

Debatte

mit Beiträgen von

**Hannah Arendt, Dick Howard,
Claude Lefort, Albrecht Göschel und
Heidrun Friese/Peter Wagner**

Politik und Moderne

Band IV

Herausgeber:

Heinrich Böll Stiftung • Bremen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Hannah Arendt	4
Kollektive Verantwortung	
Dick Howard	
Induction Claude Lefort – Von der Kritik des Totalitarismus zur Politik der Demokratie?	17
Claude Lefort	
Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken	23
Albrecht Göschel	
Kulturpolitik unter dem Diktat der Ökonomie – der geplante Verfall des Gemeinwesens?	37
Heidrun Friese / Peter Wagner	
Was in Europa politisch auf dem Spiel steht	64

Vorwort

Im vierten Band unserer Reihe „Politik und Moderne“ legen wir wieder einen kleinen Essayband vor, der Beiträge enthält, die es uns wert erscheinen, gelesen und auch aufbewahrt zu werden. Wir erleben in den letzten Jahren immer wieder Neuauflagen der Debatte um Schuld und Verantwortung an den Verbrechen des Nationalsozialismus und dem Antisemitismus. „Goldhagen“, „Die Walzer-Bubis-Debatte“, die Wehrmachtsausstellung“, „Möllemann und die FDP“, um nur einige zu nennen. Es gibt einen schönen Beitrag von Hannah Arendt aus dem Jahre 1968 zu den Fragen von Schuld und Verantwortung, der bisher nicht auf deutsch erschienen ist, den wir aber für eine Tagung in Bremen haben übersetzen lassen und den wir hier zugänglich machen wollen.

1998 erhielt Claude Lefort den Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken. Während Lefort in Frankreich eine feste Größe, ist er dem deutschen Publikum weitgehend unbekannt. Woran das liegen könnte, fragt sich Dick Howard, der die Laudatio auf Claude Lefort anlässlich der Preisverleihung 1998 hielt, in dem Beitrag „Induction Claude Lefort“. Dick Howard ist Professor für Philosophie an der State University of New York Stony Brook.

Lefort selbst kommt mit seinen hier in Bremen gehaltenen Vortrag „Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken“ zu Wort. Claude Lefort lehrte an der Ecole des hautes études en sciences sociales und ist Mitbegründer zahlreicher Zeitschriften, die zu wichtigen Diskussionsforen wurden und in denen sich die Wandlungen der französischen intellektuellen Landschaft abspielten.

Albrecht Göschel arbeitet am Deutschen Institut für Urbanistik in Berlin mit den Schwerpunkten Sozialpolitik und Kulturpolitik. In Bremen war er mit einem Vortrag bei der Kulturinitiative Anstoß zu Gast mit dem Vortrag „Kulturpolitik unter dem Diktat der Ökonomie – der geplante Verfall des Gemeinwesens?“

Eine der zentralen Fragen des nächsten Jahrzehnt wird die nach der zukünftigen Gestalt Europas sein. Heidrun Friese und Peter Wagner unternehmen den Versuch Europa jenseits von Bürokratie und Präsidenten- und Ministertreffen politisch zu (be)gründen. Heidrun Friese ist Autorin zahlreicher Veröffentlichungen zur Sozialtheorie von Zeit und Geschichte, zur Anthropologie der Wissenschaften und zur sozialen Imagination. Sie lebt in Berlin und in Florenz. Peter Wagner, Warwick und Florenz, behandelt Fragen einer Soziologie und Geschichte der Modernität und ist Mitglied der Jury des Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken.

Peter Rüdell

„Kollektive Verantwortung“

Diesen Vortrag Hannah Arendts aus dem Jahre 1968 bringen wir hier erstmals in einer deutschen Übersetzung. Er blieb zu Lebzeiten Arendts unpubliziert.

Obwohl ich dem zustimme, von dem ich meine, dass es die beiden Kernthesen von Mr. Feinbergs Text (s. unten) sind so muss ich gestehen, dass ich einige Schwierigkeiten damit habe. Ich stimme mit ihm überein hinsichtlich seiner strengen Unterscheidung zwischen Schuld und Verantwortung. „Kollektive Verantwortung,“ schreibt er, „ist ein spezieller Fall von stellvertretender Verantwortung; und so etwas wie stellvertretende Schuld kann es nicht geben.“ Mit anderen Worten, es gibt so etwas wie Verantwortung für Dinge, die man nicht getan hat, man kann für sie zur Rechenschaft gezogen werden. Aber es gibt kein Schuldigsein oder sich schuldig Fühlen für Dinge, die passierten ohne dass man selbst an Ihnen beteiligt war. Dies ist ein wichtiger Punkt, der gerade zu einer Zeit klar und deutlich ausgesprochen werden sollte, in der so viele gute weiße Liberale ihre Schuldgefühle in der Schwarzen-Frage bekennen. Ich weiß nicht wie viele Präzedenzfälle es für derart fehlgeleitete Gefühle in der Geschichte gibt. Aber was ich weiß ist, dass im Nachkriegs-Deutschland, wo ähnliche Probleme hinsichtlich dessen auftauchten, was das Hitler-Regime den Juden angetan hat, der Ausruf „Wir sind alle schuldig“, der beim ersten Hören so äußerst nobel und verführerisch klang, in Wirklichkeit nur dazu diente, diejenigen in einem erheblichen Maße zu entlasten, die tatsächlich schuldig waren. Wo alle schuldig sind, ist es keiner. Schuld, anders als Verantwortung, sondert immer aus; sie ist ausschließlich persönlich. Sie resultiert aus einer Handlung, nicht aus Intentionen oder Möglichkeiten. Nur in einem metaphorischen Sinne können wir sagen, dass wir uns für die Sünden unserer Väter oder unseres Volkes oder der Menschheit schuldig *fühlen*, kurz, für Taten, die wir nicht begangen haben, obwohl der Lauf der Ereignisse uns sehr wohl

für sie büßen lassen kann. Und weil das Schuldgefühl, *mens rea* oder schlechtes Gewissen das Bewusstsein für die Untat, eine so wichtige Rolle in unserem rechtlichen und moralischen Urteilen spielt, mag es klug sein, sich solcher metaphorischer Äußerungen zu enthalten, die, werden sie wortwörtlich genommen nur zu falscher Sentimentalität führen können, in der alle wirklichen Fragen verdunkelt werden. Mr. Feinberg selbst, so fürchte ich, ist manchmal gefährlich nahe daran, seine eigene klare Unterscheidung zunichte zu machen, wenn er den Begriff der „sympathetic identification“ (einfühlende Identifikation) einführt und sagt, dass „jedes Gefühl, das eine Person empfinden kann, von einer anderen, einbildungsbegabten Person nachempfunden werden kann.“ Wenn dies wahr wäre, dann gäbe es in der Tat ein solches Phänomen wie stellvertretendes Schuldgefühl; doch Mr. Feinberg hat selbst seine Zweifel daran – „ein authentisches stellvertretendes Gefühl, wenn es so etwas geben kann.“ Wir nennen es Mitleid, was ein Mensch fühlt, wenn ein anderer leidet. Und dieses Gefühl ist nur authentisch, solange man sich darüber im klaren ist, dass schließlich nicht man selbst, sondern dass ein anderer es ist, der leidet. Es ist jedoch richtig, denke ich, dass „Solidarität eine notwendige Bedingung“ für Mitgefühl ist. Und dies hieße, übertragen auf die Frage nach dem kollektiven Schuldgefühl, dass der Ausruf „Wir sind alle schuldig“ in Wahrheit eine Solidaritätserklärung mit den Tätern ist.

Ich weiß nicht, wann der Ausdruck „kollektive Verantwortung“ erstmals auftauchte, aber ich bin mir ziemlich sicher, dass nicht nur der Begriff, sondern auch die Probleme, die er impliziert, ihre Bedeutung und das ihnen zukommende allgemeine Interesse politischen Kategorien, d.h. von rechtlichen und moralischen unterschiedenen Kategorien, verdanken. Meine Schwierigkeiten mit Mr. Feinbergs Text rühren nicht daher, dass er diese Dimension der Frage außer Acht lässt – er diskutiert die politischen Probleme im letzten Teil seines Textes –, sondern dass er von Anfang an versucht, alle Problemstellungen Beispielen entsprechend zu konstruieren, die entweder rechtlich oder moralisch relevant sind, so dass die politische Frage nichts weiter zu sein scheint als ein Sonder-

fall dessen Angelegenheiten gängigen rechtlichen Verfahren oder gängigen moralischen Urteilen unterliegen. Mr. Feinberg unterscheidet zwischen rechtlichen und moralischen Maßstäben. Moralische Maßstäbe seien strenger als die Maßstäbe rechtlicher Strafbarkeit, wobei die Unterscheidung seiner Meinung nach eine Sache des Grades sei. Ich bin mir nicht sicher, ob Ich dem gänzlich zustimmen würde. Zum Beispiel ist Glücksspiel rechtlich verboten zumindest in diesem Land. Obwohl ich keine professionelle Spielerin bin, sind meine moralischen Maßstäbe in dieser Angelegenheit wesentlich weniger streng. Ich stimme ihm jedoch zu, dass rechtliche und moralische Maßstäbe einen sehr wichtigen Punkt gemeinsam haben – sie beziehen sich immer auf eine Person und auf das, was diese Person getan hat. Wenn eine Person zufällig in ein gemeinschaftliches Unterfangen verwickelt ist, wie im Falle der organisierten Kriminalität, bleibt es einzig und allein die Person, und nicht die Gruppe, über die geurteilt werden muss, der Grad ihrer Beteiligung, ihre spezifische Rolle usw. Die Tatsache Ihrer Mitgliedschaft spielt nur insofern eine Rolle, als dass sie die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Person ein Verbrechen begangen hat; und dies ist im Prinzip nicht anders als bei einem schlechten Ruf oder einer ausgewiesenen kriminellen Vergangenheit. Egal ob der Angeklagte ein Mitglied der Mafia oder ein Mitglied der SS oder einer anderen kriminellen oder politischen Organisation war und uns versichert dass er ein bloßes Zahnrad war, das nur auf Befehl von „Oben“ gehandelt und nur das getan hat, was jeder andere an seiner Stelle auch getan hätte, sobald er vor einem Gerichtshof erscheint, erscheint er als Person und wird nach dem beurteilt, was er getan hat. Es ist die Größe von Gerichtsverfahren, dass selbst ein Zahnrad wieder zu einer Person werden kann. Und dasselbe scheint in einem noch höheren Maße für das moralische Urteilen zuzutreffen, das die Entschuldigung: Meine einzige Alternative wäre Selbstmord gewesen, nicht so berücksichtigt wie das Rechtsverfahren. Es ist keine Frage von Verantwortung, sondern von Schuld.

