen »Das ist nun mal so« bestehen kann).[11]

Populisten sind sich stets sicher, wer wirklich zum Volk gehört und wer nicht. Ihre Antwort ist zwar nicht normativ attraktiv – aber es ist zumindest eine Antwort, und zwar eine, die von den Populisten als eindeutig, ja gar als *common sense* präsentiert wird. In Zeiten politischer Unsicherheit ist diese Fähigkeit der Populisten, Eindeutigkeit und eine deutlich abgrenzbare – wenn auch imaginierte – Gemeinschaft zu suggerieren, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Bei den Populisten weiß man zumindest immer, wer man ist.

Die meisten europäischen Bürger werden wohl kaum an den Defiziten der akademischen Demokratietheorie-Bildung leiden. Aber sie leben in einer politischen Welt, die eine permanente Versuchung für Populisten darstellt. Wie ich in meinem Buch *Das demokratische Zeitalter* zu zeigen versuche, ist die europäische Nachkriegsordnung nicht nur von einem tiefen Misstrauen gegen direkt ausgeübte Volkssouveränität geprägt, sondern sogar von einer Skepsis gegenüber dem Ideal parlamentarischer Souveränität.[12] Nach 1945 schlussfolgerten westeuropäische Eliten, dass sich die politischen Katastrophen in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts vor allem auf die ungezügelte Macht der »Massen« zurückführen lassen; sie meinten darüber hinaus, dass Parlamente stets in Versuchung standen, in Krisensituationen alle Gewalt an einen Führer zu delegieren – so geschehen 1933 im Falle von Hitler und 1940 im Falle Marschall Pétains. So schufen diese Eliten denn ein spezifisches Modell von »eingeschränkter« oder »begrenzter« Demokratie, in der die Ausübung von Volksgewalt und auch von parlamentarischer Gewalt durch eine Reihe von nationalen und supranationalen Institutionen kontrolliert wird. Bestes Beispiel ist die Institution des Verfassungsgerichts, eine spezifisch europäische Erfindung des großen österreichischen Juristen Hans Kelsen.

Dieses Modell wurde zuerst in Westeuropa verwirklicht – mit der

offensichtlichen Ausnahme von Großbritannien, das in der Nachkriegsentwicklung den eigentlichen Sonderweg darstellt; in den siebziger Jahren wurde es von Spanien und Portugal übernommen, nachdem Iberien sich seiner Diktatoren entledigt hatte; nach 1989 verbreitete es sich – mit wenigen Ausnahmen – in Mittel- und Osteuropa. Neben einer nationalstaatlichen Dimension hatte es auch stets eine supranationale Komponente: die Europäische Union und vor allem den Europarat, der explizit für den supranationalen Schutz von Menschenrechten und Demokratie zuständig ist.

Es geht hier nicht darum, die Vor- und Nachteile dieses Modells abzuwägen. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass das tief gehende Misstrauen gegenüber »dem Volk«, auf dem die politische Nachkriegsordnung beruht, den Populisten ihre Arbeit einfacher macht. Es ist schlichtweg eine Tatsache, dass man in Europa Äußerungen des Volkes vorsichtig dosiert, mediatisiert und kontrolliert haben möchte. Wie hoffentlich in den vorhergehenden Ausführungen deutlich geworden ist, wollen die Populisten zwar nicht wirklich mehr direkte politische Partizipation. Aber ihre Parole – in Europa werde die Stimme des Volkes ja gar nicht ernst genommen – ist zumindest auf den ersten Blick plausibler als vielleicht in anderen Teilen der Welt (und in Großbritannien). Insofern sollte man Populismus durchaus als eine Art *permanente* Versuchung der Politik in Kontinentaleuropa verstehen.[13]

Schluss

Bei weitem nicht alle politischen Phänomene, die heute in Europa mit dem Etikett »Populismus« versehen werden, sind wirklich populistisch im Sinne der hier (in ersten Ansätzen) entwickelten Theorie. Man mag beispielsweise die spanischen »Indignados« als naiv abtun, die Wirtschaftspolitik der griechischen Syriza-Partei als unverantwortlich verdammen oder Mélenchon für einen Volksverführer halten – aber die Tatsache, dass sie alle scharfe Kritik an nationalen und europäischen Eliten üben, macht sie noch nicht zu Populisten. Dass Populismus dennoch eine reale Gefahr in Europa darstellt (und sich, wie es scheint, erfolgreich an der Macht halten kann), zeigt sich am Beispiel Orbán und seiner Fidesz-Partei in Ungarn.

Populismus appelliert auf den ersten Blick an demokratische Prinzipien, sollte aber nicht als von Zeit zu Zeit notwendiges Korrektiv der libe-

ralen Demokratie verstanden werden. Im Idealfall können Demokratien in der Tat von einer Kritik an Eliten und an der Exklusion bestimmter Gruppen lernen – aber all dies hat nichts mit der Akzeptanz der zutiefst illiberalen *und* undemokratischen politischen Vorstellungswelt der Populisten zu tun. Allerdings mag man nun einwenden, wer der hier angebotenen Analyse folgt, stelle sich letztlich selbst eine normative Falle: Denn ist die Konsequenz nicht, dass man mit den Populisten genau das macht, was man den Populisten vorwirft? Scheidet man die politische Welt nicht in gute Demokraten und böse, undemokratische Populisten – und grenzt dann Letztere aus, als eigentlich gar nicht dem Volk der guten Demokraten zugehörig? Und wie kann es sein, dass Demokraten zwar für Pluralismus eintreten, sich aber gegen die Populisten wehren sollten – wo doch die Präsenz populistischer Akteure den Pluralismus eines politischen Systems eindeutig erhöht? Ist hier nicht wieder die am Anfang dieses Essays angesprochene liberale Hypokrisie sichtbar? Oder lassen sich diese Widersprüche auflösen?

Ja – aber zu einer Antwort bräuchte es eine Theorie von Demokratieschutz (oder »wehrhafter Demokratie«), über deren normativen und empirischen Gehalt sich dann sicher auch kräftig streiten ließe. Hier sei nur so viel gesagt: Manche etablierte Parteien haben in der Tat versucht, einen *Cordon sanitaire* um populistische Parteien herum zu errichten (Belgien ist das bekannteste Beispiel) – und müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, eine Moralisierung der Politik zu betreiben, die derjenigen der Populisten ähnelt. Doch kein demokratisches System kann unbegrenzt pluralistisch sein: Die Antipluralisten stellen offensichtlich eine Gefahr für ein solches System dar. Nur sollte hier prinzipiell gelten, dass man Parteien und Bewegungen auch an ihren Taten und nicht nur an ihrer Rhetorik misst. In gewisser Weise ist Europa mit seinem Modell eingeschränkter Demokratie relativ gut auf pluralistische Herausforderungen vorbereitet. Mit anderen Worten: Seine vielen »checks and balances« und seine nationalen Traditionen »wehrhafter Demokratie« sollten es möglich machen, dass Populisten ihre Vision »Allein wir sind das Volk!« nicht in die Tat umsetzen können – ohne dass man sie ganz aus der politischen Auseinandersetzung ausschließen oder gar verbieten müsste. Denn vielleicht sind auch Populisten lernfähig.

Anmerkungen

1 Ralf Dahrendorf, »Acht Anmerkungen zum Populismus«, in: *Transit: Europäische Revue,* Nr. 25 (2003), S. 156-163.
2 Vgl. z.B. »Die Stunde des Populismus«, in: *Transit: Europäische Revue*, Nr. 33 (2007), S. 158-165.
3 Siehe auch den wichtigen Band von Karin Priester, *Rechter und linker Populismus: Annäherung an ein Chamäleon* (Frankfurt a.M.: Campus 2012).
4 Cas Mudde, »The Populist Zeitgeist«, in: *Government and Opposition*, Jg. 39 (2004), S. 541-563.
5 Karin Priester, *Rechter und linker Populismus*, a.a.O., S. 22.
6 Sebastián L. Mazzuca, »The Rise of Rentier Populism«, in: *Journal of Democracy*, Nr. 2 (2013), S. 108-122.
7 Diese Balance-Theorie wird beispielsweise von Margaret Canovan vertreten: Margaret Canovan, »Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy«, in: *Political Studies*, Jg. 47 (1999), S. 2-16.
8 Siehe auch Koen Abts und Stefan Rummens, »Populism versus Democracy«, in: *Political Studies*, Jg. 55 (2007), S. 405-24.
9 Siehe Pierre Rosanvallon, »Penser le populisme«, in: *La vie des idées*, www.lavie-desidees.fr/Penser-le-populisme.html
10 Cristóbal Rovira Kaltwasser, »The Responses of Populism to Dahl's Democratic Dilemmas«, in: *Political Studies* (im Erscheinen).
11 Siehe auch Sofia Näsström, »The Legitimacy of the People«, in: *Political Theory*, Jg. 35 (2007), S. 624-658. Demokratietheoretiker argumentieren oft, Populisten betonten Exklusion, bei der echten Demokratie gehe es aber um Inklusion. Das ist nicht falsch, aber – so man denn keine Kriterien für Inklusion angeben kann, welche im Übrigen letztlich auch immer Exklusion implizieren – viel zu unspezifisch.
12 Jan-Werner Müller, *Das demokratische Zeitalter: Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2013.
13 Damit soll nicht bestritten werden, dass wir, wie Krastev betont hat, einen besonderen »populistischen Moment« durchleben. Das weit verbreitete Gefühl politischer Ohnmacht – und sattsam bekannte Faktoren wie Schwächung traditioneller Parteien, Personalisierung der Politik, »governance«, die man scheinbar keinen verantwortlichen politischen Akteuren zuordnen kann – haben die populistische Versuchung in den vergangenen Jahren noch attraktiver gemacht. Die Antwort auf diese Situation – das habe ich an anderer Stelle ausgeführt – sollte der Versuch sein, die Gesellschaftsverträge in Ländern wie Griechenland neu zu formulieren. Wobei nicht verneint werden soll, dass es sich hier um eine Herkulesaufgabe handelt. Siehe Jan-Werner Müller, »Populism without the People«, in: *Project Syndicate*, April 2013, verfügbar unter www.project-syndicate.org/commentary/nicolas-maduro-and-the-essence-of-populism-by-jan-werner-mueller

Claus Leggewie und Patrizia Nanz

NEUE FORMEN DER DEMOKRATISCHEN TEILHABE – AM BEISPIEL DER ZUKUNFTSRÄTE

Diagnose: Krise der repräsentativen Demokratie

Seit »Stuttgart 21« ist auf nationaler, aber auch auf europäischer Ebene eine öffentliche Diskussion über demokratische Teilhabe in Gang gekommen. Die Debatte an sich ist nicht neu, schließlich ist schon seit drei Jahrzehnten eine wachsende Enttäuschung der Bürger über die repräsentative Politik zu beobachten: schwindende Wahlbeteiligung, stark abnehmende Mitgliederzahlen der etablierten Parteien, sinkendes Vertrauen in die Regierenden. In der Politikwissenschaft ist von einer Krise der traditionellen Formen politischer Beteiligung die Rede. Manche sprechen auch von einem Wendepunkt der parlamentarisch-repräsentativen Demokratie oder gar von einem schleichenden Prozess der Entdemokratisierung (Crouch 2008). Ein postdemokratisches Regime, das sich zunehmend über seinen Output und die Erzeugung von Massenloyalität statt über den Input der politischen Teilhabe legitimiert, wird sich aber in einer Gesellschaft, die im Durchschnitt so gebildet und vernetzt ist wie nie zuvor, kaum halten können. So stößt ein »Durchregieren« im gewohnten Top-down-Modus immer öfter auf Widerstand und Protest. Erschwerend kommt hinzu, dass das Vertrauen in die Steuerungsfähigkeit von Politik angesichts komplexer Sachverhalte (wie des Klimawandels) schwindet und es fraglich erscheint, ob mit den herkömmlichen Parametern der Repräsentation die natürliche und soziale Umwelt erhalten werden kann. Die Dingwelt, die belebte Natur und die künftigen Generationen, deren Reproduktion und Lebens-qualität von heutigen Entscheidungen massiv tangiert werden, werden nicht vertreten.

Neu an der Debatte ist, dass sie nicht mehr vor allem von Fachkreisen in Wissenschaft, Zivilgesellschaft und Politik geführt wird und dass sie das veränderte Partizipationsverhalten der Bürger stärker in den Blick

nimmt. Wie aussagekräftige Umfragen zeigen, ist es ihnen heute zu wenig, an Wahlterminen Generalvollmachten an die politischen Entscheider auszustellen; sie wollen auch dazwischen mitreden und sich nicht auf eine Zuschauerrolle beschränken. Es geht ihnen um Debatten über Alternativen und die Rückgewinnung politischer Handlungsspielräume. Mehr denn je wollen sich die Bürger engagieren, wenn es um die Gestaltung ihres Lebensumfeldes wie etwa ihres Stadtviertels, ihrer Gemeinde oder Region geht oder um Planungen im öffentlichen Bereich. Sie suchen nach neuen Wegen der politischen Teilhabe und fordern direktere Formen der Beteiligung ein. Einerseits haben Bürger also immer weniger Interesse an traditionellen Formen politischer Teilhabe in Parteien und Wahlen, andererseits sind sie neuen Partizipationsformaten gegenüber offener denn je. Seit den 1990er Jahren ist eine starke Verbreitung von innovativen Formen der Bürgerbeteiligung zu beobachten. Der Begriff »Bürgerbeteiligung« umfasst all jene Handlungen und Verhaltensweisen, die Bürger freiwillig und mit dem Ziel verfolgen, Entscheidungen auf den verschiedenen Ebenen des politisch-administrativen Systems zu beeinflussen (vgl. Kaase 2003). Unter »neuen« oder »innovativen« Formen der Bürgerbeteiligung werden im Folgenden (noch) nicht verfasste, unkonventionelle Formen politischer Beteiligung verstanden – im Gegensatz zu verfassten, gesetzlich geregelten Formen wie Anhörungen im Rahmen von Planfeststellungs- und Raumordnungsverfahren oder klassische Beteiligungsmechanismen der direkten Demokratie wie Referenden, Volksentscheide und Bürgerbegehren.

Eine beachtliche Anzahl von neuen, dialogorientierten Beteiligungsverfahren belegen diesen Trend – von der Citizens' Assembly, die eine Reform des Wahlrechts im kanadischen Bundesstaat British Columbia vorangetrieben hat, über die Konsensuskonferenzen zur Abschätzung von Technikfolgen in Dänemark bis hin zu lokalen Initiativen zur Förderung bürgerschaftlichen Engagements in benachteiligten Quartieren vieler europäischer und nordamerikanischer Städte. In solchen Verfahren, die oft mehrere Runden durchlaufen und auf die Unterstützung von Moderatoren und ggf. von Experten aus Wissenschaft und Praxis angewiesen sind, wird gemeinschaftlich um Lösungen für eine verantwortungsbewusste Zukunftspolitik gerungen – jenseits von kurzfristigen (Wahlkampf-)Interessen. Immer häufiger nutzen Bürger Beteiligungsangebote, um ihre Anliegen zu artikulieren und Einfluss auf kommunale, regionale

oder nationale Politik zu nehmen. Zudem stehen mittlerweile auch internetgestützte Werkzeuge und Technologien zur Verfügung, die einer größeren Menge von Bürgern die Mitwirkung ermöglichen. Die »partizipative Revolution« (Barnes / Kaase 1979) hat seit den 1970er Jahren immer wieder Rückschläge erlitten, aber unter dem Strich ist sie – mit unterschiedlicher Intensität – in allen OECD-Staaten zu verzeichnen.

Partizipative / deliberative Demokratie

Vertreter beteiligungszentrierter Demokratietheorien setzen auf verstärkte demokratische Teilhabemöglichkeiten, um die multiple Krise der repräsentativen Demokratie zu überwinden. Sowohl die partizipative Demokratietheorie, deren Höhepunkt in den 1970er und 1980er Jahren lag, als auch der (eng verwandte) deliberative Ansatz, der seit den 1990ern Hochkonjunktur hat, stellen dabei den Input der politischen Willensbildung in den Mittelpunkt. Darüber hinaus unterstreichen beide Theorien den Eigenwert von Beteiligung und verständigungsorientierter Kommunikation sowie die damit einhergehende gesellschaftliche Integrationskraft von Demokratie. Im Vordergrund deliberativer Beteiligung steht der Austausch von Argumenten und idealerweise eine anschließende konsensuale Entscheidungsfindung. In der Diskussion wägen die Beteiligten alternative Positionen unter der Prämisse ab, andere Standpunkte zu berücksichtigen. Deliberative Verfahren sind rein konsultativ, zeitlich begrenzt und (bislang meist) nicht institutionalisiert. Sie ergänzen konventionelle politische Institutionen und gesellschaftliche Arrangements, ohne sie strukturell zu verändern. Offen bleibt freilich, ob das ausreicht, um der Krise der repräsentativen Demokratie zu begegnen. Der normative Kern der partizipativen Demokratietheorie ist radikaler: Er besteht im Streben nach Beteiligung möglichst vieler über möglichst vieles – mit dem Ziel einer umfassenden Demokratisierung von Politik und Gesellschaft. Statt rein konsultativer Verfahren werden hier Formen der Mit-Entscheidung oder Co-Governance bevorzugt, die Bürgern eine tatsächliche Entscheidungsgewalt innerhalb der demokratischen Machtstrukturen einräumen (z.B. der Bürgerhaushalt, wie er im brasilianischen Porto Alegre genutzt wird). Die Frage ist, inwieweit die politische Kultur und der politische Wille in den westlichen Demokratien es zulassen, so einen tiefer gehenden demokratischen Kulturwandel tatsächlich voranzutreiben. Die Instituti-

onalisierung von Bürgerbeteiligung wäre ein erster Schritt in Richtung partizipativer Demokratie.

Das Spektrum der bislang eingesetzten dialogorientierten Beteiligungsformen ist groß. Es variiert zwischen Großformaten wie Townhall-Meetings mit mehreren Tausend Teilnehmern bis hin zu Formaten wie etwa Bürgerinnenräten, Planungszellen und Konsensuskonferenzen mit nur zehn bis 30 Bürgern. Insgesamt haben sich mittlerweile weltweit rund 20 dialogorientierte Verfahren und Methoden etabliert – ergänzt um eine zunehmende Zahl von online- und internetgestützten Beteiligungsverfahren (Nanz / Fritsche 2012). Diese verschiedenen Formate unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Dauer (ein Tag bis mehrere Monate), ihrer Teilnehmerzahl (von zehn bis zu mehreren Tausenden) sowie Rekrutierung und Auswahl der beteiligten Bürger (Selbstselektion, zufällige oder gezielte Auswahl).

Dialogorientierte Beteiligung ermöglicht einen differenzierten, konsensorientierten Willensbildungsprozess in einem relativ geschützten Raum – geschützt vor medialer Kommerzialisierung und den Einflüssen mächtiger Akteure und Lobbys. Bürgerschaftliche Partizipation kann so einen wichtigen Gegenpol zu dominierenden organisierten Interessen bilden (Fung / Wright 2004). Widerstreitende Interessen können integriert und Partikularinteressen eingedämmt werden, wodurch Polarisierungen und Konflikte reduziert werden können. In der Fachliteratur wird davon ausgegangen, dass Beteiligungsverfahren selbst zu hochkomplexen Themen, wie z.B. Chancen und Grenzen des Nutzens von Nanotechnologie, qualitativ hochwertige Ergebnisse liefern können (Powell / Kleinman 2008). Indem sie sehr divergente Perspektiven und Informationen einspeisen, verbessern sie die Grundlage politischer Entscheidungen und erhöhen deren Tragfähigkeit in der Bürgerschaft. Dialogorientierten Verfahren wird das Potential zugeschrieben, das (oft unterschätzte) Wissen der Bürger in den politischen Prozess einzubeziehen und dabei die bürgerschaftlichen Kompetenzen der Beteiligten zu fördern (Sintomer 2007; Blondiaux 2008).

Soweit die empiriegestützte Theorie. Die praktische Institutionalisierung politischer Teilhabe jenseits von Parlamenten und Parteien und über bestimmte Pilotprojekte und -regionen hinaus ist noch nicht sehr weit gediehen.

Fehlende Partizipationskultur

In Deutschland ist seit »Stuttgart 21« und vor allem der »Energiewende« nach der Reaktorkatastrophe von Fukushima 2011 kein Politiker zu hören, der sich nicht für mehr Partizipation ausspricht, kein Infrastrukturprojekt bleibt ohne Forderung nach mehr Mitwirkung. Die rhetorische Konjunktur hat einen realen Hintergrund: Infrastrukturen von der Größe und Art des mittlerweile wohl weltbekannten Stuttgarter Bahnhof-Neubaus lassen sich immer schwerer durchsetzen, in Frankfurt am Main, München und Berlin stoßen Flughafenausbauten auf entschiedenen juristischen Widerstand und Straßenprotest, und ein derart komplexes und vielschichtiges Projekt wie die »Energiewende« – die in Deutschland (aber auch in Dänemark und selbst in China) begonnene breite Umstellung von fossilen (und nuklearen) Energieträgern auf erneuerbare Energien sowie Spar- und Effizienzprogramme und nachhaltige Lebens- und Wirtschaftsstile bis 2050 – erfordert nicht nur »Akzeptanz« der Bürgerschaft am Ende eines Prozesses, sondern eine breit gefächerte und kontinuierliche Mitgestaltung von Beginn an. Auch wenn die meisten Pilotprojekte ausdrücklich oder implizit vor allem der »Akzeptanzbeschaffung« dienen, tragen sie in sich das Potential, demokratische Legitimation (als Input) zu generieren.

So weit, so gut – und so schwierig. Wie nämlich das allseitige Postulat konkret einzulösen ist, darüber herrscht weithin Unklarheit und Unsicherheit. Seit Jahrzehnten steht auf der einen Seite ein gut bestückter Instrumentenkasten bereit, der alle Varianten und Nuancen der Beteiligung von der dialogorientierten Beratung bis zur abschließenden Volksabstimmung enthält (www.participedia.net). Immer mehr Mandatsträger sehen den Nutzen einer Zusammenarbeit mit einer interessierten Bürgerschaft, denn sie erhalten so Einblicke in die Bedürfnisse und Meinungen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, können das Wissen der Menschen vor Ort einbinden und Widerstände antizipieren oder etwaige Stolpersteine bei der Umsetzung von Vorhaben frühzeitig erkennen. Bürgerbeteiligung ist auf der anderen Seite noch nicht zum selbstverständlichen Bestandteil des politischen Prozesses geworden, auf den sich politische Eliten, Verwaltungen und die Bürger selbst routiniert eingestellt hätten. Partizipative Prozesse werden nur episodisch und oftmals lediglich mit dem Ziel initiiert, die Beziehung zwischen Bürgerschaft auf der einen und Politik und Verwaltung auf der anderen Seite zu verbessern – ohne dass es einen ech-

ten Handlungsspielraum gäbe, weil wesentliche Entscheidungen bereits getroffen wurden. Der unverbindliche und nicht-institutionelle Charakter setzt diese Verfahren einer gewissen Willkür und Manipulation der politischen Akteure aus, von denen sie einberufen worden sind, und damit der Gefahr, entweder gar nicht beachtet (Scheindialoge), instrumentalisiert oder gar zur nachträglichen Legitimierung vorab feststehender Entscheidungen missbraucht zu werden. Es gibt bislang kaum einen rechtlichen Rahmen, wie und wann Beteiligungsverfahren stattfinden können.

Was bislang fehlt, ist eine systematische Institutionalisierung von Bürgerbeteiligung sowie die Etablierung einer entsprechenden selbstverständlichen »Partizipationskultur«. Was wir allerdings europaweit beobachten können, sind vielversprechende Entwicklungsansätze in Richtung einer schrittweisen Institutionalisierung und Herausbildung rechtlicher Rahmenbedingungen für Bürgerbeteiligung auf kommunaler und regionaler Ebene. Ein Beispiel hierfür ist das westösterreichische Bundesland Vorarlberg, das 2013 nicht nur die direkte, sondern auch die partizipative Demokratie in seiner Landesverfassung verankert hat. Ein anderes Beispiel ist die Stadt Heidelberg, die durch ihre Leitlinien ein ausgeklügeltes System ausgearbeitet hat, Beteiligungsverfahren auf kommunaler Ebene schrittweise zu institutionalisieren (Leitlinien Bürgerbeteiligung, Stadt Heidelberg 2012). Andere Regionen und Kommunen sind dabei, diesen Beispielen zu folgen. In Europa werden zurzeit besonders in Deutschland, Österreich und der Schweiz Ansätze für konkrete Reformpläne diskutiert.

Zu den begrenzenden Faktoren für Bürgerbeteiligung zählen zum einen die zur Verfügung stehenden Ressourcen der Bürger. Zeit, Bildungshintergrund, politisches Interesse und technische Fähigkeiten (für Online-Beteiligung) bestimmen in hohem Maße deren Bereitschaft für bürgerschaftliches Engagement. Will man Bürgerbeteiligung demokratisch gestalten, muss man jenseits der üblichen »Beteiligungselite« auch bildungsferne Bevölkerungsgruppen einbinden. Mit einem Appell, sich mehr zu beteiligen, ist es dabei nicht getan. Es sollten gesellschaftliche Rahmenbedingungen und Anreize geschaffen werden, die allen Bürgern die Möglichkeit geben, sich zu beteiligen. Um ihnen freiwilliges Engagement und politische Beteiligung zeitlich zu ermöglichen, sind verschiedene Maßnahmen denkbar, u.a. eine bundesweite Einführung des politischen sozialen Jahres, Aufwandsentschädigungen oder Freistellungen für freiwilliges und politisches Engagement. Räume der Demokratie sollten nicht

erst im politischen Willensbildungsprozess entstehen, sondern möglichst früh in den Grund- und weiterbildenden Schulen.

Zum anderen begrenzen die eingefahrenen Denk- und Handlungslogiken der repräsentativen Politik das Potential der partizipativen Demokratie. Bei einer Tagung der Bertelsmann-Stiftung diskutierten 100 Experten und Interessierte aus Bundesministerien, Staatskanzleien und Länderministerien die Frage: »Wie findet eine Kultur der Bürgerbeteiligung Eingang in Politik und Verwaltung?« Als Haupthindernisse wurden mehrheitlich genannt: fehlender Wille, mangelnde Offenheit und Bereitschaft für Veränderung, knappe Ressourcen (Geld und Personal), Ängste und Widerstände sowie fehlendes Wissen über Beteiligungsverfahren. 50% der Teilnehmer schätzten, dass es noch zehn Jahre dauern wird, bis sich eine neue Kultur der Bürgerbeteiligung etabliert hat (Bertelsmann 2011). Eines ist klar: Der Beteiligungswunsch und die Bereitschaft der Bürger, sich politisch zu engagieren, sind da und werden auf absehbare Zeit nicht schwinden. Entweder die Politiker und Verwaltungsmitarbeiter begreifen, dass sie dieses Engagement z.B. durch die Bereitstellung dialogorientierter Beteiligungsangebote in konstruktive und gemeinwohlorientierte Bahnen überführen können – oder es äußert sich zunehmend in Unmut, Protesten und Politikblockaden.

Bürgerbeteiligung ist somit keine Modeerscheinung, sondern Teil eines umfassenden, gesellschaftlichen Wandels. Das erfordert den klaren politischen Willen und präzise Kompetenzbildung in Verwaltung und Politik sowie eine rasche (Semi-)Professionalisierung aller beteiligten Akteure (Moderatoren, Dienstleister etc.). Letztlich geht es um die Etablierung einer konstruktiven Partizipationskultur, die den Gemeinsinn und die gesamtgesellschaftliche Verantwortung stärkt. Für die Mandatsträger bedeutet das den Abschied von einer reinen Top-down-Politik und den Übergang zu einem souveränen Umgang mit offenen Austausch- und Mitwirkungsprozessen. Verwaltung und Politik müssen bereit sein, die Kompetenzen der Bürger anzuerkennen und in bestimmten Bereichen Entscheidungsmacht zu teilen. Bürgerbeteiligung wird erst dann Erfolg haben, wenn Politikern und Verwaltungsmitarbeitern klar sein wird, dass es bei der Einbindung von Bürgern eher um ein Miteinander und weniger um ein Gegeneinander geht.

Grundvoraussetzungen erfolgreicher Beteiligungsverfahren

Im Hinblick auf die anstehende Energiewende wird nun mit Recht – nicht zuletzt von der zur Herstellung eines Konsenses über den raschen Atomausstieg einberufenen Ethikkommission – wieder nach mehr Partizipation gerufen. Dabei zieht man vor allem dialogorientierte Verfahren in Betracht, die den konfliktträchtigen Entscheidungen über große Infrastrukturprojekte der kommenden Jahre vorausgehen. Zu rechnen ist auch mit solchen Konflikten, bei denen Nachhaltigkeitsanliegen aufeinandertreffen, also »grüne« Naturschutzeinwände gegen »grüne« Infrastrukturmaßnahmen (wie Windparks, Pumpspeicherwerke, Überlandleitungen, Unterflurtrassen etc.) geltend gemacht werden. Hier geht es um konkrete Güter- und Nutzenabwägungen, aber auch um Richtungsentscheidungen.

Ein Beispiel dafür ist die anstehende Entscheidung über Investitionen in Windparks und den Leistungsausbau für Windstrom im Rahmen der Energiewende, die von der Bundesregierung befürwortet und vorangetrieben werden. Die Betreiberfirmen des Höchstspannungsnetzes wollen derzeit vier große Leitungstrassen von der Nord- und Ostsee nach Süddeutschland bauen. Doch aus den rund 1 500 Stellungnahmen von Bürgern und Organisationen dazu geht hervor, dass die meisten eine dezentrale Stromproduktion anstelle des forcierten Netzausbaus befürworten, erhebliche Bedenken wegen der befürchteten Beeinträchtigung ihres Wohnumfeldes hegen und den Naturschutz stärker berücksichtigt sehen wollen, etwa an Stellen, wo die Masten Naturschutzgebiete durchschneiden (www.netzentwicklungsplan.de).

Hier geht es zum einen um eine Abwägung der technisch gebotenen Alternativen in der Stromerzeugung – z. B. Wind- versus Solarstrom bzw. Stromsparen versus »grüne Stromwirtschaft«. Verhandelt wird aber auch die Position des Konsumenten, der als »Energiegenosse« zum Produzenten wird, noch allgemeiner geht es um Lebensqualität, um vorherrschende Lebensstile und ihre Alternativen, um Standortkonzepte und dergleichen, alles auch im Generationsabgleich, so dass man hier von »Zukunftsagenden« sprechen kann. Diese bilden den symbolischen Hintergrund, die Sinnebene hinter den Sachfragen, und die Kunst öffentlicher Debatten (und des Politikerhandwerks) besteht darin, diese weder konkretistisch zu verkürzen noch unkonkret ausufern zu lassen. Unserer Mei-

nung nach ist ein Denken in Generationen der beste Weg, eher abstrakte und technisch wirkende, an Technologiewahl und Gesetzesmaßnahme delegierte Reduktionsziele (etwa im Klimaschutz und bei der Energiewende) lebensweltlich zu illustrieren und zu verankern.

Hinzu kommt die Mehrebenenproblematik. Wer entscheidet über die Energieinfrastruktur – die betroffene Gemeinde, ein regionaler Verbund, das nationale Plenum oder »Brüssel«? Je lokaler die Entscheidung angesiedelt ist, desto mehr herrscht das St. Florians-Prinzip, je mehr sie sich von den unmittelbar Betroffenen entfernt, desto unüberschaubarer werden die Legitimationsketten. Der überkommene Föderalismus hilft hier meistens wenig, weil er Problemfelder zerschneidet und die Politikverflechtungsfalle aufbaut.

Thematisch ist die Energiewende ein multidimensionales und langfristiges Vorhaben, dessen Ergebnis nur anhand einiger grober Kennzahlen und Entwicklungskorridore bestimmbar ist. Ihr Gelingen (in ökologischer wie ökonomischer Hinsicht) ist von der Aneignung und Mitwirkung von Nutzern, Konsumenten sowie Bürgerinnen und Bürgern abhängig, die überdies im Blick auf den bestehenden Zeitdruck und die Komplexität der Materien ein starkes Verantwortungsgefühl jenseits ihrer konkreten und kurzfristigen Interessen aufbringen sollen (WBGU 2011). Anders als es auf den ersten Blick und in der Wahrnehmung ihrer Initiatoren in Politik, Verwaltung und Unternehmen erscheinen mag, ist die Energiewende nicht nur ein Ingenieurs- und Expertenprojekt, sondern sie impliziert eine starke soziale und politische Mobilisierung – und wird damit ein »Jedermanns-Projekt«.

Ein anderes Beispiel ist der schwerstdenkbare Fall, nämlich die auf die lange Bank geschobene Suche nach einem geeigneten Endlager-Standort in Deutschland. Auch dazu muss man das zu Recht misstrauisch gewordene Volk von Beginn an einbeziehen – zu viel ist gelogen und vertuscht worden, zu arrogant wurden berechtigte Einwände und Alternativvorschläge abgetan. In dieser existentiellen Frage ist nun eine große nationale Anstrengung angebracht, um Bürgerbeteiligung auf höchstem Niveau zu sichern, aber auch um die Auswahl nicht länger nach dem Sankt-Florians-Prinzip zu verzögern (vgl. Leggewie / Nanz 2012).

Einwände wie die gegen den Netzentwicklungsplan der Bundesnetzagentur und andere Planungen im Rahmen der Energiewende sind ebenso berechtigt, wie ausgetragene Konflikte zur sozialen Integration beitragen.

Aber auch für nicht von vornherein konfliktträchtige Vorhaben müssen passgenaue, dem jeweiligen Fall angemessene dialogorientierte Verfahren der Meinungs- und Willensbildung zum Einsatz kommen. Folgende Voraussetzungen sollten gegeben sein:

– Dem Beteiligungsverfahren muss ein klar definiertes Ziel zugrunde liegen (z.B. Informieren, Konsultieren, Mitentscheiden).
– Eine möglichst inklusive Rekrutierung der Teilnehmerschaft (man kann sie z.B. durch statistische Methoden so zusammensetzen, dass sie die Wahlbevölkerung mit Blick auf Alter, Geschlecht, Bildungsniveau und im Fall von Online-Verfahren auch Internetaffinität in etwa abbildet).
– Alle Informationen zum Thema müssen den Teilnehmern frei und umstandslos zugänglich sein. Zugleich muss auch die Öffentlichkeit über Ziel(e), Auftraggeber, Teilnehmende und den Stand des Beteiligungsprozesses informiert werden.
– Die Grenzen der Mitwirkung und die Frage, in welchen Händen die Ent-scheidungshoheit letztendlich liegt, müssen von Anfang an feststehen und deutlich kommuniziert werden.
– Ein tatsächlicher Gestaltungsspielraum muss zur Verfügung stehen und die Bürger müssen rechtzeitig einbezogen werden (möglichst bereits während der Entscheidungsfindung).
– Die Initiatoren müssen Sorge tragen, dass die an einem Verfahren Teilnehmenden ein verlässliches Feedback erhalten, d.h. (mindestens verfahrens-öffentlich) begründen, welche Ergebnisse des Beteiligungsverfahrens im weiteren Entscheidungsprozess berücksichtigt wurden, welche nicht und warum.
– Eine professionelle Durchführung und Moderation des Beteiligungsprozesses.

Leider werden diese Voraussetzungen bei den wenigsten Verfahren erfüllt. Nur eine gut gemachte Bürgerbeteiligung, d.h. Verfahren, die demokratisch konzipiert und effizient durchgeführt werden, kann aber einen legitimen Input für den politischen Prozess generieren – und die nicht unerheblichen Kosten für Beteiligung rechtfertigen.

Man darf aber nicht bei der Feststellung einer mangelhaften Partizipationskultur stehen bleiben. Die in Angriff genommene Energiewende erfordert zweierlei: erstens eine Generaldebatte auf nationaler und supra-

nationaler Ebene über Richtung und Dynamik der damit verbundenen Entwicklung (z.B. bei der Frage, welchen Rang energetische Altbausanierung im Verhältnis zur Errichtung neuer Passiv- und Plusenergiehäuser haben soll, oder ob man auf eine zentrale Stromversorgung durch ein europäisches SuperSmart Grid setzen will oder auf dezentrale Energieversorgung in kommunaler und genossenschaftlicher Regie), zweitens die Verankerung dieser Debatte in einer Vielzahl von lokalen und regionalen Beteiligungsprojekten. Einschlägige Debatten werden derzeit weder in den Parlamenten noch in den Medien geführt, Energieforschung und Infrastrukturpolitik legen es bislang in der Regel auf Akzeptanzbeschaffung an, nicht auf echte Partizipation. Bürger müssen sowohl über die grundsätzliche Weichenstellung mitsprechen, auf welche Weise also der Ausstieg aus nuklearen und fossilen Energieträgern zu erreichen ist – durch zentrale oder eher dezentrale Lösungen, durch die Forcierung eines Wachstums auf regenerativer Grundlage oder durch mehr Energieeffizienz und -suffizienz –, als auch effektiv an der Umsetzung solcher Strategien in einer Gemeinde oder Region mitwirken. Es bräuchte darüber hinaus eine viel umfassendere gesellschaftliche Diskussion über unser Wirtschaftsmodell, das auf ein so hohes Maß an Ressourcen angewiesen ist. Man könnte z.B. auch eine soziale und ökologische Wirtschaftspolitik als Alternative zur keynesianischen Wachstumspolitik diskutieren, darüber, dass wir den Verbrauch senken müssen etc. Solche Fragen können natürlich nicht auf hoher Abstraktionsstufe vorgelegt werden, sie müssen jeweils an konkreten Vorhaben exemplarisch abzuwägen sein.

Auf beiden Ebenen werden nicht nur technische Innovationen diskutiert, sondern auch soziale Zukünfte, eben nicht nur die Frage, wie eine Stadtbevölkerung in den nächsten beiden Jahrzehnten ihre CO_2-Emissionen drastisch reduzieren kann, sondern nachgerade, wie sie in zehn oder 30 Jahren leben und wohin sie sich entwickeln möchte. Erforderlich ist somit ein adäquates Beteiligungsverfahren, das mittel- und langfristige Zukunftsperspektiven ausdrücklich ins Zentrum rückt, ihnen ein angemessenes diskursives Format verleiht und dieses zugleich an die legislativen und exekutiven Instanzen ankoppelt, also Entscheidungsbezug verleiht.

Aufbau und Organisation von Zukunftsräten

Vorgeschlagen wird hier ein Zukunftsrat, der im Wesentlichen dialogorientierte Agendabildung betreibt, zugleich aber in der jeweils noch näher zu bestimmenden Grundeinheit einen kollektiven Lernprozess ermöglicht und im Erfolgsfall im gewaltenteilig organisierten Willensbildungs- und Entscheidungsprozess als Konsultative neben Legislative, Judikative und Exekutive einen Platz findet. Damit unterscheidet sich ein Zukunftsrat von punktuellen Debatten oder episodischen Beteiligungsverfahren um ein konkretes Infrastrukturvorhaben, insofern es um umfassendere Weichenstellungen und Szenarien geht, aber auch von Mediationen vor dem Hintergrund zugespitzter Konflikte, insofern hier mögliche Konflikte eher antizipativ erörtert werden. In einem Zukunftsrat wird Bürgerbeteiligung institutionalisiert und verbindlich.