Mir scheint, dass Mr. Feinberg durch die Wahl seiner Beispiele die genaue Unterscheidung zwischen Verantwortung und

Schuld verwischt, die sein eigener Ausgangspunkt war. Es handelt sich nicht um *kollektive* Verantwortung im Falle der tausend erprobten Schwimmer, die an einem öffentlichen Strand herumlungern und einen Menschen im Meer ertrinken lassen, ohne ihm zur Hilfe zu kommen, weil sie zunächst kein Kollektiv waren. Es handelt sich nicht um *kollektive* Verantwortung im Falle der Verschwörung zu einem Bankraub, weil ein Vergehen nicht stellvertretend begangen werden kann. Es handelt sich um verschiedene Grade von Schuld. Und wenn, wie im Falle des Gesellschaftssystems der Südstaaten nach dem Krieg, nur die „entfremdeten Ortsansässigen“ oder die „Ausgestoßenen“ unschuldig sind, so haben wir wieder einen glasklaren Fall von Schuld. Denn alle anderen haben tatsächlich etwas getan, was keineswegs „stellvertretend“ ist.

Mr. Feinberg's Argumentation weiter folgend, würde ich sagen, dass für kollektive Verantwortung zwei Bedingungen erfüllt sein müssen: Ich muss verantwortlich gehalten werden für etwas, was ich nicht getan habe. Und der Grund für meine Verantwortlichkeit muss meine Mitgliedschaft in einer Gruppe (einem Kollektiv) sein, die kein willentlicher Akt von meiner Seite aus lösen kann, das heißt, eine Mitgliedschaft, die gänzlich anders ist als eine Geschäftsbeziehung, die ich durch meinen Willen lösen kann. Die Frage der „beitragenden Gruppen Schuld“ (contributory group fault) muss hier in der Schwebe gelassen werden, weil jede Beteiligung bereits nicht-stellvertretend ist. Meiner Meinung nach ist diese Art von Verantwortung immer politisch, ob sie nun in der älteren Form erscheint, in der eine ganze Gemeinschaft die Verantwortung für alles auf sich nimmt, was auch immer eines ihrer Mitglieder getan hat, oder ob eine Gemeinschaft für das verantwortlich gehalten wird, was in ihrem Namen geschieht. Der letztere Fall ist für uns natürlich von größerem Interesse, weil er, im guten wie im schlechten, auf alle politischen Gemeinschaften und nicht nur auf repräsentative Regierungen zutrifft. Jede Regierung übernimmt Verantwortung für die Taten und Untaten ihrer Vorgänger und jede Nation für die Taten und Untaten der Vergangenheit. Das gilt für revolutionäre Regierungen, die Verpflichtungen aus vertraglichen Vereinbarungen verneinen können, die ihre Vorgän-

ger eingegangen sind. Als Napoleon Bonaparte der Herrscher Frankreichs wurde, sagte er: Ich übernehme für alles Verantwortung, was Frankreich in der Zeit von Karl dem Großen bis zum Terror von Robespierre getan hat. Mit anderen Worten, er sagte, all dies geschah in meinem Namen, soweit ich ein Mitglied dieser Nation und der Repräsentant dieses politischen Körpers bin. In diesem Sinne werden wir immer verantwortlich gehalten für die Sünden unserer Väter, wie wir auch den Lohn für ihre Verdienste ernten. Aber natürlich haben wir keine Schuld an ihren Untaten, weder moralisch oder rechtlich, noch können wir uns ihre Taten als unsere eigenen Verdienste anrechnen. Wir können dieser politischen und streng kollektiven Verantwortung nur entgehen, indem wir die Gemeinschaft verlassen. Und da kein Mensch ohne die Zugehörigkeit zu irgendeiner Gemeinschaft leben kann, würde dies einfach den Austausch einer Gemeinschaft durch eine andere und daher den Austausch einer Art der Verantwortung durch eine andere bedeuten.

Es ist richtig, dass das 20. Jahrhundert eine Kategorie von Menschen hervorgebracht hat, die wirklich Ausgestoßene waren und keiner, wie auch immer international anerkannten Gemeinschaft angehörten. Es sind die Flüchtlinge und Staatenlosen, die in der Tat für nichts politisch verantwortlich gemacht werden können. Politisch sind sie, unabhängig von ihrem Gruppen- oder individuellen Charakter, die einzigen absolut Unschuldigen. Und es ist eben diese absolute Unschuld, die sie zu einer Position außerhalb, gleichsam der ganzen Menschheit verdammt hat. Wenn es so etwas wie kollektive, nämlich stellvertretende Schuld gäbe, dann wäre dies der Fall der kollektiven, nämlich stellvertretenden Unschuld. Tatsächlich sind sie die einzigen gänzlich nicht-verantwortlichen Menschen. Und während wir normaler Weise Verantwortung, insbesondere kollektive Verantwortung, als eine Bürde und sogar als eine Art Bestrafung begreifen, kann meiner Ansicht nach gezeigt werden, dass der Preis für kollektive Nicht-Verantwortung erheblich höher ist. Worauf ich hier hinaus will, ist eine schärfere Trennungslinie zwischen politischer (kollektiver) Verantwortung auf der einen Seite, und moralischer und/oder recht-

licher (persönlicher) Schuld auf der anderen. Ich denke dabei hauptsächlich an jene häufigen Fälle, in denen moralische und politische Überlegungen und moralische und politische Verhaltensmaßstäbe in Konflikt geraten. Die Hauptschwierigkeit in der Behandlung dieser Angelegenheiten scheint in der sehr verwirrenden Vieldeutigkeit der Worte zu liegen, die wir in der Erörterung dieser Fragen gebrauchen, nämlich Moralität und Ethik. Beide Worte bedeuten ursprünglich nicht mehr als Bräuche oder Sitten und dann, in einem höheren Sinne, die für die Bürger angemessensten Bräuche und Sitten. Von der Nikomachischen Ethik bis zu Cicero waren Ethik oder Moral ein Teil des Politischen, und zwar der Teil, der sich nicht mit den Institutionen, sondern mit den Bürgern befasste. Alle Tugenden in Griechenland oder in Rom sind ausschließlich politische Tugenden. Hier stellt sich niemals die Frage, ob ein Einzelner gut ist, sondern ob sein Verhalten für die Welt, in der er lebt, gut ist. Im Zentrum des Interesses steht die Welt und nicht das Selbst. Wenn wir heute über moralische Fragen sprechen, die Frage des Gewissens eingeschlossen, so meinen wir etwas gänzlich anderes, etwas, für das wir tatsächlich kein fertiges Wort besitzen. Andererseits, wenn wir diese alten Worte in unseren Diskussionen gebrauchen, ist auch diese sehr alte und andersartige Konnotation immer präsent. Es gibt nur einen einzigen Fall, in dem in einem klassischen Text moralische Überlegungen in unserem Verständnis zu finden sind. Dies ist die Aussage von Sokrates: Es ist besser, Übel zu leiden, als Übel zu tun, auf die ich weiter unten zurückkommen werde. Zuvor möchte ich eine weitere Schwierigkeit erwähnen, die gewissermaßen von der entgegengesetzten Seite kommt, nämlich von der Seite der Religion. Dass moralische Angelegenheiten eher das Wohl der Seele als das der Welt betreffen, ist natürlich Teil und Bürde des jüdisch-christlichen Erbes. Wenn zum Beispiel – um das bekannteste Vorbild aus der griechischen Antike zu nehmen – bei Aischylos Orestes auf strengen Befehl von Apollon seine Mutter tötet und dann dennoch von den Erinnyen verfolgt wird, so deshalb, weil die Ordnung der Welt zweimal gestört wurde und wiederhergestellt werden muss. Orest tat das Richtige als er den Tod seines Vaters rächte und seine Mutter tötete. Und doch war er schuldig, weil er ein anderes

„Tabu“, wie wir heute sagen würden, verletzt hatte. Die Tragödie ist, dass nur eine Untat das ursprüngliche Verbrechen sühnen kann. Die Lösung brachte bekannter Maßen Athene oder vielmehr die Gründung eines Tribunals, das es von nun an selbst auf sich nahm, die rechte Ordnung zu erhalten und den Fluch einer unendlichen Kette böser Taten aufzuheben, der nötig war, um die Ordnung der Welt aufrecht zu erhalten. Dies ist die griechische Version der christlichen Einsicht, dass jeder Widerstand gegen das Böse in der Welt notwendig einige Verwicklungen in das Böse zur Folge hat, ebenso wie die Auflösung der misslichen Lage für den Einzelnen.

Mit dem Aufstieg des Christentums verschob sich die Betonung gänzlich von der Sorge um die Welt und die mit ihr verbundenen Pflichten auf die Sorge um die Seele und ihrer Erlösung. In den frühen Jahrhunderten war die Polarisierung beider Seiten absolut; die Episteln im neuen Testament sind voller Empfehlungen, Öffentlichkeit und politische Verwicklungen zu meiden und sich um die eigenen, ausschließlich privaten Angelegenheiten zu kümmern, sich um seine eigene Seele zu sorgen – bis Tertullian diese Haltung mit *nec ulla magis res aliena quam publica* zusammenfasste (Keine Sache ist uns fremder als die der Öffentlichkeit). Selbst was wir heute unter moralischen Maßstäben und Vorschriften verstehen, hat diesen christlichen Hintergrund. Mr. Feinberg steht immer noch in der gleichen Denktradition, wenn er für den moralischen Standpunkt, d.h. den vom rechtlichen unterschiedenen, strengere Maßstäbe der Schuldhaftigkeit behauptet. Im heutigen Denken ist der Grad der Strenge in moralischen Angelegenheiten offensichtlich am höchsten, am niedrigsten in Angelegenheiten der Sitten und Bräuche, während Rechtsnormen irgendwo dazwischen rangieren. Mir geht es hier darum zu betonen, dass die Moralität ihre Vorzugsstellung in unserer Hierarchie der „Werte“ ihrem religiösen Ursprung verdankt. Ob das göttliche Gesetz, das die Regeln menschlichen Verhaltens vorschreibt, als eines verstanden wurde, das sich wie in den zehn Geboten direkt offenbarte oder wie in Naturrechtsvorstellungen indirekt, ist in diesem Zusammenhang von keinerlei Bedeutung. Die Gebote waren wegen ihres göttlichen Ursprungs *absolut*, und ihre Sank-

tionen bestanden in „zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen“. Und es ist mehr als zweifelhaft, ob diese ursprünglich religiös verwurzelten Verhaltensregeln den Verlust des Glaubens an ihren Ursprung und besonders den Verlust der transzendenten Sanktionen überleben können. (John Adams sagte in einer eigentümlich prophetischen Weise vorher, dass dieser Verlust „das Morden so gleichgültig werden lässt wie das Abschießen eines Kiebitzes und die Vernichtung des Rohilla-Volkes so unschuldig wie das Verschlucken von Milben in einem Stückchen Käse.“) Soweit ich sehen kann, sind es nur zwei der zehn Gebote, an die wir uns noch moralisch gebunden fühlen, „Du sollst nicht töten“ und „Du sollst nicht falsch Zeugnis ablegen“. Und diese beiden sind in jüngster Zeit recht erfolgreich sowohl durch Hitler als auch Stalin herausgefordert worden.

Im Zentrum der moralischen Erwägungen des menschlichen Verhaltens steht das Selbst. Im Mittelpunkt der politischen Erwägungen des Verhaltens steht die Welt. Wenn wir die moralischen Imperative von ihren religiösen Konnotationen und Ursprüngen entkleiden, werden wir auf die Sokratischen Aussage zurückgeworfen: „Es ist besser, Übel zu leiden, als Übel zu tun“, und auf seine eigentümliche Begründung: „Es wäre besser für mich mit der ganzen Welt uneins zu sein, als wenn ich, der ich einer bin, mit mir selbst uneins bin.“ Wie immer wir diese Berufung auf das Axiom der Widerspruchsfreiheit in moralischen Fragen interpretieren mögen – obgleich doch ein und derselbe Imperativ „Du sollst dir nicht selbst widersprechen“ axiomatisch für die Logik und die Ethik ist (was nebenbei bemerkt Kants Hauptargument für den kategorischen Imperativ ist) –, scheint eine Sache klar zu sein: Die Voraussetzung ist, dass ich nicht nur mit anderen zusammenlebe, sondern auch mit mir selbst, und dass dieses Zusammensein gleichsam vor allem anderen Vorrang hat. Die politische Antwort auf den Sokratischen Satz müsste lauten: Wichtig ist, dass es in der Welt kein Übel gibt; Übel zu leiden und Übel zu tun sind gleich schlecht. Wer es auch erleidet, es ist die Pflicht eines jeden, es zu verhindern. Oder um, der Kürze halber, an ein anderes berühmtes Wort zu erinnern, diesmal

von Machiavelli, der genau aus diesem Grund die Fürsten lehren wollte „wie man nicht gut sei“ und, wenn er über die Florentiner Patrioten schreibt, die es wagten sich dem Papst zu widersetzen, diese preist, weil sie gezeigt hätten „um wieviel höher sie die Stadt über ihre Seelen setzten.“ Wo die religiöse Sprache von der die Seele spricht, spricht die säkulare Sprache vom Selbst. Es gibt viele Arten und Weisen, auf die politische und moralische Verhaltensmaßstäbe miteinander in Konflikt kommen können, und in der politischen Theorie werden sie üblicherweise in Verbindung mit der Doktrin der Staatsräson und ihrem doppelten Moralitätsmaßstab behandelt. Doch wir sind hier nur mit dem Sonderfall der kollektiven und stellvertretenden Verantwortung befasst, in dem das Mitglied einer Gemeinschaft für Dinge verantwortlich gemacht wird, an denen es nicht beteiligt war, die aber in seinem Namen getan wurden. Solche Nicht-Beteiligung kann viel Gründe haben: Die Regierungsform eines Landes kann so geartet sein, dass seine Einwohner, oder große Einwohnerschichten, gar keinen Zutritt zum öffentlichen Raum haben, so dass Nicht-Beteiligung keine Frage der Wahl ist. Oder wenn, im Gegensatz dazu, in freien Ländern eine bestimmte Gruppe von Bürgern nicht teilhaben will, nichts mit Politik zu tun haben will, aber dies nicht aus moralischen Gründen, sondern einfach, weil sie sich entschlossen haben, eine unserer Freiheiten auszunutzen, diejenige nämlich, die gewöhnlich nicht erwähnt wird, wenn wir unsere Freiheiten aufzählen, weil sie im großen und ganzem für selbstverständlich gehalten wird, und dies ist die Freiheit von der Politik. Diese Freiheit war in der Antike unbekannt, und sie ist in einer Reihe von Diktaturen des 20. Jahrhunderts recht wirksam abgeschafft worden, besonders natürlich in der totalitaristischen Spielart. Im Gegensatz zum Absolutismus und anderen Formen der Tyrannei, wo Nicht-Beteiligung eine Selbstverständlichkeit und keine Sache der Wahl war, befassen wir uns hier mit einer Situation, in der Beteiligung, und dies kann, wie wir wissen, Komplizenschaft an kriminellen Handlungen bedeuten, eine Selbstverständlichkeit und Nicht-Beteiligung eine Sache der Entscheidung ist. Und schließlich gibt es in freien Ländern den Fall, dass Nicht-Beteiligung tatsächlich eine Form des Widerstands ist – wie im Fall derer, die sich weigerten zum Vietnam-

Krieg eingezogen zu werden. Dieser Widerstand wird oft mit moralischen Gründen gerechtfertigt. Aber solange es die Versammlungsfreiheit und mit ihr die Hoffnung gibt, dass Widerstand in der Form der Verweigerung der Teilnahme eine Veränderung der Politik mit sich bringen wird, ist sie essentiell politisch. Was im Zentrum dieser Erwägungen steht, ist nicht das Selbst – Ich gehe nicht, weil ich mir nicht die Hände schmutzig machen möchte, was natürlich auch ein triftiges Argument sein könnte –, sondern das Schicksal der Nation und ihr Verhalten gegenüber anderen Nationen in der Welt.

Die Nicht-Beteiligung an den politischen Angelegenheiten der Welt setzt sich immer dem Vorwurf der Verantwortungslosigkeit aus, dem Vorwurf sich vor den eigenen Pflichten zu drücken gegenüber der mit den anderen geteilten Welt und gegenüber der Gemeinschaft, der wir angehören. Und diesem Vorwurf kann keineswegs erfolgreich begegnet werden, wenn Nicht-Beteiligung mit moralischen Gründen gerechtfertigt wird. Wir wissen aus den jüngsten Erfahrungen, dass aktiver und manchmal heroischer Widerstand gegen verbrecherische Regierungen viel eher von Männern und Frauen kam, die an ihnen beteiligt waren, als von Außenseitern, die frei von jeder Schuld waren. Dies gilt, als eine Regel mit Ausnahmen, für den deutschen Widerstand gegen Hitler, und es ist noch zutreffender für die wenigen Fälle der Rebellion gegen kommunistische Regime. Ungarn und die Tschechoslowakei sind Beispiele dafür. Otto Kirchheimer, der diese Dinge (in seiner *Political Justice*) unter einem rechtlichen Gesichtspunkt diskutiert, betont richtig, dass in der Frage der rechtlichen oder moralischen Unschuld, nämlich der Enthaltung von jedweder Komplizenschaft an den von einem Regime begangenen Verbrechen, „aktiver Widerstand eine illusionäre Richtschnur“ sei, und der „Rückzug aus sichtbarer Teilnahme am öffentlichen Leben, ... die Bereitschaft, in die Vergessenheit“ und Dunkelheit „zu verschwinden, ein Maßstab ist, der vielleicht zu Recht von denen angelegt wird, die zu Gericht sitzen.“ Mit dieser Argumentation rechtfertigt er in gewisser Weise freilich auch jene Angeklagten, die sagten, dass ihr Sinn für Verantwortung es ihnen nicht gestattete, diesen Weg zu wählen, dass sie dienten, um Schlimmeres