Die Langfristigkeit der Energiewende legt (a) die Einrichtung eines nationalen, zahlenmäßig überschaubaren, iterativ arbeitenden Gremiums (Mini-Populus) nahe, das einen Lernprozess über die gesamte Periode in wechselnder Zusammensetzung der Teilnehmer, eventuell um einen stabilen Kern von Dauerteilnehmern herum organisiert. Anders als bei vielen formalisierten oder informellen Einrichtungen der neokorporatistisch ausgerichteten alten Bundesrepublik bzw. der Berliner »Räterepublik« kann dies weder ein »Rat der Weisen« sein noch eine reine Stakeholder-Versammlung, die Bürgerkompetenz nur punktuell einbeziehen. Vielmehr setzt sich der Zukunftsrat aus »einfachen« Bürgern zusammen, die sich nach Bedarf die notwendige Expertise und Informationsquellen heranziehen können. Denkbar ist eine Auswahl per Zufallsverfahren und nach soziodemographischen Kriterien wie Alter, Geschlecht und Bildung, so dass die Teilnehmenden den Querschnitt der Bevölkerung möglichst gut abbilden. Eine partielle Freistellung von beruflichen Verpflichtungen und/oder eine Aufwandsentschädigung sind denkbar. Sicher benötigt der Zukunftsrat einen gewissen professionellen Apparat und finanzielle Ressourcen: Informationsmaterial muss bereitgestellt, Debatten müssen moderiert, Experten einbestellt, Ergebnisse gesichert und öffentlich zur Diskussion gestellt werden. Der Rat arbeitet nicht für das Fernsehen (wie es bei der improvisierten Schlichtung des Streits um den Stuttgarter Bahnhof den Anschein hatte), aber eine kontinuierliche Dokumentation online und möglichst auch eine Berichterstattung in den Medien sind zentral.

Die Multidimensionalität der Energiewende legt nahe, Zukunftsräte (b) durch möglichst zahlreiche regionale und lokale Gremien zu unterstützen, die Weichenstellungen und Infrastrukturvarianten vor Ort zu beraten, entscheidungsreif zu machen und bei ihrer Implementierung begleitend zu evaluieren. Diese Dezentralisierung lässt lokales Wissen in den nationalen und europäischen Planungsprozess einfließen, ohne damit zu einem Hort lokaler Resistenz zu werden, in dem nach dem NIMBY-Prinzip verfahren wird – Energiewende ja, aber nicht in unserem Kiez. Solche (im Einzelfall jeweils nachvollziehbaren und legitimen) Reaktionen werden abgeglichen durch überlokale Erwägungen und Erfordernisse.

Zukunftsräte können politische Identität in Gestalt lokaler und regionaler Wir-Gefühle herstellen und bieten einen auf der kommunalen Ebene leichter erkennbaren Konkretisierungsgrad großer Infrastrukturvorhaben. Hier geht es nicht darum, Akzeptanz für zentrale Entscheidungen zu besorgen; wesentlich ist vielmehr, das lokale, historisch eingebundene und erfahrungsgesättigte Wissen über Prozesse sozialer Transformation und Innovation als Input gelten zu lassen und im Output zur Geltung zu bringen. Großflächige und überregionale Modernisierungsanstöße müssen an dieser Stelle anschlussfähig sein, andernfalls werden sie verpuffen oder Widerstand auslösen. Der Zukunftsrat hat im Sinn der Gewaltenteilung kein imperatives Mandat, aber er müsste gehört werden, und er sollte, damit politische Akteure und Konjunkturen ihn nicht ignorieren können, neben parlamentarischen Debatten über die von ihm erarbeiteten Handlungsempfehlungen auch ein verbindliches Feedback von der Regierung bekommen.

Literatur

Barnes, Samuel und Max Kaase, *Political Action. Mass Participation in Five Western Democracies*, Sage Publications: Beverly Hills / London 1979.

Bertelsmann Stiftung, »Aktiv für Bürgerbeteiligung«, 21. Februar 2011; online: http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xchg/SID-A8DF8DEF-A76C09D1/bst/hs.xsl/nachrichten_105504.htm (letztmals aufgerufen am 26.8.2013).

Blondiaux, Loïc, *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Seuil: Paris 2008.

Crouch, Colin, *Postdemokratie*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2008.

Fung, Archon und Eric O. Wright, *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Verso: London 2004.

Kaase, Max, »Politische Beteiligung/Politische Partizipation«, in: Uwe Andersen / Wichard Woyke (Hg.), *Handwörterbuch des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, 5, Leske und Budrich: Opladen 2003, S. 495-500.

Leggewie, Claus und Patrizia Nanz, »Mehr Beteiligung für die Energiewende«, *Süddeutsche Zeitung*, 22. November 2012.

Nanz, Patrizia und Miriam Fritsche, *Handbuch Bürgerbeteiligung. Verfahren und Akteure, Chancen und Grenzen*, Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn 2012; download: http://www.bpb.de/shop/buecher/schriftenreihe/76038/handbuch-buergerbeteiligung

Powell, Maria und Daniel L. Kleinman, »Building Citizen Capacities for Participation in Nanotechnology Decision-Making: the Democratic Virtues of the Consensus Conference Model«, in: *Public Understanding of Science*, 17, 2008, S. 329-348.

Sintomer, Yves, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, La Découverte: Paris 2007.

Stadt Heidelberg, »Leitlinien für mitgestaltende Bürgerbeteiligung in der Stadt Heidelberg«, Stadt Heidelberg, Amt für Stadtentwicklung und Statistik, August 2012; online: http://www.heidelberg.de/servlet/PB/show/1227274/12_pdf_Buergerbeteiligung_LeitlinienEnd.pdf (letztmals aufgerufen am 26.8.2013).

WBGU (Hans-Joachim Schellnhuber, Dirk Messner, Claus Leggewie, Reinhold Leinfelder, Nebojsa Nakicenovic, Stefan Rahmstorf, Sabine Schlacke, Jürgen Schmid und Renate Schubert), *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation.* Hauptgutachten, Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen, Berlin 2011.

Pierre Rosanvallon

GLEICHHEIT IM ZEITALTER DER UNGLEICHHEIT

I Das Ende des Zeitalters der Gleichheit

Es ist allgemein bekannt, dass aufgrund eines starken Anstiegs der Spitzeneinkommen die Ungleichheit seit den 1980er Jahren enorm zugenommen hat. Dies belegen allenthalben die Statistiken.

Allerdings steht die wachsende Ungleichheit in Europa und Amerika in starkem Kontrast zu ihrer vorangegangenen Verminderung: Der jüngste Anstieg der Ungleichheit schließt sich an eine lange Periode reduzierter Einkommens- und Vermögensungleichheit auf beiden Kontinenten an. In Frankreich besaß das reichste Prozent der Bevölkerung im Jahr 1913 53 Prozent des nationalen Reichtums, 1984 dagegen nur 20 Prozent. In den USA teilten am Vorabend der Weltwirtschaftskrise die obersten zehn Prozent der Verdiener 50 Prozent des Gesamteinkommens unter sich auf, von 1950 bis zur Mitte der 1980er Jahre waren es weniger als 35 Prozent. In Schweden, ein leuchtendes Beispiel für die Verminderung von Ungleichheit, beanspruchte das oberste Prozent der Verdiener 1980 nur 23 Prozent des Gesamteinkommens, im Vergleich zu 46 Prozent an der Wende zum 20. Jahrhundert. So beschreibt denn auch ein kürzlich erschienenes Buch das kurze 20. Jahrhundert als »Zeitalter der Gleichheit«.[1] In den ersten beiden Dekaden wurde ein radikaler Bruch mit dem 19. Jahrhundert vollzogen (der sich nach jedem Weltkrieg fortsetzte und beschleunigte). Die spektakuläre Verringerung der Ungleichheit wurde erreicht durch eine rasche Anhebung niedriger Einkommen, einen geringeren Anstieg hoher Einkommen, soziale Transferzahlungen und ein stark progressives Steuersystem mit einem steil ansteigenden Steuersatz in den höheren Steuerklassen. Heute hat sich dieses Erbe verflüchtigt, das gegenwärtige System stellt seinerseits einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit dar und kehrt den Trend des letzten Jahrhunderts um. Es scheint sich eine Rückkehr ins 19. Jahrhundert anzubahnen.

Daraus ergeben sich zwei Fragen:

1. Wie ist diese »große Kehre«, die so teifgreifend ist wie die vorangegangene »große Transformation« (Karl Polanyi), zu verstehen? Abzulesen ist sie an der Besteuerung: Die Progressivität der Einkommensteuer hat, unabhängig von der ideologischen Ausrichtung der jeweiligen Regierungsparteien, überall abgenommen. In Schweden sank der Spitzensteuersatz von 87 Prozent (1979) auf 51 Prozent (1983), in Großbritannien fiel er von 83 Prozent (1977) auf 40 Prozent (1999). Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gab es kein Industrieland mit einem Spitzensteuersatz von über 50 Prozent. Die Kappung der Steuersätze war so einschneidend wie ihr Anstieg nach der Einführung der progressiven Einkommenssteuer zu Beginn des 20. Jahrhunderts (die in den USA, beginnend mit Höchststeuersätzen zwischen zwei und fünf Prozent, binnen 20 Jahren auf einen Spitzenwert von 94 Prozent kletterte).
2. Wie ist es zu verstehen, dass solche Ungleichheiten fast überall allgemeine Kritik hervorrufen, während die sie hervorbringenden Mechanismen paradoxerweise hingenommen werden (so z.B., wenn Bonuszahlungen an Börsenhändler oder Vorstandsgehälter, nicht jedoch vergleichbare Einkommen im Sport oder Showgeschäft gebrandmarkt werden)?

Wir stehen hier vor zentralen Fragen unserer Zeit, denn wachsende Ungleichheit bedroht die Demokratie. Dabei ist es ein Merkmal der Gegenwart, dass Demokratie als Regierungsform ihre Vitalität selbst dort noch manifestiert, wo sie als soziale Form schwindet. Das Streben nach mehr Freiheit und nach Regierungen, die stärker dem Allgemeinwillen entsprechen, hat allenthalben Despoten zu Fall gebracht und das Antlitz der Welt verändert. Doch das »Volk«, im politischen Sinn verstanden als eine kollektive Entität, die ihren Willen immer machtvoller durchsetzt, ist immer weniger ein »sozialer Körper«. Der politische Bürgersinn ist vorangekommen, während der soziale Bürgersinn Rückschritte verzeichnet. Diese Entzweiung der Demokratie ist eine unheilvolle Bedrohung unseres Wohls. Setzt sie sich fort, könnte die demokratische Regierungsform letztlich selbst in Gefahr geraten. Der Aufstieg populistischer Bewegungen ist zugleich Anzeichen und treibende Kraft dieser Malaise.

II Die »große Transformation«

Um die gegenwärtige große Kehre zu begreifen, müssen wir zunächst die vorangehende große Transformation verstehen. Der Bruch mit dem Kapitalismus des 19. Jahrhunderts entspringt drei Faktoren:

– der Entwicklung eines »Reformismus der Angst«;
– den Auswirkungen der beiden Weltkriege;
– den moralischen und gesellschaftlichen Veränderungen, die eine Entindividualisierung der Welt herbeigeführt haben.

Der Reformismus der Angst

Die Herausbildung der Arbeiterbewegung und ihr Niederschlag in sozialistischen Wählerstimmen (ermöglicht durch die Universalisierung des Wahlrechts am Ende des 19. Jahrhunderts) setzten konservative Regierungen unter Druck. »Wir haben die Wahl zwischen einer fiskalischen Revolution und einer sozialen Revolution«, urteilte Émile de Girardin in Frankreich. Am bezeichnendsten ist in dieser Hinsicht das deutsche Beispiel. Bismarck wählte die reformistische Option aus klarem politischen Kalkül, bestand ihr unmittelbarer Zweck doch darin, die Ausbreitung sozialistischer Ideen durch den Nachweis einzudämmen, dass sich die Regierung um die Arbeiterklasse kümmert. Mit anderen Worten, in Deutschland entsprang der Plan, die soziale Ungleichheit zu verringern und die Prekarität der Beschäftigungsverhältnisse der Arbeiterklasse auszugleichen, aus einem, wie wir es nennen könnten, Reformismus der Angst. Die meisten europäischen Länder folgten dem deutschen Weg. Liberale und Konservative, alarmiert von Warnsignalen, dass sich die kapitalistische Gesellschaft, wie sie sich zur Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte, als unhaltbar erweisen könnte, »fügten sich in Reformen«. »Wir glauben«, so die Ansicht deutscher Nationalökonomen und Soziologen auf der Eisenacher Versammlung 1872, »dass eine zu große Ungleichheit der Vermögens- und Einkommensverteilung, dass ein zu erbitterter Klassenkampf mit der Zeit auch alle freien politischen Institutionen vernichten muss ...«[2] Sie lieferten damit einen intellektuellen und moralischen Rahmen zur Rechtfertigung des Wandels in der Bismarck'schen Innenpolitik.

Nach 1918 weckte die Oktoberrevolution das Schreckgespenst des sozialen Umsturzes und beschleunigte den Wandel in Europa. In diesem

Jahr erlebte der Kontinent eine Reihe revolutionärer, vom sowjetischen Vorbild beflügelter Erhebungen. In Deutschland waren es die Spartakisten unter Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, in Ungarn formierte sich eine Räterepublik unter Béla Kun. Überall brachen große Streiks aus, unter denen etablierte Regierungen ins Wanken gerieten. »Ganz Europa ist vom Geist der Revolution erfüllt«, warnte Lloyd George auf der Friedenskonferenz am 25. März 1919. »Die gesamte bestehende soziale, politische und wirtschaftliche Ordnung wird von der Masse der Bevölkerung von einem Ende Europas zum anderen in Frage gestellt.«[3] Man musste der Arbeitermacht also etwas entgegensetzen. All diese sozialen und politischen Faktoren trieben die Regierungen an, vor dem Krieg begonnene Reformen auszuweiten und zu beschleunigen.

Die Weltkriege und die Verstaatlichung des Lebens

Die Entwicklung der Ungleichheit steht in enger Beziehung zur Ablösung bestimmter Einzelner von den gewöhnlichen Menschen und zur Legitimierung ihres Anspruchs auf Vorrang und Absonderung. Sie ist daher *per se* mit einer stärkeren Betonung privater gegenüber öffentlichen Normen verbunden. Die Erfahrung des Ersten Weltkriegs kehrte diese Tendenz um. In gewisser Weise verstaatlichte der Krieg das Leben der Menschen. Private Tätigkeit wurde zu einem Großteil durch kollektive Beschränkungen geformt. Die sozialen Beziehungen tendierten daher dazu, sich zwischen zwei Extremen zu polarisieren: Rückzug in den Kreis der Familie oder Absorbierung in die übergeordneten Geschicke der Nation. Zwischen Familie und Vaterland blieb praktisch kein Mittelweg. Die Tatsache, dass der Krieg die Existenz aller bedrohte, belebte die fundamentalen Prinzipien des sozialen Naturzustands.

Die Umverteilungsrevolution entsprang so dem Kontext des Ersten Weltkriegs. Millionen von Toten auf dem europäischen Kontinent zwangen die Menschen, neu darüber nachzudenken, was sie verband. »Wen der Krieg nicht umbrachte, den brachte er zum Nachdenken«, wie George Orwell es ausdrückte.[4] Die Soldaten traf natürlich das schwerste Los. Jeder lernte im Schlamm der Schützengräben, wo alle auf eine Art Naturzustand zurückgeworfen waren, dass sein Leben genauso verletzlich war wie das seiner Kameraden. Infanteristen erlebten Gleichheit unter den Extrembedingungen des Zurückgeworfenseins auf die nackte Existenz, waren verbunden in der Erfahrung, Kanonenfutter zu sein. »Das Bewusstsein einer

natürlichen Gemeinschaft weckte ein höchst lebhaftes, tröstliches Gefühl der Gleichheit«, schrieb einer von ihnen. Viele deutsche Soldaten hätten damals, so bemerkte Robert Musil, zum ersten Mal das erhebende Gefühl verspürt, etwas mit allen anderen Deutschen gemein zu haben und als bescheidenes Teilchen an einem Geschehen teilzuhaben, das das Persönliche transzendierte. Der Tod gewann so Bedeutung als eine Art der Teilhabe am Leben der Gemeinschaft.

Die Erfahrung des Ersten Weltkriegs markierte auf diese Weise einen entscheidenden Wendepunkt zur demokratischen Moderne. Sie stellte in unmittelbarer, fasslicher Weise die Idee einer Gesellschaft von Gleichen wieder her und hauchte der ältesten Bedeutung der Gleichheitsidee, wie sie in dem griechischen Wort *homoioi* zum Ausdruck kommt, neues Leben ein. Die erste Bedeutung des Eigenschaftsworts *homoios* bezog sich auf *polemos,* Krieg: Es charakterisierte einen Kampf, »der gleich ist für alle und keinen verschont«. Der Erste Weltkrieg demonstrierte durch die brüderliche Erfahrung des Kampfes nicht nur diesen Aspekt der Gleichheit, sondern zollte ihr in allen kämpfenden Ländern durch die Organisierung nationaler Begräbnisse zu Ehren des auf dem Schlachtfeld gefallenen »unbekannten Soldaten« auch öffentliche Anerkennung und bezeugte so die Bedeutung noch des geringsten Bürgers als Vertreter der gesamten Nation. Die Anonymität des unbekannten Soldaten drückte in exemplarischer Weise die Idee radikaler Gleichheit und völliger Gleichwertigkeit aus. Noch der unscheinbarste Einzelne verkörperte das Beste in allen und wurde zum höchsten Maßstab der gesellschaftlichen Ordnung. 1918 wurde *jedermann* zur Inkarnation des sozialen Individuums.

So komplex die Phänomene der Kampfesbruderschaft und des Opfergedenkens sind, sie haben geholfen, den Weg zu größerer sozialer Solidarität zu ebnen. Die den Veteranen eingeräumten Vergünstigungen trugen zu einem allgemeinen Überdenken der Sozialleistungen und anderer Umverteilungsmaßnahmen bei.

Selbst die Vereinigten Staaten gingen aus dem Krieg tief gewandelt hervor. Die Erfahrung veränderte die amerikanische Einstellung zu Besteuerung und Umverteilung. Als das Staatseinnahmengesetz (Revenue Act) von 1917 verabschiedet wurde, sprach man zu einer Zeit, als sich junge Männer massenhaft freiwillig zum Kriegsdienst meldeten, von der »Einberufung des Einkommens« und der »Einberufung des Reichtums«. »Lasst auch ihre Dollars für ihr Land sterben«, forderte ein Kongressab-

geordneter. Der Ruf nach fiskalischem Patriotismus trug in den Vereinigten Staaten zur Legitimierung der progressiven Einkommenssteuer bei. Man kann daher mit Fug und Recht sagen, dass die kapitalistischen Demokratien nach dem Ersten Weltkrieg ihre grundlegenden Prinzipien und Institutionen überdachten.

Die Entindividualisierung der Welt

Die Umverteilungsrevolution wurde durch die eben genannten historischen und politischen Bedingungen ermöglicht. Indes war sie auch die Frucht einer intellektuellen und moralischen Revolution. Umverteilung wurde möglich, weil Wirtschaft und Gesellschaft durch Denker, die sich gegen ältere Anschauungen von individueller Verantwortung und Begabung wandten, »entindividualisiert« wurden. Was sich dabei letztlich herausschälte, war eine neue Sicht des Unternehmertums selbst.

Das neue Verständnis vom Wesen der Gesellschaft veränderte die Art, wie die Menschen im späten 19. Jahrhundert über Gleichheit und Solidarität dachten. Die Begründer der europäischen Soziologie – Albert Schäffle in Deutschland, John A. Hobson und Leonard T. Hobhouse in England sowie Alfred Fouillée in Frankreich – stimmten alle in der Vorstellung von der Gesellschaft als eines organischen Ganzen überein.

Kathedersozialisten in Deutschland, Fabianer und »neue Liberale« in Großbritannien, der republikanische Solidarismus in Frankreich: All diese verschiedenen politischen und intellektuellen Bewegungen konvergierten im späten 19. Jahrhundert. Sie alle formulierten die Frage, wie die Gesellschaft konstituiert sei, in ganz ähnlicher Weise neu. Die Idee einer Gesellschaft bestehend aus souveränen, autarken Individuen machte einem auf Interdependenz fußenden Ansatz Platz. In diesem neuen Kontext wurden die Auffassungen von Recht und Pflicht, Verdienst und Verantwortung, Autonomie und Solidarität völlig neu definiert. Gleichheit als Umverteilung wurde nicht nur denkbar, sondern möglich. So waren die Einführung der progressiven Einkommenssteuer und Änderungen bei der Erbschaftssteuer eng mit der immer populäreren Idee verbunden, dass jeder Mensch mit einer Bringschuld gegenüber der Gesellschaft zur Welt komme und der akkumulierten Arbeit der ganzen Menschheit Tribut schulde.

Neben der »Begleichung der sozialen Schuld« hatte das der progressiven Einkommenssteuer zugrunde liegende Umverteilungsprinzip auch noch einen strukturellen Grund. Die Steuer ermöglichte es, die vom

Markt bestimmte Einkommensverteilung zu korrigieren, indem sie dem vergesellschafteten Wesen der modernen Produktion Rechnung trug: Das Produktionssystem wurde als interdependentes System aufgefasst, innerhalb dessen sich der Beitrag eines Individuums unmöglich isolieren ließ. Hobhouse spottete über den Anspruch des »Selfmademan«, für seinen Erfolg allein verantwortlich zu sein. »Wenn er seinem Vermögen auf den Grund ginge«, schrieb er, »würde er feststellen, dass es die Gesellschaft ist, die sein Eigentum verteidigt und garantiert und ein notwendiger Partner bei seiner Schaffung ist.« Die beiden großen amerikanischen Theoretiker der Steuerreform, Richard T. Ely und Edwin R.A. Seligman, machten sich bei ihrer Befürwortung einer progressiven Einkommenssteuer dasselbe Argument zu eigen. »So etwas wie eine strikt individualistische Erzeugung von Wohlstand«, so formulierte es Ely, »gibt es in der modernen Welt nicht.« Diese neue Sichtweise von Wirtschaft und Gesellschaft bildete überall die Grundlage der progressiven Besteuerung. Das neue Besteuerungsprinzip wurde als notwendiges Mittel der Vergesellschaftung, als Korrektiv von Marktverzerrungen betrachtet. Mit anderen Worten, soziale Gerechtigkeit gründete nicht länger in einem moralischen Imperativ der Wohltätigkeit, sondern war ein Erfordernis der Gesellschaftsstruktur selbst.

Eine neue Sicht von Ungleichheit und Armut

Die Entwicklung von Wohlfahrtsstaat und Umverteilungsinstitutionen wurde begünstigt durch die Tatsache, dass die gesellschaftliche Bedingtheit von Ungleichheit zunehmend anerkannt wurde. Die Menschen waren immer stärker bereit, die strukturellen Ursachen von Ungleichheit in der Organisation der Gesellschaft statt in individuellen Unterschieden oder persönlichem Verhalten zu sehen. So konnte die sozialistische Kritik der Gesellschaftsordnung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Gewicht gewinnen. Ebenso veränderten sich die Ansichten über Armut, und auch hier war Großbritannien für Europa tonangebend. Im Gefolge von Richard H. Tawney verfochten Neo-Fabianer wie Anthony Crosland, Richard Crossman und Roy Jenkins die Notwendigkeit von mehr Gleichheit und beschrieben Armut als eine Konsequenz gesellschaftlicher Dysfunktion.

Das Unternehmen als Organisation

Der Aufstieg des Wohlfahrtsstaats war eng verbunden mit der vorherrschenden Stellung der Keynes'schen Ideen in der Makroökonomie und der mit ihnen einhergehenden Betonung der Nachfrage. Die Umverteilung von Wohlstand, so die Überzeugung, trug zum Wachstum bei. Gleichzeitig trat ein neues, »postliberales« Verständnis von Wirtschaftsunternehmen in den Vordergrund. Autoren wie Andrew Shonfield, John Kenneth Galbraith und Peter Drucker stehen exemplarisch für eine neue Sicht des Unternehmens, die in den 1960er Jahren, als das soziale Umverteilungsmodell seinen Höhepunkt erreichte, einflussreich wurde. Ihre Arbeiten können uns als Leitfaden dienen.

Mit seinem Buch *Modern Capitalism* von 1966 (dt. *Geplanter Kapitalismus*, 1968) legte Andrew Shonfield eine umfassende Studie über Westeuropa und die USA vor, in der er das moderne Industrieunternehmen als Organisation beschreibt, die »dazu neigt, sich als eine *permanente* Institution zu betrachten, mit Funktionen, die sich nicht darin erschöpfen, den größtmöglichen Gewinn zu erzielen, sondern sich sogar manchmal gar nicht damit vereinbaren lassen«.[5] Obwohl der Wettbewerb nicht verschwunden war, hätten sich, so argumentiert er, Großunternehmen aufgrund ihrer Fähigkeit herausgebildet, den Markt dank ihrer schieren Größe zu »zähmen«. Das moderne Industriesystem, so schrieb John Kenneth Galbraith, sei nicht länger hauptsächlich ein Marktsystem, sondern werde zum Teil von großen Unternehmen und zum Teil vom modernen Staat geplant. Aus Galbraiths Sicht hatten sich moderne Unternehmen in relativ autonome Organisationen verwandelt. Zum Großteil eigenfinanziert mussten sie sich nicht auf die Börse stützen und hatten sich weitgehend von der Macht der Aktionäre befreit, die sich damit zufriedengaben, »vernünftige Dividenden« zu erhalten.

Die Macht im modernen Großunternehmen lag, so folgerte Galbraith, nicht mehr bei Einzelpersonen, sondern war unweigerlich und unumkehrbar vom Individuum auf die Gruppe übergegangen, weil nur sie über die für Entscheidungen erforderlichen Informationen verfügte.[6] Diese Beobachtung war entscheidend für seine Beschreibung dessen, was man als »Entindividualisierung« von Macht und als Vergesellschaftung von Verantwortung bezeichnen könnte. Für den Autor von *Die moderne Industriegesellschaft* hatte diese Übertragung der Macht auf die Organisation eine Reihe von Konsequenzen. In ihr spiegelte sich der Bedeutungsverlust

des Schumpeter'schen Unternehmers: »Der Unternehmer als Einzelperson verschwindet immer mehr aus dem Bild des gereiften Industriebetriebs.«[7] Er war durch die »Technostruktur«, einen veritablen Kollektivgeist, ersetzt worden. Die Ankunft dieser unpersönlichen Macht bedeutet auch, dass der Erfolg des Unternehmens stärker von der Qualität der Organisation und von angemessenen Managementmethoden abhängt als von den außergewöhnlichen Talenten dieses oder jenes Einzelnen. Obwohl mit ganz gewöhnlichen Beschäftigten besetzt, konnte das Unternehmen daher Ausgezeichnetes leisten. Auf diese Weise wurde das Talent vom Sockel gestoßen. Genauso argumentierte auch Peter Drucker.

Für Galbraith bedeuteten diese Veränderungen, dass sich die Rolle der Topmanager auf ein Rädchen im Getriebe reduzierte. Belege dafür sah er in ihrer Austauschbarkeit, da »die Pensionierung, der Tod oder die Ersetzung eines Industriekapitäns [...] auf eine Firma wie General Motors oder Continental Can nicht die geringste Auswirkung« hätte.[8] Die Manager waren, wie andere Angestellte, zu »Organisationsmenschen«, bloßen Dienern geworden. Das Prestige gehörte der Organisation, nicht ihren Mitgliedern.

Die Vergesellschaftung von Verantwortung und Produktivität aufgrund dieses Organisationstypus veränderte nach Galbraiths Auffassung das Wesen der sozialen Frage. Die Effizienz des Systems verteilte unweigerlich Reichtum neu und verminderte die Ungleichheit. Dem Gros der Einzelnen kam das, was als kollektive Leistung betrachtet wurde, zugute. Niemand konnte diese Errungenschaften für sich selbst in Anspruch nehmen. Manager wurden natürlich besser bezahlt als Arbeiter, aber nur innerhalb des Rahmens einer funktionalen Qualifikationshierarchie (und es sei zur Illustration daran erinnert, dass aus der Sicht Peter Druckers das Verhältnis der Vergütung zwischen Spitzenmanagern und niedrigsten Angestellten nicht mehr als 20 zu eins betragen sollte). Das egalitäre Ethos der Zeit stand in enger Beziehung zu dem Bild einer durch und durch vergesellschafteten Welt.

III Die »große Kehre«

Blickt man auf die politischen und historischen Faktoren, die zur »großen Transformation« geführt haben, ist leicht zu erkennen, dass sie heute nicht länger wirksam sind. Nach dem Fall des Kommunismus gibt es keinen

Raum mehr für einen Reformismus der Angst. Soziale Ängste existieren zwar noch, doch sie kreisen um Themen wie Gewalt, Sicherheit oder Terrorismus. Sie wirken in Richtung eines autoritären, nicht eines solidarischen Staates. In ähnlicher Weise richten ökologische Bedrohungen die Sorge in allgemeiner und abstrakter Weise auf das Schicksal künftiger Generationen, nicht auf Fragen der sozialen Umverteilung. Europa ist seit 1945 ein friedlicher Kontinent, und es hat keine Schocks mehr gegeben, die eine Neuformulierung des Gesellschaftsvertrags erzwungen hätten. Was also hat zur »großen Kehre« geführt?

Der neue Kapitalismus der Singularität

Wesentlich sind in diesem Zusammenhang die Auswirkungen der Transformation des Kapitalismus und der Gesellschaft. Der seit den 1980er Jahren aufkommende Kapitalismus unterscheidet sich von früheren Formen des organisierten Kapitalismus in zweierlei Hinsicht: Erstens in der Veränderung der Beziehung zum Markt und der Rolle der Aktionäre und zweitens dadurch, dass die Arbeit in neuer Weise organisiert wurde. Die fordistische Organisation, die auf der Mobilisierung großer Arbeitermassen basierte, wich einer neuen Betonung der kreativen Fähigkeiten von Individuen. Kreativität wurde zum Hauptfaktor der Produktion. Schlagwörter wie »kognitiver Kapitalismus« und »produktive Subjektivität« kamen auf, um diesen Wandel zu beschreiben.

Qualität ist auf diese Weise ein zentrales Merkmal der neuen Ökonomie geworden, ein radikaler Bruch zur vorangegangenen Ökonomie der Quantität. Arbeitsroutinen sind in der Folge vielfältiger und Produktangebote verschiedenartiger geworden.

Der Produktionsmodus im neuen Kapitalismus der Singularität[9] wurde durch eine Ökonomie der permanenten Innovation geformt. Das belegt unter anderem der Umstand, dass die Liste der führenden Unternehmen der großen Industrieländer, von denen einige viele Jahrzehnte lang bestanden, von 1950 bis 1980 relativ stabil blieb, während diese Hierarchie in den 1990er Jahren deutlich aufbrach. Blickt man nur auf die USA, so waren die Unternehmen mit der größten Marktkapitalisierung nun Neulinge wie Microsoft, Apple und Oracle, während viele einstige Giganten von der Bildfläche verschwunden waren. Die Industrie- und Finanzlandschaft veränderte sich überall, was den Wandel zu neuen Arten der Organisation und Arbeitsmobilisierung beschleunigte.

Die Metamorphosen des Individualismus

Diese Veränderungen stürzten Gesellschaften, die vom Geist der Gleichheit als Umverteilung beherrscht waren, in eine Krise und hatten auch eine soziale Dimension. Das ist nicht leicht zu erkennen, da ungezügelter Individualismus unter Beschuss geriet. Kritiker erhoben den Vorwurf, dass die Jagd nach Reichtum die soziale Solidarität untergraben und Privatisierungen forciert habe. Das ist nicht falsch, doch sind solche Einwände wenig hilfreich, um die Ursprünge der Kehre zu verstehen. Insbesondere wird ein auffälliges Paradox übersehen: Das neue Zeitalter der Ungleichheit und verminderten Solidarität ist zugleich gekennzeichnet durch eine Sensibilisierung für soziale Diskriminierung und eine gesteigerte Toleranz gegenüber Differenzen. So ergibt sich ein, gelinde gesagt, widersprüchliches Bild: Während einiges an erkämpftem Boden verloren gegangen ist, wurden anderweitig unzweifelhaft Fortschritte erzielt, etwa im Hinblick auf den Status von Frauen, die Anerkennung unterschiedlicher sexueller Orientierungen und individueller Rechte im Allgemeinen. Wenn wir die jüngsten Veränderungen in unseren Gesellschaften verstehen wollen, müssen wir alle diese divergierenden Tendenzen in Rechnung stellen. Eine Art, dies zu tun, besteht darin, auf die *interne* Transformation in der »Gesellschaft der Individuen« zu schauen. Diese vollzog sich nicht ruckartig am Ende des 20. Jahrhunderts, sondern bildete über zwei Jahrhunderte lang den Rahmen, innerhalb dessen sich die modernen Institutionen entwickelten. Kurz gesagt, was wir verstehen müssen, ist der Übergang von einem *Individualismus der Universalität* zu einem *Individualismus der Singularität*.

Der revolutionäre Individualismus nahm nicht auf einen gesellschaftlichen Zustand oder ein moralisches Faktum Bezug. Er beschrieb die Konstituierung des Menschen als rechtliches und politisches Subjekt. Der Ausdruck definierte damit eine Art der Gesellschaftskonstitution, einen neuen Ansatz zur Schaffung einer sozialen und politischen Ordnung, die an die Stelle der alten korporatistischen und absolutistischen Ordnung trat. Der revolutionäre Individualismus war eng mit der Idee der Gleichheit und Anerkennung der Wesensähnlichkeit der Menschen verbunden. Er charakterisierte eine Beziehung, eine Art soziales Band, und nicht die Kondition eines einzelnen, isoliert betrachteten sozialen Atoms. Georg Simmel verwendete den Ausdruck »Individualismus der Gleichartigkeit«, um die Tendenz der europäischen Gesellschaften im 18. Jahrhundert in

allgemeinen Begriffen zu beschreiben. Er wollte damit deutlich machen, wie eng das Streben nach Autonomie und Freiheit mit einem universalistischen Gleichheitsethos verknüpft war. Die individualistische Perspektive des 18. Jahrhunderts beruhte laut Simmel auf der Annahme, dass sich die Einzelnen, einmal von den gesellschaftlichen und historischen Fesseln befreit, als wesentlich gleichartig erweisen würden.[10] In diesem Kontext waren Freiheit und Gleichheit einander überlappende Werte. Sobald die auferlegten Ordnungen, Disziplinen und Strukturen beseitigt wären, würden die Individuen in der Lage sein, voll und ganz Mensch zu werden: In jedem von ihnen würde »der Mensch als solcher« hervortreten.

Neben einer solchen sozialen Betrachtung hatte der Individualismus auch eine psychologische Dimension, die jedoch nur im Reich der Kunst zur vollen und erkennbaren Ausprägung gelangte. Künstler definierten ihre Identität in Abgrenzung von den »gewöhnlichen Menschen«. Sie wandten sich von einer bürgerlichen Gesellschaft ab, die durch ihren Konformismus definiert war, d.h. durch die Unfähigkeit der bürgerlichen Klasse zu einer Existenz jenseits des Gefängnisses ihrer eigenen begrenzten Ziele und beschränkten Vorstellungskraft. Die Künstler standen auch abseits der in ihren Augen »herdenhaften Massen«, die ihnen als Sklaven ihrer unmittelbaren Eigeninteressen und unreflektierten Leidenschaften galten. Dieser *Individualismus der Distinktion* war der Vorläufer des heutigen *Individualismus der Singularität*.

Dieser lässt sich als Verallgemeinerung des Individualismus der Distinktion betrachten. Distinktion ist heute gewöhnlich geworden und hat ihren elitären Beigeschmack verloren – kurz, sie wurde »demokratisiert«. Dieser Prozess leitete eine neue Phase der menschlichen Emanzipation ein, definiert durch den Wunsch, eine durch und durch personalisierte Existenz zu erreichen. Er war eng mit der Zunahme der Komplexität und Heterogenität des gesellschaftlichen Lebens verbunden und daher mit den Wandlungen im Wesen des Kapitalismus. Auf einer tieferen Ebene kam dabei auch die Tatsache zum Tragen, dass das Leben jedes Individuums heute stärker durch seine persönliche Geschichte als durch seine persönlichen Bedingungen geformt wird.

Der Individualismus der Singularität reflektiert auch neue demokratische Erwartungen. In demokratischen, vom Geist eines universalistischen Individualismus bestimmten Gesellschaften bedeutete das allgemeine Wahlrecht, dass jedes Individuum Anspruch auf denselben Anteil an Sou-

veränität hatte. In der Demokratie als soziale Form des Individualismus der Singularität strebt das Individuum danach, in den Augen der anderen von Bedeutung und singulär zu sein. Jeder beansprucht implizit das Recht für sich, ein Star zu sein, etwa ein Experte oder ein Künstler, um seine Ideen und Urteile als wertvoll berücksichtigt und anerkannt zu sehen.

Gleichheit hat in diesem Kontext nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt. Die unerträglichste Form der Ungleichheit ist immer noch die, nicht als Mensch behandelt, als wertlos abgelehnt zu werden. Folglich impliziert die Idee der Gleichheit noch immer den Wunsch, als *jemand* betrachtet zu werden, als eine Person, die anderen ähnlich ist, statt aufgrund irgendeines spezifischen Unterschieds ausgeschlossen zu werden. Als jemand anerkannt zu werden, der »wie« andere ist, bedeutet daher, anerkannt zu werden aufgrund des *Allgemeinmenschlichen*, das einem eigen ist (im Rekurs auf die ursprüngliche Bedeutung des »Menschlichen« als Eigenschaft einer distinktionslosen Einheit). Doch dieses Allgemeinmenschliche hat eine breitere, komplexere Bedeutung angenommen, die den Wunsch einschließt, dass die eigene Unterschiedlichkeit – die eigene Geschichte und die persönlichen Merkmale – von den anderen anerkannt wird. Niemand möchte auf eine bloße Nummer reduziert werden, jeder möchte *jemand* sein. Von daher die Zentralität des Begriffs der Diskriminierung, verstanden sowohl als Verletzung des Gleichheitsanspruchs als auch als Anspruch auf Einzigartigkeit.

IV Auf dem Weg zu einem neuen Zeitalter der Gleichheit?

Hier stehen wir heute. Als Folge der oben erwähnten Faktoren ist die Idee der Gleichheit in eine tiefe Krise geraten. Welche Lösungsmöglichkeiten gibt es?

1. Der erste Lösungsansatz wäre eine Rückkehr zu den Übeln des späten 19. Jahrhunderts zur Zeit der ersten Globalisierung: aggressiver Nationalismus, Xenophobie, Protektionismus. Der nationale Protektionismus wurde von einer rein negativen Sicht von Gleichheit getragen. »Die Idee des ›Vaterlands‹«, so formulierte der französische Autor und nationalistische Politiker Maurice Barrès unverblümt, »impliziert eine Art von Ungleichheit, allerdings zum Nachteil der Ausländer.« Mit anderen Worten, das Ziel war es, bestimmte Menschen durch den Ausschluss anderer enger zusammenzubringen. Diese nationsbildende Ungleichheit in Bezug auf ein

Außen wurde in Barrès' Denken verstärkt durch den Wunsch, eine weitere Gemeinschaft im Inneren zu schaffen: eine Gemeinschaft der Zurückgewiesenen, »die Masse der kleinen Leute«, Kleinkapitalisten und Arbeiter vereint in Opposition zu den »Großbaronen« und »Feudalherren«. Tatsächlich überlagerte Barrès zuweilen die interne und externe Dimension, indem er die »fremdländische Plutokratie« geißelte. Diese Extremposition zeigt klar, dass sich die Ideen der Identität und der Gleichheit stets auf ein komplexes Wechselspiel von Nähe und Distanz, Individualität und Kollektivität, Klasse und Nation beziehen.