zu verhindern etc. – Argumente, die sich gewiss im Falle des Hitler-Regimes eher absurd anhören und tatsächlich gewöhnlich nicht viel mehr waren, als heuchlerische Rechtfertigungen des eifrigen Bestrebens, die eigene Karriere zu verfolgen. Aber dies ist eine andere Sache. Richtig ist, dass die Nicht-Teilnehmenden keine Widerständler waren, und dass sie selbst nicht glaubten, dass ihre Haltung irgendeine politische Konsequenz hatte. Das moralische Argument, das ich über die Sokratische Aussage anführte, besagt in Wirklichkeit folgendes: Wenn ich das täte, was von mir jetzt als Preis für die Teilnahme verlangt wird, sei es bloßer Konformismus oder auch die einzige Chance eines eventuell erfolgreichen Widerstands, so könnte ich mit mir selbst nicht länger leben. Mein Leben würde für mich aufhören, lebenswert zu sein. Daher muss ich, falls ich zur Teilnahme gezwungen werde, selbst um den Preis der Todesstrafe eher Übel Leiden, statt Übel zu tun, da ich ansonsten mit einem Übeltäter zusammenleben müsste. Wenn es um die Frage des Tötens geht, lautete die Argumentation nicht, dass die Welt ohne die Mordtat besser wäre, sondern das Argument ist der Widerwillen gegen das Zusammenleben mit einem Mörder. Dieses Argument, so scheint mir, ist selbst vom striktesten politischen Gesichtspunkt aus unwiderlegbar. Aber es ist eindeutig ein Argument, das nur in extremen, das heißt in Ausnahmesituationen gültig sein kann. Allerdings sind solche Situationen oft am geeignetsten, um Klarheit in ansonsten eher dunkle und zweideutige Sachverhalte zu bringen. Die Extremsituation, in der moralische Aussagen im Reich des Politischen absolute Gültigkeit erlangen, ist die Machtlosigkeit.

Machtlosigkeit, die immer Isolation voraussetzt, ist eine gültige Entschuldigung für Untätigkeit. Die Problematik dieses Arguments besteht natürlich darin, dass es vollkommen subjektiv ist. Seine Authentizität kann nur durch Leidensbereitschaft bewiesen werden. Es gibt keine allgemeinen Regeln wie in rechtlichen Verfahren, die zur Anwendung gebracht werden können und für alles Gültigkeit besitzen. Aber dies ist, fürchte ich, die Last aller moralischer Urteile, die nicht von religiösen Geboten aufrechterhalten oder abgeleitet werden. Wie wir wissen, war Sokrates niemals in der Lage, seine Aussage zu

beweisen. Und Kants kategorischer Imperativ – der einzige Konkurrent um eine strikt nicht-religiöse und nicht-politische moralische Vorschrift – kann ebenfalls nicht bewiesen werden. Die noch tiefergehende Schwierigkeit mit diesem Argument ist seine ausschließliche Anwendbarkeit auf Menschen, die es gewohnt sind, ausdrücklich auch mit sich selbst zu leben, was nichts anderes heißt, als dass es nur für Menschen plausible Gültigkeit erlangt, die ein Gewissen haben. Und hinsichtlich des Vorurteils der Rechtswissenschaft, die so oft in einer Verlegenheit an das Gewissen appelliert, als etwas, das jeder vernünftige Mensch in jedem Fall haben muss, ist es evident, dass eine ganze Reihe von Menschen ein Gewissen hat, aber keineswegs alle, und dass die, die es haben, in allen Lebensaltern und, was nocheinzigentümlicher ist, auf allen Stufen der Bildung und Nicht-Bildung gefunden werden können. Kein objektives Zeichen sozialer Stellung oder des Bildungsniveaus kann seine An- oder Abwesenheit sicherstellen. Die einzige Tätigkeit, die mit dieser säkularen moralischen Aussage zu korrespondieren und ihre Gültigkeit zu bestätigen scheint, ist die Tätigkeit des Denkens, das in seiner allgemeinsten und gänzlich nicht spezialisierten Weise mit Plato als der stille Dialog zwischen mir und mir selbst definiert werden kann. Übertragen auf Fragen des Verhaltens bezöge ein solches Denken die Fähigkeit der Einbildungskraft in hohem Maße mit ein, das heißt die Fähigkeit zur Repräsentation, die Fähigkeit, sich selbst zu vergegenwärtigen, was noch abwesend ist – jede erdenkliche Tat. In welchem Maße diese Fähigkeit des Denkens, das im Alleinsein ausgeübt wird, sich in die streng politische Sphäre ausdehnt, in der ich mich immer zusammen mit anderen befinde, ist eine andere Frage. Aber wie immer unsere Antwort auf diese Frage ausfallen wird, die hoffentlich von der politischen Philosophie beantwortet werden kann, es werden keine moralischen, individuellen und persönlichen Verhaltensmaßstäbe es jemals möglich machen, uns von der kollektiven Verantwortung zu entlasten. Die stellvertretende Verantwortung für Dinge, die wir nicht getan haben, das Auf-uns-Nehmen der Konsequenzen von Dingen, an denen wir vollkommen unschuldig sind, ist der Preis, den wir für die Tatsache zahlen, dass wir unser Leben nicht mit uns allein, sondern unter unseren Gefährten leben. Sie

ist der Preis dafür, dass die Fähigkeit zum Handeln, die schließlich die politische Fähigkeit par excellence ist, nur in einer der vielen und mannigfaltigen Formen menschlicher Gemeinschaft verwirklicht werden kann.

[Übersetzung: Frank Stühlmeyer / Ute Vorkoeper]

Der Vortrag ist im Rahmen eines Symposiums der American Philosophical Association (Ende Dezember 1968) über „Collective Responsibility“ entstanden. Er sollte einer der Kommentare zum Vortrag von Joel Feinberg (mit dem gleichen Titel) sein. Wie es auch aus dem Text Arendts deutlich wird, ist Feinbergs Zugang vor allem ein rechtsgeschichtlicher und moral-philosophischer. Er will zeigen, dass die in der Vergangenheit praktizierten Formen kollektiver (auch strafrechtlicher) Verantwortung mit einem Maß von Gruppen- und Gemeinschaftskontrollen über die Verhaltensweisen der Einzelnen verbunden waren, die in der Entwicklung der Moderne – mit widersprüchlichen Effekten – verschwunden sind. (Z. Szankay)

Induction Claude Lefort

Von der Kritik des Totalitarismus zur Politik der Demokratie?

Was kann ich als Amerikaner in Deutschland über Claude Lefort einen politischen Denker aus Frankreich sagen? Es gibt die deutsch-französische Freundschaft, die intellektuellen und politischen Eliten beider Länder pflegen gute Beziehungen zueinander, und auch die politische Achse zwischen Deutschland und Frankreich funktioniert gut. Dann sehe ich, dass die Arbeiten von Claude Lefort, die für so viele in Frankreich außerordentlich bedeutsam sind, in Deutschland fast unbekannt geblieben sind. Ich kann mir vorstellen, dass diese Unbekanntheit mit drei Merkmalen der deutschen intellektuellen Landschaft in den letzten dreißig Jahren zu tun hat: **1.** Mit den tiefliegenden Widerständen gegenüber der Totalitarismusanalyse, die ja sowohl bei Hannah Arendt als auch bei Lefort eine zentrale Rolle spielt. **2.** Mit dem Bestreben, von der politischen Theorie bzw. der Moral her gegenüber der jüngsten deutschen Vergangenheit so etwas wie eine gesicherte „Garantie“ des Demokratischen einzufordern – ein Versuch, der dem Lefort'schen und auch Arendt'schen Verständnis des Politischen eher widerspricht. **3.** Mit der Dominanz einer sogenannten „soziologischen Denkkultur der Bundesrepublik“, eine Denkkultur, die sich mit dem Lefort'schen Begriff des Politischen nicht verträgt. Ich werde später noch genauer darauf eingehen.

Lassen Sie mich zuerst mit meinen ersten Leseerfahrungen mit Hannah Arendt beginnen. Ich habe Hannah Arendts Buch über die Revolution das erste Mal als junger 68er gelesen. Ob ich Arendts Buch damals richtig verstanden habe, bezweifle ich. Schließlich lebten wir in einer Zeit, in der wir sowohl in Amerika als auch in Deutschland von einer verbotenen Frucht schmecken wollten, dem Marxismus, den wir mit der Revolution identifizierten. Als ich neulich meine alte Ausgabe von Hannah Arendts Buch über die Revolution wieder aus dem Regal nahm, musste ich mir eingestehen, wie viele blinde Flecken sich in

meine Randbemerkungen eingeschlichen hatten. Ich war damals offenbar unfähig, Arendts Fragestellung zu verstehen. Es kam mir damals offensichtlich mehr darauf an, die Welt zu verändern ... bevor ich sie verstanden hatte.

Ich erwähne dies, weil ich Hannah Arendt erst wiederlesen und verstehen konnte, nachdem ich Anfang der 70er Jahre Claude Lefort kennenlernte und mich in seiner Kritik des Totalitarismus wiederfand. Was ich dort fand, war nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus, den die neue Linke sich aneignen wollte, sondern auch eine Darstellung der inneren Logik, die uns in Richtung des Marxismus getrieben hatte. Lefort zeigte mir das Verführerische des Versuchs, sich „die“ Revolution als Überwindung aller sozialen Gegensätze vorzustellen und diese Überwindung wiederum als Vollendung der Geschichte zu verstehen. Schließlich wurde mir durch die Bekanntschaft mit Lefort bewusst, welche radikalen Vorstellungen von einer Demokratie ich hatte, und warum ich – wie er – doch Marx lesen und wiederlesen musste, um diese Vorstellungen zu begreifen. Unser damaligen SDS hieß nicht „Sozialistischer Deutscher Studentenbund“, sondern „Students for a Democratic Society“. Aber wir mussten doch irgendwann mündig werden.

Mit anderen Worten: erst Claude Lefort gab mir den Schlüssel, Hannah Arendt neu zu lesen und besser zu verstehen. Lefort arbeitet wie Arendt Neues in seiner Neuartigkeit heraus und stellt es überzeugend dar. Folgerichtig schreibt Lefort im Untertitel seines Buches über den italienischen Politiker und Denker Niccolò Machiavelli – *le travail de l'oeuvre* – dass ein echtes Werk sich nie fixieren lasse, sondern „weiterarbeitet“.

Sie werden jetzt wahrscheinlich denken: Das sind zwar schöne Metaphern, aber was meint er damit eigentlich? Lassen Sie mich meine Andeutungen über das Werk von Claude Lefort präzisieren. Am Ende seines Machiavelli – Buch hebt er hervor, dass seine Arbeit – ich zitiere – „mit der Erfahrung der Politik hier und jetzt“ zu tun hat. Was aber bedeutet Politik für Lefort? Nun, er unterscheidet zwischen zwei Bedeutungen des Begriffs „Politik“ – erstens, der alltäglichen Politik und zweitens dem

Politischen, das die symbolischen Rahmenbedingungen dieser Politik herstellt, oder wie er sagt, „instituiert“. Um den Unterschied zwischen diesen beiden Bedeutungen von Politik herauszuarbeiten, werde ich im Folgenden einige Stationen im Leben von Claude Lefort darstellen, und dabei die Reichweite seiner Kritik am Beispiel des Totalitarismus verdeutlichen.

Während Leforts Gymnasialzeit in dem damals besetzten Paris studiert er bei dem bedeutenden Philosophen Maurice Merleau-Ponty, dessen Freund er wurde und dessen nachgelassenen Werke er später herausgab. Durch die Vermittlung Merleau-Pontys konnte er Beiträge veröffentlichen in der damals führenden intellektuellen Zeitschrift Frankreichs, *Les Temps modernes*, die von Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty herausgegeben wurde. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit Sartre über die Bewertung des Stalinismus beendete Lefort jedoch seine Mitarbeit in *Les Temps Modernes*. Schon 1948 war er einer der Mitbegründer der antistalinistisch orientierten Gruppe „Socialisme ou Barbarie“, die er allerdings 1958, nach einem Streit mit dem Mitbegründer, Cornelius Castoriadis, wieder verließ. Seine damals geleistete intellektuelle wie politische Arbeit, die bei den Mai-Ereignissen 1968 eine wichtige Rolle spielten, begründete sich in seiner Kritik der Bürokratisierung der Sowjetunion. Sie mündete in einer ersten Analyse des Totalitarismus in dem „Le totalitarisme sans Staline“ (Der Totalitarismus ohne Stalin). Obwohl Lefort damals noch der Vorstellung anhing, es gäbe ein revolutionäres Proletariat, war er doch einer der ersten in der damals von Marxistischem Ideengut geprägten, intellektuellen Landschaft Frankreichs, der die theoretische Legitimation der sogenannten Führungsrolle der Kommunistischen Parteien in Zweifel zog. Aber er blieb bei der Kritik des Stalinismus und des orthodoxen Marxismus nicht stehen. Sein Denken entwickelte sich weiter.

Nach dem Austritt aus der Gruppe „Socialisme ou Barberie“ arbeitete Lefort fast 15 Jahre lang an seinem Buch über Machiavelli. In Übereinstimmung mit diesem bedeutenden Denker der italienischen Renaissance hebt er die Unbestimmbarkeit des

Politischen und insbesondere ihre symbolische Sinnstiftung hervor. Demzufolge ist das Politische niemals nur die Widerspiegelung der Wirklichkeit, sondern was in einer gegebenen Gesellschaft als Wirklichkeit gilt, bekommt ihre Bedeutung erst durch politische Sinnstiftung. Aus dieser Einsicht in das Wesen des Politischen folgt für Lefort, dass das Politische immer historisch ist, dass moderne Gesellschaften prinzipiell offen für das Neue sind, und dass der Versuch, die Macht real zu verkörpern und dabei ihre symbolische bzw. instituierende Funktion außer Kraft zu setzen, letzten Endes in einer totalitären Versuchung endet. Oder anders ausgedrückt: es gibt zwar Klassenkämpfe, oder wie man heute sagen würde, grundsätzliche gesellschaftliche Konflikte, aber der Versuch, sie im Rahmen einer mit sich selbst identischen Gesellschaftsordnung endgültig aufzulösen, führt logischerweise zu einer Despotie, die sich zwar aufgeklärt nennen mag, aber in Wirklichkeit totalitär ist.

Das Wissen um die symbolische bzw. instituierende Funktion des Politischen, ihre Nichtherleitbarkeit aus wissenschaftlichen, ethischen oder moralischen Letztbegründungen, veranlasst Lefort dazu, nicht mehr von dem Sozialen, sondern von dem Sozial-Geschichtlichen zu sprechen. Nur wenn man annimmt, dass das Soziale, die Gesellschaft, eine geschichtliche Form annimmt, kann es gelingen, neue politische Ereignisse nicht einfach als Kontinuität vorheriger Gegebenheiten zu verstehen, sondern die Veränderungen des Politischen als kontingente historische Ereignisse zu begreifen. Diese Einsicht führt dazu, die symbolische Funktion des Politischen als einen Raum der Erneuerung zu verstehen. Aus dieser Perspektive sieht Lefort die Ereignisse des Mai '68 in Frankreich, die Entstehung der neuen sozialen Bewegungen in Europa oder die Menschenrechtsbewegungen in Ostmitteleuropa nicht als logische Folge vorgängiger historischer Erfahrungen, sondern als Zeichen der Unbestimmbarkeit der modernen Politik.

Diese Analyse des Politischen liegt auch Leforts Kritik des Totalitarismus zugrunde. Der Totalitarismus ist eine moderne Erscheinung, der nicht mit der klassischen Tyrannei vergleichbar ist. Im Totalitarismus wird die Gesellschaft gewaltsam

entdifferenziert – oder um ein deutschen Begriff zu verwenden, sie wird gleichgeschaltet. Die Gründe der Macht, des Rechts und des Wissens werden durch die Partei verkörpert. Diese Partei wiederum beansprucht, das wahre Wesen der Gesellschaft zu repräsentieren. Leforts Kritik dieser Anmassung ist am prägnantesten in seinem Buch über Solschenizyns Roman „Archipel Gulag“, das er nicht „nur“ als Roman versteht, formuliert. Er dechiffriert die imaginäre Welt des Revolutionärs, der sich als Organ und Vollstrecker der Geschichte versteht, als willenloses Instrument eines imaginären „Weltgeistes“. Die Figur des Revolutionärs ist die eines „bien pensant“, eines, der das Gute denkt um nicht mehr denken zu müssen, um die Unbestimmbarkeit der Geschichte und das unvorhergesehenen Neue nicht mehr erfahren zu müssen.

Die Analyse des Totalitarismus führt Lefort auch zu einem veränderten Verständnis von Demokratie. Ob er die Anfänge der Demokratie schon im frühen Humanismus, oder in den Italienischen Stadtstaaten, in der französischen oder in der amerikanischen Revolutionen analysiert, das Eigenartige der Demokratie besteht darin, dass sie, im Gegensatz zum Totalitarismus, sich nicht verkörpern lässt. In ihr sind Differenzen, Konflikte, partikulare Interessen nicht nur legitim sondern sogar notwendig. Das bedeutet, dass es „die“ Demokratie sowenig gibt, wie es „die“ Revolution nicht gibt. Demokratie ist Ferment des Neuen; sie ist ihrem Wesen nach geschichtlich und nicht eindeutig definierbar. Dabei schließt sich Lefort an Hannah Arendts Gedanken vom „Recht, Rechte zu haben“ an und fragt nach der Begründung eines solchen Rechtes. Dieses Recht ist weder ein natürliches noch positives oder gesetztes Recht, sondern ein politisch institutionalisiertes Recht. Aber ein solches Recht kann nie ein für allemal fixiert sein, es kann zur Formalität entarten oder zum unverhüllten Ausdruck gegebener Machtverhältnissen. Deswegen kann sich die Demokratie nie ihrer selbst sicher sein: die Rechte, die ihr zugrunde liegen können als reine Formalie erscheinen, als Tarnung einer gespaltenen Gesellschaft; die Wissenschaft kann als eine nur ideologische Widerspiegelung der gegebenen Machtverhältnissen konstruiert sein. Kurzum, die Unbestimmbarkeit der Demo-

kratie führt dazu, dass der Totalitarismus als Verwirklichung oder Verkörperung der demokratischen Ideale erscheinen kann.