Der nationale Protektionismus am Ende des 19. Jahrhunderts stellt einen Extremfall dar und ist das Ergebnis einer radikalen Polarisierung sowohl der Identität wie der Gleichheit. Er vereinfachte das Soziale und verkürzte dadurch die Idee der Gleichheit auf die Dimension der Gemeinschaftszugehörigkeit, die selbst auf eine negative Definition reduziert wurde (»nicht ausländisch«). Tatsächlich braucht die Konstitution einer Identität immer irgendeine Art von Abgrenzung, Trennung oder Spiegeleffekt. Doch um ein demokratisches Zugehörigkeitsgefühl zu schaffen, muss Identität mit der positiven Idee einer geteilten Existenz verbunden sein. Das ist es, was die revolutionäre französische Nation von 1789 von der nationalistischen Nation des späten 19. Jahrhunderts unterscheidet. Erstere verband sich mit der Bildung einer Gesellschaft von Gleichen, Letztere verstand Integration allein im unpolitischen Modus der Verschmelzung der Individuen zu einem homogenen Block.

Eine solche nationalprotektionistische Vision bildet heute den Kern der populistischen Bewegungen in Europa und den Vereinigten Staaten.

2. Die zweite Option wäre eine nostalgische Politik, welche die Wiederbelebung des bürgerlichen Republikanismus und/oder der Werte und Institutionen der klassischen Sozialdemokratie fordert. Der verstorbene Historiker Tony Judt hat jüngst in seinem Vermächtnis *Ill Fares the Land* für einen solchen Weg plädiert.[11] So edel sein Ansinnen ist, es nimmt den unumkehrbaren Charakter des Individualismus der Singularität nicht ernst genug (der nicht mit Individualismus als Selbstsucht oder Atomismus verwechselt werden darf). Der entscheidende Punkt ist, dass die große Kehre nicht Folge eines »gebrochenen Vertrags«[12] oder »moralischer Verderbtheit« ist. Sie entspringt historischen und politischen Faktoren ebenso wie strukturellen Transformationen, die sowohl die Produktionsweise als auch das Wesen des sozialen Zusammenhalts betreffen. Der Neoliberalis-

mus liefert aktuell die *Interpretation* dieser Veränderungen. Für ihn sind die Marktgesellschaft und die Perspektive eines generalisierten Wettbewerbs als Errungenschaft der Moderne eine wünschenswerte Form des Menschseins und des persönlichen Fortkommens. Doch sollte man sich über den Neoliberalismus keine Illusionen machen. Er ist nicht nur eine siegreiche und negative Ideologie – er ist eine perverse *Instrumentalisierung* der Singularität. So benutzen moderne Unternehmen Singularität als Produktionsmittel ohne jede Rücksicht auf die Selbstverwirklichung der Arbeitnehmer. Daraus erwachsen neue Arten sozialer Konflikte um Respekt bzw. moralische Belästigung. Das Problem ist, dass die Kritiker des Neoliberalismus häufig das positive Streben nach Singularität vernachlässigen und die Tatsache außer Acht lassen, dass der Neoliberalismus unsere Vorstellungen von Formen der Gleichheit ebenso grundlegend modifiziert wie die von erträglichen Formen der Ungleichheit.

3. Tatsächlich gibt es heute nur eine *positive* Antwort auf die Herausforderungen unser Zeit: die Gerechtigkeitstheorien. Doch die Schwierigkeit ist, dass sie Fragen von Ungleichheit behandeln, indem sie diese aus einem sozialen Problem in ein interindividuelles verwandeln. Sie gründen auf einer neuen, die Begriffe Verantwortung und Verdienst beschwörenden Betrachtung von »gerechten Ungerechtigkeiten«. Dieser Ansatz hat sich unter dem Konzept der Chancengleichheit durchgesetzt, mit einer stattlichen Zahl von Definitionen – von minimalistischen bis zu radikalen. Doch Gerechtigkeit ist kein Synonym für Gleichheit, sie besagt nichts über das *Wesen* der demokratischen Gesellschaft. Gerechtigkeit kann *Sozialpolitik* unterstützen und definieren helfen, doch sie kann keine *Sozialphilosophie* begründen. Das Paradox besteht darin, dass Meritokratie eine radikale Individualisierung der Welt voraussetzt.

4. Was wir brauchen, ist ein neues Modell der Solidarität und Integration in einem Zeitalter der Singularität. Wenn heute eindeutig mehr Umverteilung vonnöten ist, muss sie neu legitimiert werden. Wie? Durch eine neue Definition von Gleichheit mit einer universalistischen Dimension. Das heißt, wir müssen zu jener revolutionären Vision französischer oder amerikanischer Prägung zurückkehren, die Gleichheit als *gesellschaftliche Beziehung* und nicht als arithmetisches Maß definiert. Gleichheit wurde damals in erster Linie als Beziehung verstanden, als ein Weg der Gesellschaftskonstitution, des gemeinschaftlichen Produzierens und Lebens. Man sah sie als demokratische Qualität und nicht nur als Maß der

Wohlstandsverteilung. Diese relationale Idee der Gleichheit wurde in Verbindung mit drei anderen Vorstellungen artikuliert: Ähnlichkeit, Unabhängigkeit und Staatsbürgerschaft. Dabei wurde »Ähnlichkeit« im Sinne von »Gleichheit als Äquivalenz« verstanden: Einander »ähnlich zu sein« bedeutet, die gleichen wesentlichen Eigenschaften zu besitzen, so dass die verbleibenden Unterschiede das Wesen der Beziehung nicht beeinträchtigen. Unabhängigkeit ist Gleichheit als Autonomie; sie ist negativ definiert als Abwesenheit von Unterordnung und positiv als Gleichgewicht im Austausch. Zur Staatsbürgerschaft gehört Gleichheit als Teilhabe, die in Gemeinschaftszugehörigkeit und bürgerschaftlichem Engagement besteht. Das Projekt der Gleichheit als Beziehung wurde interpretiert im Sinne einer *Welt* ähnlicher Menschen (oder *semblables*, wie Tocqueville gesagt hätte), einer *Gesellschaft* autonomer Individuen und einer *Gemeinschaft* von Bürgern. Diese Konzepte korrespondierten ihrerseits mit drei möglichen Repräsentationen der gesellschaftlichen Bindung: Die Menschenrechte, der Markt und das allgemeine Wahlrecht waren die zugrunde liegenden Institutionen. Wirtschaftliche Ungleichheiten wurden in diesem Rahmen nur dann als hinnehmbar betrachtet, wenn sie nicht die anderen Modi der relationalen Gleichheit bedrohten, die die Gesellschaft der Gleichen definierten. Diese in einer vorkapitalistischen Welt formulierten Repräsentationen wurden von der industriellen Revolution untergraben, die zur ersten großen Krise der Gleichheit führte. Um die zweite große Krise zu überwinden, müssen wir den ursprünglichen Geist der Gleichheit in einer dem gegenwärtigen Zeitalter angemessenen Form zurückgewinnen.

Heute können die Prinzipien der Singularität, Wechselseitigkeit und Gemeinschaftlichkeit (*singularité*, *réciprocité*, *communalité*) die Idee einer Gesellschaft der Gleichen wiederbeleben. Es sind diese Prinzipien, die als Legitimationsgrundlage einer neuen Umverteilungspolitik dienen müssen. Eine solchermaßen ausgerichtete Gesellschaft der Gleichen zu schaffen, darin besteht der soziale Fortschritt mit einer universalistischen Dimension. Bei der sogenannten »sozialen Frage« geht es nämlich nicht nur um Armut und Exklusion, sondern auch um die Schaffung einer gemeinsamen Welt für die ganze Gesellschaft. Und es gibt eine Methode, die Implementierung dieser Perspektive voranzutreiben: die demokratische Deliberation.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

1 Richard Pomfret, *The Age of Equality. The Twentieth Century in Economic Perspective*, Harvard UP 2011.
2 *Verhandlungen der Eisenacher Versammlung zur Besprechung der socialen Frage am 6. und 7. October 1872*, hg. vom Ständigen Ausschuß, Leipzig 1873, S. 5f.
3 Zitiert nach Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, 2. Aufl., Berlin / Bonn 1974, Bd. 2, S. 186, Anm. 1.
4 George Orwell, *Das verschüttete Leben*, Stuttgart 1953, S. 158.
5 Andrew Shonfield, *Geplanter Kapitalismus. Wirtschaftspolitik in Westeuropa und USA*, Köln / Berlin 1968, S. 448.
6 Vgl. John Kenneth Galbraith, *Die moderne Industriegesellschaft*, München / Zürich 1968, S. 63ff.
7 Ebd., S. 73.
8 Ebd., S. 96.
9 Zum Begriff der Singularität vgl. die folgenden Ausführungen im Text sowie das Interview mit dem Autor »Penser en même temps l'égalité et la différence« in *Le Point* vom 8. September 2011: »Unter der Französischen Revolution verstand sich das souveräne Individuum als ›irgendjemand‹. Heute versteht es sich als ›jemand‹, der/die sich von den anderen Individuen unterscheidet. Diese Frage der Singularität hat die Linke bis heute nicht verstanden.« www.lepoint.fr/grands-entretiens/pierre-rosanvallon-penser-en-meme-temps-l-egalite-et-la-difference-08-09-2011-1374442_326.php. Die Gleichheit der Singularität schließt die Anerkennung des Anderen und den Respekt für sein Anderssein ein und überlagert sich mit dem ursprünglichen Projekt einer Gesellschaft der Gleichen als Ähnlichen. (Anm. d. Red.)
10 Vgl. Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, Berlin / Leipzig 1917, Kap. 4: »Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts«, S. 83 et passim.
11 Tony Judt, *Ill Fares the Land*, Penguin 2010 (dt.: *Dem Land geht es schlecht. Ein Traktat über unsere Unzufriedenheit*, München 2011).
12 Vgl. George Packer, »The Broken Contract«, in: *Foreign Affairs*, Nov. / Dez. 2011.

Michael Sandel

SOLIDARITÄT[1]

Leszek Kolakowski leitete seine dreibändige Geschichte des Marxismus mit der Feststellung ein, Karl Marx sei ein deutscher Philosoph gewesen. Ich glaube nicht, dass das als Kompliment gemeint war. Dagegen meine ich es tatsächlich als Kompliment, wenn ich sage, dass Krzysztof Michalski ein polnischer Philosoph war. Er wuchs in düsteren Zeiten auf. Und wie die meisten Philosophen, die in düsteren Zeiten leben, wandte er sich der Welt zu.

Krzysztof schrieb über abstrakte Denker und Themen, über Heidegger, Husserl und Nietzsche, über Ewigkeit und Zeit. Doch das Institut, das er gründete, verband das Geistesleben mit der Welt draußen – mit dem Kalten Krieg und seinen Hinterlassenschaften, mit der europäischen Integration, mit dem Verhältnis zwischen Europa und den USA, zwischen Religion und öffentlichem Leben, Demokratie und Markt, Feminismus und Menschenrechten. Was er aufbaute, wurde zu einem der weltbesten *institutes for advanced study*, einem Zentrum für Spitzenforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Die Arbeit des Instituts trug wesentlich zur öffentlichen Debatte in Europa und sogar jenseits des Atlantiks bei. Krzysztof war ein toleranter Mensch, hatte aber einen unbestechlichen Blick für Qualität – und für Phrasendrescherei. Oft bat er seine akademischen Freunde, Teilnehmer für Debatten vorzuschlagen, besonders wenn er sich schwer tat, ideologische Ausgewogenheit herzustellen, was häufig vorkam. Ich schlug einmal einen Kollegen aus Harvard vor, und ein paar Monate später fragte ich Krzysztof, wie dieser sich geschlagen habe. »Er war gut«, sagte Krzysztof. »Nicht sehr gut, aber gut.«

Krzysztof hatte einen erlesenen Geschmack – was Essen und Musik betraf, aber auch in anderen Bereichen. Diese Erlesenheit koexistierte mit anspruchsloseren, teils überraschenden Vorlieben. Das IWM veranstaltete regelmäßig Sommerschulen in Cortona. Ich erinnere mich an ein Jahr, in dem Aleksander Smolar sich nachmittags gerne Krzysztofs BMW ausborgte, um uns ins Freibad zu chauffieren. Während der Fahrt flogen uns

aus dem CD-Spieler die größten Hits der Andrews Sisters um die Ohren, eines amerikanischen Gesangstrios der 1940er Jahre. Dass Krzysztof diese kitschigen, dreistimmigen Swingnummern offenbar mochte, fanden wir sehr lustig – allerdings nur bis wir feststellten, dass keiner von uns wusste, wie man den CD-Spieler ausschalten konnte. So kam es, dass es mir nie mehr möglich sein wird, die toskanische Landschaft zu sehen, ohne dass mir »Boogie Woogie Bugle Boy« von den Andrews Sisters durch den Kopf geht.

Eines von Krzysztofs Lieblingsthemen war Solidarität. Kein Begriff war bei den Konferenzen und öffentlichen Veranstaltungen des Instituts in all den Jahren häufiger vertreten. Das wirft eine interessante Frage auf: Warum Solidarität? Warum nicht Demokratie? Oder Gerechtigkeit? Oder Freiheit? Eine mögliche Erklärung ist persönlicher und historischer Art: Die Gründung des Instituts fiel zeitlich ziemlich genau mit dem Aufstieg der *Solidarność*-Bewegung in Polen zusammen. Krzysztofs Freund, der Philosoph und Priester Józef Tischner, predigte und schrieb in den 1980er Jahren über das Thema Solidarität, und 1987 verkündete Papst Johannes Paul II. die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (*Über die soziale Sorge der Kirche*), in der Solidarität als christliche Tugend von politischer Bedeutung dargestellt wurde. Es gab also eine Vorgeschichte, aber das beantwortet nicht die Frage: Warum war für diese gesellschaftliche Bewegung wie auch für diese religiösen Denker *Solidarität* – und nicht Demokratie oder Gerechtigkeit oder Freiheit – das wichtigste moralische und zivilbürgerliche[2] Bestreben ihrer Zeit?

Für die Beantwortung dieser Frage ist es nützlich, sich zu vergegenwärtigen, wie die Zeiten sich geändert haben. Das Institut beschäftigt sich nach wie vor mit dem Thema Solidarität, doch in den zurückliegenden Jahren konnte man beobachten, dass es sich auf dem Rückzug befindet, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Der Begriff hat einen fast altertümlichen, archaischen Klang bekommen. Wir diskutieren heute über die Ursachen und Folgen des Niedergangs des Sozialstaats, und auf der Ebene der politischen Theorie und der Moralphilosophie können wir fast so etwas wie eine Skepsis gegenüber der Solidarität konstatieren. Ein Maß für diese Skepsis ist die Suche – sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht – nach alternativen Konzepten von Gemeinschaftlichkeit, nach alternativen Mitteln und Wegen, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu gewährleisten. Die zwei meistdiskutierten Alternativen sind erstens

der freie Markt, beruhend auf freiwilligem Austausch und Wahlfreiheit, und zweitens der regulierte Markt, beschränkt durch die Prinzipien der Gerechtigkeit, die sich aus einem Gesellschaftsvertrag ableiten lassen, sei dieser ausdrücklich formuliert oder implizit anerkannt, sei er real oder hypothetisch. Die Debatten über die Zukunft des Sozialstaats werden überwiegend von Anhängern dieser beiden Alternativen bestritten – von Befürwortern der Marktfreiheit auf der einen Seite und auf der anderen von jenen, die zwar auch für die Marktwirtschaft sind, aber dafür plädieren, sie durch Regeln zu zügeln, die ein gewisses Maß an sozialer Gerechtigkeit gewährleisten.

Diejenigen aber, die sich für die Rückbesinnung auf das Ideal und die Tradition der Solidarität stark machen, sehen in diesen beiden Positionen eine Art »Solidarität light«. Weshalb also diese Alternativen verfolgen? Was stimmt nicht mit Solidarität als moralischem und zivilbürgerlichem Ideal? Oder, um die Frage anders zu formulieren: Woher rührt der Argwohn gegen Solidarität? Nach meiner Ansicht gibt es zwei Quellen: zum einen eine bestimmte moralpsychologische Haltung, zum anderen eine bestimmte moralphilosophische. Jene, bei denen die Skepsis gegenüber der Solidarität moralpsychologisch begründet ist, fürchten, dass sie als eine Ethik, als ein Mittel zur Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungen, zu hohe moralische Ansprüche an die Menschen stellt. Das stimmt zumindest dann, wenn wir das Streben nach Solidarität als ein universales Streben verstehen. Wenn wir das nicht tun, wenn Solidarität also zwangsläufig an Partikulares gebunden wäre, würde das die Skepsis der Moralphilosophie wecken – die Sorge, dass eine an Partikulares gebundene Solidarität zu beschränkt wäre und letzten Endes nicht viel mehr als der Ausdruck undurchschauter Gruppeninteressen.

Hier möchte ich hauptsächlich den zweiten Argwohn untersuchen, das moralphilosophische Bedenken, das besagt, die Solidarität als Ideal habe Grenzen, wenn sie situationsgebunden ist, sich mit Partikularem verknüpft, weil sie dann zwangsläufig dem Egoismus der eigenen Gruppe diene. Bevor ich mich jedoch diesem Argument zuwende, möchte ich zugestehen, dass es eine Version des Solidaritätsideals gibt, die nicht in diesem Sinne partikularistisch ist.

Ich habe schon die Enzyklika Johannes Pauls II. *Über die soziale Sorge der Kirche*[3] erwähnt. In ihr definierte er Solidarität so:

> [Solidarität] ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das »Gemeinwohl« einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.

Und dann benannte er die politischen Implikationen dieses Ideals:

> Diejenigen, die am meisten Einfluss haben, weil sie über eine größere Anzahl von Gütern und Dienstleistungen verfügen, sollen sich verantwortlich für die Schwächsten fühlen und bereit sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben. […] Die Solidarität hilft uns, den »anderen« – Person, Volk oder Nation – nicht als irgendein Mittel zu sehen, dessen Arbeitsfähigkeit und Körperkraft man zu niedrigen Kosten ausbeutet, […] sondern als […] einen Mitmenschen, der genauso wie wir am Festmahl des Lebens teilnehmen soll, zu dem alle Menschen von Gott in gleicher Weise eingeladen sind. Hieraus folgt, wie wichtig es ist, das religiöse Gewissen der Menschen und Völker zu wecken.

*

Für Johannes Paul II. war Solidarität also ein universales Gut. Viele Kritiker wie auch Fürsprecher der Solidarität lehnen indes die Auffassung ab, dass es eine universale Solidarität geben könne. Sie betonen stattdessen – und das ist jetzt das moralpsychologische Argument –, dass unsere Fähigkeit, sich mit Mitmenschen zu identifizieren und Verantwortung für sie zu übernehmen, niemals universal sein kann.

Adam Smith hat in seiner *Theorie der moralischen Empfindungen* ein Gedankenexperiment angestellt, das diese Skepsis gegenüber der universalen Reichweite von Solidarität reflektiert:

> Lasst uns setzen, dass das große Kaisertum China mit allen seinen Myriaden von Einwohnern plötzlich durch ein Erdbeben verschlungen worden, und dann erwägen, wie ein Europäer, der die menschlichsten Empfindungen, aber mit diesem Teil der Welt keine Verbindung hätte, würde gerührt werden, wenn er die Nachricht von diesem schrecklichen Untergange erhielte. Er würde, denke ich, zuerst mit dem traurigen Schicksal dieses unglücklichen Volks das stärkste Mitleid bezeugen, er würde manche melancholische Betrachtungen über die Ungewissheit menschlichen Lebens und über die Eitelkeit aller Arbeiten des Menschen, die so in einem Augenblick können vernichtet werden, anstellen. Wäre er ein nachdenkender Mann, ein Weltweiser, so würde er die Folgen, die dieses Unglück in den europäischen Handel und überhaupt in dem Gewerbe und den Angelegenheiten der Welt nachziehen könnte, entdecken und entwickeln. Und wenn er alle diese seine Philosophie ausgekramt, wenn er diese menschlichen Empfindungen einmal recht schön ausgedrückt, so würde er mit eben der Ruhe und Zufriedenheit, als ob

> ein solcher Zufall sich nicht zugetragen, seinen Geschäften oder seinem Vergnügen nachgehen, sich zu Bette legen, oder die Komödie besuchen. Die nichtswürdigste Kleinigkeit, die ihn selbst betreffen könnte, würde ihm einen weit lebhafteren Kummer verursachen. Gesetzt, dass er morgen seinen kleinen Finger verlieren sollte, so würde er die Nacht vorher nicht schlafen können. Aber über den Untergang von 100 Millionen seiner Brüder wird er, falls er sie nur nie gesehen, sanft und fest mit der größten Sicherheit einschlafen. Das Verderben dieser unermesslichen Menge scheinet ihm also offenbar ein weit unwichtigerer Gegenstand, als dies kleine Unglück, das er für sich selbst fürchtet.[4]

Adam Smith vertritt hier also die Ansicht, die Reichweite moralischer Empfindungen habe Grenzen, und diese Grenzen seien mehr oder weniger festgelegt durch die menschliche Natur. Dies ist das moralpsychologische Argument, das, wie ich meine, der Skepsis gegenüber der Solidarität zugrunde liegt.

Bei Jean-Jacques Rousseau findet sich eine ähnliche Argumentation bezüglich der begrenzten Reichweite menschlicher Empathie, doch er sieht eine Lösung. In seinem *Discours sur l'économie politique* schreibt er:

> Es scheint, als ob sich das Gefühl für Menschlichkeit abschwächt oder verflüchtigt, wenn es sich über die ganze Erde erstreckt, und als ob uns Notlagen in Zentralasien oder Japan nicht so stark berühren können wie die eines europäischen Volkes. Man muß Interesse und Mitleid irgendwie begrenzen und zusammenhalten, um sie wirksam werden zu lassen. Da nun diese Neigung nur denen nutzen bringen kann, mit denen wir leben müssen, ist es gut, wenn die Menschlichkeit sich auf Mitbürger beschränkt und daraus neue Kraft gewinnt, nämlich durch den täglichen Umgang und das gemeinsam verbindende Interesse.[5]

Als Ausweg aus dem Dilemma sah Rousseau also den Patriotismus, die Nationalstaaten, welche die menschliche Empathie bündeln und binden.

> Wollen wir, daß die Völker tugendhaft sind? Dann laßt uns anfangen, bei ihnen Vaterlandsliebe zu wecken. Aber wie sollten sie das Vaterland lieben, wenn es ihnen nicht mehr bedeutet als den Ausländern und wenn es ihnen nur zugesteht, was es niemandem verweigern kann?[6]

Rousseau akzeptiert den Einwand, Solidarität könne nicht universal sein, macht daraus aber ein Argument dafür, das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb der Grenzen einer patriotischen politischen Gemeinschaft zu organisieren, zu artikulieren und zu konzentrieren.

*

Die moralpsychologische Frage ist mithin: Ist die Reichweite menschlicher Empathie derart begrenzt, dass ein universales Streben nach Solidarität als hoffnungslos unrealistisch erscheinen muss?

Nach meiner Meinung ist freilich der zweite Grund für eine skeptische Haltung zur Solidarität der weiter reichende und wirkmächtigere, und er wirft auch ein schärferes Licht sowohl auf den gegenwärtigen Niedergang der Idee der Solidarität als auch auf die Anziehungskraft, die Solidarität als moralisches und zivilbürgerliches Ideal in den 1980er Jahren auf jene Gruppe von Bürgerrechtlern und religiösen Denkern ausübte, die Teil des geistigen Kontexts waren, in dem das Institut entstehen und seine Mission definieren konnte.

Das moralphilosophische Argument, das zur Skepsis gegenüber der Solidarität führt, besagt, dass jede partikulare, an die Umstände gebundene Äußerung von Solidarität von universalen moralischen Beweggründen abgeschnitten und in Eigeninteressen gefangen bleibt.

Um diese Befürchtung, dass es unter partikularen Bedingungen zu einer unausweichlichen Spannung zwischen dem Anspruch auf Solidarität und dem Anspruch auf universale Gerechtigkeit oder universale Menschenwürde kommt, zu illustrieren, wollen wir uns zwei klassische Fälle vor Augen führen – moralische Geschichten über Loyalität und Solidarität.[7]

Die eindrücklichsten Beispiele von Solidarität findet man in Familienbeziehungen. In Massachusetts gibt es zwei berühmte Brüder, von denen Sie vielleicht gehört haben. Es sind William und James Bulger, Letzterer besser bekannt als »Whitey« Bulger. Die beiden wuchsen mit fünf Geschwistern in einer Sozialbausiedlung in South Boston auf. William oder Billy Bulger war ein gewissenhafter Schüler und Student. Er studierte Altertumswissenschaft, ging in die Politik und wurde Präsident des Senats von Massachusetts. Ferner amtierte er sieben Jahre lang als Präsident der University of Massachusetts.

Sein Bruder Whitey hatte andere Ambitionen. Er stieg zum Anführer einer brutalen kriminellen Bande auf, die für Erpressungen, Drogengeschäfte und andere illegale Aktivitäten verantwortlich war. Whitey wurde angeklagt, neunzehn Morde begangen zu haben, entzog sich seiner Verhaftung jedoch durch Flucht. Jahrelang stand er auf der FBI-Liste der meistgesuchten Verbrecher der USA. Während er untergetaucht war, telefonierte er mehrfach mit seinem Bruder Billy, der jedoch stets beteuerte, den Aufenthaltsort Whiteys nicht zu kennen. William Bulger wurde vor

die Grand Jury geladen. Ein Staatsanwalt bedrängte ihn, Angaben darüber zu machen, wo sich sein untergetauchter Bruder befand, doch er verweigerte jede Mithilfe und behauptete abermals, nichts zu wissen.

Der Staatsanwalt führte unter anderem aus: »Also, nur um das klarzustellen: Sie empfinden eine größere Loyalität für Ihren Bruder als für das Gemeinwesen der Bürger von Massachusetts?« Worauf Billy Bulger antwortete: »So habe ich das nie betrachtet. Aber ich verspüre in der Tat eine ehrliche Loyalität gegenüber meinem Bruder, er liegt mir am Herzen. […] Ich hoffe, dass ich nie jemandem helfen werde, der gegen ihn ist. […] Ich bin nicht verpflichtet, irgendjemandem bei der Jagd auf ihn zu helfen.«

In den Kneipen von South Boston überwog die Anerkennung und Bewunderung für William Bulgers Loyalität. »Brüder sind Brüder«, zitierte der *Boston Globe* einen Anwohner. »Würde man jemanden aus der eigenen Familie verpetzen?« Die Zeitungen äußerten sich indes kritischer. »Anstatt den rechtschaffenen Weg einzuschlagen«, schrieb ein Kolumnist, »hat er sich für den Ehrenkodex der Straße entschieden.«

Angesichts des wachsenden öffentlichen Drucks sah William Bulger sich schließlich gezwungen, als Präsident der University of Massachusetts zurückzutreten, obwohl niemals wegen Begünstigung eines Straftäters gegen ihn ermittelt wurde.

Was sollen wir von diesem Fall halten? In der Regel bestünde das moralisch Richtige darin, bei der Ergreifung eines Mordverdächtigen mitzuhelfen. Kann oder sollte die Loyalität gegenüber der Familie schwerer wiegen als diese Pflicht? Für diejenigen, die einer Ethik der Solidarität (im Sinne von Loyalität) misstrauen, bietet die Geschichte der Bulger-Brüder einen exemplarischen Fall.

Es gibt ein weiteres Beispiel zweier Brüder mit einem ähnlichen Dilemma. Sie erinnern sich vielleicht an Medienberichte von vor einigen Jahren über einen US-amerikanischen Terroristen, den man den »Unabomber« nannte. Er schickte Bomben per Post an Wissenschaftler (daher der Name »Unabomber«) und veröffentlichte im Internet ein Anti-Technologie-Manifest, das sogar von der *New York Times* und der *Washington Post* abgedruckt wurde – mit der Begründung, der Mann habe versprochen, unter dieser Bedingung mit dem Morden aufzuhören.

Als ein 46-jähriger Sozialarbeiter in New York das Manifest las, kam es ihm auf unheimliche Weise vertraut vor. Ihm wurde klar, dass dieser Text von seinem Bruder Ted Kaczynski stammen könnte, von dem er sich

entfremdet hatte. Nach quälendem Ringen mit sich selbst informierte David Kaczynski das FBI, das den »Unabomber« daraufhin verhaftete. Die Behörden hatten David zu verstehen gegeben, dass die Anklage nicht die Todesstrafe gegen seinen Bruder beantragen würde, doch genau das geschah. Der Gedanke, seinen Bruder dem Todesurteil ausgeliefert zu haben, machte David schwer zu schaffen, doch am Ende ließ sich die Anklage auf einen Deal ein: Der »Unabomber« legte ein Geständnis ab und kam mit einer lebenslangen Freiheitsstrafe ohne die Möglichkeit einer vorzeitigen Entlassung auf Bewährung davon.

Dennoch überschattete die Auslieferung seines Bruders fortan das Leben von David Kaczynski. Der Staat hatte für Informationen, die zur Verhaftung des »Unabombers« führen würden, eine Belohnung von einer Million Dollar ausgesetzt. David nahm das Geld an, leitete jedoch den größten Teil davon an die Familien der Opfer weiter und bat sie im Namen seiner Familie um Vergebung.

Wir haben hier also zwei verschiedene Geschichten über Brüder und über das moralische Gewicht von Loyalität aus Solidarität. Für Billy Bulger wog die Loyalität zur Familie schwerer als die staatsbürgerliche Pflicht, einen Verbrecher der Justiz auszuliefern. David Kaczynski entschied sich umgekehrt. Wie immer man ihr Verhalten bewertet, es fällt schwer, ihre Geschichten zu lesen, ohne die folgende Schlussfolgerung zu ziehen: Die Dilemmata, in denen die Brüder steckten, können nur dann als moralische Dilemmata verstanden werden, wenn man zugesteht, dass eine Loyalität aus Solidarität gegen andere moralische Ansprüche geltend gemacht werden kann, sogar gegen die Pflicht, Verbrecher dem Gesetz zu überantworten.

*

Welchen philosophischen Schluss können wir aus dieser Erkenntnis ziehen? Man könnte sagen, sie bestätigt die Skepsis gegenüber der Solidarität, weil sie uns lehrt, dass persönliche Loyalität einen manchmal dazu bringen kann, gegen ein universales Gebot der Gerechtigkeit zu verstoßen. Man könnte aber auch darauf hinweisen, dass die Brüder, wenn sie ihr Dilemma als ein moralisches begriffen, zumindest implizit anerkannten, dass der Solidarität ein unabhängiger Wert zukommt, ein Wert, der unabhängig von der Verpflichtung, der Gerechtigkeit zu dienen, existiert. Auf jeden Fall ist klar, dass Dilemmata wie dieses uns in dem Bedenken bestärken, Solidarität sei nicht viel mehr als eine Parteinahme für die ei-

gene Seite – in diesem Fall für die eigene Familie – manchmal sogar um den Preis der Inkaufnahme von Ungerechtigkeit. Dieses Bedenken ist Teil des Argwohns gegen Solidarität als moralisches Ideal.

Allerdings weisen Solidaritätsverpflichtungen nicht notwendigerweise nach innen. Es gibt solche Verpflichtungen nicht nur gegenüber den »eigenen Leuten«, sondern manchmal auch gegenüber Mitgliedern anderer Gemeinschaften, mit denen »unsere Leute« eine moralisch belastete Geschichte teilen. Sie begegnen uns in den – oft moralisch befrachteten – Diskussionen über die Frage, ob Nationen sich für begangenes Unrecht entschuldigen sollten. Sollte zum Beispiel die jetzt lebende Generation von US-Amerikanern öffentlich um Verzeihung bitten – und vielleicht Wiedergutmachungszahlungen anbieten – für das, was ihre Ur-Urgroßeltern in den Zeiten von Sklaverei und Rassentrennung verbrochen haben? Oder sollten sich die Deutschen von heute weiterhin moralisch verantwortlich fühlen für die Verbrechen, die ihre Großeltern und Urgroßeltern im Zuge des Holocaust begangen haben?

In Australien gab es vor längerer Zeit eine Debatte darüber, ob man sich offiziell bei den Aborigines entschuldigen solle. Der damalige Premierminister John Howard lehnte eine offizielle Entschuldigung ab:

> Ich glaube nicht, dass die heutige Generation von Australiern für die Taten einer früheren Generation um Entschuldigung bitten und Verantwortung übernehmen sollte.[8]

Ein ähnliches Argument gebrauchten Abgeordnete des US-Kongresses im Zuge einer Debatte über Entschädigungszahlungen für die Sklaverei. Der republikanische Abgeordnete Henry Hyde kritisierte das Vorhaben mit folgender Begründung:

> Ich habe nie einen Sklaven besessen. Ich habe nie jemanden unterdrückt. Ich weiß nicht, weshalb ich für jemanden bezahlen sollte, der Generationen vor meiner Geburt [Sklaven besaß].[9]

Was hat das mit mir zu tun? Das waren andere! Leute, die viele Generationen vor uns lebten – so argumentierten John Howard und Henry Hyde. In dieser Argumentation steckt ein grundsätzlicher Gedanke, der sich nicht leicht von der Hand weisen lässt. Der hauptsächliche Einwand gegen offizielle Entschuldigungen basiert auf der Überlegung, dass wir nur für Dinge verantwortlich sind, die wir selbst tun, nicht für Handlungen anderer Leute oder für Dinge, die außerhalb unseres Einflusses liegen. Dieser Auffassung

zufolge sind wir / bin ich nicht für die Sünden unserer / meiner Eltern oder Großeltern verantwortlich – oder die unserer / meiner Landsleute. Was moralisch zählt, ist was *ich* getan, was *ich* willentlich herbeigeführt, wofür *ich* mich entschieden habe.

*

Aber damit formulieren wir die Problematik negativ. Sicher, das referierte Hauptargument gegen offizielle Entschuldigungen ist von Gewicht und weist eine gewisse moralische Plausibilität auf, weil es sich aus einer überzeugenden und attraktiven moralischen Überlegung speist. Wir könnten diese als das Prinzip des »moralischen Individualismus« bezeichnen. Es besagt, dass diese Doktrin nicht von der Annahme ausgeht, Menschen seien egoistisch. Sie trifft vielmehr eine Feststellung darüber, was es heißt, frei zu sein. Frei zu sein, bedeutet für den moralischen Individualisten, nur den Verpflichtungen zu unterliegen, die er freiwillig übernommen hat. Was immer ich anderen schulde, schulde ich ihnen nur durch einen Akt der Zustimmung – eine Wahl oder ein Versprechen oder eine Vereinbarung, sei sie stillschweigend oder explizit – oder durch Anerkennung bestimmter Gerechtigkeitsgrundsätze, die ich gutheiße oder unter bestimmten hypothetischen Voraussetzungen gutheißen würde. Man könnte das als »voluntaristisches Verständnis« moralischer Verpflichtung bezeichnen. Jede moralische Verpflichtung wurzelt auf die eine oder andere Weise in einem Willensakt. Es mag dies ein individueller Wille sein oder ein Akt der Zustimmung oder eine hypothetische Vereinbarung unter bestimmten idealen Voraussetzungen – und wir rechnen dies der Tradition des Gesellschaftsvertrags zu, wie sie in unterschiedlichen Varianten u.a. von Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls und Habermas vertreten wird. Sie alle sind dem voluntaristischen Verständnis der Genese moralischer Verpflichtungen zuzurechnen.

Dieses voluntaristische Bild besagt, dass ich nur den Verpflichtungen unterliege, die ich freiwillig auf mich genommen habe. Es ist ein befreiendes, attraktives Bild. Attraktiv, weil es davon ausgeht, dass ich als moralisch Handelnder ein freies und unabhängiges Wesen bin, frei von moralischen Bindungen, nur meinem Willen unterworfen, nicht Bräuchen oder Traditionen oder einem ererbten Status. Vielmehr ist der freie Wille eines jeden Individuums die Quelle der einzigen moralischen Verpflichtungen, die seine Handlungsfreiheit einschränken.

Wir erkennen jetzt, dass diese Vision von Freiheit wenig Raum lässt für kollektive Verantwortlichkeit oder für eine Pflicht, die moralische Bürde irgendwelcher historischen, von unseren Vorfahren begangenen Untaten zu übernehmen. Hätte ich meinem Großvater versprochen, seine Schulden zu bezahlen oder mich für seine Sünden zu entschuldigen, so wäre das etwas anderes. In diesem Fall würde es sich bei meiner Verpflichtung, Wiedergutmachung zu leisten, um eine auf Konsens beruhende Verpflichtung handeln – die Einhaltung eines gegebenen Versprechens. Es wäre keine Verpflichtung, die sich aus einer kollektiven, sich über Generationen erstreckenden Identität ergibt; somit wäre es eine voluntaristische Verpflichtung und eben keine aus Solidarität erwachsende.

Fehlt es an einer solchen Zusage, kann der moralische Individualist (oder vielleicht wäre »Voluntarist« der treffendere Ausdruck) keine Verantwortung erkennen, die ihn dazu bewegen würde, für die Sünden seiner Vorfahren Buße zu tun. Es waren schließlich ihre Sünden, nicht seine.

Um zu beurteilen, ob der Haupteinwand gegen eine kollektive Verantwortung oder gegen öffentliche Entschuldigungen und Entschädigungen für historisches Unrecht triftig ist, müssen wir uns zwischen der voluntaristischen und der solidaristischen Auffassung von moralischer und staatsbürgerlicher Pflicht entscheiden. Mit Letzterer meine ich einfach die Vorstellung, dass bestimmte Verpflichtungen an mich herangetragen werden, die ich nicht durch einen eigenen Willensakt oder eine eigene Entscheidung eingegangen bin.

Von der Warte des solidaristischen Verständnisses aus betrachtet, erscheint die voluntaristische Sicht der Dinge als zu seicht, denn sie lässt zu viel außer Acht. Sie hat keine Erklärung für die besondere Verantwortung, die wir als Mitbürger füreinander empfinden. Sie berücksichtigt nicht die Loyalitäten und Verantwortlichkeiten, deren moralische Kraft zu einem Gutteil daraus resultiert, dass ihnen gemäß zu leben, unlösbar verbunden ist mit unserem Selbstverständnis als die besondere Person, die jeder von uns ist, mit unserem Selbstverständnis als Mitglied dieser oder jener Familie und Nation und als Träger ihrer Geschichte. Aus solidaristischer Sicht sind diese Identitäten nicht bloß zufällige Variablen, die wir ausklammern oder über die wir uns erheben sollten, wenn wir über Moral und Gerechtigkeit reden, sondern Teil unserer Person und damit etwas, das zu Recht Einfluss auf unsere moralische Verantwortung hat.