Der Totalitarismus scheint am Anfang dieses Jahrhunderts ein für allemal erledigt zu sein, die Demokratie als politische Gesellschaftsform scheint sich dagegen endgültig durchgesetzt zu haben. Aber wer Lefort gelesen hat, würde nicht einfach von „der“ Demokratie reden; auch würde er nicht so ohne weiteres von einer fixen „Gesellschaftsform“ reden. Der Leser Leforts würde fragen, woher kommt diese Form? Sie kommt von dem Politischen, würde Lefort antworten, sie ist eine symbolische Sinnstiftung, die auch wieder verlorengehen kann. Sie geht verloren, wenn die gespaltene, plurale, demokratische Gesellschaft sich zu einer willkürlichen Einheit, einer künstlichen Verkörperung fügen will, wenn sie ihre Unbestimmbarkeit aufheben und ihre Geschichtlichkeit festschreiben will. Wenn die konkrete Politik bzw. der Staat aber mit dem Politischen gleichgesetzt werden, negiert man ihre Geschichtlichkeit bzw. ihre Veränderbarkeit. Indem Lefort die Geschichtlichkeit des Politischen betont, verweist er darauf, dass das Demokratische niemals gesichert ist, dass eine Welt, in der die Bürger passiv sind und die gewonnenen Rechte nicht mehr benutzt werden, um neue Rechte zu erwerben, immer wieder in Gefahr ist. In einer solchen Welt verlieren auch die Literatur sowie die Philosophie die Fähigkeit, neue Erfahrungen zu vermitteln. Dies ist auch ein Grund weshalb Claude Lefort den Vorsitz des Französischen Komitees zur Verteidigung Salmon Rushdies übernommen hat. Denn die Literatur ist für Lefort wie für Arendt auch eine Auseinandersetzung mit der Wahrheit, dem Unbestimmbaren und Geschichtlichen.

Vor diesem Hintergrund könnte man den politischen und intellektuellen Werdegang Claude Leforts zusammenfassen: Wenn der Totalitarismus nicht von innen her – d.h. als Verneinung der Unbestimmtheit und der Differenzen die die Demokratie sozusagen „begründen“ – verstanden und kritisiert wird, dann kann man auch die radikalen Potentiale der Demokratie nicht richtig verstehen. Die auf immer verwirklichte Demokratie gibt es nicht, aber eine sich immer wieder erneuernde Demokratie bleibt unsere Chance sowie unsere Herausforderung.

Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken

Diesen Vortrag habe ich „Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken“ genannt. Es scheint mir angebracht, gleich diesen Titel und mein Anliegen zu beleuchten. Das Wesen und die Entwicklung des sowjetischen Kommunismus waren von seiner Entstehung bis zu seinem Zusammenbruch Gegenstand einer unaufhörlichen Debatte. Diese Debatte hat politische Leidenschaften und theoretische Argumente gleichermaßen mobilisiert. Die Verteidiger eines Staates, dessen Ziel die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft zu sein schien, stießen auf jene, die in diesem Staat ein neues, mit allen Mitteln der Macht versehenes Herrschaftsorgan sahen. Insgesamt gehörten die Anhänger des sowjetischen Regimes, jene, die es zumindest für „fortschrittlich“ hielten, zur Linken, seine Gegner zur Rechten. Es ist jedoch festzuhalten, dass linksextreme Gruppen und eine gewisse Anzahl von Sozialisten bzw. Sozialdemokraten sehr früh die Bildung einer Diktatur über dem Proletariat unter dem Schein einer Diktatur des Proletariats angeprangert haben. Deutsche, die Gegner Hitlers waren – ich denke insbesondere an Hermann Rauschning, einen Konservativen – waren unter den ersten, die eine Parallele zwischen dem nationalsozialistischen System und dem sowjetischen System gezogen haben. Ich will hier auch daran erinnern, dass Léon Blum, der Anführer der sozialistischen Partei in Frankreich, zu Anfang der dreißiger Jahre die kommunistischen Parteien totalitär genannt hat, bevor er die Volksfrontstrategie angenommen hat. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass das Konzept des Totalitarismus ein Produkt des kalten Krieges sei. Es wurde viel früher, insbesondere von russischen und deutschen Emigranten, eingeführt. Was die Debatte zwischen Historikern, Soziologen und Politologen betrifft, so alt sie auch ist – sie hat sich doch in der Folge des zweiten Weltkrieges intensiviert. Spekulationen über die Entwicklung des sowjetischen Regimes haben seit der Entstalinisierung eine neue Wendung genommen. Schließlich hat der

Zusammenbruch des Kommunismus bemerkenswerterweise die Debatte nicht abgeschlossen. Auch wenn es die politischen Leidenschaften nicht mehr nährt, bleibt das Konzept des Totalitarismus weitgehend umstritten, wie Sie wissen. Gebraucht man es, dann oft unter Vorbehalten und indem man ihm jegliche wissenschaftliche Triftigkeit abspricht. Hannah Arendts Werk erfreut sich zum Glück eines wachsenden Interesses, wird aber in den Arbeiten der Historiker kaum berücksichtigt.

Ich möchte also dies fragen: Gibt es nicht über die Divergenzen oder Gegensätze hinaus, die die Interpretation des kommunistischen Phänomens hervorgebracht hat, eine hartnäckige Weigerung, den Totalitarismus *zu denken*? Unter „denken“ verstehe ich: sich dem zu stellen, was – wie Hannah Arendt es so gut gesagt hat – ohne Vorläuferschaft war und eine Frage aufwirft, die – im Unterschied zu einem Problem, für das ja eine Lösung gefunden werden kann – sich nun in unsere Erfahrung der Welt einprägt. Vor nun bald zwei Jahren, nach der Veröffentlichung eines Buches, das ich „Die Komplikation“ genannt habe, nahm ich an Diskussionen teil, bei denen man mich jedes Mal über den Sinn des allerersten Satzes meines Vorworts befragte: „Der Kommunismus gehört der Vergangenheit an, die Frage des Kommunismus jedoch verbleibt inmitten unserer Zeit.“ Der Widerstand gegen die Idee, dass das totalitäre, genauer das kommunistische Abenteuer uns nicht unbeschadet gelassen hat, dieser Widerstand erschien mir hartnäckig und beharrlich zu sein.

Seit einiger Zeit spricht man viel von der „Pflicht, sich zu erinnern“. Das ist erfreulich. Wenn man jedoch dazu ermahnt, die Verbrechen gegen die Menschheit¹⁾ nicht zu vergessen, hofft man, dass die Erinnerung daran uns davor bewahren wird, die

1) „les crimes contre l’humanité“ heißt nicht, wie es sich im deutschen politisch-moralischen Diskurs beinahe unbesehen durchgesetzt zu haben scheint, „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“, – schon H. Arendt hat in ihrem Buch über „Eichmann“ und die „Banalität des Bösen“ die eher verbergend-verharmlosende Färbung dieser Wendung hervorgehoben. Freilich existiert im Französischen das gleiche Wort für „Menschlichkeit“ und „Menschheit“, jedoch wird in diesem politischen Sprachraum hier niemand an die erste Konnotation denken. (Anm. A.C./H.S.)

Greuelthaten der Vergangenheit zu wiederholen. Aber ohne die Pflicht zu denken läuft die Pflicht, sich zu erinnern, Gefahr, wirkungslos zu sein. Denn das, was wir denken müssen, ist der Verzicht auf das Denken, der eine der Vorbedingungen für die Errichtung des Totalitarismus war, eines der wesentlichen Merkmale sowohl des Kommunismus als auch des Nationalsozialismus und des Faschismus. Wie sollte man sich über dieses ungeheuerliche Phänomen keine Fragen stellen? Kann man von einem neuen Machttypus, von einer Vereinnahmung der Gesellschaft durch den „Staat der Partei“ sprechen, ohne die Tatsache zu berücksichtigen, dass – entschuldigen Sie diesen seltsamen Ausdruck – *etwas dem Denken zugestoßen ist*. Dieses Ereignis lässt uns um so mehr aufhorchen, als wir es nicht gewohnt sind, Politik und Denken zu verbinden. Wir hätten keinen Anlass, uns zu wundern, wenn wir uns mit der Feststellung begnügen würden, dass die totalitären Führer die vollständigen Mittel besaßen, um die Freiheit der Meinungsäußerung und des Denkens zu ersticken. Wir bräuchten dann nur das Fortschreiten der Tyrannei in der Moderne zu beobachten. Aber die totalitäre Macht lässt sich nicht auf eine tyrannische oder despotische Macht reduzieren. Hannah Arendt berührt einen wesentlichen Punkt, wenn sie eine Herrschaft beschreibt, die nicht nur von außen, sondern auch von innen ausgeübt wird. Um diesen Herrschaftstypus zu erklären, beruft sie sich auf den Glauben an ein Gesetz der Geschichte oder der Natur, beide verstanden als ein Bewegungsgesetz, auf die Unterwerfung unter eine Ideologie, verstanden als „Logik einer Idee“, und auf die Einschließung der Bürger im allgemeinen Prozess der Organisation. Aus jeder ihrer Analysen tritt dieselbe Schlussfolgerung hervor: die Untersagung des Denkens. Sie entdeckt den Ursprung der Prinzipien, die die totalitären Bewegungen geleitet haben, in den im 19. Jahrhundert entstandenen Theorien und Vorstellungen.

Ich werde hier diese Interpretation nicht diskutieren, dies habe ich an anderer Stelle getan. Es scheint mir dagegen richtig, darauf hinzuweisen, dass genau im 19. Jahrhundert die Empfindsamkeit der Wahrnehmung für eine Herrschaft entsteht, die für jene, die ihr unterworfen sind, unsichtbar geworden ist und

die ihre Triebfeder in einem Verzicht zu denken findet, genauer gesagt: gar in einer Weigerung zu denken. In meinen Augen erwacht diese Empfindsamkeit als Folge der Erfahrung der französischen Revolution. Den Hoffnungen, die die Schaffung einer Gesellschaft, in der die zivilen und individuellen politischen Freiheiten anerkannt wären, hatte entstehen lassen, war nämlich die terroristische Diktatur einer Regierung gefolgt, die sich auf die Doktrin des öffentlichen Heils und der öffentlichen Wohlfahrt berief, und später, nach einem Zwischenspiel, während dessen ein Rechtsstaat restauriert wurde, die bonapartistische Diktatur. Für jene Schriftsteller, die einen wesentlichen Beitrag zur modernen politischen Kultur geleistet haben, war damals die große Frage die nach der Verkehrung der Freiheit in Knechtschaft. Ich denke insbesondere an Benjamin Constant, an Guizot (zumindest in der Zeit, in der er unter der Restauration der Anführer der liberalen Opposition war) und ich denke auch an Tocqueville, an Michelet und an Edgar Quinet. Ich begnüge mich damit, Tocqueville und Quinet zu zitieren.

Tocqueville sorgt sich wegen der Gefahren, die die Demokratie in sich birgt, wegen der Tatsache, dass die Menschen keine unumstrittene politische Autorität mehr über sich anerkennen können, sei sie von Gottesgnaden oder garantiert durch die Tradition, – dass sie dazu verleitet werden, sich vom Bild ihrer Ähnlichkeit beherrschen zu lassen und in der Übereinstimmung mit der allgemeinen Meinung das Kriterium ihrer Urteile zu finden. In einem der letzten Kapitel seiner zweiten „Demokratie in Amerika“ stellt Tocqueville fest, dass „jedes Individuum es duldet, dass man es anbindet, weil es sieht, dass nicht ein Mensch und nicht eine Klasse, sondern das Volk selbst das andere Ende der Kette hält“. Er ersinnt eine Art von Unterdrückung, die nichts ähnelt, was ihr auf der Welt vorangegangen ist. Er behauptet, er suche vergeblich nach einem Ausdruck, der seinen Gedanken wiedergibt: „Die alten Wörter Tyrannei und Despotismus treffen nicht zu.“ An einer oft zitierten Stelle beschreibt er die Bildung einer grenzenlosen vormundschaftlichen Macht, die sich selbst dazu verwendet, das Leben der Bürger in allen Einzelheiten in die Hand zu nehmen, und er voll-

endet dieses Bild mit den Worten: „Könnte sie ihnen bloß die Unannehmlichkeit des Denkens und die Mühe des Lebens abnehmen!“. *Die Unannehmlichkeit des Denkens*: dies ist in Tocquevilles Augen das letztendliche Ziel der neuen Herrschaft, das jedoch noch nicht erreicht ist. Der Ausdruck ist bemerkenswert, weil er zu verstehen gibt, dass das Denken nur so lange wach bleibt, wie das Subjekt sich vom Zweifel erschüttern lässt. In seiner ersten „Demokratie in Amerika“ hatte sich Tocqueville erschrocken gezeigt über die neuen Mittel zur Unterdrückung des Denkens, die weitaus erschreckender waren als jene, die die Zensur unter der Monarchie verwendet hatte: „In Amerika“, schrieb er, „zieht die Mehrheit einen ungeheuren Kreis um das Denken herum“. Auf diese Weise sieht sich ein Schriftsteller, der meint, seine Gedanken frei äußern zu können, als das Opfer eines solchen Ausschlusses, dass er „sogar den Wunsch, selbst zu denken, verliert“. Es muss nicht betont werden, dass Tocqueville nicht die Vorstellung von dem hat, was ein totalitärer Staat sein wird. Dieser Staat ist nämlich nicht voll und ganz damit beschäftigt, die Bürger einzulullen, indem er ihnen friedliche Genüsse gewährt, die sie von den öffentlichen Angelegenheiten abhalten; im Gegenteil, er will sie im Dienste der Errichtung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung mobilisieren und disziplinieren.

Edgar Quinet zeigt sich nicht weniger als Tocqueville von der Drohung beunruhigt, die auf dem Denken seiner Zeit lastet. Aber er beweist eine bemerkenswerte Kühnheit, indem er fragt, was „nicht denken“ bedeutet. Dies ist der Gegenstand von mehreren kleineren Kapiteln im letzten Teil seines großen Werkes „Die Revolution“, das heutzutage etwas in Vergessenheit geraten ist. Es sei hier nebenbei erwähnt, dass er zur Zeit des zweiten Kaiserreichs schrieb. An einer Stelle behauptet er, dass es nicht so schwer ist, eine Zeitlang das Volk dahin zu bringen, sich des Denkens zu enthalten. Es ist, so scheint es, die Lehre, die er aus der Ära zieht, in der die von Napoleon faszinierten Franzosen ihm ein unfehlbares Wissen zuschrieben, das sie selber stupide machte. An anderer Stelle aber widerlegt er die Hypothese einer Art Lähmung des Geistes. Die moderne Dummheit, die er Torheit nennt, scheint ihm nicht

ausschließlich eine Eigenschaft der Massen zu sein, sondern genauso der Intellektuellen. Diese Torheit scheint sich ihm in ihrem ersten Grade in der neuen Herrschaft des Sophismus zu manifestieren. Er spricht dann nicht mehr von einem Aufgeben des Denkens, von einem Zustand, in dem man nicht mehr denken will, sondern von einem Willen, nicht zu denken, der von einer Mobilisierung der Intelligenz begleitet wird: dies sei sichtbar in der Schaffung von unterschiedlichen Theorien, die von der Verachtung für das Individuum geleitet sind. Quinet fragt einmal: „Ist die Knechtschaft eine geringere, weil sie freiwillig ist?“. Er berücksichtigt zwar sehr wohl die Angst, die die Diktatur hervorruft, fügt aber hinzu, dass sie „eine freiwillige Verblendung“ schafft.

Der Begriff der freiwilligen Knechtschaft wurde wahrscheinlich Etienne de la Boétie entlehnt. Dieser hatte um 1550 ein äußerst subversives Werk geschrieben: „Der Diskurs über die freiwillige Knechtschaft“. Montaigne fasst nach dem Tod seines Freundes den Plan, diesen Diskurs in seine Essais einzufügen; er musste darauf verzichten, aus Angst, den Interessen der Protestanten dienlich zu sein, die dieses Werk als Pamphlet benutzten, und aus Angst, zur Krise des Königreichs beizutragen. Kurz gesagt, La Boétie stellte Fragen über die Grundlagen der Herrschaft, wenn sie weder das Produkt einer Eroberung ist, noch durch Waffengewalt aufrechterhalten wird. Er gab keine Antworten auf diese Fragen und hütete sich so davor, gegenüber seinen Lesern die Position der Autorität einzunehmen, die der Besitz der Wahrheit verleiht. La Boétie wunderte sich darüber und regte dazu an, sich darüber zu wundern, dass Menschen bereit seien, dem Fürsten alles zu geben: alles, ihre Besitztümer, ihre Eltern oder ihre Nächsten, gar ihr Leben. Liegt es daran, fragte er, dass die Menschen dem Reiz des Einen erliegen und im Körper des Fürsten das Bild eines großen kollektiven Wesens sehen, dessen Glieder sie wären. Erlauben Sie mir, einige Zeilen zu zitieren, die für den heutigen Leser noch so aufregend sind: „Jener, der derart über euch herrscht, hat nur zwei Augen, er hat nur zwei Hände und nur einen Körper und nichts sonst, was der geringste Mensch in unseren unzähligen Städten nicht auch hat, außer der Überlegenheit, die ihr ihm gewährt, damit er

euch zerstört. Woher hat er die vielen Augen, mit denen er euch belauert, wenn ihr sie ihm nicht gebt? Wie hat er so viele Hände genommen, um euch zu schlagen, wenn er sie nicht von euch nimmt? Woher hat er die Füße, die eure Städte zerstampfen, wenn es nicht die euren sind? Wie hat er Macht über euch, wenn nicht von euch? Wie wagte er es, in eurem Namen aufzutreten, wenn nicht mit eurem Einverständnis?" Indem La Boétie den Begriff der freiwilligen Knechtschaft schafft, konfrontiert er uns mit einem Rätsel, er veranlasst uns dazu, das totalitäre Phänomen neu zu betrachten.

Weder die Beschleunigung des Wandels, der eine über den Menschen stehende Geschichte, eine Geschichte in der zum Gesetz erhobenen Bewegung entstehen lässt, noch die Bildung von Ideologien wie der Marxismus oder der Darwinismus, noch der Erfolg des aus Wissenschaft und Technik abgeleiteten Modells der gesellschaftlichen Organisation genügen, um die Merkmale des neuen Herrschaftssystems zu erklären. Dieses System versucht – und es gelingt ihm eine Zeitlang –, zugleich die Unterwerfung unter die Allmacht eines höchsten Führers und die aktive Teilnahme der meisten an der Realisierung mörderischer Ziele zu erlangen. Einigen wir uns auf diesen Punkt: Zweifelsohne hat man nie zuvor ein politisches Gebilde wie den Nationalsozialismus oder den Kommunismus gekannt, dem von jenen, die ihm unterworfen waren, eine solche Opferbereitschaft und eine solche Entschlossenheit entgegengebracht wurden, der Macht alles, einschließlich ihres Lebens, zu geben.