*

Die Antwort auf viele Fragen unseres gegenwärtigen politischen Lebens hängt davon ab, welchen dieser beiden Ansätze, welche dieser beiden Ethiken – die voluntaristische oder die solidaristische – zwingender erscheint. Debatten über den Sozialstaat sind ein offenkundiges Beispiel, ebenso wie Diskussionen über Einwanderung. Gibt es triftige Gründe dafür, Einwanderung zu begrenzen? Oder moralisch ausgedrückt: Sollte es jedermann freistehen, sich grenzüberschreitend zu bewegen? Das moralisch gesehen beste Argument für eine Begrenzung der Einwanderung beruft sich auf die Gemeinschaft. Wie Michael Walzer schreibt, gehört das Recht, die Bedingungen für eine Mitgliedschaft zu bestimmen und die Modalitäten für Zulassung und Ausschluss festzulegen, »zum Kernbestand der kommunalen Unabhängigkeit«. Andernfalls könnte es keine »besonderen Gemeinschaften« (*communities of character*) geben, »historisch stabile, fortbestehende Zusammenschlüsse von Männern und Frauen mit einer besonderen Verpflichtung füreinander und einer besonderen Vorstellung von ihrem gemeinsamen Leben«.[10]

Das ist nun freilich ein hochsinniges Argument für Einwanderungsbeschränkung. Bei wohlhabenden Ländern dient eine restriktive Einwanderungspolitik in der Regel aber dem Zweck, privilegierte Lebensverhältnisse zu schützen. Viele Bürger solcher Länder fürchten Belastungen für den Sozialstaat und eine Minderung ihres Wohlstands, sollten Einwanderer in größerer Zahl ins Land kommen. Es wird viel darüber debattiert, ob eine großzügigere Einwanderungspolitik tatsächlich diese Folgen nach sich zöge, aber die Sorge ist real.

Ein gewichtigeres Argument für Einwanderungsbeschränkung, das oft angeführt wird, beruft sich auf die Gefährdung von Arbeitsplätzen niedrig qualifizierter Arbeiter – derjenigen also, die durch das Einströmen von Einwanderern, die bereit sind, für weniger Geld zu arbeiten, am meisten zu verlieren haben. Aber ist das ein adäquates Argument? Wir können diese Frage nicht beantworten, ohne einen erneuten Blick auf die Dichotomie von voluntaristischer und solidaristischer Ethik zu werfen. Warum sollten wir unsere eigenen verwundbarsten Arbeitnehmer schützen, wenn das bedeutet, dass wir noch ärmeren Menschen aus anderen Ländern Arbeitsmöglichkeiten verwehren?

Aus dem Postulat, den am wenigsten privilegierten Menschen der Weltgemeinschaft zu helfen, ließe sich ein Plädoyer für eine Einwanderungs-

politik ohne Beschränkungen ableiten, aber selbst Leute mit egalitären Neigungen zögern, sich für eine solche auszusprechen. Gibt es eine moralische Basis für dieses Zögern? Vielleicht, aber nur wenn wir akzeptieren, dass wir kraft Zugehörigkeit zu einer historisch gewachsenen Gemeinschaft eine besondere Verantwortung für das Wohlergehen unserer Mitbürger haben. Wie Walzer schreibt:

> Nur wenn patriotische Gefühle eine moralische Basis haben, nur wenn der Zusammenhalt der Gemeinschaft für Verpflichtungen und einen von ihren Mitgliedern geteilten Sinn sorgt, nur wenn es sowohl Mitglieder als auch Fremde gibt, hätten Beamte überhaupt einen Grund, sich Sorgen um die Wohlfahrt ihrer Mitbürger zu machen.[11]

Der allgemeine Punkt ist der: Der Argwohn gegen Solidarität, der sich aus einer moralphilosophischen Argumentation speist, beruht auf dem Gedanken, dass alle Verpflichtungen, die von moralischem und staatsbürgerlichem Gewicht sind, aus einem Willensakt hervorgegangen sein müssen. Wenn es stimmt, dass solidarisch motivierte Verpflichtungen sowohl nach außen als auch nach innen weisen können, dann lautet der wahre Einwand nicht, dass Solidarität schlicht Egoismus in Potenz ist, und auch nicht, dass sich hinter Solidarität nur Gruppenegoismus verbirgt. Der tiefer gründende Einwand lautet, dass Solidarität eine Verletzung der Freiheit ist – jener Freiheit, die dem voluntaristischen Verständnis moralischer und staatsbürgerlicher Verpflichtung zugrunde liegt.

*

Mir scheint, der Grund dafür, dass die Solidarität weltweit auf dem Rückzug ist, dass der Sozialstaat und die moralische Legitimation des Umverteilens in Frage gestellt werden, ist in der Tatsache zu suchen, dass in der moralischen und zivilbürgerlichen Kultur unserer Zeit die voluntaristische Sicht der Dinge dominiert.

Am Anfang habe ich die Vermutung geäußert, dass der Versuch, die Wurzeln – die moralischen Wurzeln – des Argwohns gegen die Solidarität zu identifizieren, uns nicht nur die Augen dafür öffnen würde, weshalb sich die Solidarität heute auf dem Rückzug befindet – als moralisches Ideal in die Defensive geraten ist –, sondern uns auch einen Hinweis darauf liefern würde, weshalb gerade Solidarität und nicht Demokratie oder Gerechtigkeit oder Freiheit für Krzysztof Michalski in gewisser Weise die konstitutive Frage schlechthin war – und nicht nur für

ihn, sondern auch für andere Denker der 1980er Jahre wie Józef Tischner und Johannes Paul II., für die Solidarität das höchste, erstrebenswerteste menschliche Ziel war.

Ich denke, was sie faszinierte – aber das ist nur eine Vermutung –, was Solidarität als Organisationsprinzip und als Ideal für moralisches und zivilbürgerliches Handeln für sie so anziehend machte, war genau das, was viele von uns heute skeptisch gegenüber diesem Ideal macht: der Umstand, dass Solidarität, die Ethik der Solidarität, auf der Möglichkeit beharrt, dass nicht alles, worauf es im moralischen und zivilbürgerlichen Leben ankommt, auf einen individuellen Willensakt zurückgeführt werden kann. Aus diesem Grund hatte, wie ich glaube, Solidarität für diese Denker eine Art spirituelle Resonanz, die ihre moralische und zivilbürgerliche Phantasie in den Bann zog. Obwohl dieses Merkmal einer Ethik der Solidarität zum Anlass für Unbehagen und Misstrauen werden kann in einer Welt, in der wir immer mehr zögern, das gesellschaftliche Leben auf der Grundlage einer Idee zu organisieren, die offenbar im Widerspruch zur voluntaristischen Freiheitsidee steht und stattdessen aus den spirituellen Sensibilitäten und Quellen lebt, die uns sagen, dass nicht alle unsere moralischen und zivil- bzw. staatsbürgerlichen Bindungen das Produkt unseres Willens sind.

Ich glaube – auch wenn ich nicht behaupten kann, ich hätte ihn das jemals sagen hören –, dass diese Überzeugung es war, die Krzysztof zu diesen Denkern, zu seinen philosophischen Freunden, hinzog und ihn für die Solidarität – nicht die Demokratie, die Gerechtigkeit oder die Freiheit – als Organisationsideal einnahm. Und ich möchte ganz einfach mit der Aussage schließen, dass sie womöglich Recht haben.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

1 Der Beitrag basiert auf dem Vortrag, den der Autor am 5. April 2013 im Museum für Angewandte Kunst in Wien anlässlich der Akademischen Gedenkfeier für Krzysztof Michalski, Rektor des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen und Herausgeber dieser Zeitschrift, gehalten hat.

2 Das Adjektiv »civic« des Originals wird im Folgenden je nach Kontext mit »zivilbürgerlich« oder »staatsbürgerlich« übersetzt. (Anm. d. Red.)

3 Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Papst Johannes Paul II., zit. nach www.schulte-schulenberg.de/sollici.htm
4 Adam Smith, *Theorie der moralischen Empfindungen*, nach der dritten englischen Ausgabe übersetzt (Braunschweig: Meyerische Buchhandlung, 1770), S. 288-290.
5 Jean-Jacques Rousseau, *Politische Ökonomie / Discours sur l'économie politique*, hg. und übersetzt von Hans-Peter Schneider / Brigitte Schneider-Pachaly, Frankfurt a.M.: Klostermann 1977, S. 55.
6 Ebd., S. 57.
7 Zum Folgenden siehe auch das Kapitel »Can Loyalty Override Universal Moral Principles?«, in: Michael Sandel, *Justice: What's the right thing to do?*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2009, S. 236-240.
8 *The Age*, Melbourne, 20. Juni 2001.
9 Vgl. »Reparations for Slavery in Scholarly Writing«, in: *Reparations for Slavery: A Reader*, hg. von Ronald Paul Salzberger / Mary C. Turck, New York: Rowman & Littlefield 2004, S. 142.
10 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books 1983, S. 62.
11 Ebd., S. 37f.

Krzysztof Michalski

PATRIOTISMUS

I

Der Begriff des Patriotismus lebt von einer unauflöslichen Spannung.

Zum einen ist Patriotismus ein emotionales Band, eine Anknüpfung an bestimmte Werte und Institutionen, aber auch an die Geschichte, aus der sie sich herleiten lassen. Dabei sind diese Werte freilich weder kohärent noch moralisch eindeutig, in ihnen mischen sich Gut und Böse, Groß und Klein, eins passt nicht zum andern, mal dominiert dies, dann wieder jenes. Wir, die Polen, haben den Hang zum Guten oder zum Bösen nicht mit der Muttermilch eingesogen (genauso wenig wie die Deutschen oder die Russen). Die historisch gewachsenen Einstellungen, Normen, Gewohnheiten und gesellschaftlichen Institutionen, die sich zum Oberbegriff »Polen« oder »Russland« formieren, folgen keinem System, keiner Logik. Daher sind derlei Begriffe nie präzise, sondern stets offen für Veränderungen und Korrekturen, sie können jederzeit neu definiert werden. Und doch stellt das ganze Konglomerat eine nicht endgültig definierte, an den Rändern ausgefranste Einheit dar. Natürlich trage ich nicht die Verantwortung für das Handeln meines Großvaters, aber er war eben mein Großvater, daher sind Scham oder Stolz durchaus angebracht, wenn ich an ihn denke. Vielleicht bewirkt gerade die Inkohärenz, der Mangel an Logik und Historizität dieses Geschöpfs namens »Polen« (oder »Deutschland«), dass Patriotismus auch sinnlich erfahrbar wird – in Gerüchen, Bildern, Ansichten.

Zum anderen ist Patriotismus eine Ansammlung von Pflichten, die wie die entsprechenden Rechte im Begriff des »Bürgers« zusammengefasst sind. Gefühle, Sinnlichkeit und Bilder sind in diesem Zusammenhang bedeutungslos. Entscheidend ist, was zu tun ist (als Bürger der Republik Polen oder der Vereinigten Staaten von Amerika) und was erlaubt ist. Das wird nicht von Trauerweiden, Piroggen oder der Marienkirche festgelegt, sondern von Recht, Gesetz und Verfassung. Die beiden Seiten des Patriotismus – die Anerkennung bestimmter Rechte und Pflichten und die Verwurzelung in einem historisch gewachsenen Wertekanon – sind nicht

voneinander zu trennen. Wiewohl häufig im Konflikt miteinander, sind sie doch nur gemeinsam lebensfähig. Indem das Recht den Begriff des »Bürgers« definiert, sorgt es für Stabilität und den erforderlichen Grad an Eindeutigkeit emotionaler Bindungen; Werte, Institutionen und Geschichte verleihen dem Recht aber erst einen Inhalt, ohne sie wäre es hohl.

Selbstverständlich gibt es keinen Grund, von jemandes Patriotismus immer nur im Singular zu sprechen, man kann auch zwei Patriotismen (zwei Vaterländer) und sogar noch mehr haben. Ich fühle mich damit jedenfalls wohl, wobei ich sehr gern Pole bin und an Österreich eher als Bürger denke. In pathologischen Metaphern lässt sich das besser beschreiben als in schiefen Familienbildern: Man kann nicht zwei biologische Mütter haben, wohl aber gleichzeitig eine Grippe und ein Magengeschwür (bzw. gleichzeitig Pole und Österreicher sein).

II

Patriotismus ist gewiss weder eine hinreichende ethische Haltung (»Heimatliebe genügt«), noch eine absolute (»Hauptsache, man liebt sein Land«). Der Slogan »Polen ist am wichtigsten«[1] ist ausgesprochen töricht und inakzeptabel für jeden, der Gut und Böse unterscheiden kann, zumal für jeden Christen. Ist denn alles erlaubt, wenn es nur im Interesse »Polens« liegt? Diebstahl? Betrug? Kindsmord? Und wie kann es angehen, dass in den Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, die seit zweitausend Jahren den Diskurs darüber prägen, was denn nun die Hauptsache sei, von »Polen« keine Rede ist? Haben die da etwas vergessen? Sollte man die Evangelien an der ein oder anderen Stelle ergänzen?

Die Bindung an eine lokale Partikulargemeinschaft (Patriotismus) muss natürlich von der Warte universaler Werte aus betrachtet werden. Unser Selbstverständnis als Gesellschaft, als Nation, bedarf auch einer universalen Dimension, einer Relation zu anderen Menschen, dem Menschen an sich und nicht allein zu lokalen Werten oder zu Vertretern ein und derselben Gemeinschaft. Sonst sind wir keine Nation, sondern bloß eine Bande, ein Stamm. In der Regel fungieren bestimmte gesellschaftliche Institutionen oder Gruppen als Träger des universalen Elements, sie öffnen die Gesellschaft für das Andere und können sie so »zum Menschsein erheben«. In Polen war eine solche Gruppe beispielsweise ein gewisser Teil des Adels, wie ein Blick in die Memoiren und Tagebücher von Zygmunt

Mycielski, Jacek Woźniakowski, Krzysztof Kozłowski oder Kazimiera Iłłakowiczówna verdeutlicht. Auch eine Gruppe polnischer Juden bzw. jüdischer Polen wie etwa Antoni Słonimski oder Paweł Hertz darf als ein solcher Träger des Universalen für das Polnische gelten. In beiden Fällen ermöglichten Traditionen jenseits des ethnischen, geographischen und lokalen Polentums ihren Vertretern (und mittelbar auch anderen Polen), »Polen« in universalen, nicht stammesgebundenen Kategorien zu definieren.

Eine ähnliche Funktion erfüllte in Polen zweifellos die Institution der katholischen Kirche, die Kirche Adam Stefan Sapiehas, Karol Wojtyłas oder Józef Tischners. Nicht zuletzt sind die Universitäten zu nennen, die (zumindest theoretisch) jungen Polen die hohe Kunst der Aneignung fremder Traditionen, die Durchdringung der Werke Dantes, Heideggers oder Konfuzius' lehren sollen, mithin Fähigkeiten, ohne die einem der Sinn der eigenen Tradition verborgen bleibt.

All diese Gruppen und Institutionen haben ihre ursprüngliche Bedeutung bereits eingebüßt oder verlieren sie gerade: Nachfolger Mycielskis oder Hertz' sind nicht in Sicht, in den Kirchen verschwindet das Tabernakel hinter polnischen Flaggen, die Universitäten verkommen zu Berufsschulen, an denen (vermeintlich) marktgerechte Qualifikationen vermittelt werden. Womöglich werden andere Institutionen und Gruppen an ihre Stelle treten.

Es könnten europäische Institutionen sein.

III

Eine europäische Nation existiert (noch?) nicht. Die emotionale Bindung an das eigene Land und seine Tradition reicht selten über dessen Grenzen hinaus. Und doch gibt es solche Fälle.

Besonders jene Privilegierten, die sich längere Zeit im Ausland aufhalten, können diese Erfahrung machen. Ich selbst habe das in den USA ganz deutlich gespürt, wo ich mehrere Monate im Jahr lebe. Dort bin ich in erster Linie Europäer, wie ich in Wien vor allem Pole bin.

Bisweilen ist der europäische Patriotismus Bestandteil des lokalen, nationalen. Dann beinhaltet die emotionale Bindung an das eigene Land auch eine emotionale Bindung an Europa. In Deutschland ist das häufig zu beobachten, da die Akzeptanz des Deutschseins für viele Deutsche

nach der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und des Hitlerfaschismus mit der Akzeptanz Europas einhergeht. Nicht von ungefähr wirkte Deutschland von Anfang an maßgeblich auf die Einigung Europas hin.

Die emotionale Bindung an Europa kann aber auch aus Angst resultieren, manchmal tritt sie erst angesichts einer Bedrohung zutage. Aus Angst vor einem neuerlichen Krieg und dem erstarkenden Kommunismus im Osten haben sich Deutsche, Franzosen und Italiener als Europäer gefühlt. Sicher lag darin eine »Zentripetalkraft« für die Entstehung der Europäischen Union.

Auch die Institution einer europäischen Staatsbürgerschaft existiert (noch?) nicht. Ob sich das ändert, wird auch, vielleicht sogar maßgeblich, davon abhängen, ob die manchmal bereits spürbare, nationenübergreifende europäische Werte-, Institutionen- und Geschichtsgemeinschaft sich für eine politische Ordnung Europas als tragfähig erweisen kann.

Wien, im November 2011

Aus dem Polnischen von Thomas Weiler

Anmerkung

1 »Polska jest najważniejsza« war ein Wahlkampf-Slogan Jarosław Kaczyńskis bei der Präsidentschaftswahl 2010. Der Slogan wurde dann als Name der konservativen polnischen Partei PJN übernommen, die 2010 als Abspaltung der PiS entstand. (Anm. d. Red.)

Stefan Auer

DAS ENDE DES EUROPÄISCHEN TRAUMS

Der große Gatsby als Parabel des europäischen Traums

Wie der große Gatsby aus F. Scott Fitzgeralds Roman ist die Europäische Union ein nietzscheanisches, in stetem Wandel begriffenes Projekt. Wie Gatsby ist auch die EU ein Ausbund an Modernität: »unstetig und stets beunruhigend«[1], niemals zufrieden, stets auf mehr aus; irrsinnig reich und doch nicht in der Lage, ihre Rechnungen zu bezahlen. Wer sich als modern definiert, ist nie bloß das, was er ist, sondern ist immer im Werden begriffen – sich täglich radikal neu erfindend und neu erschaffend. Wie Gatsby in der US-amerikanischen »Jazz-Ära« der 1920er Jahre hatten sich die Europäer daran gewöhnt, in einer Phantasiewelt zu leben, in der gefälligst alles möglich zu sein hat. Der europäische Traum war es, die unschlagbare Effizienz der kapitalistischen Marktwirtschaft mit sozialer Gerechtigkeit zu verbinden. Das sollte eine unaufhörliche Steigerung des materiellen Wohlstands bei gleichzeitig strengem Schutz der Umwelt garantieren, und diese Segnungen sollten durch die unpolitische, gleichwohl demokratisch legitimierte Herrschaft von Technokraten erbracht werden. Doch wie am Schluss des Romans Gatsbys große Liebe so liegt auch der europäische Traum nun in Scherben.[2]

Gatsby lebt, als gäbe es keine Grenzen für die Selbstverwirklichung, als könne man alles aus sich machen. Gegen alle Widrigkeiten häuft er riesige Reichtümer an und verschafft sich großen Einfluss – alles, um die Liebe seines Lebens zurückzugewinnen: Daisy. Tatsächlich verliebt sich Gatsby, wie so viele, die der Leidenschaft ihres Herzens folgen, in eine Schimäre – die Frau, zu der sich seine Jugendliebe Daisy entwickelt hat, ist in der Wirklichkeit ganz anders als in seiner Phantasie.

Ähnlich ist es dem Projekt der europäischen Einigung ergangen. Die Vision eines »immer engeren Zusammenschlusses« übte eine so große Faszination auf die europäischen Eliten aus, dass sie real existierende Hindernisse, die ihrem Plan im Wege standen, einfach ignorierten. Die

EU mutierte, verstärkt in den letzten 20 Jahren, von einem pragmatischen Projekt, das in sorgsam kalibrierten Schritten das ehrgeizige Ziel wachsender zwischenstaatlicher Kooperation verfolgte, zu dem anmaßenden Projekt, ein supranationales Staatswesen schaffen zu wollen. In den ersten drei Jahrzehnten nach dem Startschuss zur europäischen Integration wurden die supranationalen Ambitionen der Eliten noch von ihrer Einsicht gebremst, dass die meisten Europäer sich in erster Linie ihrer Nation zugehörig fühlten. Es war sogar so, dass die europäische Einigung ursprünglich die beteiligten Nationalstaaten stärkte.[3] Das ist nicht mehr so. Der Vertrag von Maastricht hingegen setzte mit dem Ziel, die Landesgrenzen und nationalen Währungen auf den Kehrichthaufen der Geschichte zu werfen, eine veritable Revolution in Gang.[4] Diese Revolution ist ganz und gar gescheitert.

Eine Voraussage darüber, wann und wie die Euro-Währungszone auseinanderzubrechen beginnt, ist zwar nicht möglich, aber klar ist schon heute, dass sie ihre politischen und wirtschaftlichen Ziele verfehlt hat. Politisch hat die Einheitswährung, anstatt die europäische Einheit zu zementieren, alte Gegensätze zwischen den europäischen Nationen wiederbelebt und neue Klüfte zwischen ihnen aufgerissen; wirtschaftlich hat sie, anstatt das Wohlstandsgefälle innerhalb der Eurozone einzuebnen, Diskrepanzen verschärft, indem sie die Konkurrenzfähigkeit einer zunehmenden Zahl von Nationen an der Peripherie Europas untergräbt. Was das viel gerühmte Europa ohne Grenzen betrifft, so findet die Freizügigkeit der Arbeitnehmer ihre Grenzen an sprachlichen Schranken und anderen Hindernissen. Für junge Europäer fällt es stark ins Gewicht, ob sie im Norden Europas beheimatet sind, wo die Jugendarbeitslosigkeit (in Österreich, Deutschland und den Niederlanden) unter 10 Prozent liegt, oder im Süden (in Griechenland und Spanien), wo sie über 50 Prozent beträgt.[5] Es verwundert daher nicht, dass Leute in den einzelnen Ländern ganz verschiedene Ansichten äußern, wenn man sie nach den Vor- und Nachteilen der europäischen Integration fragt; Griechen und Deutsche bilden dabei die gegensätzlichsten Pole.[6]

Die Einheitswährung Euro hat zu einem Europa geführt, das entlang einer Reihe neuer und alter Bruchlinien gespalten ist. Einer der scharfsichtigsten Kritiker der europäischen Einigung, Giandomenico Majone, schrieb:

> Wir haben es jetzt mit einer in drei Gruppen zerfallenen Union zu tun: den Mitgliedern der Eurozone; denen, die *de jure* (Großbritannien, Dänemark) und *de facto* (Schweden) nicht dazugehören, und jenen EU-Mitgliedern, die (mit mehr oder weniger Begeisterung) darauf warten, in die Eurozone aufgenommen zu werden.[7]

Die Herausbildung einer vierten Gruppe wird die Fragmentierung der EU wahrscheinlich noch beschleunigen: »Länder mit hoher Staatsverschuldung, die in den nächsten fünf bis zehn Jahren vielleicht den Euro werden aufgeben müssen«.[8] Sollte es dazu kommen – und nach meinem Dafürhalten wird es dazu kommen –, wird diesen Ländern nichts anderes übrig bleiben, als wenigstens eines der vier Freiheitsrechte zu suspendieren, die zu Definitionsmerkmalen des europäischen Projekts geworden sind: Während die Freizügigkeit von Personen, Gütern und Dienstleistungen wohl bestehen bleibt, wird der Kapitalverkehr staatlicher Kontrolle unterworfen werden müssen. Gleich wie sich der Zerfall der Eurozone vollzieht, es wird ein Vorgang mit chaotischen, schmerzhaften und zutiefst schädlichen Folgen für das gesellschaftliche Gefüge der betroffenen Länder sein. Den schon jetzt notleidenden Ländern der Eurozone stehen jedoch, ob sie aus der Einheitswährung aussteigen oder nicht, weitere schmerzliche Rückschläge bevor.

»Je schlimmer, desto besser«: Krise als Chance?

Diese düsteren (und sich weiter verdüsternden) materiellen Gegebenheiten bedeuten, dass die Chance der europäischen Eliten, bei der breiten Bevölkerung wieder Begeisterung für ihr Projekt »Vereinigte Staaten von Europa« zu wecken, genauso groß ist wie die Chance Gatsbys, seine Jugendliebe Daisy wiederzugewinnen: gleich null. Dennoch sind sie entschlossen, unbeirrt weiter zu machen, und propagieren nach wie vor eine »postnationale Revolution in Europa«. Den »Pragmatismus der kleinen Schritte« verschmähend, fordern Daniel Cohn-Bendit und Guy Verhofstadt in ihrem Manifest *Für Europa!*:

> Verweigere dabei allzu träge Reformen. Dafür ist die Lage viel zu ernst. Fordere einen Quantensprung, einen großen Sprung in Richtung eines echten und föderalen Europas.[9]

Was es Europas föderalistischen Eliten leicht macht, in Selbsttäuschungen zu verfallen, ist die Tatsache, dass das europäische Projekt in der Vergan-

genheit in der Tat an Krisen erstarkt ist. Das verleitet manchen Beobachter zu der These, die aktuelle Krise sei womöglich intendiert gewesen: »Wir« wussten, dass die Einheitswährung ein unfertiges Projekt war, behaupten sie, »wir« haben mit den Problemen gerechnet,[10] und jetzt haben wir endlich die Chance, vergangene Fehler in zukünftige Erfolge zu verwandeln. Zugegeben, die Menschen in Griechenland, Irland, Portugal und Spanien leiden und werden noch mehr leiden müssen, aber daran führt kein Weg vorbei. Auf dem Spiel steht schließlich die Zukunft Europas – Friede, Wohlstand und die politische Stabilität eines ganzen Erdteils. Dass diese Werte just durch das politische Vehikel Euro, das sie hätte untermauern sollen, untergraben worden sind, wird schlicht ignoriert oder wegdiskutiert. Mögen sich noch so hohe Hürden auftürmen, das Ziel bleibt unverändert: eine immer engere politische Union der Europäer.

Bürgern aus den Ländern des früheren Ostblocks wird dieses Denkmuster bekannt vorkommen – »je schlimmer, desto besser«. Es liefert eine willkommene Rechtfertigung für die Notwendigkeit, heute Opfer zu bringen, um dafür morgen europaweit eine bessere Gesellschaft zu bekommen. Doch wie viele Menschen in Griechenland, Portugal und Spanien werden diese Botschaft wohl heute noch glaubhaft finden? Was immer die politischen Eliten denken mögen, immer mehr Bürger sehen in der Europäischen Union und ihren Institutionen »weniger eine potentielle Quelle für die Lösung von Problemen, die auf nationaler Ebene nicht lösbar sind, als die Ursache für viele dieser Probleme«.[11] Wie auch immer: Das ständig wiederholte Mantra vom Europa, das noch mehr Europa braucht, wird Europa nicht retten. Es wird es zerstören.

Seit und wegen der Krise ist die politische Klasse Europas einem »politischen Messianismus« verfallen, wie Joseph Weiler bemerkt hat. Die europäische Einigung sei zu einem messianischen Vorhaben *par excellence* geworden:

> Die Rechtfertigung für Maßnahmen und die mobilisierende Kraft dafür ergibt sich nicht aus Verfahrensweisen, wie in der klassischen Demokratie, oder aus erzielten Erfolgen, sondern aus dem angestrebten Ideal, dem zu erreichenden Ziel, dem am Ende des Weges wartenden Gelobten Land.[12]

Weilers Diagnose trifft sich mit Majones Kritik an einer »politischen Kultur des totalen Optimismus«,[13] die eine partielle Erklärung für das draufgängerische Vorgehen der EU-Führung bietet. In dem Maß, wie die

gemeinsame Währung in immer größere Bedrängnis geraten ist, haben die EU-Führer in ihrer Rhetorik freilich vom »totalen Optimismus zur Katastrophenbeschwörung« umgeschaltet.[14] Nachdem im Oktober 2012 die Vergabe des Friedensnobelpreises an die EU verkündet worden war, wurde ein bezeichnender Cocktail aus Optimismus und Warnung vor der Katastrophe serviert. Die EU-Führung beeilte sich, unter Berufung auf die hohe Ehrung ihre messianische Rhetorik aufzufrischen. Angela Merkel betonte vor dem Deutschen Bundestag, dieser Preis sei

> weit mehr als eine Erinnerung an den Ausgangspunkt der europäischen Einigungsidee nach Jahrhunderten des Mordens und Sterbens auf europäischen Schlachtfeldern. Diese Entscheidung ist so bedeutend, weil sie genau jetzt kommt. Denn damit ist sie als Mahnung zu verstehen.[15]

Die Kanzlerin stellte die Einheitswährung ein weiteres Mal als Friedensprojekt dar und ignorierte dabei, welche Zwietracht der Euro in Europa gesät hat. Das Projekt der monetären Vereinigung Europas fußte von vornherein auf einem eigenartigen Missverständnis – wenn nicht auf einer Missachtung – der europäischen Geschichte. Die einzigen Kriege auf europäischem Boden in der Ära nach dem Zweiten Weltkrieg brachen in Bundesstaaten mit einer gemeinsamen Währung aus – in der Sowjetunion und in Jugoslawien.[16] Umgekehrt unterblieb der Erste Weltkrieg nicht, obwohl Europa damals *de facto* eine Gemeinschaftswährung in Gestalt des Goldstandards hatte, der als Fundament für das Währungssystem diente. Einheit kann also (zumal wenn es zu viel davon gibt und wenn sie von oben oktroyiert ist) Konflikte verschärfen, anstatt sie zu verhüten. Wie Jerry Muller überzeugend dargelegt hat, war der dauerhafte Friede im Europa der Nachkriegsära nicht so sehr das Resultat einer supranationalen Ordnung als eines eingedämmten Nationalismus: »Die europäische Stabilität in der Ära des Kalten Krieges verdankte sich in Wahrheit teilweise der weitgehenden Verwirklichung des ethnonationalistischen Programms.«[17] Inzwischen ist es offensichtlich, dass der Zusammenschluss mehrerer EU-Mitgliedsstaaten in einer Währungsunion zu einer dramatischen Abnahme politischer und wirtschaftlicher Kompetenzen auf der nationalen Ebene geführt hat und damit zu einer fortschreitenden Erosion nationaler Souveränität.

Der Ausnahmezustand: »Begreife, wie ernst die Bedrohung ist!«[18]

Bis vor Kurzem war es plausibel, sich Europa als Verkörperung des von Jean-Jacques Rousseau erträumten Friedensbundes oder von Immanuel Kants »Ewigem Frieden« vorzustellen. Die Sorge um nationale Souveränitäten galt als überholt. Vielmehr sollten die Ideale des Weltbürgertums (Ulrich Beck) und des Verfassungspatriotismus (Jürgen Habermas) für »Frieden durch das Gespräch« sorgen.[19] Das war einmal. Statt Rousseau und Habermas eignen sich womöglich Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli besser als Paten für unsere Zeit, denn sie verstanden Politik als Konflikt. Diese weltklugen, kritischen Köpfe wussten, dass Politiker, wenn sie vom Gemeinwohl und von höheren Interessen reden, oft genug partikulare oder gar persönliche Interessen im Sinn haben – jedenfalls gibt es bei Licht besehen kein Gemeinwohl, das Politik überflüssig machen würde. Politik ist die Kunst, mit irreduziblen Konflikten umzugehen.

Der umstrittene Staatsrechtler Carl Schmitt bekannte sich zu diesem Politikverständnis und machte sich Gedanken über die Grundwidersprüche der liberalen Demokratie. Er tat dies in der Zeit ihrer bis dahin tiefsten Krise: in der Endphase der Weimarer Republik. Es gibt gute Gründe dafür, dass zeitgenössische politische Denker sich dem geistigen Vermächtnis Carl Schmitts verschließen, namentlich in Deutschland. Obzwar er zu Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn die freiheitliche Demokratie verteidigte, wurde er später zu ihrem erbitterten Gegner. Der brillante Verfassungsrechtler stellte seine unübertroffene rechtswissenschaftliche Expertise am Ende in den Dienst des Nationalsozialismus. Schmitt war von seiner Grundhaltung her Kosmopolit, und doch lieferte er die Rechtfertigung für den engstirnigen, rassisch definierten Nationalismus Hitlerdeutschlands. Bei all dem erschreckenden Mangel an Urteilsvermögen, den Schmitt 1933 und danach an den Tag legte, werfen seine Überlegungen zu einigen fundamentalen Problemen Licht auf Fragen, denen Europa sich heute stellen muss. Wie ist das Verhältnis von Recht und Politik, von Liberalismus und Demokratie, von Autorität und Souveränität? Wie können wir eine Technokratie verhindern?

Dass einige von Schmitts zentralen Argumenten höchst fragwürdig sind, braucht kaum betont zu werden. Viele der von ihm vorgeschlagenen »Lösungen« für die Probleme einer freiheitlichen Demokratie waren einfach verabscheuenswert. Wir wollen hier nicht den Versuch machen, den

»Kronjuristen« Nazideutschlands zu rehabilitieren. Wir verstehen unsere Hinweise eher als Einladung, mit Schmitt gegen Schmitt zu denken – die grundlegenden Probleme und Herausforderungen Europas frontal anzugehen, ohne vor unbequemen Fragen zurückzuschrecken. Schmitt war der Philosoph des Ausnahmezustands. Der Normalfall war für ihn nichtssagend, ihn interessierte der Extremfall.[20] Bezweifelt irgendjemand, dass Europa vor extremen Herausforderungen steht?

Wir sind heute alle Schmittianer. Ob der Präsident des Europäischen Parlaments, Martin Schulz, oder Bundeskanzlerin Angela Merkel, ob der irische Premierminister Enda Kenny oder der Präsident der Europäischen Zentralbank, Mario Draghi, ob der Präsident der Europäischen Kommission, José Manuel Barroso, oder die vorerwähnten Europaparlamentarier Daniel Cohn-Bendit und Guy Verhofstadt oder führende Intellektuelle wie Ulrich Beck, Jürgen Habermas und Bernard-Henri Lévy – jeder der Genannten hat sich irgendwann im Verlauf der letzten drei Jahre bemüßigt gefühlt, das Argument von den außergewöhnlichen Zeiten, die außergewöhnliche Lösungen erfordern, zu beschwören. Keiner von ihnen trieb die Euphorie für die Krise der Eurozone freilich so weit wie der berühmte österreichische Autor Robert Menasse. »Ich bin begeistert von der Krise«, erklärte Menasse und prophezeite, diese werde Europa ein Stück weiter Richtung Einheit katapultieren. Dabei wies er den »kindlichen Optimismus« derjenigen, die sich einer »Krise-als-Chance«-Rhetorik bedienten, zurück:

> Nein, die Krise ist keine Chance, die Krise ist ein Zwang. Sie wird, bei Gefahr eines ansonsten drohenden Untergangs Europas, jene politischen Lösungen und die Reformen der europäischen Verfassung erzwingen, die davor wegen nationalstaatlichen Kleingeists nicht möglich waren.[21]

Aber was, wenn die Bürger Europas die Begeisterung Menasses für diesen Neuanfang nicht teilen? Kein Problem, hier geht es nicht mehr in erster Linie um Demokratie, wenigstens *noch* nicht. Menasse ruft zu einer Abkehr von der bestehenden Demokratie in Europa auf, im Namen einer radikal neuen Demokratie, die wir erst noch erfinden müssen. Nötig dafür ist laut Menasse, dass wir uns aus den Fesseln des letzten Tabus lösen: des Tabus, über eine Suspendierung oder gar Abschaffung der Demokratie nachzudenken. Das europäische Projekt war nach Überzeugung Menasses von Anfang an darauf ausgerichtet, sich an die Stelle der Nationalstaaten

zu setzen. Die Krise muss, so glaubt er, als eine unaufhaltsame Kraft verstanden und akzeptiert werden, die zur Abschaffung der nationalen Demokratien in Europa im Namen einer postnationalen Demokratie führen wird. Die Argumentation Menasses illustriert beispielhaft das, was Weiler mit politischem Messianismus gemeint hat. Menasse kritisiert die Idealisierung der Demokratie zu einem »heiligen Gut« und schlägt vor, sie durch das europäische Projekt zu ersetzen:

> Wir müssen stoßen, was ohnehin fallen wird, wenn das europäische Projekt gelingt. Wir müssen dieses letzte Tabu der aufgeklärten Gesellschaften brechen: dass unsere Demokratie ein heiliges Gut ist. Und wir müssen eine neue Demokratie erfinden. Eine Demokratie, die nicht an die Idee des Nationalstaates gekoppelt ist.[22]

Wer dieser gewagten Vision des »Nie-Dagewesenen«, des »historisch völlig neue[n], […] weltweit innovative[n], kühne[n] europäische[n] Avantgardeprojekts im Weg steht«, wird von Menasse als engstirniger Nationalist und reaktionärer Populist geschmäht. Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen jene offen antieuropäischen und fremdenfeindlichen politischen Kräfte, die zum Teil infolge der Finanzkrise in der Eurozone Zulauf bekommen haben (wie die neonazistische Partei »Goldene Dämmerung« in Griechenland); Menasse stellt vielmehr sogar die politische Legitimität des britischen Premierministers David Cameron in europäischen Angelegenheiten in Frage und erwägt, dass man »mittelfristig … auch die nationalen Parlamente abschaffen« könnte.[23]

Ähnlich argumentiert Ulrich Beck, wenn er vom wiederbelebten »Traum von einem neuen Europa« schwärmt.[24] Trost bei Hölderlin suchend und findend – »Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch«[25] –, schlägt Beck »ein transnationales Modell der sozialen Demokratie« vor.[26] Mit großer Eloquenz wischt er jede erdenkliche Kritik an der Umsetzbarkeit seines Denkmodells vom Tisch. Die Krise rechtfertige nicht nur unorthodoxe politische Maßnahmen, sondern erfordere »eine Umwertung des Realismus«, eine radikal neue Denkweise:

> Was bisher als »realistisch« galt, wird naiv und gefährlich, weil es den Zusammenbruch in Kauf nimmt. Und was als naiv und illusorisch galt, wird »realistisch«, weil es versucht, die Katastrophe zu verhindern und nebenbei die Welt besser zu machen.[27]

Das Ziel eines besseren Europas (und »nebenbei« auch einer besseren Welt) soll durch eine europaweite Revolution verfolgt und erreicht wer-

den, die mit dem Untergang des Nationalstaats einhergehen würde. Ein »Europäischer Frühling«, verstanden als »eine europäische soziale Bewegung, die für den neuen Gesellschaftsvertrag auf die Straße geht«, werde den Sieg über ein »neoliberales Europa« erringen, das jede Legitimation verloren habe. Beck räumt ein, dass sich eine europäische *res publica* noch nicht konkret abzeichnet, meint jedoch, dies lasse sich durch ein »freiwilliges europäisches Jahr für alle« bewerkstelligen.[28] Würden sich erst einmal Menschen jeden Alters und aus allen Lebensbereichen quer über nationale Zugehörigkeiten hinweg kennenlernen, so würden sie ihre engstirnigen Nationalismen überwinden und eine paneuropäische Solidarität entwickeln.

Was bei diesem Projekt unberücksichtigt bleibt, ist die Tatsache, dass Kennenlernen und Umgang miteinander nicht immer dazu führen, dass man einander besser versteht oder sich gar füreinander verantwortlich fühlt. Der alltagssprachliche Erfahrungssatz »Nähe erzeugt Verachtung« bezeichnet ein Phänomen, das die Sozialpsychologie analysiert hat und das zum Beispiel gerade in Situationen entsteht, in denen Grenzen zwischen verschiedenen Gruppen schwer zu ziehen sind und daraus Spannungen entstehen. Das Europa ohne Grenzen hat bislang nicht zu mehr transnationaler Solidarität geführt, eher im Gegenteil. Der Historiker Tony Judt schrieb dazu: »Raum ist wichtig. Und Politik ist eine Funktion des Raums – wir wählen dort, wo wir leben, und die Legitimation und Autorität unserer politischen Führung sind beschränkt auf den Raum, in dem sie gewählt worden sind.«[29]

Damit nicht genug: Dort, wo bestehende und wachsende wirtschaftliche Disparitäten sowohl territoriale als auch ethnische Dimensionen aufweisen, wird das wahrscheinliche Ergebnis nicht die Entstehung einer europäischen *res publica* sein, sondern eher ein Teufelskreis, in dem Misstrauen wechselseitige Vorurteile verstärkt. Dieses Problem beobachten wir in multi-ethnischen europäischen Ländern, in denen vor dem Hintergrund einer exzessiven staatlichen Verschuldung politisch explosive Verteilungskämpfe stattfinden, so etwa in Belgien und Spanien, aber auch zwischen den Gläubiger- und den Schuldnerstaaten der Eurozone. Einer der besorgniserregendsten Aspekte der Krise ist die wachsende antideutsche Stimmung in weiten Teilen Europas, insbesondere in Griechenland, Italien, Portugal und Spanien. Das Problem, das Claus Offe vor mehr als zehn Jahren identifiziert hat, ist gegenwärtiger denn je: »Entgrenzung als

Selbstentpflichtung«. Offe erkannte die gewaltige Herausforderung, die ein Europa ohne Grenzen aufwirft: Die massive Vergrößerung der politischen Gemeinschaft, der man sich solidarisch verbunden fühlen sollte, führt paradoxerweise dazu, dass der Einzelne sich zunehmend jeglichen Verantwortungsgefühls entledigt. Je mehr von uns erwartet wird, desto weniger tun wir am Ende.[30]

Fazit: Sowohl Menasse als auch Beck wenden sich gegen ein »deutsches Europa« und befürworten stattdessen ein politisches Projekt, das wahrhaft postnational und auf eine neue, noch zu konzipierende Weise demokratisch sein müsste. Es besteht jedoch die Gefahr, dass ihre Vorschläge das, was auf nationaler Ebene noch an demokratischer Kontrollmacht übrig ist, unterminieren, ohne einen Ersatz dafür auf europäischer Ebene zu schaffen.

Von begrenzter Demokratie zu kommissarischer Diktatur

Aus einer historischen Perspektive ist an den undemokratischen Aspekten dieser kühnen Entwürfe nichts Ungewöhnliches. Ungeachtet der Tatsache, dass Europa sich weiterhin rhetorisch zur Demokratie bekennt, waren die treibenden Kräfte hinter dem Projekt der europäischen Integration von Anfang an weniger die Völker als die Eliten Europas. Die europäische Nachkriegsdemokratie erwuchs auf dem Boden der Annahme, dass man dem Volk nicht trauen kann. Es ist zu wankelmütig. Wie Jan-Werner Müller in einer überzeugenden Studie demonstriert hat, war das, was nach dem Zweiten Weltkrieg in Kontinentaleuropa entstand – insbesondere in Deutschland, aber mit Abstrichen auch in Frankreich und Italien –, eine begrenzte oder eingeschränkte Demokratie, die Mittel und Wege fand, bedrohliche populistische Instinkte hintanzuhalten. Die Eliten hatten aus dem Versagen demokratischer Institutionen in der Zwischenkriegszeit gelernt und errichteten nunmehr politische Systeme mit Institutionen, die mit unabhängigen Machtbefugnissen ausgestattet waren (wie z.B. Verfassungsgerichte) und der Volksherrschaft deutliche Schranken setzten. Nach den Verwerfungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestand das übergeordnete Ziel darin, politische Stabilität zu gewährleisten.[31]

Das Projekt Europa verstärkte diese Tendenz.[32] Die Ausstattung supranationaler Institutionen mit Befugnissen, die der demokratischen Kontrolle entzogen sind, sollte die Demokratie auf nationaler Ebene festigen

und sicherstellen, dass Europa nie wieder den Verlockungen von Nationalismus und Diktatur erliegen würde. Diese Vorkehrungen erfüllten den ihnen zugedachten Zweck bemerkenswert gut, solange auch die politischen Institutionen Europas und der einzelnen Länder kohärenten und strengen Regeln unterlagen. Es ist wichtig festzuhalten, dass die europäische Einigung durch die Schaffung einer supranationalen Rechtsgemeinschaft möglich wurde.[33]

Das Projekt der europäischen Einigung war von Anfang an außergewöhnlich, wenn nicht revolutionär. Es wurde vor dem Hintergrund der beispiellosen Verheerungen ins Werk gesetzt, die der Zweite Weltkrieg angerichtet hatte, und des unfassbaren Grauens des Holocaust. Es verkörperte den Versuch, Europa nicht nur wirtschaftlich und politisch wiederaufzubauen, sondern die Glaubwürdigkeit und Lebensfähigkeit der europäischen Zivilisation wiederherzustellen. Ebenso wie die Eliten gut daran taten, dem Volk zu misstrauen, hatten die Völker nachvollziehbare Gründe, einander zu misstrauen. Die Deutschen brauchten Jahrzehnte, um ihre Niederlage – die Demütigung der bedingungslosen Kapitulation – zu verdauen und als Befreiung zu akzeptieren. Noch länger brauchten die Völker, die unter deutscher Besatzung gelitten hatten, bis sie in den Deutschen wieder vertrauenswürdige Partner sehen konnten. Man bedenke den langwierigen Prozess der deutsch-französischen Aussöhnung. In der Nachkriegszeit hatten beide Länder politische Führer, die, wie vor allem Konrad Adenauer, Robert Schuman und Jean Monnet, sowohl den Wagemut als auch die Weitsicht besaßen, die europäische Einigung gegen die Stimmungslage der Bevölkerung voranzutreiben. Die politische Transformation, die sie bewirkten, erfolgte von oben nach unten; die mehr oder weniger erratischen Fortschritte auf dem Weg zur wirtschaftlichen und politischen Integration Europas gingen Hand in Hand mit einer stetigen rechtlichen Integration.

Dieser Prozess kehrt sich neuerdings um. Wirtschaftliche Divergenzen führen zu wachsenden politischen Spannungen zwischen Mitgliedsstaaten. Der supranationale Rechtsstaat wird durch Maßnahmen erodiert, die als notwendig für die Rettung der Eurozone erachtet werden, obwohl sie unverträglich sind mit geltenden rechtlichen Regeln wie der einschlägigen Klausel im Maastricht-Vertrag, die Finanzhilfen für überschuldete Mitgliedsstaaten ausdrücklich verbietet, oder mit der Vorschrift, dass die Europäische Zentralbank keine Staatsschulden finanzieren darf. Die der-

zeit verantwortlichen Architekten der europäischen Einigung fühlen sich gezwungen, Dinge zu tun, die »von der Gefahr geboten, aber von den Gesetzen verboten« sind.[34]

Diese Entwicklung lässt nichts Gutes ahnen. Wenn man Regeln außer Kraft setzt, nimmt man in Kauf, dass apolitische Institutionen sich als eigenmächtig handelnde Staatsorgane gebärden. Damit nimmt das Schreckgespenst einer technokratischen Tyrannei reale Konturen an. Christian Joerges übertreibt nicht, wenn er eine überaus schmittianische Frage stellt: »Haben wir es mit einem Ausnahmezustand zu tun, in dem die Stunde einer kommissarischen Diktatur geschlagen hat?«[35]

Wie konnte es so weit kommen? Die ersten Jahrzehnte des europäischen Einigungsprozesses ließen ein europäisches Deutschland auf einem politisch geeinten Kontinent entstehen – ein Deutschland, für das Thomas Mann schon in den 1950er Jahren geworben hatte. Ungeachtet dieser Errungenschaft jagte die 1989 plötzlich auftauchende Aussicht auf eine Wiedervereinigung Deutschlands den europäischen Partnern so viel Angst ein, dass sie es für notwendig erachteten, Deutschland durch die Einführung einer Gemeinschaftswährung noch stärker an Europa zu binden. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass wir heute vor der Herausforderung eines deutschen Europas stehen. Zu dieser Umkehrung konnte es kommen, weil die Europäer die Augen vor ihrer jüngeren Geschichte verschlossen oder die falschen Lehren aus ihr gezogen haben.

Ein literarisches Intermezzo: Gatsby und Daisy

Das führt uns zurück zu F. Scott Fitzgerald und seinem Roman *Der große Gatsby*. Der Protagonist führt ein Leben außerhalb der allgemein geltenden Regeln. Er unternimmt alles, was ihm helfen könnte, seine Jugendliebe Daisy zurückzugewinnen. Gatsby ist nicht nur wahnsinnig verliebt, er ist wahnsinnig. Zwar muss er, um sich neu zu erfinden, seine persönliche Geschichte umschreiben, aber das reicht noch nicht – er ist entschlossen, auch Daisys Vergangenheit umzuschreiben. Er fordert sie auf, sich von ihrem Mann loszusagen:

> »Daisy, das ist jetzt alles vorbei«, sagte er ernst. »Es spielt keine Rolle mehr. Sag ihm einfach die Wahrheit – dass du ihn nie geliebt hast –, und alles ist für immer ausgelöscht.«[36]

Es reicht nicht, dass sie ihn vergisst, nein, sie muss beteuern, dass sie ihn nie geliebt hat, dann wird alles »für immer ausgelöscht« sein. Was die Vergangenheit Europas angeht, so ging es da weniger um Liebe als um Misstrauen, wenn nicht um nackten Hass zwischen den Nationen. Das Paradoxon der europäischen Einigung besteht darin, dass sie zwar entscheidend geprägt war von der Erfahrung der verheerenden Kriege der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dass sie aber – zumindest in der Anfangsphase – nur deshalb erfolgreich war, weil die Völker Europas ihre feindselige Vergangenheit ausblendeten.[37] Aber dann reichte nicht einmal das mehr aus: Die europäischen Föderalisten begannen so zu tun, als hätten die Völker Europas einander nie misstraut. Wie anders hätten sie das Projekt Gemeinschaftswährung durchsetzen können, den Euro, der früher oder später die Nationalstaaten zwingen würde, die Kontrolle über ihre eigene Zukunft aus der Hand zu geben? Wie anders könnten sie immer noch ein postnationales Europa fordern?

Die verwegene Prämisse, die dem Vertrag von Maastricht innewohnt, besagt, Europa brauche keine nationalen Grenzen mehr, ja nicht einmal mehr nationale Währungen. Daraus entwickelte sich eine stetige, scheinbar unumkehrbare Erosion nationaler Souveränität, ohne dass jedoch die Eigenarten der Nationen und die Unterschiede zwischen ihnen verschwunden wären. Am meisten profitierte von dieser Entwicklung ausgerechnet das europäische Land, das mehr als jedes andere das Bekenntnis zu Demokratie und Rechtsstaat zu seiner Staatsräson erklärt hat: Deutschland. Als die wirtschaftliche Führungsmacht Europas musste Deutschland unter den Bedingungen eines einheitlichen Währungsraums, in dem den weniger leistungsfähigen Mitgliedern die Möglichkeit versperrt war, durch Abwerten ihrer nationalen Landeswährung Wettbewerbsnachteile wett zu machen, zwangsläufig noch stärker werden. Und weil es der EU an Institutionen, Verfahrensweisen und Regeln fehlt, die der Aufgabe gewachsen wären, die Krise zu bewältigen, sind es wiederum die Deutschen, die das Sagen haben. Der Umstand, dass das letztendliche Ziel ein Rechtsstaat nach deutschem Vorbild ist (einerseits auf der Ebene des europäischen Bundesstaats, andererseits aber auch bei jedem einzelnen Mitgliedsstaat), fügt dem Ganzen eine zusätzliche ironische Facette hinzu, ohne dass das Ziel deswegen um einen Deut realistischer, wünschenswerter oder praktikabler würde. Im Gegenteil: Die europäischen Bürger werden deutsche

Lösungen für ihre Probleme ablehnen, weil sie sie als Fremdbestimmung empfinden werden.

Dasselbe gilt für die verwegenen postnationalen Alternativszenarien, die Beck und Menasse skizzieren. Was diese beiden Autoren vorschlagen, ist tatsächlich ebenfalls ein deutsches Europa, wenn auch eines nach ihren eigenen Vorstellungen. Wie Thomas Nipperdey schon 1990 anmerkte:

> Man kann nicht übersehen, dass die Absage an die Nation etwas spezifisch Deutsches ist und die fatale Neigung enthält, die anderen, ach so Rückständigen mit unserem Nicht-Nationalbewusstsein zu belehren. Am fortschrittlichsten und besseren, am postnationalen Wesen soll offenbar wieder einmal die Welt genesen, und man spürt die Arroganz der scheinbar so edlen Absage an das Nationale.[38]

Ungeachtet aller Kritik von Beck und Menasse an der derzeitigen deutschen »Europapolitik« ist klar, dass dieses spezifisch deutsche Bekenntnis zu einem postnationalen Europa auch in die Position von Kanzlerin Angela Merkel eingeflossen ist. Der Fiskalpakt zieht zum Beispiel die Möglichkeit in Betracht, dass der Staatshaushalt eines Mitgliedslandes von den Institutionen der EU kontrolliert wird, vor allem, wenn das betreffende Land den strengen fiskalischen Vorschriften über die zulässige Verschuldung nicht Folge leistet.

Dieser Beschluss war auch in Deutschland selbst umstritten, der Pakt wurde durch eine Klage beim Bundesverfassungsgericht ernsthaft in Frage gestellt. Das Gericht hatte in einigen vorausgegangenen Urteilen unter Berufung auf die sogenannte Ewigkeitsklausel des Grundgesetzes festgestellt, dass das souveräne Haushaltsrecht des Parlaments ein unverzichtbarer Bestandteil der demokratischen Rechtsordnung sei. In seinem Urteilsspruch vom 12. September 2012 erklärte es, das Problem werde sich für Deutschland nicht stellen, weil die Bundesrepublik nie in eine solche Lage kommen werde. Das Grundgesetz verbiete schließlich kategorisch eine nicht beherrschbare Staatsverschuldung.

Indirekt zementiert diese Rechtsauffassung die Führungsrolle Deutschlands in Europa. Wir haben allen Grund, damit zu rechnen, dass *andere* Länder sich Verstöße gegen den Fiskalpakt zuschulden kommen lassen *könnten*, gleich, ob sie dessen Regeln zu Bestandteilen ihrer Verfassung gemacht haben oder nicht. Das deutsche Verfassungsgericht würde sicherlich seine Kompetenzen überdehnen, wenn es sich zur Qualität der griechischen Demokratie unter der gegenwärtigen Vormundschaft der »Troika« der Gläubiger Griechenlands (des Internationa-

len Währungsfonds, der Europäischen Kommission und der Europäischen Zentralbank) äußern würde, doch implizit hat es mit seinem Urteilsspruch den Anspruch bestätigt, dass in einem demokratischen System, das diesen Namen verdient, das nationale Parlament die Kontrolle über den Staatshaushalt behalten muss.

Die Art und Weise, wie die wichtigsten Akteure und Institutionen der EU auf das Urteil reagierten, bezeugt die Wichtigkeit Deutschlands als führende Macht innerhalb der EU mit ihren verschachtelten Kompetenzen. Das Europaparlament zum Beispiel unterbrach eine laufende Sitzung und erhob sich zu einer spontanen Beifallskundgebung, als der Urteilsspruch gemeldet wurde. Die Regierungen in Rom und Madrid sowie die Präsidentin des Internationalen Währungsfonds, Christine Lagarde, äußerten ihre Erleichterung darüber, dass das Gericht keine Hürden gegen die Umsetzung des Fiskalpakts aufgestellt hatte; man bescheinigte dem Gericht, es habe mit seiner grundsätzlichen Zustimmung zu der Vereinbarung eine Katastrophe abgewendet. Wenn Schmitt mit seinem berühmten Diktum »souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet«,[39] recht hatte, dann zeigte sich das deutsche Verfassungsgericht, obwohl oder gerade weil es die Machtbefugnisse des Deutschen Bundestages bekräftigt hatte, in dieser Situation als Souverän, war sein Urteil doch eine emphatische Aufforderung an das Parlament, sich die politische Kontrolle über den Umgang mit der Krise der Eurozone nicht aus der Hand nehmen zu lassen.

Es ist kaum zu übersehen, welches Land in Europa die wirtschaftliche und politische Führerschaft übernommen hat. Wie Timothy Garton Ash es (mit diversen anderen Kommentatoren) formuliert hat: »Deutschland hat diese Führerschaft nicht angestrebt. Es handelt sich vielmehr um eine perfekte Illustration des Gesetzes von den unbeabsichtigten Folgen.«[40] Unbeabsichtigt mag dieser Gang der Dinge gewesen sein, aber er war dennoch ganz und gar vorhersehbar *und wurde auch vorhergesagt*.

The Spectator *hatte recht*

Konservative englische Kritiker des europäischen Einigungsprojekts, die insbesondere den Sprung in eine Währungsgemeinschaft ablehnten, haben sich als gute Propheten erwiesen. Die Zeitschrift *The Spectator* führte früh eine regelrechte Kampagne gegen die Einheitswährung, die in ihren Augen

eine Bedrohung der Souveränität Großbritanniens und der Demokratie in Europa darstellte. Ein Leitartikel vom 14. Juli 1990 zeigte Widersprüche in der Argumentation für die Einheitswährung auf und konzentrierte sich dabei auf die Rolle eines wiedervereinigten Deutschlands. Zwei einander widersprechende Prämissen wurden damals von den Befürwortern der Währungsunion in den Vordergrund gestellt: »Die eine implizierte, die Deutschen seien besonders bösartig, die zweite, sie seien besonders tugendhaft.«[41] Die erste unterstellte den Deutschen, sie seien »von Natur aus kriegerisch«, und man könne sie nur unter Kontrolle halten, indem man ihnen die Fesseln der Einheitswährung anlege. Die andere, artikuliert von den Befürwortern einer weiter vorangetriebenen Integration hin zu einem europäischen Bundesstaat, besagte, die Deutschen seien »überaus rechtschaffen« und vertrauenswürdig, und daher gebe es für die Briten keinen Grund zu Befürchtungen angesichts der Aussicht, ihre Währungspolitik unwiderruflich in die Hände einer Institution zu legen, die ihren Sitz in Frankfurt hat und nach dem Vorbild der Deutschen Bundesbank funktionieren würde.

Manche argwöhnten, die Währungsunion sei wieder einmal ein ausgefuchstes deutsches Manöver für die Machtergreifung in Europa – dieses Mal eben nur nicht mit militärischen, sondern wirtschaftlichen Mitteln. Mit diesem umstrittenen Argument operierte der britische Industrieminister Nicholas Ridley. Die Mahnung, die er damals an seine Landsleute richtete, lässt sich heute auf die Griechen anwenden: »Man versteht die Briten nicht, wenn man nicht diese Eigenart an ihnen versteht: Man kann sie herausfordern, man kann sie aufregen, aber sich von einem Deutschen herumkommandieren zu lassen – da würde in diesem Land der totale Aufstand ausbrechen, und zu Recht, wie ich glaube.«[42]

Ulrich Becks Analyse eines »deutschen Europas« untermauert diese Aussage. Beck hat Verständnis für den Unmut, den Griechen, Spanier und Portugiesen gegen Angela Merkel und (per Generalisierung) gegen Deutschland empfinden. Er weist aber zu Recht darauf hin, dass dies eine der »unbeabsichtigten Folgen« der Einheitswährung ist. Es sei einfach falsch von Ridley gewesen, den Deutschen eine böse Absicht zu unterstellen. Mag sein, dass Ridley mit seiner Einschätzung in diesem wichtigen Punkt falsch lag, aber auch die Darstellung Ulrich Becks ist irreführend, weil unvollständig. Die Folgen waren unbeabsichtigt, aber, wie wir gesehen haben, *nicht unerwartet*. Das Problem war – und bleibt –, dass die

politisch Verantwortlichen nicht hören wollten. Die konservative Kritik an der Einheitswährung wurde als provinziell und rückwärtsgewandt abgetan.

Das entscheidende Problem, dem sich die Europäer noch nicht gestellt haben, ist die Frage nach dem Sitz der Souveränität – haben sie doch lange geglaubt, sie sei nicht mehr relevant. In guten Zeiten konnte man diese Frage ignorieren; bis vor Kurzem konnte die EU noch als Paradebeispiel für ein System gelten, in dem die Souveränität geteilt ist und nicht allein bei den Nationalstaaten liegt. Auch wenn die Befürworter eines europäischen Bundesstaats nach wie vor glauben, das Heil liege in der Verlagerung von (immer mehr) Souveränität auf die europäische Ebene, wird sich Europa früher oder später gezwungen sehen, Souveränität (teilweise) zu renationalisieren und zu einem Europa der Nationen zurückzukehren. Diese Tendenz erweist sich im Vereinigten Königreich als unaufhaltsam, andere Nationen werden dem britischen Beispiel folgen. Und wenn die etablierte Politik nicht willens ist, sich der Herausforderung der nationalen Souveränität zu stellen, werden es radikalere Kräfte tun und den europäischen Traum in einen Alptraum verwandeln.

Schlussbemerkung

Als sich die Krise in der Eurozone 2012 verschärfte, dominierten in den Diskussionen über die Zukunft Europas zwei Visionen. Auf der einen Seite traten öffentliche Intellektuelle wie Ulrich Beck, Jürgen Habermas und Robert Menasse für ein geeintes Europa ein, geführt von einem Deutschland, das sich selbst zurücknehmen und dasselbe auch von anderen europäischen Völkern verlangen würde. Auf der anderen Seite versuchte die deutsche Regierung, unterstützt von der Europäischen Kommission und ihren Partnern, ein deutsches Europa à la Merkel zu errichten, das die Politik der fiskalischen Sparsamkeit in einem supranationalen Rechtsstaat zementieren würde. Beide Visionen sind töricht, weil sie die Fehler der Vergangenheit wiederholen.

Den bittersüßen Schlusspunkt unter F. Scott Fitzgeralds amerikanischen Traum setzt der tragische Tod Gatsbys. Sich ihn mit Daisy glücklich wiedervereint vorzustellen, will nicht so recht gelingen. Romantische Liebe ist selten ein tragfähiger Boden für eine Ehe. Ähnlich sind utopische Projekte dazu verurteilt, an der politischen Realität zu scheitern. Beide be-

mühen sich vergebens, der Banalität des täglichen Lebens zu entkommen. Wie Gatsby versuchen die Europäer ihre eigene Geschichte ungeschehen zu machen. Um Fitzgeralds Schlussworte zu zitieren:

> Gatsby glaubte an das grüne Licht, die wundervolle Zukunft, die Jahr für Jahr vor uns zurückweicht. Damals entwischte sie uns, aber was macht das schon – morgen laufen wir schneller, strecken unsere Arme weiter aus … und eines schönen Tages … So kämpfen wir weiter, wie Boote gegen den Strom, und unablässig treibt es uns zurück in die Vergangenheit.[43]

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

1 Brigid Laffan, »Irish Government and European governance«, in: Tom Garvin e.a. (eds.), *Dissecting Irish Politics: Essays in Honour of Brian Farrell*, Dublin: UCD Press 2004, S. 116-133, hier: S. 117.
2 John Gillingham, »The end of the European Dream«, in: Hubert Zimmermann / Andreas Dür (Hg.), *Key Controversies in European Integration*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2012, S. 19-31, hier: S. 19.
3 Alan S. Milward, *The European rescue of the nation-state*, London: Routledge 1992.
4 Stefan Auer, *Whose Liberty is it Anyway? Europe at the Crossroads*, Calcutta: Seagull Books 2012, S. 51-53.
5 Zahlen für August 2012, *Eurostat,* http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Unemployment_statistics.
6 »European Unity on the Rocks: Greeks and Germans at Polar Opposites«, *Global Attitudes Project*, Pew Research Centre, 29. Mai 2012, www.pewglobal.org/files/2012/05/Pew-Global-Attitudes-Project-European-Crisis-Report-FINAL-FOR-PRINT-May-29-2012.pdf.
7 Giandomenico Majone, »Rethinking European Integration after the Debt Crisis«, in: *Working Paper No. 3*, The European Institute, University College London 2012.
8 Ebd.
9 Daniel Cohn-Bendit und Guy Verhofstadt, *Für Europa! Ein Manifest*, übers. von Philipp Blom, München: Hanser 2012, S. 11f.
10 Siehe z.B. Ulrich Beck, *Das deutsche Europa*, Berlin: Suhrkamp Digital 2012.
11 Giandomenico Majone, »Rethinking European Integration «, a.a.O.
12 Joseph Weiler, »The political and legal culture of European integration: An exploratory essay«, in: *International Journal of Constitutional Law*, vol. 9, nr. 3-4 (2011), S. 678-694, hier: S. 683.
13 Giandomenico Majone, »Monetary Union and the Politicization of Europe«, *Keynote Speech at the Euroacademia International Conference*, Vienna 2011, S. 1.
14 Ebd., S. 28.

15 Deutscher Bundestag, Stenografischer Bericht, 18. Oktober 2012, S. 23811, http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/17/17198.pdf
16 Wie Thilo Sarrazin hervorhob, vgl. Thilo Sarrazin, »Geburtsfehler Maastricht«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 17. Juli 2012.
17 Jerry Z. Muller, »Us and them: the enduring power of ethnic nationalism«, in: *Foreign Affairs*, vol. 87, nr. 2 (2008), S. 18-35.
18 Daniel Cohn-Bendit und Guy Verhofstadt, *Für Europa!*, a.a.O., S. 12.
19 David Martin Jones, »Peace Through Conversation«, in: *National Interest*, nr. 79 (2005), S. 93-100.
20 »Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles, sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.« Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 21.
21 Robert Menasse, *Der europäische Landbote: Die Wut der Bürger und der Friede Europas*, Wien: Zsolnay 2012, S. 94.
22 Ebd., S. 98.
23 Ebd., S. 88. Es lohnt sich, zu bedenken, dass Menasse trotz all dieser hochfliegenden Demokratie-Rhetorik einem Verteidigungsplädoyer für die EU-Technokratie zumindest zeitweilig nahekommt. Keinem anderen Autor ist es gelungen, die EU-Bürokraten als kompetent, neutral, rational und sogar als liebenswerte und witzige Leute darzustellen. Menasse zufolge sind die EU-Beamten »echte Europäer: polyglott, hochqualifiziert, aufgeklärt, verwurzelt in der Kultur ihrer Herkunft, allerdings befreit von der Irrationalität einer sogenannten nationalen Identität.« Ebd., S. 23.
24 Ulrich Beck, *Das deutsche Europa*, a.a.O., S. 31.
25 Ebd., S. 74.
26 Ebd., S. 70.
27 Ebd., S. 68.
28 Ebd., S. 66.
29 Tony Judt, *Ill Fares the Land: A Treatise On Our Present Discontent*, London: Allen Lane 2010.
30 Claus Offe, »Demokratie und Wohlfahrtsstaat«, in: Wolfgang Streeck, (Hg.), *Internationale Wirtschaft, nationale Demokratie: Herausforderungen für die Demokratietheorie*. Frankfurt a.M.: Campus 1998, S. 99-136.
31 Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political thought in twentieth-century Europe*, Yale University Press 2011, S. 128.
32 Ebd., S. 149.
33 Walter Hallstein, *Der unvollendete Bundesstaat*, Düsseldorf: Econ 1969.
34 Ulrich Beck, *Das deutsche Europa*, a.a.O., S. 35.
35 Christian Joerges, »Recht und Politik in der Krise Europas«, in: *Merkur*, Jg. 66, Nr. 11 (2012), S. 1013-1024, hier: S. 1019.
36 F. Scott Fitzgerald, *Der große Gatsby*, aus dem Amerikanischen von Bettina Abarbanell, Zürich: Diogenes 2007, S. 165.
37 Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin 2005.

38 Thomas Nipperdey, „Die Deutschen wollen und dürfen eine Nation sein«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13 Juli 1990.
39 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 13.
40 Timothy Garton Ash, »Angela Merkel needs all the help she can get«, *The Guardian* vom 8. Februar 2012.
41 Dominic Lawson, »Germany Calling«, *The Spectator* vom 14. Juli 1990, S. 5.
42 Dominic Lawson, »Saying the Unsayable about the Germans«, ebd., S. 8-10. (Ralf Dahrendorf schrieb dazu in der *Zeit* vom 20.07.1990 unter dem Titel »Schrille Töne von der Insel«: »Nicholas Ridley führte vor drei Wochen beim Mittagessen ein offenes Gespräch mit dem Chefredakteur der konservativen Wochenzeitung *Spectator* […], in dem er mit der ganzen Schnoddrigkeit der englischen Oberschicht die Deutschen als neue (Wirtschafts- und Währungs-) Imperialisten beschimpfte, die Franzosen als deren ›Pudel‹ abtat und die Ansprüche der Europa-Kommissare (›ausgediente Politiker‹) mit denen Hitlers verglich.« Ridley musste daraufhin zurücktreten. (Anm. d. Red.)
43 F. Scott Fitzgerald, *Der große Gatsby*, a.a.O., S. 224.

Jiří Pehe

TSCHECHIEN: VOM KOMMUNISMUS ZUR DEMOKRATIE OHNE DEMOKRATEN

Die neuen europäischen Demokratien, die nach dem Fall des Kommunismus 1989 entstanden sind, haben eine beispiellose institutionelle Modernisierung durchlaufen, doch sie weisen noch immer beträchtliche demokratische Mängel auf. Die Kluft besteht in dem Abstand zwischen den beiden Ebenen, die zur Beurteilung der Güte einer Demokratie heranzuziehen sind: Institutionen und Kultur.

Die institutionelle Modernisierung lässt sich durch Beistand und Bereitstellung von Expertise beschleunigen – zum Beispiel durch den Know-how-Transfer von internationalen Organisationen wie der Europäischen Union. Eine demokratische Kultur zu entwickeln, dauert jedoch weit länger.

Demokratisches Verhalten – Bürgerengagement, Kompromissbereitschaft, Toleranz gegenüber den Ansichten anderer, Achtung für Minderheiten – lässt sich nicht von oben verordnen. Die Schaffung eines wahrhaft demokratischen Klimas ist an die Fähigkeit der Menschen gebunden, demokratische Werte zu verinnerlichen, und diese Fähigkeit ist wiederum eng mit dem Heranwachsen einer Zivilgesellschaft verknüpft.

Ralf Dahrendorf hob 1990 auf den Unterschied zwischen der institutionellen und kulturellen Seite des Demokratieaufbaus ab, als er für die Nachwendezeit »drei Prozesse [andeutete], die auf dem Weg zur Freiheit parallel vorangetrieben werden müssen«.[1] Der erste betreffe den konstitutionellen Wandel, der zweite den politisch-wirtschaftlichen und der dritte schließlich die soziokulturellen Veränderungen. Dahrendorf spricht von der »Stunde des Juristen«, der »Stunde des Politikers« und der »Stunde des Bürgers«. Dabei verweist er auf die »unvereinbaren Zeitrhythmen der politischen und ökonomischen Reform, durch die jede der beiden zur Bedrohung der anderen wird«. Hier erweist sich die Zivilgesellschaft als der Schlüssel: »Sie verknüpft die unterschiedlichen Zeitskalen und Dimensionen der politischen und ökonomischen Reform.«

Dass die postkommunistische Transformation von einem »Dilemma der Gleichzeitigkeit« geprägt sei, diagnostizierte u.a. auch Claus Offe und sagte voraus, dass die unvermeidliche Simultaneität der Reformen von Verfassung, Wirtschaft und Gesellschaft zu einer wechselseitigen Blockade von Problemlösungen führen werde.[2]

Es stimmt zweifellos, dass die Transformation von Politik und Wirtschaft sowie der Aufbau eines Rechtsstaats und einer Zivilgesellschaft nicht voneinander zu trennen waren, richtig ist jedoch auch, dass diese Prozesse unterschiedliche Schwierigkeitsgrade aufwiesen. Während es bei der Schaffung einer politischen Demokratie »von oben«, zum Beispiel durch Verabschiedung eines neuen Wahlrechts oder neuer Parteiengesetze, gelang, einen tiefgreifenden Wandel in Gang zu setzen, war es unmöglich, eine Zivilgesellschaft oder die Achtung vor dem Gesetz von oben zu dekretieren. Dies sind kulturelle Veränderungen, die weit mehr Zeit in Anspruch nehmen als die Reformen, die von Regierungen auf den Weg gebracht werden konnten.

Tomáš G. Masaryk, der erste Präsident der Tschechoslowakei, war sich dieses Dilemmas wohl bewusst, als er nach Gründung der unabhängigen Tschechoslowakei 1918 bemerkte: »Nun haben wir eine Demokratie, was wir noch brauchen, sind Demokraten.«

Heute scheinen die Probleme der Entwicklung einer echten demokratischen Kultur allerdings gravierender als nach 1918. Die frisch gegründete Tschechoslowakei konnte auf dem halbdemokratischen Erbe der österreichisch-ungarischen Monarchie aufbauen. Der politischen Klasse von 1989 stand kein solches Erbe zu Verfügung, auf dem sie aufbauen konnte. Mindestens zwei Generationen hatten ihr Leben unter undemokratischen Regimen verbracht, die die Zivilgesellschaft fast ganz zerstört hatten.

Es war kein Zufall, dass der tschechische Journalist und politische Philosoph Ferdinand Peroutka in den 1930er Jahren sein grundlegendes Buch über den Transformationsprozess in der Tschechoslowakei nach 1918 *Der Aufbau des Staates* betitelte.[3] Die Tschechoslowakei hatte es 1918 eigentlich nicht nötig, eine Demokratie aufzubauen und zu erlernen. In Österreich-Ungarn hatte die Demokratie zwar viel zu wünschen übrig gelassen, es war jedoch ein Rechtsstaat mit einem Mehrparteiensystem und einer konstitutionellen Monarchie. Darüber hinaus hatte Österreich-Ungarn auch eine lebendige Zivilgesellschaft. Woran es den Tschechen und Slo-

waken aber weitgehend gebrach, war Erfahrung mit der Führung eines eigenen Staatswesens.

1989 war die Situation genau umgekehrt. Der Staat war allgegenwärtig: Es gab eine Staatswirtschaft, eine alles beherrschende Staatspartei, eine staatliche Ideologie. Aber es gab keine politische Demokratie, keinen Rechtsstaat, keine Zivilgesellschaft.

Und es gab noch einen anderen wesentlichen Unterschied. Anders als die Tschechoslowakei zwischen 1918 und 1938 waren die nach 1989 entstandenen Demokratien von Ländern und internationalen Organisationen umgeben, die sich eifrig bemühten, ihnen beim Aufbau ihrer Demokratie unter die Arme zu greifen und sie in supranationale Organisationen wie die Europäische Union und die NATO zu führen. Sowohl Westeuropa wie die Vereinigten Staaten betrieben einen massiven Transfer von Know-how.

Beurteilt man den Wandel allein als Übung in institutioneller Transformation, so sind die Ergebnisse spektakulär. Man darf wohl sagen, dass sich noch nie so viele Länder, die mit rückständigen und autoritären politischen Institutionen belastet waren, so rasch in moderne demokratische Gemeinwesen mit Marktwirtschaften und rechtsstaatlichen Verhältnissen gewandelt haben.

Aber die Geschwindigkeit der institutionellen Transformation, die in der Aufnahme in NATO und EU gipfelte, hat ihre Kehrseiten. Sie hat eine wachsende Kluft zwischen der neuen institutionellen Wirklichkeit und der Demokratie im Sinne einer politischen Kultur geschaffen. Mit anderen Worten, die so rasche institutionelle Modernisierung verschärfte Masaryks altes Problem der Demokratie ohne Demokraten.

Diese Kluft zwischen den mit westlicher Hilfe aufgebauten institutionellen demokratischen Strukturen und der sich nur schleppend herausbildenden demokratischen Kultur hat beträchtliche negative Folgen. Die neuen Demokratien in Ost- und Mitteleuropa leiden an einem konfrontativen, von starker Polarisierung geprägten politischen Klima. Es gibt in ihnen nur eine schwach ausgeprägte Kultur des Dialogs und des Kompromisses.

Geistige Stereotype, die ihren Ursprung in der kommunistischen Ära haben, sind noch stark präsent. Manche Beobachter sprechen von einer »bolschewistischen Mentalität«, in der Einstellungen der kommunistischen Zeit nachhallen, wie »wer nicht für uns ist, ist gegen uns«. Das führt

zu einem hohen Maß an Intoleranz gegenüber den Ansichten anderer. Politischen Gegnern schenkt man kein Gehör und man arbeitet nicht mit ihnen zusammen – sie sind Feinde und müssen vernichtet werden.

Als Folge haben Regierungsparteien und Oppositionen in Ländern wie Ungarn, Polen und der Tschechischen Republik bis heute Schwierigkeiten, nach Kompromissen zu streben, selbst in solchen Bereichen, in denen sie bitter nötig sind. In der Tschechischen Republik und in Polen zum Beispiel wurden Angelegenheiten von nationalem Interesse wie die Einstellung zur weiteren europäischen Integration zu Geiseln heftiger innenpolitischer Flügelkämpfe.

Die Stadien der Transformation

Unter Zuhilfenahme des Dahrendorfschen Ansatzes lassen sich die Reformen der letzten 24 Jahre am besten in vier getrennten, jedoch in Wechselbeziehung stehenden Bereichen analysieren:

- die Schaffung demokratischer politischer Institutionen und Prozesse,
- die Transformation staatlicher Planwirtschaften in Marktwirtschaften,
- die graduelle Einführung rechtsstaatlicher Verhältnisse sowie
- das Wachstum einer Zivilgesellschaft.

Der erste dieser Bereiche war, relativ gesehen, der leichteste. Es gab »Kochrezepte« in Form existierender demokratischer Systeme im Westen und, in einigen Fällen, politische Traditionen aus vorkommunistischer Zeit. Institutionelle und politische Veränderungen – die Abhaltung freier Wahlen, die Bereitstellung des erforderlichen konstitutionellen Rahmens – ließen sich »von oben« erreichen, durch gesetzgeberische Maßnahmen oder manchmal auch per Regierungsdekret.

Die wirtschaftliche Transformation war schon eine schwierigere Aufgabe; verglichen mit den politischen Institutionen hängt eine funktionierende Marktwirtschaft stärker von nicht institutionellen Faktoren ab. Es geht nicht einfach um Privatisierung und freien Wettbewerb. Wenn er ordentlich funktionieren soll, muss der Markt als eine Form der Zivilgesellschaft anerkannt werden, die auf bestimmten Tugenden, ethischen Regeln und der Achtung vor dem Gesetz beruht.

Die Einführung rechtsstaatlicher Verhältnisse war noch schwieriger, da sie nicht nur von der Qualität der Gesetzgebung und von Institutio-

nen wie den Gerichten abhängen, sondern auch davon, in welchem Maß sie von der Öffentlichkeit respektiert werden. So hat sich – kaum verwunderlich – herausgestellt, dass gute Institutionen und Gesetze nicht ausreichen, um einen Rechtsstaat aufzubauen; gesetzestreue Bürger sind ebenso wichtig. Die Achtung vor dem Gesetz steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Reife einer Zivilgesellschaft.

Und damit sind wir beim schwierigsten Teil der Reform: Es ist die mangelnde Reife der Zivilgesellschaft, die am stärksten für das geringe Maß an demokratischer Kultur in der Region verantwortlich ist. Wie bereits erwähnt, lässt sich demokratische Kultur nicht von oben schaffen, indem man Gesetze verabschiedet, Dekrete erlässt oder EU-Standards einführt. Sie ist ein Organismus, der von unten wachsen muss.

Mit anderen Worten, eine robuste Zivilgesellschaft ist eine Voraussetzung für die Verinnerlichung demokratischer Werte durch die Menschen. Und diese Verinnerlichung, die Fähigkeit und Bereitschaft des Einzelnen, demokratische Werte und Traditionen zu respektieren, ist nicht weniger eine Voraussetzung für eine gedeihende liberale Demokratie als das Vorhandensein ordentlicher Institutionen und Verfassungen.

Obwohl in den letzten 20 Jahren zahlreiche zivilgesellschaftliche Gruppen in der Region entstanden sind, bleibt die Zivilgesellschaft als Ganzes stark abhängig von finanzieller Unterstützung aus dem Ausland, da die philanthropische Kultur noch sehr unterentwickelt ist. Ganze Bereiche der Zivilgesellschaft sind von staatlicher Finanzierung abhängig, was die Grundidee Nichtstaatlicher Organisationen selbst in Frage stellt.

Ebenso problematisch ist die ungleiche Entwicklung verschiedener Bereiche der Zivilgesellschaft. Während sich Interessengruppen und Wohltätigkeitsorganisationen stark vermehren, sind Denkfabriken und andere Gruppen, die Expertise anbieten, noch dünn gesät – teils aufgrund höherer Kosten, teils weil Politiker solche Gruppen nicht als Partner, sondern als Wettbewerber sehen.

Die liberale Demokratie als bewegliches Ziel

Die Entwicklung der demokratischen Kultur in der Region ist an die Idee der freiheitlichen Demokratie gebunden, wodurch sich eine weitere Komplexitätsebene auftut. Die Idee birgt in sich nämlich einen Widerspruch: Die Demokratie ist eine kollektive, vom Mehrheitswillen angetriebene

Aktivität; der Liberalismus hingegen betont die Rolle des Individuums und der Freiheit.

Eine gewisse Spannung besteht auch zwischen der Demokratie als Herrschaft des Volkes und dem Liberalismus als Herrschaft des Gesetzes. In fortgeschrittenen liberalen Demokratien sind die Spielregeln mindestens so wichtig wie die demokratischen Verfahrensweisen, an erster Stelle Wahlen.

Angesichts dieser Komplexität überrascht es kaum, dass die postkommunistischen Staaten im Gefolge der Umbrüche von 1989 eine simplifizierte Version der Demokratie übernahmen, verstanden als freier Wettbewerb zwischen politischen Parteien, die in Wahlen regelmäßig um die Macht konkurrieren. Die Zivilgesellschaft erschien dabei als Feind der politischen Parteien, der Respekt für Minderheiten war nur schwach ausgeprägt, und der Rechtsstaat wurde von der ersten Generation der Reformer eher als Hindernis für rasche Wirtschaftsreformen betrachtet.

Aber damit nicht genug. Die demokratische Entwicklung in der Region ereignete sich inmitten des sich beschleunigenden Prozesses der Globalisierung, der die Idee des Nationalstaates in Frage stellt – die Grundlage, auf der sich die freiheitliche Demokratie zuerst entwickelte. Die neuen Demokratien der Region haben nun nicht nur mit internen Problemen zu kämpfen, sondern stecken in Zwickmühlen, die sich aus der supranationalen Integration und durch Veränderungen im Paradigma der liberalen Demokratie selbst ergeben – zum Beispiel die schwindende Rolle traditioneller politischer Parteien und der wachsende Einfluss der Medien auf das Funktionieren des demokratischen Systems.

Es gibt auch länderspezifische Probleme. In der Tschechischen Republik zum Beispiel wurden die meisten wichtigen politischen Parteien von oben gegründet, durch kleine Gruppen neu formierter Eliten. Selbst einige der historischen politischen Parteien wie die Sozialdemokraten wurden praktisch als Eliteprojekte wieder zum Leben erweckt.

In Verbindung mit einem hohen Grad an Misstrauen, das die Bürger nach über 40 Jahren der Einparteienherrschaft gegenüber Parteien generell hegen, hat die Gründung von Parteien als Eliteprojekte dazu geführt, dass diese klein und schwach geblieben sind – von Volksparteien kann keine Rede sein. Tatsächlich bleiben die Kommunisten, die eine große Mitgliederbasis geerbt haben, die größte Partei in der tschechischen Politik.

Die Tatsache, dass kleine und schwache Parteien einen umfassenden Privatisierungsprozess leiteten, führte dazu, dass sie selbst »privatisiert« wurden. Mit anderen Worten, während die führenden Parteien eine entscheidende Rolle bei der Förderung neuer Unternehmer und der Schaffung mächtiger wirtschaftlicher Gruppen spielten, die die frisch privatisierte Wirtschaft beherrschten, verquickten sie sich – aufgrund ihrer inneren Schwäche – nicht nur mit diesen neuen ökonomischen Akteuren, sondern wurden von ihnen abhängig.

Heute verhalten sich politische Parteien in postkommunistischen Gesellschaften häufig eher wie wirtschaftliche Unternehmen, die mit politischem Einfluss handeln, denn als Verteidiger der öffentlichen Interessen. Das hohe Maß an Korruption in den meisten postkommunistischen Gesellschaften hat mit der Tatsache zu tun, dass politische Parteien hinter den Kulissen häufig von Wirtschaftsinteressen kontrolliert werden.

Als die Privatisierungen – eine Quelle handfester Korruption – endeten, nutzten viele Mitglieder der neu geschaffenen wirtschaftlichen Interessengruppen ihre engen Kontakte zu den politischen Parteien, um staatliche Ausschreibungen zu manipulieren. Konservativen Schätzungen zufolge verschwinden von den 600 Milliarden Kronen, die der tschechische Staat jährlich für öffentliche Aufträge ausgibt, 100 Millionen in privaten Taschen.

Der Einfluss des großen Geldes auf die politischen Parteien ist natürlich ein Problem in allen demokratischen Gesellschaften, aber Volksparteien mit langer Tradition, wie es sie im Westen noch gibt, sind besser in der Lage, dem Diktat des großen Geldes zu widerstehen als schwache, »privatisierte« Parteien in postkommunistischen Gesellschaften.

Die Demokratie in den postkommunistischen Ländern wurde ferner durch die Tatsache deformiert, dass der Aufbau einer Marktwirtschaft hier stark von ausländischem Kapital abhing, hauptsächlich in Form ausländischer Direktinvestitionen multinationaler Konzerne. Im Vergleich zu den etablierten westlichen Demokratien spielte heimisches Kapital in den neuen Marktwirtschaften eine relativ geringe Rolle. Wenn man berücksichtigt, dass in traditionellen Demokratien Marktakteure wie kleine und mittelständische Unternehmen eine entscheidende Rolle bei der Schaffung einer Zivilgesellschaft gespielt haben, war die relative Abwesenheit dieses Segments in den postkommunistischen Ländern ein Hindernis beim Aufbau lebendiger Zivilgesellschaften.

Auch die Öffentlichkeit – die für eine Demokratie unverzichtbare »Vierte Gewalt« – hat sich hier nicht in dem Maße entwickelt, wie man es von etablierten Demokratien kennt. Wirtschaftspolitik statt echter demokratischer Politik beherrschte den Prozess des Demokratieaufbaus, mit dem unglücklichen Ergebnis der Herabminderung alles »Öffentlichen«. Als Folge geriet der öffentliche Raum überall dort, wo er sich entwickelte, unter den Druck der Märkte und wurde häufig von Privatinteressen in Beschlag genommen.

Externe Faktoren

Wenn man den positiven Einfluss äußerer Faktoren in Rechnung stellt, wie die Mitgliedschaft in der EU und der NATO, liegt die Annahme nahe, dass die Länder der Region eine bessere Erfolgschance haben, der Demokratie treu zu bleiben, als je zuvor in der Geschichte. Solche Organisationen haben einen Rahmen geschaffen, in dem die neuen Demokratien arbeiten müssen, es sei denn, sie nehmen in Kauf, wirtschaftliche und andere Vorteile zu opfern, die daran geknüpft sind, dass sie auf demokratischen Pfaden wandeln. Manche Beobachter glauben, dass das langfristige Überleben demokratischer Institutionen, garantiert durch diesen zuträglichen äußeren Rahmen, ein Klima erzeugt, in dem Demokratie schließlich auch als Kultur gedeihen wird.

Teilt man diese Hoffnung, wird man leicht Masaryk zustimmen, der die Auffassung vertrat, dass das demokratische Regime der Tschechoslowakei 50 Jahre nach seiner Einführung in Sicherheit sein würde, sofern das Land in Frieden lebt. Auch Dahrendorf veranschlagte für die »Stunde des Bürgers« an die 60 Jahre.[4]

Globale Entwicklungen geben jedoch solchen Ausblicken etwas Vorläufiges. Die liberale Demokratie in der Tschechischen Republik schlug im Kontext revolutionärer globaler Veränderungen Wurzeln, wobei die Globalisierung selbst von revolutionären Veränderungen in den Kommunikationstechnologien und in der Wissenschaft vorangetrieben wurde. Mit anderen Worten, das demokratische Paradigma könnte sich weltweit ändern.

Obwohl es der Nationalstaat war, der die liberale Demokratie hervorgebracht hat, ist seine Idee in unserer globalisierten Welt selbst unter wachsenden Druck geraten. Die Lebensfähigkeit der freiheitlichen

Demokratie auf der supranationalen Ebene bleibt ungewiss. Der gegenwärtige Zustand der Europäischen Union zum Beispiel offenbart, dass es leichter ist, auf der supranationalen Ebene konstitutionellen Liberalismus umzusetzen (Rechtsstaatlichkeit und Schutz der Menschenrechte) als demokratische Verfahren. Die Entwicklung »kultureller« Bedingungen für die Demokratie, etwa die Herausbildung *einer* »politischen Nation« im europäischen Maßstab, ist dahinter zurückgeblieben.

Die Globalisierung hat nicht nur traditionelle Dimensionen der liberalen Demokratie wie etwa die Rolle der politischen Parteien beschädigt. Der Einfluss von Expertenbürokratien nimmt zu, und die Beziehung zwischen Medien und Politik ist komplizierter geworden. Moderne Medien, besonders das Fernsehen, sind nunmehr große Spieler auf der politischen Bühne. Mit ihren eigenen politischen Agenden gerieren sich die Medien als Volkes Stimme und sind doch nur Werkzeuge von Privatinteressen.

Diese Entwicklung ist zwar in allen Demokratien zu beobachten, in den postkommunistischen Gesellschaften ist sie jedoch aufgrund der nur schwach ausgebildeten und hochgradig politisierten öffentlich-rechtlichen Medien und der niedrigen journalistischen Standards noch problematischer.

Unübersichtlicher wird alles noch dadurch, dass der Aufbau einer starken Zivilgesellschaft in den aufstrebenden Demokratien in Osteuropa durch neue Tendenzen der »Virtualisierung« unter dem Einfluss neuer Technologien zunehmend schwierig wird; die öffentliche Debatte verlagert sich zunehmend in soziale Netzwerke.

Welche Auswirkung diese Entwicklung auf die liberale Demokratie haben wird, ist noch nicht klar. Es ist jedoch offenkundig, dass angesichts dieser neuen Technologien, die einer größeren Zahl von Menschen die sofortige und direkte Kommunikation miteinander erlauben, die Rolle der repräsentativen, auf politischen Parteien fußenden Demokratie abnimmt. Das hat zu einer stetigen Zunahme populistischer Bewegungen geführt, die, wie der tschechische Philosoph Václav Bělohradský bemerkte, nicht als politische Opposition fungieren wollen, sondern vielmehr gegen die Politik als solche sind.

In Verbindung mit den traditionell stark anti-elitären Affekten der tschechischen Gesellschaft, genährt durch plebejische Traditionen und Provinzialismus in einem Land, das jahrhundertelang keine eigene politische Elite hatte und über 300 Jahre lang abwechselnd eine Provinz Wiens,

Berlins und Moskaus war, sind das potentiell gefährliche Tendenzen. Mit anderen Worten, es ist – sowohl aus institutioneller wie kultureller Perspektive – noch offen, ob die postkommunistische Ära am Ende durch eine voll funktionierende Demokratie ersetzt werden wird.

Der Demokratieaufbau, der 1989 klar definiert schien als schlichte Übernahme dessen, was im Westen jahrzehntelang funktioniert hatte, ist zu einem recht flüchtigen Ziel geworden. Er findet in einer Welt revolutionärer technologischer Veränderungen und einer sich verbreiternden Kluft zwischen dem global operierenden Kapital und schwerfälligen nationalen Demokratien statt.

1989 schien die Zukunft der Tschechen und anderer ehemals kommunistischer Nationen die Vergangenheit zu sein, wie der kroatische Philosoph Boris Buden sarkastisch bemerkte, denn das Hauptziel der Ära des Postkommunismus bestehe darin, das System der liberalen Demokratie zu übernehmen, das im Westen existiert hatte, als der Osten mit der kommunistischen Utopie experimentierte.[5]

Ohne Ironie betrachtet, war es für viele Osteuropäer, als die anfängliche Euphorie verflogen war, womöglich nicht die aufregendste Übung, sich ins Studium der liberalen Demokratie zu vertiefen und einen »Abschluss« zu machen, aber die Aufgabe schien lösbar, solange die Demokratie ein einigermaßen statisches Modell blieb. Doch das »Ende der Geschichte«, das mit dem globalen Sieg dieses politischen und wirtschaftlichen Modells kommen sollte, ist nicht eingetreten, und die Idee der liberalen Demokratie ist in der Welt des korporativen Kapitalismus brüchiger geworden denn je.

Sowohl die Politiker als auch die Regierten in den Ländern, die sich 1989 auf den Weg in die Demokratie gemacht haben, scheinen sich nicht länger sicher, worin das Ziel eigentlich besteht.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

1 Ralf Dahrendorf, *Betrachtungen über die Revolution in Europa in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1990, S. 81; die anschließenden Zitate finden sich auf S. 87 und 95.

2 Claus Offe, »Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Markt-

wirtschaft in Osteuropa,« in: *Merkur*, Jg. 45, Nr. 4, (1991), S. 279–292. Vgl. auch János Mátyás Kovács, »Das Große Experiment«, in: *Transit: Europäische Revue*, Nr. 1 (1990), S. 84-106. (Anm. d. Red.)

3 *Budovani státu*, 4 Bde., Prag 1933-1936.

4 Dahrendorf, a.a.O., S. 94f.

5 Vgl. Boris Buden, *Zone des Übergangs: Vom Ende des Postkommunismus*, Berlin: Suhrkamp 2009, S. 5-10.

Jacques Rupnik

UNGARNS ILLIBERALE WENDE

Nach mehr als zwei Jahrzehnten der Erforschung postkommunistischer Übergänge zur Demokratie in Mittel- und Osteuropa sehen sich Demokratietheoretiker heute mit der Möglichkeit des gegenläufigen Prozesses konfrontiert: der *Abkehr* von der Demokratie. Der Anlass – oder zumindest der exemplarische Fall – ist Ungarn. Die Parlamentswahlen vom April 2010, bei denen Viktor Orbáns Fidesz-Partei 53 Prozent der Stimmen und ausreichend viele Bonussitze errang, um ihr die Mehrheit für Verfassungsänderungen zu verschaffen, stellten eine »Revolution in den Wahlkabinen« dar, wie Orbán selbst es nannte. Geschwindigkeit und Ausmaß des seitdem zu beobachtenden Wandels sind in der Tat revolutionär. In den letzten drei Jahren erlebte Ungarn die Annahme einer neuen Verfassung ebenso wie die Verabschiedung von über 360 Gesetzen, die tief in die rechtsstaatlichen Fundamente einschneiden und Zweifel wecken, ob das Land noch als freiheitliche Demokratie zu betrachten ist.

Wie lässt sich diese illiberale Wende erklären? Wie ist das gegenwärtige Regime aus vergleichender Perspektive einzuordnen? Welche Rolle haben äußere Einflüsse und Zwänge gespielt, insbesondere jene, die von der Europäischen Union ausgingen?

Ein Zugang zur Beantwortung dieser Fragen setzt bei der Beobachtung an, dass Ungarn mit drei auffälligen Kehrtwenden verbreitete Erwartungen konterkariert hat. Kenner der Region sahen in der Geschichte des Landes nach 1989 lange eine vorbildliche Erfolgsstory – sowohl aufgrund seines reibungslos ausgehandelten Abschieds vom Kommunismus als auch wegen der scheinbar so raschen Festigung seiner Demokratie. Bei den Wahlen nach der Wende ging es um die Couleur der Regierung, nicht um den Charakter des Regimes. Dennoch war es just eine gewöhnliche freie und faire Wahl, durch die Fidesz die für weitreichende Verfassungsänderungen benötigte Zweidrittelmehrheit errang.

Die zweite Kehrtwende betrifft die Wirtschaft. Vor zwei Jahrzehnten schwang sich Ungarn zum Vorreiter auf, als es dem »Gulaschsozialismus« des altgedienten Generalsekretärs der Kommunistischen Partei János Ká-

dár (1956–1988) marktfreundliche Reformen aufpfropfte (aus den Kommunisten gingen die heutigen Sozialisten hervor). Als Mittel- und Osteuropas offenste und marktfreundlichste Wirtschaft wurde Ungarn Anfang der 1990er Jahre zum attraktivsten Ziel für ausländische Investitionen. Heute jedoch ist es um die wirtschaftliche und finanzielle Lage des Landes schlecht bestellt und Fidesz verhält sich, als betreibe sie eine Abkehr vom Markt hin zur Staatswirtschaft, inklusive passender Rhetorik über die Notwendigkeit einer Befreiung aus der Abhängigkeit vom »internationalen Kapital«.

Die dritte Kehrtwende betrifft Europa. Ungarns Transformation verband Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Wirtschaftsreform mit dem Ziel der Vollmitgliedschaft in der Europäischen Union. Selbst die Frage der in den Nachbarländern lebenden etwa fünf Millionen ethnischen Ungarn rückte gegenüber diesem Ziel in den Hintergrund. Doch die illiberale Wende des Landes hat zu Spannungen zwischen Budapest und Brüssel geführt. Im Mai 2010 weckte die Fidesz-Regierung mit einem erleichterten Verfahren zur Beantragung der ungarischen Staatsbürgerschaft für im Ausland lebende ethnische Ungarn die Besorgnis der Nachbarn und der Europäischen Union. Allgemein sieht sich die EU heute mit dem konfrontiert, was der bulgarische Politikwissenschaftler Venelin Ganev (mit Blick auf Rumänien und Bulgarien) »Nachbeitritts-Rowdytum« nennt, und Brüssel ist unsicher, was es dagegen unternehmen soll.

Die Stoßrichtung von Orbáns »legislativem Sturm« (sein Ausdruck) ist grundlegend illiberal. Die neue Verfassung und die neuen Gesetze stellen keinen einvernehmlichen, von allen politischen Akteuren breit akzeptierten Rahmen dar, sondern stiften tiefen Zwist. Fidesz rechtfertigt sich damit, dass Ungarn, anders als andere postkommunistische Länder, nach 1989 nie formell eine neue Verfassung verabschiedet hat und daher mit dem Erbe der kommunistischen Vergangenheit belastet blieb. Doch die Verfassung von 1949 war seit Ende der 1980er Jahre so umfassend überarbeitet worden, dass nur wenig von ihrer ursprünglichen Substanz übrig geblieben war.

Dieser Prozess der Verfassungsänderungen hatte zudem großen Wert, da er mit ständigen Debatten verbunden war, die sowohl den Eliten wie der Öffentlichkeit halfen, die Idee konstitutioneller Beschränkungen zu verinnerlichen. In diesem Sinne könnte man argumentieren, dass der »Konstitutionalismus« durch die Beförderung einer freiheitlich-demokratischen politischen Kultur wichtiger war als die Besonderheiten der

Verfassung selbst. Die neue Verfassung ist im Gegensatz dazu beinahe gänzlich das Werk von Fidesz und hat unter den Oppositionsparteien, die in einem Zustand des Beinahe-Zusammenbruchs verharren, tiefen Argwohn erzeugt. Obwohl das Dokument die »Nation« und die »nationale Einheit« beschwört, hatte es Spaltung und Misstrauen zur Folge. Letzteres ist wohlbegründet, denn das neue Grundgesetz und seine Ermächtigungsakte haben Organe, die politisch neutral sein sollten, wie das Verfassungsgericht, die Zentralbank, das Amt des Ombudsmanns und die Staatsanwaltschaft in Instrumente der herrschenden Partei verwandelt.

Kurz, Orbán und seine Gehilfen haben die Kontrollmechanismen der Gewaltenteilung, die weithin als wesentliche Bedingung für Rechtsstaatlichkeit gelten, geschwächt oder beseitigt. Rechnet man dem noch ein Gesetz zur Schaffung einer staatlichen Behörde hinzu, die »Objektivität in den Medien« sicherstellen soll, hat man die Hauptzutaten der autoritären Tendenz beisammen, die der ungarische Romancier und Essayist György Konrád kürzlich als *democradura* bezeichnete, eine Mischung aus Putin und Berlusconi.[1] Das Urteil steht noch aus, ob es sich hier, nach Steven Levitsky und Lucan Way, um eine »Schrumpfform des Autoritarismus« handelt oder lediglich um eine »Schrumpfform der Demokratie«.[2]

Ungarn ist nicht Alexander Lukaschenkas Weißrussland oder Ilham Alijews Aserbaidschan, um zwei ausgemachte autoritäre Regime zu nennen. Es ist jedoch eine warnende Illustration, was die »Tyrannei der Mehrheit« anstellen kann, um die Errungenschaften der freiheitlichen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in Mittel- und Osteuropa nach 1989 zu untergraben.

Der Werdegang von Fidesz

Ein zentraler Strang in der Geschichte von Fidesz ist die Verwandlung von ihren liberalen Ursprüngen zu einer konservativ-nationalistischen Partei, die die wichtigsten Hebel der Macht erobert und für ihre Interessen zugerichtet hat. Wenn wir nach Gründen für diese Metamorphose suchen, müssen wir nicht nur politischen Opportunismus in Erwägung ziehen, sondern unser Augenmerk auch auf einen tiefen, erneut aufgebrochenen Riss in der politischen Kultur Ungarns richten.

Damals, 1989, gehörte Fidesz – der Name ist ein Akronym für »Bund Junger Demokraten« – in den Bereichen Politik, Wirtschaft und Kultur

gleichermaßen fest zur liberalen Tradition. Ihr Motto lautete »Trau keinem über 35«, und tatsächlich bewahrte sie diese Altersgrenze bis 1993. Unterstützung fand die Partei in der jungen, städtischen, gebildeten Wählerschaft. Neben der Entdeckung, dass ihre Altersgrenze für ihre Gründer problematisch wurde, ging ihr auch auf, dass der linksliberale Teil des politischen Spektrums überfüllt war. Es gab bereits eine liberale Partei, die Allianz Freier Demokraten (SzDSz). Die exkommunistischen Sozialisten hatten sich unterdessen als unerschrockene Unterstützer des freien Marktes, der Demokratie, der NATO und der EU neu erfunden.

Die Chancen winkten auf der anderen Seite des Spektrums. Die führende Kraft, die sich 1989 herausgeschält hatte, die Mitte-Rechts-Partei Ungarisches Demokratisches Forum (MDF), hatte begonnen, Auflösungserscheinungen zu zeigen. Bis Ende der 1990er Jahre war die rechte Seite des politischen Spektrums in Ungarn weitgehend verwaist. Das war der Moment, in dem der junge Parteiführer Viktor Orbán (geb. 1963) beschloss, den freien Platz zu besetzen. Innerhalb weniger Jahre bildete er eine liberale Partei für die aufstrebende junge Generation zu einer konservativ-nationalistischen Partei um, ausgerichtet auf jene, die sich zu den Verlierern des Übergangs zählten.

Orbán hatte sich im Juni 1989 einen Namen gemacht, als er auf dem Budapester Heldenplatz zur Feier der Wiederbeisetzung Imre Nagys, des Symbols der Revolution von 1956, eine Rede hielt und den Rückzug der sowjetischen Truppen aus Ungarn forderte. Später in jenem Sommer nahm er am runden Tisch an Gesprächen mit den Kommunisten teil, die zu den ersten freien Wahlen führten. Ein Jahrzehnt später sollte er diesen Übergangspakt als korrupten Handel brandmarken und seine Kritik daran zu einem zentralen Bestandteil seines Angriffs auf die Transformation nach 1989 und die mit ihr verbundenen Eliten machen. Auf einer 1999 vom Wiener Institut für die Wissenschaften vom Menschen organisierten Konferenz erläuterte Orbán mit beträchtlichem Aplomb Václav Havel, Adam Michnik und einem Saal voller verblüffter Zuhörer, dass 1989 wenig Anlass zum Feiern böte: Es sei ein Deal zwischen nichtgewählten Akteuren gewesen, der zu einem nur halbherzigen Bruch mit der kommunistischen Vergangenheit geführt habe. Man kann Orbán, Fidesz und die von ihnen ausgeheckte neue Verfassung nicht verstehen, ohne ihrer Kritik des Übergangs und der »Legitimationskrise« Beachtung zu schenken, die, wie sie behaupten, die Errungenschaften von 1989 überschattet.

Was eine bloß rhetorische, für eine in raschem ideologischen Wandel begriffene Partei nützliche Position hätte bleiben können, verwandelte sich stattdessen in etwas anderes und sorgte dafür, dass ein tiefer Graben in der politischen Kultur Ungarns wieder aufbrach. Die Radikalisierung von Fidesz erfolgte in zwei Phasen: Im April 2002 verlor die Partei bei der Parlamentswahl gegen die Sozialisten mit einer schmerzlich knappen Marge und fand sich nie ganz mit der Niederlage ab. Der Ton wurde härter; die »Illegitimität« der neuen Regierung wurde zu einem wiederkehrenden Thema. Dann brachte der April 2006 ein noch schwerer zu schluckendes Ergebnis: Fidesz gewann mehr Stimmen als die Sozialisten, bekam am Ende aber weniger Sitze. In den meisten europäischen Ländern tritt ein Kandidat, der zwei Wahlen nacheinander verloren hat, zurück. In Ungarn machte es sich Orbán zum Ziel, eine »Revolution« anzuführen.

Wie es das Schicksal wollte, markierte der Oktober 2006 den 50. Jahrestag der ungarischen Revolution. Fidesz erhob den Ruf nach einer »Fortführung der Revolution« gegen die wieder als »Kommunisten« titulierten Regierenden. Eine Woche der Krawalle, organisiert von extrem rechten nationalistischen Gruppen (mit Fidesz im Hintergrund), war eine zweifelhafte Art, einer großen Sache zu gedenken. Umgekehrt war die überhitzte nationalistische Rhetorik, mit der man vier Jahre später den 90. Jahrestag des Friedensvertrags von Trianon begrüßte (der das Königreich Ungarn von vor 1914 in das viel kleinere Ungarn verwandelte, das wir heute kennen), die pompöse Zelebrierung einer zweifelhaften Sache.

Die Krawalle wie die Rhetorik verweisen auf die Inanspruchnahme einer politischen Tradition, die auf das autoritäre Regime von Admiral Miklós Horthy zurückgeht, den einstigen Habsburger Marineoffizier, der Ungarn von 1920 bis 1944 als »Reichsverweser« regierte. Das Horthy-Regime hatte zwei Obsessionen. Eine bestand in der Gegnerschaft zum Bolschewismus – Horthy war nach dem Zusammenbruch der kurzlebigen ungarischen Räterepublik von Béla Kun im August 1919 an die Macht gelangt. Die andere war der Irredentismus: Trianon hatte Ungarn über zwei Drittel seines Territoriums und etwa ein Drittel seines Volkes gekostet.

Dies ist der Punkt, an dem sich »Transitologie« in »Traumatologie« verwandelt.[3] Mit der Behauptung, (endlich) mit der kommunistischen Vergangenheit zu brechen, knüpft Orbán an die *vor*kommunistische Vergangenheit an. Was wir heute in Ungarn sehen, ist nicht bloß die Wiederbelebung oder Neuerfindung einer Tradition, sondern auch das erneute

Aufbrechen einer alten Spaltung der politischen Kultur Ungarns in »Urbanisten« und »Populisten«. Erstere, Liberale oder Sozialisten, erkannten in der liberalen Demokratie des Westens ein Modell für wirtschaftlichen und sozialen Wandel; Letztere sahen die Bauernschaft als Quelle wahrer nationaler Werte und einer »authentischen« Demokratie.[4] In der Periode zwischen den beiden Weltkriegen wurde der »Kulturkampf« politisch und gewann eine antisemitische Komponente. Unter dem Kommunismus blieb dieser Kampf weitgehend verborgen, eingeschlossen unter dem sowjetischen Gletscher.

Die späten 1980er Jahre brachten die Hoffnung, dass diese Spaltung geheilt werden könne. Oppositionelle Intellektuelle aus beiden Traditionen näherten sich auf der Grundlage des Erbes des großen ungarischen Denkers István Bibó (1911–1979), der aus der populistischen Tradition kam und bei der Revolution von 1956 als Staatsminister diente, einander an. Gerade als es schien, dass die Ankunft der Demokratie die alte Kluft schließen würde, wurde sie bewusst wieder aufgerissen. In seinem Meisterwerk *Die Misere der osteuropäischen Kleinstaaterei* hatte Bibó gewarnt, dass die Demokratie bedroht sei, wenn sich infolge einer Katastrophe oder einer Illusion die Sache der Nation von der Sache der Freiheit trenne.[5]

Sind wir also wieder bei einem doppelten Ungarn angelangt? Einige der Protagonisten scheinen dies zu glauben. Die nationalistische Welle, besonders die als Jobbik bekannte rechtsradikale Bewegung, hat antisemitische und romafeindliche Untertöne.[6] Die Anhänger der »Urbanisten« hegen unterdessen ihre eigenen Stereotype. Imre Kertész, der Literaturnobelpreisträger von 2002, zieht die Trennlinie so scharf wie eh und je: »Ich frage mich, ob das Land [Ungarn] eine Wahl zwischen Asien und Westeuropa getroffen hat.« Er sieht unheilvolle Parallelen zwischen der gegenwärtigen Situation und den 1930er Jahren. »Ungarn ist ein Verhängnis [fatalité]«, sagt der Schriftsteller, dessen berühmtestes Buch *Roman eines Schicksallosen* heißt.[7]

Die europäische Krise

Ist dies wirklich eine Rückkehr zum Autoritarismus der 1930er Jahre, oder spielen die Protagonisten neue Parts mit alten Partituren in der Sprache einer »Kultur des Hasses« (wie Kertész es nennt) aus vergangenen Zeiten?

Oder sollten wir die Dinge stattdessen aus der Perspektive von Ungarns Beziehung zum heutigen Europa betrachten, besonders im Hinblick auf die Wirtschaftskrise, welche Fragen über das Wesen der demokratischen Institutionen auf dem ganzen Kontinent aufwirft?

Die Europäische Union hat auf die Machtergreifung durch Fidesz verspätet und politisch ziemlich mild reagiert. Die meisten offiziellen europäischen Proteste richteten sich gegen die Untergrabung des Rechtsstaats wie etwa die erzwungene Frühpensionierung von Richtern und die Politisierung der Zentralbank. Die eher verhaltene Kritik lässt sich zum Teil durch Orbáns Freunde in den europäischen Institutionen erklären. Nach dem Beitritt Ungarns zur EU wurde Orbán eine prominente Figur in der Europäischen Volkspartei, die mit 271 Sitzen gegenwärtig den größten Block im 754 Sitze zählenden Europäischen Parlament stellt. Das wirkt fast wie ein perfekter Schutzschild.

Wenn es etwas gibt, das Orbán demütigt, sind es vielleicht die Grenzen seines Vermögens, die Sache des wirtschaftlichen und fiskalischen Nationalismus voranzutreiben. Die EU scheint ein härteres Rückgrat zu haben, wenn die Interessen deutscher und österreichischer Banken bedroht sind, wie es der Fall war, als Orbán sich anschickte, die privaten Rentenfonds zu verstaatlichen. Der Versuch, Ungarn von den Auflagen der internationalen Geldgeber zu befreien, scheiterte, und Orbán musste die Schuldenverhandlungen mit dem IWF und der EU wieder aufnehmen, obwohl er den von seinem Vorgänger angenommenen IWF-Kredit verurteilt hatte. Orbán mag ein Etatist und ein stolzer Nationalist sein, der Ungarns Souveränität gegenüber westlichen Finanzinstitutionen zurückgewinnen will, doch die jüngsten Erfahrungen des Landes mit einem Beinahe-Bankrott, massiver Kapitalflucht und der Entwertung des Forint haben ihm einen Dämpfer versetzt.

Ungarns illiberale Wende kommt zu einer Zeit, in der sich Europa selbst einer großen Finanz- und Wirtschaftskrise mit weitreichenden Folgen für die Qualität demokratischer Herrschaft auf dem gesamten Kontinent gegenübersieht. Die Krise nimmt die Demokratie sowohl aus einer technokratischen als auch aus einer populistischen Richtung in die Zange. In Griechenland und Italien haben demokratisch gewählte, aber insolvente Regierungen bereits viel Macht an nichtgewählte Experten abgetreten. Gleichzeitig erleben unter Druck geratene europäische Gesellschaften das Wiederaufleben populistischer, zuwanderungsfeindlicher, antieuro-

päischer Kräfte. Das ist der Kontext, in dem sich die EU – während sie um die Rettung der gemeinsamen europäischen Währung ringt – mit der ungarischen Frage auseinandersetzen muss. Ist Orbán nur ein Symptom dieser Krise in ihrer populistischen Gestalt, oder ist er Teil einer breiteren Tendenz zum Autoritarismus, die den östlichen Teil des Kontinents einschließlich Ukraine, Weißrussland und Russland befallen hat? Jenseits der besorgniserregenden Implikationen der letzteren Möglichkeit wirft Orbáns Ungarn ein Schlaglicht auf zwei verschiedene Muster der Krise der Demokratie auf beiden Seiten der alten europäischen Trennungslinie.

Aus dem Englischen von Andreas Simon dos Santos

Anmerkungen

1 György Konrád sagte dies in einer von der Zeitschrift *La Règle du jeu* am 19. Februar 2012 in Paris veranstalteten Podiumsdiskussion. Der Ausdruck »democradura«, wörtlich »harte Demokratie«, wurde von Guillermo O'Donnell und Philippe Schmitter zur Kennzeichnung bestimmter lateinamerikanischer Regime der 1970er und 1980er Jahre geprägt.
2 Steven Levitsky and Lucan Way, »The Rise of Competitive Authoritarianism«, in: *Journal of Democracy,* Nr. 13 (April 2002), S. 52.
3 Diese Formulierung stammt von Stephen Holmes auf dem Symposium »Liberal Democracy in Hard Times« zu Ehren von Claus Offe an der Hertie School of Government, Berlin, 22. März 2012.
4 François (Ferenc) Fejtö, »Hungarian Populism Then and Now«, Vortrag auf einem Symposium, Sciences Po (CERI), Paris, 9. Januar 2007.
5 Vgl. István Bibó, *Die Misere der osteuropäischen Kleinstaaterei*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik 1992, S. 50f. und passim.
6 Vgl. Frank Bruni, »In Hungary, the Usual Scapegoats«, *New York Times* vom 25. April 2012. Vgl. auch Joëlle Stolz, »L'extrême droite magyare rouvre les plaies de l'›affaire Dreyfus‹ hongroise«, *Le Monde* vom 7. April 2012.
7 Imre Kertész, »La Hongrie est une fatalité«, *Le Monde* vom 10. Februar 2012.

Nilüfer Göle

GEZI PARK UND DIE POLITIK DES ÖFFENTLICHEN RAUMS

Ein neuer Typ von politischem Protest

Wir werden Zeugen eines neuen Typs weltweiter Proteste: Von der arabischen Welt bis zu den Hauptstädten der westlichen Welt, von der Türkei bis nach Brasilien rollt eine Welle von Protestbewegungen, die bei allen Unterschieden durchweg Ausdruck gesellschaftlicher Missstände sind, Ausdruck einer Kluft zwischen Gesellschaft und Politik, und die von der Notwendigkeit zeugen, die herrschenden Vorstellungen und Formen von Demokratie zu überdenken.

Der Tahrir-Platz in Ägypten, Occupy Wall Street in den USA, die »Indignados« in verschiedenen europäischen Großstädten, die Protestbewegungen in Brasilien und der Gezi Park in Istanbul: Sie alle verkörpern neue Arten demokratischer Partizipation. Und überall haben die Protestierenden ihre Präsenz in der Öffentlichkeit aufrechterhalten, bekennen sich zum Prinzip der Gewaltlosigkeit und zum zivilen Widerstand, erfinden neue Formen öffentlichen Handelns, artikulieren sich mit künstlerischen Mitteln und werfen neue Fragen im Hinblick auf Religion, Umwelt und Kapitalismus auf.

Der Westen ist nicht mehr die einzige Quelle demokratischer Inspiration. In der islamischen Welt versucht man, den Teufelskreis zwischen säkularer Autokratie und politischem Islam zu durchbrechen und neue Wege in eine Gesellschaft zu finden, in der sowohl für Glauben als auch für Pluralismus Platz ist. Die islamisch geprägten Länder vergleichen untereinander ihre Erfahrungen mit dem Versuch, Religion und Demokratie unter einen Hut zu bringen, und lernen von den Erfolgen oder Fehlschlägen der anderen. Zugleich richten junge Protestbewegungen im Westen den Blick auf die arabische Welt sowie auf Entwicklungs- und Schwellenländer in anderen Weltregionen und finden dort Anregungen

und Vorbilder. Zwischen Westen und Osten bahnt sich eine mimetische Umpolung an. In dem Maß, wie der Westen aufhört, der einzige Bannerträger der Demokratie zu sein, entstehen zwischen den beiden Welten neue Vorstellungen von Demokratie, knüpfen sich neue Solidaritäten. Wie Jeffrey Alexander zu Recht feststellt, »besteht heute eine nie dagewesene Wechselwirkung zwischen östlichen und westlichen Impulsen, die zeigt, dass die Strömungen des demokratischen Denkens und Handelns wohl kaum mehr auf die jüdisch-christlichen Zivilisationen beschränkt sind«.[1] Er spricht sich dafür aus, das gesellschaftliche Aufbegehren in der westlichen und in der östlichen Welt als Teil ein und desselben »narrativen Bogens« zu lesen: Der erste Präsidentschaftswahlkampf Barack Obamas, der ägyptische Aufstand auf dem Tahrir-Platz und die Occupy-Wall-Street-Bewegung lassen sich, so der Autor, allesamt als »utopische zivilgesellschaftliche Bewegungen« betrachten.

Die Bilder und Parolen, die im Zuge dieser Protestbewegungen entstehen, zirkulieren global zwischen verschiedenen Kulturen und Sprachgemeinschaften und überwinden mühelos die Grenzen nationaler Politik. So sehr das die Bedeutung der globalen Zivilgesellschaft und neuer politischer Ideale unterstreicht, so wenig lassen sich die neuen Proteste als »utopische« oder »zivilgesellschaftliche« Bewegungen einordnen. Sie sind insofern nicht utopisch, als sie Forderungen »hier und jetzt« artikulieren; sie sind gegenwartsorientiert – auf das laufende politische Geschehen hin – und nicht zukunftsorientiert, wie etwa linke revolutionäre Bewegungen. Der Begriff »Utopie« (wörtlich übersetzt »Nicht-Ort«) bezieht sich auf einen Idealzustand, der hier und jetzt noch nicht erreicht ist. Die Bewegungen, von denen wir hier reden, sind jedoch an realen Orten verankert: Ihre Namen entlehnen sie konkreten Schauplätzen – Tahrir-Platz, Gezi Park, Wall Street –, Orte, an denen sich die Menschen versammeln, gegen die Obrigkeit demonstrieren und ihren Protest artikulieren. Diese Orte – öffentliche Plätze, Parks, Straßen – bieten eine Bühne, auf der unterschiedliche Akteure ihre Ideale und Ziele im Kollektiv vor- und darstellen. Traditionelle zivilgesellschaftliche Bewegungen hingegen organisieren sich nach gemeinsamen Interessen, Themen oder Identitäten. Die Menschen, die sich den neuen Protestbewegungen anschließen, können natürlich Angehörige solcher Bewegungen sein – etwa feministischer, grüner, homosexueller, religiöser, linker oder gewerkschaftlicher Bewegungen –, aber auf den

öffentlichen Plätzen und Straßen oder in den Parks begegnen sie sich als Individuen: als Personen, nicht als Repräsentanten ihrer jeweiligen Bewegung(en). Sie demonstrieren individuell, bringen ihren persönlichen Unmut auf die Bühne und werden Teil einer kollektiven Protestbewegung. Es ist der öffentliche Raum, der das Zusammenkommen so vieler Menschen unterschiedlichster sozialer Herkunft und kultureller Zugehörigkeit möglich macht. Die an öffentlichen Orten verankerten Bewegungen verbinden das Persönliche mit dem Öffentlichen und unterscheiden sich so von organisierten zivilgesellschaftlichen oder durch Gruppenzugehörigkeit definierten Bewegungen.

Die heutigen Protestbewegungen artikulieren das Gefühl »Genug ist genug«. Sie ziehen eine klare Linie zwischen dem, was noch erträglich ist, und dem, was nicht mehr geht. Manche dieser Bewegungen verdanken ihr Entstehen einem unscheinbaren Anlass oder einem trivialen Konflikt. In allen Fällen gab es einen Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte, ein Ereignis, das kollektiven Protest auslöste. Gleichwohl können wir diese Bewegungen nicht als einen Aufstand der Massen erklären, ein Aufbegehren von Unterprivilegierten, einen Wutausbruch von Geknechteten. Die neuen Protestbewegungen unterscheiden sich auch von den organisierten politischen Bewegungen der Vergangenheit: Es mangelt ihnen an einer ideologischen Botschaft. Ebenso unterscheiden sie sich von den durch eine Gruppenzugehörigkeit definierten Bewegungen der 1980er Jahre wie dem Feminismus oder dem Islamismus – und doch schaffen sie ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, eine kollektive Kraft, die es ihnen ermöglicht, zivilen Widerstand zu mobilisieren. Sie trotzen autoritärer politischer Herrschaft und lehnen den Neokapitalismus ab. Sie unterlaufen den Gegensatz zwischen Ost und West, aber auch die Trennung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen. Sie öffnen einen neuen, öffentlichen Raum für die demokratische Einbildungskraft und bringen die Mikropolitik des Alltagslebens in die Sphäre der Demokratie.

Was ist besonders an der Gezi Park-Bewegung?

Die Bewegung, die wir nach dem Taksim-Platz und dem Gezi Park in Istanbul benennen, liefert uns empirische Schlüssel für die Erkundung neuer Formen öffentlichen politischen Handelns. Als eine Straßenbewegung hat sie den Bürgern der Stadt ein neues Repertoire von Aktionsformen an

die Hand gegeben und dabei die Kreativität von Mikropraktiken und die Schlagkraft einer Politik des Alltagslebens demonstriert – mit einer Wirkung weit über die Grenzen Istanbuls hinaus. Zugleich steht die türkische Erfahrung für die Konvergenz zwischen West und Ost, zwischen Europa, der arabischen Welt und Schwellenländern wie Brasilien.

Derwischtanz im Gezi Park, Juni 2013. Azirlazarus / Wikimedia Commons

Die drohende Zerstörung des Gezi Parks für ein kommerzielles Bauvorhaben löste am 28. Mai 2013 die Besetzung des Parks aus. Als die Polizei brutal gegen die Besetzer vorging und dabei unverhältnismäßige Gewalt anwandte, gewann die Gezi Park-Bewegung an Dynamik, vor allem durch die massive Unterstützung seitens der Mittelschicht und das Überspringen der Proteste von Istanbul auf andere türkische Städte. Die Menschen zögerten nicht, auf die Straße zu gehen, Blockaden zu errichten und zentrale Orte und Plätze ihrer Stadt zu besetzen. Andere beteiligten sich von ihren Fenstern und Balkonen aus: Ganze Familien stimmten in die Sprechchöre der Demonstranten ein und erzeugten Lärm mit Pfannen

und Töpfen. Sie haben friedfertige Protestformen gefunden, mit denen sie ohne Waffen und politische Losungen ihre Unzufriedenheit und ihren Unmut über die AKP-Regierung kundtun. Dieser zivile Widerstand hielt drei Wochen lang an, und das trotz des massiven Einsatzes von Gewalt durch die Polizei.

Diese großstädtische Bewegung, initiiert von jungen Menschen, unterstützt von der Mittelschicht und geprägt durch die aktive Teilnahme vieler Frauen, setzte neue Maßstäbe für die türkische Demokratie und markiert eine Zeitenwende: Es gibt eine Türkei »vor« und eine »nach« der Gezi Park-Bewegung. Die Bewegung bot eine Bühne für Stimmen, die man bis dahin in den Medien nicht vernommen hatte, und für Akteure und gesellschaftliche Gruppen, die bis dato bei Wahlen nicht vertreten waren; sie ließ neue Bündnisse entstehen und hat geholfen, alte Gegensätze zu überwinden.

Man hat die Gezi Park-Bewegung mit anderen sozialen Protestbewegungen verglichen. Ähnlichkeiten mit der studentischen Protestbewegung von 1968 sind konstatiert worden. Es gibt Berührungspunkte mit der Tahrir-Platz-Bewegung in Ägypten und dem Arabischen Frühling insgesamt, aber auch Vergleiche mit der Occupy-Bewegung und dem Protest der »Indignados« sind angestellt worden, um die antikapitalistische Stoßrichtung der Protestbewegung vom Gezi Park deutlich zu machen.

Tatsächlich weist die Gezi Park Bewegung Ähnlichkeiten mit den genannten Bewegungen auf, aber auch signifikante Unterschiede. Wie die 68er-Bewegung in Frankreich zeichnet sie sich durch ihre Jugendlichkeit aus. Es handelt sich in diesem Fall jedoch nicht um eine bewusste Kampfansage der Jungen an die Vorgängergeneration, im Gegenteil: Viele Eltern sind dem Beispiel ihrer Kinder gefolgt und haben sich selbst beteiligt. Im Paris des Jahres 1968 richtete sich die Kampfparole *Ça suffit* (»Es reicht«) gegen de Gaulle, der das Land seit einem Jahrzehnt regierte. Auch die Protestierenden vom Gezi Park haben ihr »Genug ist genug« der AKP entgegengeschleudert, die ebenfalls seit zehn Jahren regiert, und insbesondere ihrem starken Mann Tayyip Erdoğan.

In den Augen derer, die den Arabischen Frühling als Vorlage für die Gezi Park-Bewegung sehen, ähneln die Demonstrationen in Istanbul der Besetzung des Tahrir-Platzes in Kairo und stehen für das Aufbegehren der Bevölkerung gegen ein autoritäres Regime. Doch bestehen hinsichtlich der politischen Strukturen beider Länder erhebliche Unterschiede: Die

Türkei hat seit 1946 ein parlamentarisches System mit demokratischem Wahlrecht. Beim Arabischen Frühling ging es um den Sturz autoritärer Regime und um die Forderung der Mehrheit nach demokratischer Mitsprache. Dagegen geht es bei den Protesten in der Türkei darum, Minderheiten, die bisher unter der herrschenden Mehrheitsdemokratie benachteiligt waren, eine politische Stimme zu verschaffen.

Andere Beobachter sehen Parallelen zwischen der Gezi Park-Bewegung und den Protesten europäischer Aktivisten gegen die Globalisierung. Tatsächlich spielen in der türkischen Debatte Elemente dieser Art eine Rolle, allerdings in spezifischerer Form. Während europäische Aktivisten wie die »Indignados« (die »Empörten«, die ihre Würde gegen den Neoliberalismus verteidigen) auf Bedrohungen reagieren, die aus einer immer unsicherer werdenden Wirtschaftslage resultieren, gehören die türkischen Protestgruppen nicht zu den Opfern der Finanzkrise. Dennoch wenden sie sich gegen die rücksichtslosen Bauprojekte der AKP-Regierung. In dieser Hinsicht bestehen Ähnlichkeiten zu den Protesten in Brasilien, wo die Menschen, wie in der Türkei, von einem Jahrzehnt stürmischen Wirtschaftswachstums profitiert haben, aber Missstände im Blick auf die Fußball-WM 2014 und die Olympischen Spiele 2016 in Rio de Janeiro anprangern.

Entscheidend für die Bedeutung dieser weltweiten Protestbewegungen ist der jeweilige ursprüngliche Kontext. Der Einsatz für den Erhalt von ein paar Bäumen im Gezi Park ist nicht bloß ein Vorwand für politische Kampfansagen. Mit dem Vorhaben, auf dem Gelände dieses öffentlichen Parks ein Einkaufszentrum zu errichten, wurde eine Schmerzgrenze überschritten und ein neues kritisches Bewusstsein geweckt. Die Gezi Park-Bewegung ist Ausdruck eines wachsenden Widerstands gegen ein bestimmtes Muster von »Stadtentwicklung« und politisch gedeckter Immobilienspekulation, das die türkische Wirtschaft seit einem Jahrzehnt prägt.

In der Gezi Park-Bewegung verflechten sich ein zunehmendes Umweltbewusstsein und eine kritische Haltung gegenüber dem globalen Kapitalismus. Im Allgemeinen manifestiert sich der Kapitalismus in Gestalt abstrakter Wirkkräfte, die sich dem Zugriff der Politik entziehen – Globalisierung, Finanzmärkte, Neoliberalismus. In der Türkei jedoch ist der Kapitalismus, wie er in Gestalt des projektierten Einkaufszentrums auf den Plan tritt, ein neues und handfestes Symbol des globalen Finanzkapi-

talismus. Das Einkaufszentrum ist eine Inkarnation des heutigen Kapitalismus, der Konsumgesellschaft und der weltweiten Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft; längst verflogen ist die ursprüngliche Begeisterung für die Shoppingmall als Raum, in dem man nicht nur einkaufen, sondern auch flanieren und Freunde treffen kann, zerstören diese Konsumtempel doch im Namen von Massenkonsum und kommerzieller Gier das städtische Gefüge. Für die Einwohner Istanbuls ist das Vorhaben, mitten im Gezi Park ein solches Zentrum zu errichten, gleichbedeutend mit der Beschlagnahmung eines für alle zugänglichen öffentlichen Raums durch das private Kapital.

Gezi Park, Juni 2013. Quelle: DSIP

Die Entwicklung der türkischen Wirtschaft unter der AKP-Regierung hat breite Anerkennung gefunden. Es ist eine Erfolgsgeschichte, die freilich auch ihre Kritiker hat, Muslime eingeschlossen. Eine islamische Jugendbewegung, die sich »Antikapitalistische Muslime« nennt, hatte ihre Kritik am »frommen Kapitalismus« und an aggressiven Bauprojekten schon vor der Gezi Park-Bewegung geäußert, der sie sich inzwischen angeschlossen hat. Die Bewegung wächst und drückt ein neues Bewusstsein der Stadtbevölkerung für die negativen Seiten der Konsumkultur aus.

Die Diskussionen über die Eigentumsrechte an dem Park und über die verschiedenen Möglichkeiten seiner Nutzung haben nicht zuletzt seine

Geschichte ins Spiel gebracht und konkurrierende Erinnerungen zutage gefördert, die über die bloße Kontroverse um das Einkaufszentrum hinausweisen. Denn als dessen äußere Hülle sollte eine Rekonstruktion der osmanischen Kasernen dienen, die früher auf dem Areal gestanden hatten. Türkisch-jüdische Intellektuelle beschworen ihre Kindheitserinnerungen an den Park und verbanden sie mit der kosmopolitischen Vergangenheit der Stadt und insbesondere des Stadtviertels Pera.[2] Stadthistoriker erinnerten daran, dass sich auf dem Areal einst ein armenischer Friedhof befand, angelegt im 16. Jahrhundert. Der Park besitzt eine historische Tiefendimension, in ihm überlagern sich verschiedene Zeithorizonte und Geschichtskapitel – kurz, er stellt ein reiches kulturelles Vermächtnis dar und ist als Erinnerungsort ins öffentliche Bewusstsein gerückt. So kollidiert die gegenwärtige Stadtplanung mit der Erinnerungspolitik, mit der multireligiösen und multikulturellen Vergangenheit der Türkei.

Die Verteidigung des öffentlichen Raums

Die Gezi Park-Bewegung kämpft für den Schutz des öffentlichen Raums vor dem Zugriff des Staates und vor der Kommerzialisierung, vor der Unterordnung des öffentlichen Lebens unter das Diktat der Gewinnmaximierung. Der Park steht für den öffentlichen Raum. Seine Erhaltung hat nicht nur symbolische Bedeutung, sondern der Park macht die physische Dimension des öffentlichen Raums deutlich: Er ist ein konkreter, offener Ort, an dem die Bürger sich versammeln und ihre Ansichten kundtun können.

Die Tatsache, dass sich gewöhnliche Bürger, Angehörige der Mittelschicht und Hausfrauen mit Kindern an der Verteidigung des Parks beteiligt haben, zeugt von dem Wunsch großer Teile der Bevölkerung, den öffentlichen Raum zu bewahren und zu verhindern, dass er weiter schrumpft. Der Versuch einer Beschlagnahmung des Parks durch den Staat muss im Zusammenhang mit weiteren Maßnahmen der Regierung gesehen werden, die die Bürger ebenfalls als Angriff auf ihre Freiheit wahrnehmen. Die jüngsten Vorschriften zur Einschränkung des Verkaufs von Spirituosen und das Verbot aller einschlägigen Abbildungen in der Werbung und in Filmen haben Proteste provoziert, in denen sich Studenten, Kaufleute und insbesondere auch Kreative zusammenfanden. Empörung hat vor allem die moralisierende Rhetorik ausgelöst, die die Begleitmusik

zu den restriktiven Maßnahmen bildet und die den Verdacht erweckt, das öffentliche Leben werde zunehmend nach Maßgabe islamischer Werte reguliert.

Befürchtungen, dass die Privatsphäre vor allem derjenigen, die sich für eine säkulare Lebensweise entschieden haben, nicht mehr vor staatlichen Übergriffen sicher sei, hatten kritische Stimmen seit dem Beginn der Regierung Erdoğan geäußert, manchmal mit islamophoben Untertönen. Bereits 2007 hatten die »Proteste für die Republik« (»Cumhuriyet Mitingleri«) diese Sorge artikuliert, manchmal mit Andeutungen von Sympathie für ein Eingreifen der Militärs. In jedem Fall waren sie ein Zeichen dafür, dass der politische Einfluss der säkularen Mittelschicht in der Türkei nachlässt und der Staat sich vom Säkularismus abwendet.

Die Protestbewegung von heute fordert jedoch keinen staatlich garantierten Säkularismus. Zwar sind säkulare Werte im Lebensstil der Protestierenden tief verankert, aber im Gegensatz zu ihren Eltern zeigt die jüngere Generation keine Intoleranz gegenüber Muslimen. Die Gezi Park-Bewegung folgt dem Postulat des Pluralismus und hat es vollbracht, Menschen gegen die polarisierende Rhetorik und Politik der Regierung an einem Ort zusammenzubringen. Jung und Alt, Studenten und Beamte, Feministinnen und Hausfrauen, Islamisten und Linke, Kurden und Aleviten, Menschen mit unterschiedlichsten Ideen und Lebensstilen schlossen sich zusammen, selbst Anhänger rivalisierender Fußballclubs.

Und schließlich brachte die Gezi Park-Bewegung eine Renaissance von Tugenden wie Rücksichtnahme und gegenseitige Achtung. Der Regierungs- und Redestil Tayyip Erdoğans hat die öffentliche Meinung zutiefst brüskiert. Erdoğan hat seine politischen Gegner als »Gauner«, »Abschaum« (»çapulcu«) oder »Säufer« (»ayyaş«) beschimpft. Wurden seine (zuweilen humorvollen) Äußerungen früher für ihre ehrliche Direktheit geschätzt, so hat sich sein Stil inzwischen in eine bevormundende, beleidigende und hämische Suada verwandelt und allgemeine Empörung ausgelöst.

»Respekt« ist zu einem neuen Losungswort geworden, das man in ganz Istanbul an Mauern lesen kann, Ausdruck für den Wunsch, bürgerliche Tugenden im öffentlichen Leben der Türkei wieder zur Geltung zu bringen. Die Proteste um den Gezi Park gemahnen uns daran, wie wichtig zivile Umgangsformen im öffentlichen Leben sind. Es erscheint fast paradox, dass ausgerechnet eine junge und libertäre Bewegung eine Lanze

für Werte wie Respekt und Anstand bricht, die noch bis vor Kurzem als Losungen des Konservatismus galten.

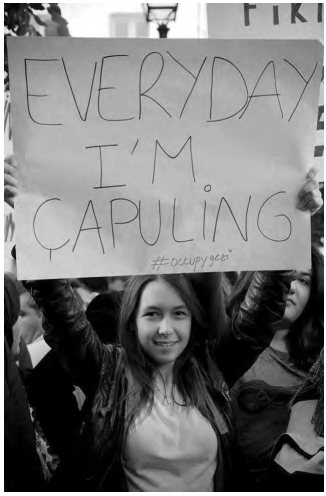
Politisches Agieren auf offener Bühne

Die Gezi Park-Bewegung illustriert die Bedeutung des öffentlichen Raums für eine Neubestimmung der Machtverhältnisse zwischen den gewöhnlichen Bürgern und den Inhabern der politischen und wirtschaftlichen Macht. Sie liefert eine Bühne für Interaktion und Selbstdarstellung. Anders als traditionelle politische Bewegungen ist die Gezi Park-Bewegung offen für Improvisation, Kreativität und Humor. Die Menschen, die sich hier zum friedlichen Protest versammelten, haben die Erfahrung eines Gemeinschaftsgefühls gemacht, in dem sich politische und ökologische Forderungen mit Musik, Blumen und Bier verbinden und das an Woodstock oder an die Gegenkultur der 68er-Bewegung erinnert. Zugleich teilten die Protestierenden ihre lokale Erfahrung via Facebook und Twitter mit der Welt.

Washington DC, 1. Juni 2013. William Neuheisel / Wikimedia Commons

DJs und Künstler aus Kreuzberg riefen im Juni 2013 zu einer Streetparade in Solidarität mit den Protesten in der Türkei auf. Quelle: indymedia

Die Bewegung hat ihre eigene Sprache und ihr eigenes Aktionsrepertoire geschaffen und Wörter wie »ayyaş« (»Säufer«) oder »çapulcu« (»Abschaum«) haben neue Bedeutungen angenommen. Protestierende haben sich diese Invektiven angeeignet und ihre Stoßrichtung umgedreht, sie treten demonstrativ als »ayyaş« bzw. »çapulcu« auf. »Çapulcu« steht heute für die kollektive Identität der Bewegung. Weltbekannte Persönlichkeiten haben sich mit der #Resistanbul-Bewegung solidarisch erklärt – Noam Chomskys Porträt mit der Bildunterschrift »Auch ich bin ein Çapulcu« hat in den sozialen Netzwerken weite Verbreitung gefunden.



Paris, 8. Juni 2013. Aurélien Roulland / Wikimedia Commons

Es gibt ein Foto, das zu einer Ikone der Gezi Park-Bewegung geworden ist und durch die sozialen Netzwerke ging: Eine junge Frau in einem roten Sommerkleid – es ist Ceyda Sungur, Assistentin am Institut für Stadtplanung der Technischen Universität Istanbul – wird von einem Polizisten verfolgt und aus unmittelbarer Nähe mit Tränengas traktiert. Das Bild versinnbildlicht die Verletzbarkeit und gleichzeitig die Entschlossenheit der türkischen Jugend und die Selbstverständlichkeit, mit der Frauen sich am Protest beteiligen. An den Wänden erschienen kurz nach dem Vorfall Plakatversionen des Fotos, auf dem die Frau deutlich größer erscheint als der Polizist. Der Text auf dem Plakat lautet: »Je mehr Tränengas ihr sprüht, desto größer werden wir.«[3]

Gezi Park, 28. Mai 2013. Osman Orsal / Reuters

Nach der Räumung des Gezi Parks kreierte am 17. Juni ein einzelner Mann, der sich mitten auf den Taksim-Platz stellte und acht Stunden lang reglos verharrte, eine neue Aktionsform des zivilen Ungehorsams und löste damit einen landesweiten »stillen Streik« aus.[4] Der »stehende Mann« war ein Performance-Künstler, der in der Vergangenheit bereits gegen das

Kopftuchverbot an türkischen Universitäten protestiert hatte, indem er sich als verhüllte Frau verkleidet in einen Hörsaal einschlich.

Anwohner versammeln sich in den öffentlichen Gärten ihres Viertels, organisieren »Foren« und kreieren neue Regeln für den öffentlichen Diskurs. Um Lärmbelästigungen zu vermeiden, haben sie das Applaudieren durch lautlose Gebärden ersetzt – eine neue Grammatik der Handzeichen, um Beifall oder Missbilligung auszudrücken.

Istiklal-Straße, 28. Juli 2013. Quelle: hurriyetdailynews.com / AA

Der Gezi Park-Bewegung ist es gelungen, durch neue Formen öffentlichen Agierens unterschiedliche Segmente der türkischen Gesellschaft zusammenzubringen. Während des Ramadan 2013 beging die Protestbewegung ihr eigenes gemeinsames Fastenbrechen *(iftar)*. Diese Speisungen wurden von den »Antikapitalistischen Muslimen« initiiert und unter frommen wie säkularen Bewohnern rasch populär. Anders als bei den opulenten *iftar*-Banketten in Fünf-Sterne-Hotels brachten die Leute ihr Essen mit und teil-

ten es mit anderen. Gesessen und gegessen wurde auf der Straße. Eine dieser Tafeln befand sich in der Istiklal-Straße in Beyoğlu, unweit des Gezi Parks, und war 650 Meter lang. Diese öffentlichen Straßenmahlzeiten schufen ein bewegendes Gemeinschaftsgefühl zwischen der »coolen« türkischen Jugend und ihren »frommen« Landsleuten und ließen den Antagonismus zwischen weltlich und religiös orientierter Politik obsolet erscheinen.

Die sanfte Macht

Viele Beobachter meinen, solche Aktionsformen ließen sich nur sehr eingeschränkt in politische Opposition übersetzen. Man sollte indes die »öffentlichen« Aspekte dieser Bewegungen von ihren »politischen« Aspekten unterscheiden und die transformative Kraft, die Erstere in der politischen Sphäre entfalten können, nicht unterschätzen. Die Protestierenden bilden keine organisierte politische Kraft; sie betreten die Bühne nur für einen kurzen Moment, doch dieser Moment gräbt sich ins kollektive Gedächtnis und in das Pflaster des Platzes ein. Es wäre falsch, diese Bewegung ausschließlich durch die politische Linse zu betrachten. Sie stellt eine Kraft dar, die in der Lage ist, die Formen demokratischer Partizipation zu erweitern und die politische Kultur zu erneuern, solange sie ihre Unabhängigkeit von der Politik und ihre Unschuld unter dem Baldachin der Bäume bewahrt. Vielleicht verlöre sie ihre demokratische Seele, würde sie sich ein politisches Kostüm überstreifen und sich eine politische Agenda geben. Das Geheimnis ihrer politischen Bedeutung und Wirksamkeit liegt in ihrem öffentlichen Ereignischarakter.

Die Forderung nach Respekt für die Bürger und die Forderung nach dem Rücktritt des Machthabers stellen zwei Ziele dar, die in ihrer Umsetzung ihrer je eigenen Logik folgen. Auch wenn beide Ziele voneinander zehren und die Protestierenden antreiben, sollten wir einen Aufstand für mehr Würde nicht mit dem Versuch verwechseln, eine demokratisch gewählte Regierung zu stürzen. Die Originalität dieser Bewegung liegt darin, dass und wie sie den öffentlichen Raum besetzt; das ist etwas ganz anderes als eine Massenbewegung, die die Regeln der Demokratie missachtet.

Die Gezi Park-Bewegung hat unser Augenmerk auf den öffentlichen Raum als einen Ort gerichtet, an dem die Demokratie durch alltägliche Praktiken gewöhnlicher Bürger wahrgenommen und weiterentwickelt

wird. Die Protestierenden haben diesen Raum als einen lebendigen Ort der Demokratie sichtbar gemacht, zu dem alle Zugang haben sollten und der weder von staatlichen Behörden blockiert noch kapitalistischem Profitdenken ausgeliefert werden darf.

Die Sorge der türkischen Regierung (wie auch vieler anderer Machthaber) gilt indes nicht so sehr dem öffentlichen Raum als vielmehr der öffentlichen Ordnung. Sie will um keinen Preis irgendwelchen Randgruppen nachgeben. Ihre Art zu regieren – von der Gesetzgebung bis zur übereifrigen Disziplinierung der Bürger – spiegelt ihren Unwillen wider, den öffentlichen Raum den Bürgern zu überlassen. Sie gibt, so scheint es, der Stimmzettel-Demokratie den Vorzug vor der Demokratie des öffentlichen Raums.

Der Kampf um Demokratie kann über Wahlen, Reformen oder Demonstrationen geführt werden, und jeder dieser Wege hat seine eigene Zeitlichkeit. Der Rückzug der türkischen Armee aus dem öffentlichen Raum, die Einleitung des Friedensprozesses mit den Kurden und die Diskussion über das Tabuthema des Völkermords an den Armeniern sind Antworten auf seit Langem bestehende Fragen, die, so steht zu hoffen, zur Demokratisierung der Türkei beitragen werden. Verglichen mit diesen fundamentalen und tief in der Geschichte wurzelnden Problemen der türkischen Demokratie könnte man die Gezi Park-Bewegung als ein sekundäres politisches Phänomen einstufen, als Kampf einfacher Leute um die Verteidigung trivialer Rechte. Manche beschuldigen die Bewegung sogar, sie behindere und beschädige den gerade eingeleiteten Friedensprozess zwischen der AKP-Regierung und der kurdischen Autonomiebewegung. Sırrı Süreyya Önder, Parlamentsabgeordneter der pro-kurdischen Partei des Friedens und der Demokratie (BDP), hat zu Recht erklärt, dass die wirkliche Gefahr für diesen Prozess von der Repressionspolitik der Regierung ausgeht. Andere kritisieren den friedlichen Charakter der Bewegung, weil sie in ihrem Verzicht auf Militanz die Macht der AKP-Regierung nur stärke, anstatt wahre Demokratie durchzusetzen. Wie dem auch sei, Tatsache ist, dass der zivile Widerstand der Gezi Park-Bewegung bereits die engen Grenzen der bestehenden Demokratie in unserem Land gesprengt hat.

Die Gezi Park-Bewegung zeigt, dass die Demokratie an einer neuen Schwelle steht, an der wir erkennen können, dass Istanbul und Diyarbakýr[5] nicht so unendlich weit voneinander entfernt sind. Das zentrale

Anliegen dieser Bewegung ist die Wiederherstellung des öffentlichen Raums in der Demokratie. Öffentlich sind solche Räume, weil und solange sie allen offen stehen und Menschen aus allen Schichten und Gruppen zusammenbringen: Männer und Frauen, Muslime und Ungläubige, Aleviten und Kurden, Junge und Alte, Arme und Reiche. Hieraus ist ein neues »demokratisches Imaginäres« entstanden, das darauf abzielt, den öffentlichen Raum als physischen Raum zu verteidigen – und damit auch seine gemeinschaftsstiftende Kraft. Einer zunehmenden staatlichen Repression im Interesse der Wirtschaft und im Namen der Moral trotzend, haben die Bürger sich entschieden, die Kultur über den Konsum und den Respekt vor der Vielfalt über die Geringschätzung von Minderheiten zu stellen. Wenn eines Tages der Völkermord an den Armeniern kein Tabuthema mehr ist, wenn Frieden mit den kurdischen Nationalisten geschlossen ist und die Armee sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hat, dann wird diese Bewegung ihren Beitrag zu einem neuen Gemeinwesen geleistet haben, das auf gegenseitiger Anerkennung beruht und die Menschen zusammenführt. Die Zukunft der türkischen Demokratie wohnt im Credo dieser Bewegung, die an die Mächtigen appelliert, ihre Zunge zu hüten, sich nicht als Sittenwächter aufzuspielen und der Gewalt abzuschwören. Indem die Gezi Park-Bewegung sich gegen die Politik der Polarisierung und Stigmatisierung wendet, ist es ihr gelungen, Menschen zusammenzubringen, die durch jahrhundertealte Gegensätze getrennt waren. Es ist eine säkular geprägte Bewegung, die ihre Weltlichkeit doch niemandem aufzwingt.

Nazim Hikmet hat die Seele dieser libertären und einigenden Bewegung in einem seiner Gedichte treffend auf den Punkt gebracht: »Lebe wie ein Baum, allein und frei; lebt wie Brüder, wie die Bäume eines Waldes.« Der öffentliche Raum und die neuen Formen des bürgerlichen Handelns, die dort praktiziert werden, hauchen der Demokratie neues Leben ein.

Lehren

Welche Lehren bieten die neuen Protestbewegungen für die Zukunft der Demokratie in der Türkei und anderswo?

In unserer globalisierten Welt beschränkt sich der öffentliche Raum nicht mehr auf nationale Gemeinschaften. Die Gezi Park-Bewegung hat sofort globale Aufmerksamkeit gefunden, in den klassischen wie den

neuen Medien. Sie konnte sich rasch mit Protestbewegungen in anderen Ländern vernetzen und hat weltweite Solidarität erfahren.

An Orten wie dem Gezi Park ist ein reiches Repertoire an kreativen Aktionsformen zum Einsatz gekommen. Über die diskursiven und normativen Aspekte des öffentlichen Raums hinaus sollte unser Interesse daher seiner experimentellen Dimension gelten, die dazu anregt, das Verhältnis zwischen öffentlicher Sphäre und Demokratie neu zu bestimmen.

Die Protestbewegungen in Istanbul wie auch in der arabischen Welt unterlaufen den Gegensatz zwischen dem Säkularen und dem Religiösen und ebnen damit den Weg für eine neue Konvergenz zwischen der islamischen und der westlichen Welt.

Die Erfahrungen der neuen Bewegungen lehren uns auch etwas über unser Verständnis von Minderheiten und ihren Rechten. Wir sollten Minderheiten nicht als präfigurierte religiöse oder ethnische Entitäten betrachten. Gerade die Plastizität der öffentlichen Sphäre, ihre Offenheit für Experimente, kann es »aktiven Minderheiten« ermöglichen, ihre Identitäten und Lebensweisen frei zu gestalten. Auch deshalb darf die öffentliche Sphäre nicht durch restriktive Gesetzgebung und *social engeneering* beschnitten und reguliert werden.

Der Gebrauch von Hassrede und Gewalt im öffentlichen Leben gehört weiterhin zu den großen Herausforderungen für die Demokratie. In pluralistischen Gesellschaften geraten unterschiedliche, einander fremde kulturelle Welten zwangsläufig in engeren Kontakt miteinander, ohne dass Vorkehrungen für die Übersetzung und Kommunikation zwischen ihnen getroffen worden wären. Daraus resultiert schnell eine Politik des Hasses und der Intoleranz wie sie Islamophobie, Rassismus oder Antisemitismus darstellen, die von nationalistischen und populistischen Bewegungen instrumentalisiert werden. Für die Demokratien in der heutigen Welt brauchen wir eine neue Kultur des Pluralismus. Die jüngsten Protestbewegungen mit ihrer gelebten Forderung nach Bürgertugenden können hier einen Weg weisen.

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Anmerkungen

1 Jeffrey C. Alexander, »The Arc of Civil Liberation: Obama-Tahrir-Occupy«, Vortrag im Rahmen der Reset-Dialogues Istanbul Seminars 2012 (»The Promises of Democracy in Troubled Times«), die vom 19. bis zum 24. Mai 2012 an der Istanbuler Bilgi-Universität stattfanden.

2 Esther Benbassa, »Erdoğan ne touche pas à mon jardin«, in: *Huffington Post* vom 3. Juni 2013, www.huffingtonpost.fr/esther-benbassa/manifestations-turquie-erdogan_b_3376797.html
3 Rob Williams, »Turkey protests: ›Woman in red‹ Ceyda Sungur becomes reluctant symbol of Turkish resistance«, in: *Independent* vom 5. Juni 2013.
4 »›Standing man‹ inspires a new type of civil disobedience in Turkey«, in: *Hürriyet Daily News* vom 24. Juli 2013.
5 Die inoffizielle Hauptstadt der kurdischen Nationalbewegung.

Peter Pomerantsev

RISSE IN DER KREML-MATRIX
Postmoderne Diktatur und Opposition in Russland

Kurz nach Beginn dieses Jahrhunderts, auf dem Höhepunkt des russischen Erdölbooms und zur Blütezeit der Ära Putin, der Ära der »gelenkten Demokratie«, in der die Geburtsstunde der postmodernen Diktatur liegt, fand ich mich in einem langen grauen Raum im obersten Stockwerk des russischen Fernsehzentrums Ostankino wieder, das die Fläche von fünf Fußballplätzen einnimmt und der Rammbock der Kreml-Propaganda ist. Ich war kurz zuvor aus London nach Moskau gekommen, um als Politikberater und später als Fernsehproduzent im rapide expandierenden russischen TV-Markt Karriere zu machen. Der wöchentliche Brainstorming-Termin bei Kanal 1 stand an: Die kreativsten Köpfe Moskaus trafen sich hier, um an der Show-Business-Fassade einer freien Gesellschaft zu arbeiten, hinter der die Wirklichkeit täglich autoritärer wurde. Wir waren mehr als 20 Leute in diesem Raum: braungebrannte Fernsehprofis in weißen Seidenhemden, Politikprofessoren mit schwitzigen Bärten und schwerem Atem und TV-Manager in Trainingsanzügen. Keine Frauen. Alle rauchten. Der Rauch war so dicht, dass die Haut zu jucken begann. Ich saß eigentlich nur zufällig in der Runde, eingeschmuggelt von einem befreundeten Verleger – dank meines russisch klingenden Namens hatte niemand bemerkt, dass ich Brite war, und ich hielt tunlichst den Mund, damit keinem mein Akzent auffiel.

Am Kopfende des Tisches saß Mikhail Leontiev, der berühmteste TV-Moderator des Landes. Er ist klein und redet schnell und mit rauchiger Stimme: »Wir wissen alle, dass keine wirkliche Politik stattfinden wird, alle Welt weiß, dass es keine echten Wahlen mehr gibt, doch wir müssen unseren Zuschauern nach wie vor das Gefühl vermitteln, dass etwas passiert. Sie müssen weiter unterhalten werden!«

Leontiev ist bekannt für die fünf Minuten Hass, die er täglich nach den Nachrichten ablässt. In seiner Fernsehsendung spricht er jeweils ein Thema an (die Oligarchen, die USA, Fußball, Afghanistan), über das er

sich dann den Mund zerreißt: Er macht Andeutungen und Unterstellungen, er knurrt und zwinkert, aber er nennt fast nie etwas oder jemanden beim Namen. Stattdessen wiederholt er Wörter wie »die da« und »der Feind« so oft, bis sich die Feindbilder in den Köpfen der Zuschauer eingebrannt haben. In den 1990er Jahren war Leontiev ein Liberaldemokrat, doch jetzt, da der Wind sich gedreht hat, gebärdet er sich als nationalistischer Autokrat. »Womit wollen wir spielen? Sollen wir die Oligarchen angreifen?«, fragt er. »Wer ist diese Woche der Feind? Politik muss sich anfühlen wie … wie Kino!«

Die neue Kreml-Führung war entschlossen, nicht denselben Fehler zu machen wie die alte Sowjetunion. Bloß nicht zulassen, dass das Fernsehen oder die Politik langweilig werden. Sie machten Quote mit der Autokratie und statteten die Diktatur mit Dynamik aus. So schufen sie eine Gesellschaft des Spektakels mit Pseudo-Parteien, einer Pseudo-Opposition, Pseudo-Skandalen und Pseudo-Politik. In jenem verrauchten Raum sitzend, bekam man das Gefühl, die Wirklichkeit sei plastisch geworden – ich war von lauter Prosperos umgeben, die auf die öde Wirklichkeit, zu der das postsowjetische Russland geworden war, projizieren konnten, was immer sie wollten. In dem riesigen Land, das sich über sieben Zeitzonen (und fast so viele Geschichtszonen) erstreckt, ist das Fernsehen die Kraft, die das Ganze einigen, beherrschen und zusammenhalten kann.

Und so übten sich Ostankinos Kanäle in der Vervollkommnung der Kunst, Propaganda und Showgeschäft zu kombinieren. Das Konterfei Putins rückte in den Mittelpunkt der Schau. Er machte den Tausendsassa: als Mann der Tat, der mit nacktem Oberkörper Tiger jagt, als cooler Typ, der eine Harley fährt, als Freund der Hausfrauen, der Supermärkte für ihre überhöhten Preise rügt. In einer besonders beliebten TV-Szene sieht man Putin vor seinen Ministern sitzen, sie alle schwitzen und winden sich vor Verlegenheit und Angst, als Putin sie dafür abkanzelt, dass sie ihn und das Land im Stich lassen. Das Fernsehen hat Putin geholfen, sich über die schnöde Politik zu erheben, über Schuldzuweisungen und Verantwortung: Er ist ein postmoderner Fernsehzar. Allerdings war Kanal 1 clever genug, nicht ausschließlich Putin-Werbung zu senden. Direkt nach den Nachrichten zeigte der Sender z.B. eine beunruhigende, realistische Serie über Teenager an einer drogenverseuchten Schule; ein anderer Ostankino-Kanal, NTV (einstmals als liberalster Sender Russlands gehandelt), zeigte eine unerschöpfliche Flut von Horrorgeschichten aus dem wirklichen

Leben – Morde, Vergewaltigungen, Raubüberfälle – das genaue Gegenteil des »klassischen« totalitären Fernsehens, das eine falsche heile Welt vorgaukelte. In einem sehr viel raffinierter gewordenen Russland führt der Staat den Menschen eine grausige Realität vor, um ihnen Angst einzujagen, so dass sie nach der schützenden Hand des Kreml rufen.

Als Privatleute waren die Produzenten und Journalisten, die diese Sendungen machten, allesamt liberal gesinnt, machten Urlaub in der Toskana und hatten durch und durch europäische Vorlieben und Gewohnheiten. Wenn ich sie fragte, wie sie es schafften, ihr berufliches mit ihrem privaten Leben in Einklang zu bringen, schauten sie mich an, als wäre ich ein tumber Tor, und antworteten: »Im Lauf der letzten 20 Jahre haben wir unter einem Kommunismus gelebt, an den wir nicht geglaubt haben, dann kamen Demokratie, Staatsbankrott, Mafiastaat, Oligarchen, und wir begriffen, dass alles PR ist.« »Alles ist PR« wurde zum beliebtesten Spruch im neuen Russland, und meine Moskauer Berufskollegen schwelgten in dem Gefühl, sowohl Zyniker als auch Wissende zu sein. Wenn ich sie nach Dissidenten aus der Sowjet-Ära fragte, die damals gegen den Kommunismus gekämpft hatten, taten sie diese als Traumtänzer ab – und meine abendländische Anhänglichkeit an so nebulöse Werte wie »Menschenrechte« oder »Freiheit« als töricht. »Merkst du nicht, dass eure eigenen Regierungen genauso schlimm sind wie unsere?«, fragten sie mich. Die Vorstellung, dass man in dieser Welt an etwas glauben und dafür einstehen kann, belächelten sie, wie sie umgekehrt die Fähigkeit, Fronten und Masken zu wechseln, bewunderten. »Ich kann mit jeder Macht arbeiten, für die ich eingeteilt werde«, erklärte mir mit Stolz der Chef von NTV, der früher für das vom US-Kongress finanzierte pro-demokratische Radio Free Europe gearbeitet hatte. Vladimir Nabokov hat einmal eine Schmetterlingsart beschrieben, die in einem frühen Stadium ihrer Entwicklung lernen muss, ihre Flügelfarbe zu wechseln, um sich vor Fressfeinden zu tarnen. Doch auch nachdem ihre Fressfeinde schon längst ausgestorben sind, wechseln diese Schmetterlinge noch immer ihre Farbe, aus reiner Lust an der Verkleidung. Etwas Ähnliches hat sich mit der russischen Elite zugetragen: In der Sowjet-Ära lernte sie, sich zu verstellen, um zu überleben. Heute besteht keine Notwendigkeit mehr, ständig die Farbe zu wechseln, aber die Elite tut es weiterhin, weil es ihr so etwas wie eine finstere Freude bereitet – Konformismus, zur ästhetischen Übung geadelt.

*

Diese Attitüde eines auftrumpfenden Zynismus mit unbegrenzter Bereitschaft zum Identitätswechsel stand Pate für einen der Schlüsselromane der Ära, *Nahe Null*, eine groteske Satire, die die Geschichte Jegors erzählt, der als buchbesessener Hipster in einem sowjetischen Provinznest aufwächst, angewidert von der ranzig gewordenen Ideologie des späten Kommunismus. In den 1980er Jahren übersiedelt er nach Moskau und bewegt sich an der Peripherie der dortigen Bohème; in den 1990er Jahren bringt Jegor es zum PR-Guru, jedem zu Diensten, der ihn bezahlt. In der Welt von *Nahe Null* ist jedermann käuflich; noch die liberalsten Journalisten haben ihren Preis. Es ist eine gefährliche Welt, in der es auf offener Straße zu Schießereien zwischen Banden kommt, die sich um die Verlagsrechte für russische Klassiker streiten, in der sich sanftmütige Intellektuelle unversehens als Mafiabosse entpuppen und in der die Geheimdienste alles infiltrieren, um ihre eigenen trüben Geschäfte zu machen. Jegor ist der Meisterdrahtzieher, so etwas wie ein postsowjetischer Superman.

Das Buch wird noch interessanter, wenn man sich mit seinem Autor beschäftigt. Wladislaw Surkow war Stellvertretender Leiter der Präsidialverwaltung und informeller Chefideologe der Putin-Ära, der Architekt der »gelenkten Demokratie«. Er war persönlich verantwortlich für die Neuordnung der politischen und der Medienlandschaft, bekannt als der »Puppenspieler, der das politische System Russlands privatisierte«. Wie sein Protagonist in *Nahe Null* hatte Surkow eine Zeit lang in Künstlerkreisen verkehrt, hatte sogar ein Amateurtheater geleitet, bevor er ins PR-Metier einstieg und in die Politik ging. Als Redner erinnert Surkow an einen Kabarettisten, der es versteht, zwischen unterschiedlichen Rollen und Persönlichkeiten hin und her zu springen: ein kuscheliger Liberaler, der für Modernisierung und Innovation plädiert, um im nächsten Moment den mit dem Finger drohenden nationalistischen Demagogen zu geben, der die russische Seele hochleben lässt und zugleich seine Bewunderung für Tupac Shakur und Joan Miró verkündet. Wenn der Westen die Sowjetunion am Ende dadurch besiegte, dass er freie Marktwirtschaft, eine coole Kultur und Demokratie zu einem attraktiven Paket schnürte (Parlamente, Investmentbanken und abstrakter Expressionismus als unschlagbare Nemesis der trostlosen Troika aus Politbüro, Planwirtschaft und sozialistischem Realismus), dann bestand Surkows Geniestreich

darin, dass er diese Assoziationen aufbrach: Er versöhnte die Autokratie mit moderner Kunst, veredelte die Tyrannei mit der Sprache des Rechts und der repräsentativen Demokratie und modelte den demokratischen Kapitalismus zu einer Persiflage seiner selbst um.

Von seinem Schreibtisch im Kreml aus überblickte Surkow die gesamte Scharade der russischen virtuellen Politik; vor sich hatte er Telefone mit direkter Verbindung zu den Spitzen der Pseudo-Oppositionsparteien. Er war der »Polittechnologe« schlechthin – ein Beruf, den es nur im postsowjetischen Russland gibt – und diente dem System als Wesir oder Magier, der perfekte Simulacra von politischen Parteien und neue gesellschaftliche Bewegungen aus dem Hut zaubern konnte. Wenn spätere Historiker auf die russische Geschichte zwischen Mitte der 1990er Jahre und heute zurückblicken, werden sie diese Zeit womöglich als die Ära der Polittechnologen bezeichnen, anstatt als Jelzin- oder Putin-Ära. Der in vielerlei Hinsicht erste große Wesir war in den 1990er Jahren Boris Beresowski. Er schusterte die herrschende Partei Jedinstwo (später Einiges Russland) zusammen – eine »leere Hülle«, wie er selbst erklärte – und nutzte seine beherrschende Stellung als Medientycoon dazu, aus einem grauen Apparatschik namens Wladimir Putin eine Heldenfigur zu machen. Während Beresowski (der sich mit Putin überwarf und 2000 ins Londoner Exil ging) und die nachfolgenden Wesire in einem von Konkurrenz geprägten Milieu überleben mussten, übte Surkow absolute Kontrolle über die politische Landschaft aus. Mit einem Fingerschnipp zauberte er ein Bürgerforum für NGOs aus dem Ärmel, mit einem weiteren Fingerschnipp kreierte er nationalistische Bewegungen, die den NGOs vorwarfen, Werkzeuge des Westens zu sein. Einmal den Zauberstab geschwenkt und schon erschien eine neofaschistische Jugendbewegung auf der Bildfläche, die »unpatriotische« Bücher moderner Schriftsteller verbrannte; gleich darauf eröffnete Surkow mit einem Tusch ein von ihm gefördertes, glanzvolles Festival mit Werken der provokativsten modernen Künstler Moskaus. Gleichzeitig unterstützte er fundamentalistische Orthodoxe, die, ganz in Schwarz gehüllt und Kreuze vor sich hertragend, gegen Ausstellungen moderner Kunst protestierten. Die Idee bestand darin, alle Formen und Strömungen des politischen Diskurses zu kontrollieren, und nicht die Entstehung auch nur einer unabhängigen politischen Bewegung zuzulassen.

*

In dieser Welt zu arbeiten, war eine verstörende Erfahrung. Während meiner Jahre in Moskau blieb ich auf Distanz zur Propaganda der Ostankino-Kanäle (bei denen ich als britischer Produzent ohnehin nicht willkommen war) und suchte Kontakt zu anscheinend oppositionellen Projekten. Eines der bekanntesten war *Snob*, eine opulente Zeitschrift samt aufwendigem Internetauftritt und elitärem Club, zugeschnitten auf die neue Klasse der »globalen Russen«, also westlich orientierte Liberale und wohlhabende Großstädter. *Snob* wird mit geschätzten 20 Millionen Dollar im Jahr vom reichsten Mann Russlands, Mikhail Prokhorov, gefördert. Die Redaktion befindet sich in einer ehemaligen Fabrik nahe dem Zentrum Moskaus. Sie ist hip, hipper als alles, was ich in Shoreditch oder am Prenzlauer Berg gesehen habe: Die unverputzten Ziegelmauern der alten Fabrik hat man ebenso unverändert gelassen wie die riesigen Bogenfenster und die Großraumbüros wurden geschmackvoll in das Gemäuer eingepasst. Die Mitarbeiter sind junge helle Köpfe, Kinder der sowjetischen Intelligenzija, die perfekt Englisch sprechen und ihre Kritik am Regime beredt äußern. Stellvertretende Chefredakteurin war damals Masha Gessen, eine bekannte russisch-amerikanische Publizistin, die sich als Aktivistin für LGBT-Rechte profiliert hatte und Putin in ihren von westlichen Zeitschriften veröffentlichten Artikeln unbarmherzig attackierte. Bei aller oppositionellen Pose war jedoch klar, dass ein Projekt, das eine so große öffentliche Aufmerksamkeit genießt wie *Snob*, nicht ohne den Segen Surkows hätte auf die Beine gestellt werden können. Das war just die Art von gelenkter Opposition, die der Kreml schätzte: Auf der einen Seite hatten die beteiligten liberalen Russen das Gefühl, über eine Stimme und eine Heimat (und einen Lebensunterhalt) zu verfügen, auf der anderen konnte der Kreml die russische Opposition als Moskauer Kulturschickeria darstellen, die keinen Bezug mehr zu den »normalen« Russen hat und sich mit »Randthemen« wie den Rechten von Schwulen und Lesben (in einem homophoben Land) befasst. Schon der Name *Snob*, wiewohl ironisch gemeint, prädestinierte uns dazu, zur Zielscheibe von Hass zu werden. Dabei brachten wir bei *Snob* trotz aller Anti-Putin-Parolen niemals einen wirklich investigativen Journalismus zuwege, veröffentlichten nie harte Fakten über Korruption und veruntreute Staatsgelder: Im Russland des 21. Jahrhunderts darf man alles sagen, was man will, solange man darauf verzichtet, konkrete Korruptionsfälle aufzudecken.

Nach der Arbeit pflegte ich mit den Kollegen zusammenzusitzen; wir tranken und redeten: Waren wir die Opposition? Trugen wir dazu bei, dass Russland ein freieres Land würde? Oder waren wir in Wirklichkeit ein Kreml-Projekt zur Stärkung der Stellung Putins? Schadeten wir der Sache der Freiheit vielleicht sogar? Waren wir nur ein Ventil, gut, um Frustrationen abzulassen, aber nicht gut genug, um jemals jemanden an den Pranger zu stellen? Oder waren wir beides? Eine Karte im Ärmel des Kreml? Als die Präsidentschaftswahlen von 2012 näher rückten, avancierte Prokhorov zum vom Kreml unterstützten liberalen Kandidaten – das *Snob*-Projekt hatte ihm geholfen, bei der Intelligenzija Punkte zu sammeln, und zugleich war er als schillernder Oligarch, berühmt-berüchtigt für seine rauschenden Partys im französischen Courchevel, ein leichtes Ziel für den Kreml, das Putin bei seinem Kampf gegen die Oligarchen half. Moskaus Klatschklasse geriet wieder einmal ins Spekulieren: War Prokhorov ein »echter« Kandidat? Wäre es gut, für ihn zu stimmen, oder würde man damit dem Kreml in die Hände spielen? Oder sollte man niemandem seine Stimme geben und das System ignorieren? Prokhorov erhielt schließlich respektable 13 Prozent – um sich bald darauf elegant von der politischen Bühne zurückzuziehen.

*

Das Geniale an diesem System der gelenkten Demokratie – oder der postmodernen Diktatur – war, dass es die Opposition nicht einfach unterdrückte, wie es die Sowjetführung im 20. Jahrhundert getan hatte, sondern dass es in alle Ideologien und Bewegungen eindrang und sie von innen heraus ad absurdum führte. Nicht zufällig gehörten die *Matrix*-Filme mit Keanu Reeves zu den größten Publikumserfolgen im Russland der 1990er Jahre. In ihnen erscheint die gegenwärtige Welt als eine von Maschinen geschaffene Illusion, die nichts ahnenden Menschen vorgegaukelt wird, während sich die Maschinen von ihnen ernähren. In Moskau standen Menschen in Schlangen an, die um mehrere Häuserblocks reichten, um Karten für die Filme zu ergattern, und Schriftsteller wie Politiker priesen die »Matrix« als großartige Metapher für das Leben im heutigen Russland. Im Lauf der Jahre, in denen ich TV-Features für russische Sender produzierte, stellte ich allerdings fest, dass die vom Kreml geschaffene Matrix zunehmend Risse bekam.

Die Firma, für die ich gegen Ende der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts arbeitete, war TNT, ein Unterhaltungssender mit jugendlichem Zielpublikum. TNT war zutiefst unpolitisch und produzierte Sitcoms sowie glamouröse und leicht anzügliche Reality-Shows. Der Kanal hatte aber auch eine kleine Dokumentarabteilung, deren Aufgabe darin bestand, den Finger an den Puls der jungen Generation zu legen und herauszufinden, wie sie wirklich dachte und fühlte. Bei TNT drehte sich alles um Einschaltquoten und so konnte der Sender die Interessen seines Publikums nicht ignorieren. Es gab eine beunruhigende Statistik, die einen rapiden Anstieg der Selbstmorde in der jungen Generation verzeichnete, insbesondere bei weiblichen Teenagern. Als ich eine Filmdokumentation über zwei Freundinnen drehte, die sich umgebracht hatten, machte ich Bekanntschaft mit einer Generation, der auf der einen Seite materielle Probleme, wie ihre Eltern sie in den frühen 1990er Jahren durchlebt hatten, erspart geblieben waren, der es aber andererseits an Idealen oder Ideologien fehlte, die ihnen als Orientierungshilfe hätten dienen können. Die Kehrseite des auftrumpfenden Zynismus war schiere Verzweiflung. Als ich meine Serie über russische Teenager fortsetzte, wurde mir klar, wie tief die junge Generation dem gesellschaftlichen System entfremdet war. Das größte Problem, das die meisten männlichen Jugendlichen hatten, war der Wehrdienst, in dessen Verlauf sie oft misshandelt wurden und für ihre korrupten Offiziere Schwarzmarktgeschäfte erledigen mussten. Straßenschlachten zwischen Teenagern und der Polizei waren an der Tagesordnung. Ich berichtete über eine Gruppe von Teenagern, die von der Polizei grün und blau geprügelt wurden, weil sie im öffentlichen Raum Bier getrunken hatten. Außerhalb der Matrix der gelenkten Demokratie tauchten neue Helden auf: In Jekaterinburg verschrieb sich ein junger Mann, dem Verkehrspolizisten die Knochen gebrochen hatten, der Aufgabe, diese Beamten heimlich dabei zu filmen, wie sie Bestechungsgelder annahmen, und die Szenen online zu stellen, wofür er breite öffentliche Unterstützung erhielt. Die jungen Leute, die ich vor die Kamera bekam, übersetzten ihre Wut und Hoffnungslosigkeit nicht in irgendeine Ideologie, sie waren apolitisch – die Sprache der Politik hatte der Staat zur Gänze für sich monopolisiert. Und wenn sie zu einem Protestmarsch gingen, benutzten sie nicht Parolen wie »Demokratie« oder »Freiheit«, sondern trugen Plakate mit grotesken Losungen wie »Wascht eure Hände«, »Der beste Freund des Körpers ist

das Bein« oder »Wer ist der Boss?« Absurdität schien die beste Antwort auf die Realsatire der gelenkten Demokratie zu sein.

Die Filme, die ich und andere Dokumentarfilmer bei TNT machten, erzielten gute Quoten. Die junge Generation hungerte nach Sendungen, die ihre eigene Welt zeigten. Solche Filme wären für die Ostankino-Kanäle undenkbar gewesen, aber wir waren ein »Jugendsender« und kamen damit durch. Tatsache war, dass der Direktor unseres Senders, der mehr Geschäftsmann als Kreativer war, kaum mitbekam, was im entlegenen Winkel der Dokumentarabteilung vor sich ging; das einzige, was er sich anschaute, waren die Quoten, und die gefielen ihm. Doch dann kam der Tag, an dem er von einer der führenden Tageszeitungen des Landes um ein Interview gebeten wurde. Er fühlte sich geschmeichelt – es kam selten vor, dass eine seriöse Zeitung sich für einen etwas trashigen Unterhaltungskanal interessierte. Unser Direktor fiel aus allen Wolken, als der Zeitungsmann ihn fragte, ob er vorhabe, den Sender zu einem Werkzeug der Politik zu machen. Warum zeige seine Dokumentarabteilung so gewagte Reportagen? Geschehe das mit staatlicher Billigung? Wenig später teilte man mir höflich mit, dass TNT keine »gesellschaftlichen« Filme mehr produzieren werde, gefolgt von der Frage, ob es mich interessieren würde, eine Dokumentation über Fußballerfrauen zu machen.

*

In den Jahren 2011 und 2012 sammelten sich die vielen kleinen Frustrationen, die ich quer durch die Bevölkerung Russlands beobachtet hatte, massenhaft auf den Straßen, als Hunderttausende Russen gegen die inszenierte Rückkehr Putins ins Präsidentenamt protestierten. »Schluss mit Surkows Propaganda!«, skandierten die Massen. Es war ein Protest nicht so sehr gegen die politische Richtung der Kreml-Politik, sei sie nun links oder rechts, als gegen das System der »virtuellen Politik«, das Russland seit Mitte der 1990er Jahre im Griff hatte; ein Versuch, zu einer neuen politischen Ernsthaftigkeit zu finden und Werte an die Stelle von Zynismus zu setzen. Dieser Konflikt zwischen simulierter und wirklicher Politik steht im Zentrum der gegenwärtigen politischen Spannungen in Russland. Die große Aufgabe für die russische Opposition bestand und besteht darin, in Zeiten, in denen Begriffe wie »Demokratie« und »Modernisierung« toxisch geworden sind, eine Sprache zu finden, in der sie sich artikulieren

kann. Diese Suche nimmt unterschiedliche Formen an. Die vernehmlichste Stimme der Opposition ist der zur politischen Figur avancierte Anti-Korruptions-Blogger Alexey Navalny, der zum Star der Protestbewegung wurde und kürzlich nach einer Prozess-Farce zu fünf Jahren Haft wegen Korruptionsvergehen verurteilt wurde. Navalny macht einen Bogen um die »große Ideologie«. Er konzentriert sich vielmehr auf handfeste Fälle von Korruption: Welcher Bürokrat hat was gestohlen und wie viel. Sein unverdorben-kindliches Gerechtigkeitsgefühl kann sich in Ausbrüchen gerechten Zorns äußern, z. B. als er Putins Einiges Russland »die Partei der Diebe und Ganoven« nannte. Navalnys Wahlspruch »Einer für alle und alle für einen« ist ein Zitat aus dem allseits beliebten Kinderfilm *Die drei Musketiere* und beschwört die Erinnerung an ein Gerechtigkeitsideal, mit dem russische Kinder aufgewachsen sind, bevor sie zu blasierten Zynikern wurden. Doch auch wenn Navalny mit Echos aus der Kindheit arbeitet, artikuliert er sich in einer Sprache, die vor militanten Anklängen nicht zurückschreckt. Er ist ein unverbrämter Nationalist und fordert ein »Russland für die Russen«. Bei den Demonstrationen marschierten reale Nationalisten Seite an Seite mit realen Liberalen, einig in dem Verlangen nach einer realen Politik: Man sieht, der Kampf gegen die simulierte Politik ist selbst voller Gefahren.

Ein weiterer Punkt der Opposition ist das Thema Städtebau und Architektur. Seit Beginn der Ära Putin wird Moskau immer mehr zugebaut: Neostalinistische Megabauwerke verdrängen zunehmend Grünflächen und Innenhöfe in der Hauptstadt, gebaut wird auf der Basis korrupter Auftragsvergaben, an denen sich Insider des Staatsapparats bereichern. Die Architektur- und Designhochschule Strelka ist zu einer Hochburg der politischen Opposition geworden; an ihr wurden und werden Ideen zu einer Revitalisierung der Stadt entwickelt. In einem Manifest wird die Forderung nach mehr öffentlichem Raum für die Bürger erhoben – eine neue Idee in Russland. Die Sprache der Stadtplanung dient hier als Vehikel für politische Diskussion, und die Forderung »Gebt uns unsere Stadt zurück!« ist zu einem Schlachtruf der Protestbewegung geworden. Auch die Sprache des Umweltschutzes hat eine politische Dimension erlangt. Eine der führenden Persönlichkeiten der Opposition ist Yevgeniya Chirikova, die ihre politische Laufbahn als Umweltaktivistin begann – ihr erster Kampf galt der Rettung eines Waldes in der Nähe ihres Heimatortes vor einem korrupten Straßenbauprojekt. Der Wunsch, die Umwelt »rein« zu

halten, wurde zu einem Synonym für die Forderung, den Staat von der grassierenden Korruption zu säubern.

Auf ihrer Suche nach einem moralischen Kodex hat die Opposition die Dissidenten der 1970er Jahre wiederentdeckt; sie, die nach der Jahrhundertwende nur noch Zielscheibe für Hohn und Spott waren, genießen plötzlich wieder Heldenstatus. Die Frauen der Punkband Pussy Riot verglichen das gegen sie angestrengte Verfahren mit den Schauprozessen der 1960er Jahre gegen Dissidenten wie Sinjawskij; sie zitierten in ihren Abschlussplädoyers Joseph Brodsky und verwendeten Begriffe der 1970er Jahre wie »dostoinstvo« (Würde) oder »sovest« (Gewissen). In Teilen der neuen Opposition werden mit Eifer die Schriften der französischen Situationisten gelesen, die seit Kurzem in russischer Übersetzung vorliegen.

Als ich im vorigen Sommer das Occupy-Abai-Protestlager (am Denkmal für den kasachischen Dichter Abai Qunanbajuly im Moskauer Tschistyje-Prudy-Park) besuchte, hörte ich ernsthafte junge Leute, Schüler oder Studenten, bis tief in die Nacht über Guy Debords *Die Gesellschaft des Spektakels* diskutieren – ein Buch, das eine ideale Vorlage für die Kritik an der virtuellen Realität der gelenkten Demokratie liefert.

Auch wenn die Protestbewegung bis heute politisch kaum etwas erreicht hat, so hat sie doch die Konturen der politischen Debatte in Russland radikal verändert und das Monopol des Kreml auf den öffentlichen Diskurs gebrochen. Zu den Ersten, denen die Schuld am Zusammenbruch der Matrix zugeschoben wurde, gehörten ihre Schöpfer – die Polittechnologen und Wesire. Surkow wurde zunächst degradiert und im Mai 2013 gefeuert. In einer demütigenden, im Fernsehen übertragenen Szene musste er vor Putin antreten und sich eine Rüge wegen Versagens abholen. Surkow wand sich und vollführte einen verbalen Kniefall: »Sie haben natürlich vollkommen recht mit Ihrer Einschätzung, und ich würde nie wagen, sie in Frage zu stellen«, sagte er. Putin musterte ihn geringschätzig. Die Szene hatte eine zutiefst ironische Qualität: Es waren Surkow und seine Kollegen vom Fach, die dieses Genre der rituellen Demütigungen vor laufender Fernsehkamera erfunden hatten, bei denen Putin den Zaren mimte und seine Minister die Sündenböcke gaben – ja sie hatten den Putin, den wir kennen, auf diese Weise erst geschaffen. Und nun wurde der oberste Strippenzieher von seinen eigenen Marionetten vorgeführt und auf seiner eigenen Bühne von seinen eigenen Geschöpfen gedemütigt. Betrachtet man das Verhalten des Kreml in dieser dritten Amtszeit Putins,

überkommt einen das Gefühl, die Regisseure hätten das Weite gesucht und den Marionetten die Regie überlassen.

Um zu verhindern, dass Navalny zur Heldenfigur der russischen Nationalisten wird, versucht der Kreml nun offenbar, eine ins 21. Jahrhundert übertragene Version der zaristischen Erfolgsformel »Autokratie – Orthodoxie – Nationalismus« zu praktizieren: Die religiösen Fanatiker, die Surkow hofiert hatte, um ihnen eine Nebenrolle in seinem Marionettentheater der gelenkten Demokratie zu geben, patrouillieren heute als Moralwächter durch die Straßen Moskaus, um die Stadt vor »satanischen Feinden im Sold des Westens« zu schützen, und die mit geheimen Geldern aus dem Kreml finanzierten Skinheads kriechen nun aus ihren Kellern, um in der Regierung zu arbeiten.

Derweil verbreiten die Ostankino-Kanäle Propaganda in fast schon Brecht'scher Verfremdung. Vor Kurzem sah ich Leontiev auf NTV. Er wirkte eingefallen und geiferte, ohne den Schatten eines Beweises vorzulegen, mit zornig funkelnden Augen gegen den britischen Geheimdienst MI6, den er für den Tod von ins Londoner Exil gegangenen Putin-Gegnern verantwortlich machte. »Die versuchen, uns etwas anzuhängen«, sagte er, untermalt von einem Soundtrack, der direkt aus einem billigen Horrorfilm hätte stammen können. Besorgt über den Erfolg von Navalnys Kampagne gegen Korruption, zeigt Ostankino nun Vor-Ort-Berichte über Verhaftungen von Ministern und Duma-Abgeordneten.

Die Suche nach dem inneren Feind, die Hexenjagd nach der Fünften Kolonne, hat begonnen. Eine paranoide Duma, so viele Jahre lang mit so großer Sorgfalt choreographiert, um die Illusion einer parlamentarischen Debattenkultur zu erzeugen, ist zu einem Kabarett feudaler Unterwürfigkeit herabgesunken und verabschiedet patriotische Gesetze schneller, als sie gedruckt werden können. Jeder Abgeordnete hofft inständig, nicht der nächste zu sein, der vor laufender Kamera verhaftet wird; er denunziert Parlamentskollegen, die sich zur Opposition bekennen, als Landesverräter und wittert unter jedem Bett ein CIA-Komplott. Bezeichnend ist das Gesetz, das die Adoption russischer Waisenkinder durch amerikanische Familien verbietet: eine Retourkutsche auf den Beschluss Washingtons, die Namen korrupter russischer Beamter zu veröffentlichen, denen die Einreise in die USA sowie jegliche Investitionstätigkeit im Land verwehrt wird. Das Adoptionsverbot wurde nicht von raffinierten Politechnologen ausgeheckt, sondern von Putin höchstpersönlich durchgeboxt – mit

dem bewussten Vorsatz, Kinder als politische Waffe zu benutzen. »Ihr denkt, wir seien verrückt?«, scheinen die durchgedrehten Marionetten zu sagen. »Wir werden euch zeigen, wie verrückt wir sein können. Ihr denkt, wir seien böse? Wir werden euch zeigen, wie schlimm wir sein können.«

Putin versucht nicht mehr, den Zaren zu mimen, der über der schnöden Politik thront, den Präsidenten der »Stabilität« und »Effizienz«. Er wird heute als der Präsident der »Mehrheit« verkauft (der neue Lieblingsausdruck des Regimes), als Vorkämpfer der »Arbeiter-Aristokratie«. Bei einer im Fernsehen übertragenen Diskussion in einer Fabrik der Provinzstadt Tagil unterhielt sich Putin mit Rüstungsarbeitern. Die Männer, die sich in Arbeitskleidung vor einem Panzer aufgestellt hatten, versprachen Putin, falls die Proteste gegen ihn weitergingen, würden sie »nach Moskau kommen und unsere Stabilität verteidigen«. Als wenig später Journalisten nach Tagil fuhren, stellten sie fest, dass die ganze Veranstaltung von PR-Leuten und Managern getürkt worden war, die sich als Arbeiter verkleidet hatten.

Das Ende der Polittechnologen und Wesire bedeutet nicht, dass die russische Politik dabei wäre, real zu werden. Vielmehr scheint sie sich in eine Halluzination hoch drei zu verflüchtigen, in eine albtraumhafte Dimension, in der es keinen Bezugspunkt zur Wirklichkeit mehr gibt, in der Marionetten mit Hologrammen sprechen und beide überzeugt sind, real zu sein.

In dieser neuen Ära haben sich die Spielregeln geändert. In der Matrix-Ära konnte man ein Liberaler sein und zugleich für den Kreml arbeiten: Alles war Spiel, nichts wurde ernst genommen. Heute muss man sich entscheiden: Entweder man ist dafür, Waisenkinder als politische Waffe einzusetzen, oder man ist dagegen; entweder man stimmt der Inhaftierung von Pussy Riot zu, oder man tut es nicht. »Es gibt einen Punkt, an dem aus Zusammenarbeit Kollaboration wird«, sagte der Schriftsteller Boris Akunin vor Kurzem – gerichtet ausdrücklich an die Adresse der Klatschklasse Moskaus, an die Fernsehproduzenten und Zeitschriftenredakteure.

*

Wie alle anderen musste auch ich mich entscheiden. 2010 erhielt ich von Ostankino das Angebot, mein Traumprojekt zu realisieren: ein geschichtliches Dokudrama mit großem Budget. Es war ein faustischer Pakt: Ich

könnte meinen größten Wunschtraum realisieren, um den bescheidenen Preis, für Ostankino zu arbeiten. Die Besprechung fand, wie es sich gehörte, nach Mitternacht statt. Ich durchquerte die langen Korridore, durch die ich damals gegangen war, als ich dem Brainstorming-Team von Kanal 1 angehört hatte. Der Chefproduzent, der mir das Projekt anbot, war ein dünner, blasser Mann mit einem wunderbaren, breiten Lächeln. Er hatte sich einen Namen (und einige Millionen) als Russlands erster Fernsehpsychologe gemacht: Dr. Kurpatov. Der ganze Raum war voller Bücher: von ihm verfasste Ratgeber für und gegen alles Mögliche, von Eheproblemen bis Todesangst. Jetzt war er Vizepräsident von Kanal 1 – mit der Mission, die Nation ruhigzustellen. »Die Krise macht dem Kreml Sorgen«, sagte mir einer von Dr. Kurpatovs Assistenten. »Wir müssen das Volk auf andere Gedanken bringen. Irgendwelche Ideen?« Dr. Kurpatov war Hypnotherapeut und nickte freundlich, während wir uns unterhielten; er stimmte allem zu, was ich sagte, und lachte über alle meine Scherze. Ein sehr angenehmer Gesprächspartner. Er schien meine Bedenken zu verstehen. Nur einmal fiel seine Maske, als mir in einem unkonzentrierten Moment sein Name nicht einfallen wollte und in seinen Augen ein zorniger Funke aufflammte. Ich sah, mit wem ich es tatsächlich zu tun hatte. Am Ende sagte ich Nein zu Ostankino – aber ich hatte ja ein Leben in London, in das ich zurückkehren konnte. Für meine Kollegen in Moskau sind solche Entscheidungen sehr viel qualvoller.

Wie das Schicksal es wollte, war eines der ersten Fernsehprojekte, die mir nach meiner Rückkehr vorgeschlagen wurden, eine Dokumentarserie über reiche Russen in London. Während meiner Abwesenheit war neues russisches Geld in die Stadt geflutet. Wenn ich mich in den vornehmsten Gegenden Londons bewegte, hörte ich an jeder Ecke Russisch und sah viele Gesichter, die ich aus Moskau kannte. »Bald wird diese Stadt uns gehören«, sagte dieses Jahr in einer von der BBC ausgestrahlten Sendung ein in London lebender russischer Bankier, dem vorgeworfen wird, an der Ermordung eines Anti-Korruptions-Anwalts in Moskau beteiligt gewesen zu sein. »Vielleicht lassen wir den Briten ihr Parlament, aber der Rest wird unser sein.« Als britische Aktivisten versuchten, ein Einreise- und Geldanlageverbot für korrupte russische Beamte durchzusetzen, lehnte die britische Regierung dies ab; sie fürchtete, es könnte russisches Kapital abschrecken. Eine ganze Zunft von Anwälten, Immobilienmaklern, Banken, PR-Büros, Privatschulen und Butlern lebt davon, dem neuen

Geld zu Diensten zu sein – und niemand will fragen, woher dieses Geld stammt. Als eine russische Zeitung britische Politiker der beiden großen Parteien ersuchte, sich einem Protest gegen die Verhaftung Alexey Navalnys und gegen die ihm drohende Anklage anzuschließen, erntete sie Schweigen – niemand wollte den Zorn Putins erregen. Bei der Arbeit an meinen Fernsehreportagen bekomme ich von Angehörigen der britischen Elite zunehmend denselben blanken Zynismus zu hören, den ich von meinen russischen Kollegen kenne: »Warum sollten wir uns für irgendetwas engagieren? Unsere Regierungen sind genauso schlimm wie die Russen. Es ist sowieso alles nur ein Spiel. Menschenrechte und Ideale, all dieses Zeug – ist doch nur PR, oder?«

Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber

Zu den Autorinnen und Autoren

Stefan Auer lehrt European Studies an der School of Modern Languages and Cultures, The University of Hong Kong. »Europe Between Reckless Optimism and Reckless Despair (2012); *Whose Liberty Is It Anyway? Europe at the Crossroads* (Calcutta 2012); »›New Europe‹: Between Cosmopolitan Dreams and Nationalist Nightmares« (2010).

Nilüfer Göle ist Soziologin und Directrice de recherche an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris, wo sie derzeit an dem europäischen Forschungsprojekt *EuroPublicIslam – Islam in the Making of a European Public Sphere* arbeitet. Auf Deutsch erschien: *Anverwandlungen: Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus* (Berlin 2008).

Ivan Krastev ist Direktor des Centre for Liberal Strategies in Sofia und Permanent Fellow am IWM, wo er den Schwerpunkt *Die Frage der Demokratie* leitet. *In Trust We Mistrust: Can Democracy Survive When We Don't Trust Our Leaders?* (New York 2013).

Claus Leggewie ist seit 2007 Direktor des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und seit 2012 Co-Direktor des Käte-Hamburger-Kollegs *Politische Kulturen der Weltgesellschaft* an der Universität Duisburg-Essen. Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen. *Mut statt Wut. Aufbruch in eine neue Demokratie* (Hamburg 2011).

Krzysztof Michalski (1948-2013) war der Gründer und Rektor des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM) und Herausgeber von *Transit: Europäische Revue*. Zuletzt erschien *The Flame of Eternity* (Princeton 2012).

Jan-Werner Müller lehrt Politische Theorie und Ideengeschichte an der Princeton University und ist Mitbegründer des European College of Liberal Arts (ECLA) in Berlin. Auf Deutsch erschienen zuletzt *Das demokratische Zeitalter: Eine politische Ideengeschichte Europas im zwanzigsten Jahrhundert* und *Wo Europa endet: Ungarn, Brüssel und das Schicksal der liberalen Demokratie* (beide Berlin 2013).

Patrizia Nanz ist Professorin am Institut für Interkulturelle und Internationale Studien in Bremen. Mitherausgeberin von *Is Europe Listening to Us? Successes and Failures of EU Citizen Consultations* (Farnham 2013) und Autorin von *Europolis. Constitutional Patriotism beyond the Nation State* (Manchester 2006).

Sighard Neckel ist Professor für Soziologie an der Universität Frankfurt a.M. und Kollegiumsmitglied des Instituts für Sozialforschung. Mitherausgeber von *Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Berichte aus der Bankenwelt* (Berlin 2010) und *Kapitalistischer Realismus. Von der Kunstaktion zur Gesellschaftskritik* (Frankfurt 2010).

Claus Offe ist Professor für Politische Soziologie an der Hertie School of Governance; bis zu seiner Emeritierung 2005 lehrte er an der Humboldt- Universität Berlin Politische Soziologie und Sozialpolitik; Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des IWM. »Europa in der Falle« (2013), *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates: Aufsätze zur politischen Soziologie* (Neuausgabe Frankfurt a.M. 2006).

Jiří Pehe, Politikwissenschaftler, ist Direktor der New York University in Prag und leitet dort das Institute for Democracy, Economy and Culture (PIDEC). 1997-1999 Mitglied von Václav Havels Kabinett. Herausgeber von *Krise oder Ende des Kapitalismus?* (tschechisch, Prag 2012).

Peter Pomerantsev lebt als Journalist und Fernsehproduzent in London. »Putin's Rasputin« (2011).

Pierre Rosanvallon ist Historiker und lehrt seit 2001 am Collège de France. Gründer von *La République des idées*. Mitglied des wissenschaftlichen Beirats des IWM. Auf Deutsch erschien zuletzt *Die Gesellschaft der Gleichen* (Hamburg 2013).

Michael Sandel ist Professor of Government an der Harvard University. Ko-Rektor des IWM und Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats. Auf Deutsch erschienen *Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun* (Berlin 2013) und *Was man für Geld nicht kaufen kann: Die moralischen Grenzen des Marktes* (Berlin 2012). Seine *IWM-Vorlesung zur modernen Philosophie* 1994 erschien ein Jahr später unter dem Titel *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend* im Passagen Verlag, Wien.

Jacques Rupnik ist Politologe und Historiker mit Schwerpunkt Ostmitteleuropa und Balkan. Directeur de recherche am Centre d'études et de relations internationales (CERI-Sciences Po) in Paris und lehrt am Collège d'Europe in Brügge. In diesem Jahr erscheint sein mit Christian Lequesne herausgegebenes Buch *1989 as a Political World Event: Democracy, Europe and the new international system in the age of globalisation* (London / New York).

Nadia Urbinati lehrt Politikwissenschaft an der Columbia University. Derzeit arbeitet sie an einem Buch über die Ideologie der Antipolitik und die Kritiker der Demokratie. 2006 erschien *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (Chicago).

www.eurozine.com

The most important articles on European culture and politics

Eurozine is a netmagazine publishing essays, articles, and interviews on the most pressing issues of our time.

Europe's cultural magazines at your fingertips

Eurozine is the network of Europe's leading cultural journals. It links up and promotes over 100 partner journals, and associated magazines and institutions from all over Europe.

A new transnational public space

By presenting the best articles from the partner magazines in many different languages, Eurozine opens up a new public space for transnational communication and debate.

The best articles from all over Europe at www.eurozine.com

eurozine

Besuchen Sie uns im Netz
www.iwm.at

Photographie auf der Rückseite:

Das Graffito zeigt den zum Emblem der Gezi Park-Bewegung gewordenen Derwisch mit Gasmaske. Dem Slogan »Komm doch mit!« fügte jemand hinzu: »Du nicht, Tayyip [Erdogan].«

Quelle: evrensel.net / suhakki.org

SEN DE
GEL !
(HAYIR
SEN
GELME.)