Das kommunistische System verlangt unsere besondere Aufmerksamkeit nicht wegen des Umfangs der während des Stalinismus begangenen Verbrechen (ich vergesse nicht, das der an den Juden begangene Genozid eine extreme Stufe des Verbrechens markiert), sondern, so scheint es mir, aus zwei Gründen: Der erste ist, dass der Terror weitgehend über dem Volk ausgeübt wurde und dass die Opfer sich der Regel der Beichte gebeugt haben, dass sie soweit gegangen sind, auf den Gedanken ihrer Unschuld zu verzichten: ein extremes Beispiel für die freiwillige Knechtschaft. Der zweite Grund ist, dass – ich knüpfe hier an die feinsinnige Beobachtung Quinets an – diese

Knechtschaft von einer Mobilisierung der Intelligenz, einer ungeheuren Wucherung sophistischer Argumente begleitet wurde. Harold Rosenberg, ein Schriftsteller, der zur liberalen amerikanischen Linken gehörte, bemerkte in den 50er Jahren mit schwarzem Humor, dass der Aktivist ein Intellektueller sei, der es nicht nötig habe, zu denken. Intellektuell in dem Sinne, dass er sich fähig zu kunstfertigen Argumentationen zeige, um unter allen Umständen die Parteilinie zu erklären oder rechtfertigen. An dieser Stelle sei noch angemerkt: Wie auch immer die Sicherheit ist, die die Ideologie dem aktiven Parteimitglied verschafft, sie gibt ihm nur ein sehr allgemeines Wissen; im Kontakt mit den Ereignissen und angesichts der Willkür der Entscheidungen der Führer muss er eine Art von Erfindungsreichtum aufweisen, um das zu erklären, was unerklärlich erscheint. Von dieser Kunst, die Einwände des gesunden Menschenverstands abzuwehren bzw. das Offensichtliche zu leugnen, hat Solschenizyn überzeugende Beispiele gegeben.

Glauben Sie bitte nicht, dass ich mit dem Bezug auf La Boétie oder Schriftsteller des 19. Jahrhunderts die Neuartigkeit des totalitären Phänomens unterschätzen wollte. Dieses Phänomen kann nur in der modernen Welt in Erscheinung treten, einer Welt, die nicht nur durch die industrielle Revolution verändert wurde, aus der bislang unbekannte Techniken der Massenmobilisierung, Massengleichschaltung und Propaganda entstanden sind, sondern auch durch die demokratische Revolution. Diese Revolution hat alle traditionellen Hierarchien zugrunde gerichtet und die für den alten gesellschaftlichen Raum charakteristischen Beschränkungen zerstört. Die Möglichkeit, ein Regime zu errichten, das fähig ist, die Integration der verschiedenen Handlungsbereiche in den Staat und die Vereinheitlichung der Normen, die die Beziehungen zwischen den Menschen durch die gesamte Bandbreite der Gesellschaft bestimmen, zu erreichen; die Möglichkeit, ein Regime zu errichten, das fähig ist, die Spuren der Teilung zwischen Herrschenden und Beherrschten zu löschen, diese Möglichkeit hat sich abgezeichnet in einer Zeit, in der die Souveränität des Volkes behauptet wurde und die Pluralität der Interessen und der Glaubensbekenntnisse anerkannt wurde.

Historiker versuchen, die Genesis der totalitären Regimes zu erklären, indem sie die Konjunktur beleuchten, von der sie profitiert haben: eine gesellschaftliche, wirtschaftliche und nationale Krise. So berechtigt und fruchtbar die Untersuchung der Fakten auch ist, sie kann uns aber nicht davon befreien, uns dem Rätsel einer Macht zu stellen, die es geschafft hat, als Emanation des Volkes und Agens seiner Reinigung zu erscheinen, als Schöpfer eines gesunden gesellschaftlichen Körpers, der seiner Parasiten entledigt sei, seien es die Kleinbürger in Russland oder die Juden in Deutschland. Hier ist, hat man behauptet, der Beweis, dass die große Waffe der totalitären Bewegungen die Ideologie ist, die Theorie der überlegenen Rasse oder des missionarischen Proletariats. Was man Ideologie nennt, ist jedoch nur dank der Schaffung einer Partei neuer Art wirksam: einer Partei, die mit allen anderen politischen Formationen bricht, sich vom Rahmen der Legalität freimacht und sich die Eroberung des Staates zum Ziel setzt. Das Modell der bolschewistischen Partei ist besonders lehrreich, weil es von einer Ideologie begleitet wird, die viel besser als die Ideologie des Nationalsozialismus artikuliert ist. Man ist versucht, den wesentlichen Grund für seine Ausbreitung der marxistischen Doktrin zuzuschreiben. Dabei ist man blind für die Verwandlung der Doktrin von dem Augenblick an, wo sie sich in eine Organisation einprägt, die durch die ihren Mitgliedern auferlegte strikte Disziplin gekennzeichnet ist. Ihre Prinzipien sind bekannt: revolutionäre Arbeitsteilung, Professionalisierung des Aktivismus, Forderung nach unbedingter Ergebenheit eines jeden gegenüber der Sache der Partei. Die Organisation neigt dazu, in sich selber ihr eigenes Ziel zu suchen, aufgrund ihrer Identifikation mit dem Proletariat. In ihr vollzieht sich ein Prozess der Identifikation des Aktivisten mit dem höchsten Führer. Die Partei reduziert sich nicht, wie man es behauptet hat, auf die Funktion eines Instrumentes im Dienste der Anwendung der Doktrin. Die Doktrin wird gemäß dem Imperativ einer absoluten Einheit der Partei umgestaltet. Außerhalb der Grenzen der Partei ist kein Zugang zur Wahrheit, keine Teilnahme am revolutionären Kampf möglich. In den Worten Quinets heißt es: „Das Denken darf sich nur unter der Bedingung reproduzieren, dass es sich den aufgezwungenen

Maximen unterwirft". Infolgedessen wird der Marxismus bereinigt, jeglichen Elements der Unsicherheit und Ungewissheit entledigt. Seine Lehre wird auf die Definition beschränkt, die Lenin von ihm gibt. Es gibt nur noch einen einzigen Leser des Werkes von Marx und Engels. So kommt es zur Verbindung eines kollektiven Körpers, d.h. der Gruppe der miteinander verschweißten Parteiaktivisten, mit einem Ideenkörper, einem Dogma. Sicherlich sind die Aktivisten Gläubige, aber sie sind es nur insofern, dass sie gemeinsam glauben und bei jedem einzelnen das Ich in das Wir versinkt. Wenn die Partei einmal an der Macht ist, verbreitet sich das Prinzip der Organisation in der gesamten Gesellschaft. Natürlich kann die für die Partei charakteristische Disziplin nicht in der gesamten Bevölkerung erreicht werden. Aber in jedem Bereich werden die Individuen dazu angespornt, sich aneinander anzupassen, sich als die Agenten eines Apparats zu betrachten. Dieses Schauspiel einer Gesellschaft, die gänzlich der Organisation geweiht ist, weckte bei Arendt die Vorstellung einer Herrschaft von Innen, d.h. einer Herrschaft dergestalt, dass jene, die ihr unterworfen sind, sich zu ihrer Integration in ein System hergeben, das die Gewalt der Macht verschleiert.

Bleibe man bei diesem Phänomen, so würde man den Prozess der Einverleibung der Individuen in ein kollektives Wesen außer Acht lassen, – was ich versuchte, am Beispiel der Partei herauszustellen. Dieser Prozess tendiert dahin, sich in großem Maßstab zu reproduzieren, ohne jedoch je sein Ziel zu erreichen. In allen Bereichen der Gesellschaft entstehen nämlich unzählige *Kollektive*, von denen jedes eine Art Körper darstellt, dessen Glieder von ein und demselben Ziel geleitet werden: Gewerkschaften, Jugendbewegungen, Kultur- oder Sportvereine, Schriftsteller- oder Künstlerverbände, Wissenschaftsakademien, Organisationen jeder Art, die von der Partei kontrolliert werden. Wenn man dieses ungeheure Netz von Organen betrachtet, in dem die Bürger gefangen sind, kann man die Neuartigkeit und das Ausmaß des totalitären Unterfangens ermessen; man ermisst auch die Anziehungskraft, die die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die einen einzigen Block bildet und das Bild des Einen bietet, ausübt. Kann man hinzufügen, dass mittels dieser

zahlreichen Eingliederungen sich der Glaube der großen Volksgemeinschaft aufdrängt, die sich in dem sichtbaren Körper des höchsten Führers widerspiegelt? Ich neige zu der Auffassung, dass es im tiefsten Innern das Bild des Körpers ist, das der Glaube an das Eine stützt. Während die Organisation Gegenstand eines Diskurses sein kann und ihre Vorzüge zelebriert werden können, verankert sich das Bild des Körpers im Unbewussten. Seine Wirksamkeit ist um so stärker. Sie besteht weiter fort, wenn die Organisation durcheinandergebracht ist.

Wie soll man nicht dem zustimmen, dass die Weigerung zu denken sich im Kern des totalitären Systems befindet? Innerhalb dieses Systems zu denken würde heißen, das Risiko zu akzeptieren, sich von der Gemeinschaft ausgeschlossen zu fühlen. Zweifelsohne bringt die Angst den Verzicht auf das Denken hervor. Wer würde die Wirkung der Angst unter der Herrschaft einer terroristischen Macht oder, wenn sie sich gemäßigt hat, einer Polizeimacht unterschätzen? Man muss aber eine andere Angst berücksichtigen, die Angst davor, die psychische Sicherheit zu verlieren, die die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv verschafft.

Ich möchte nicht glauben machen, dass die Fähigkeit zu denken in einem totalitären Regime verschwinden könnte. Der Kommunismus hat eine Elite von Individuen aus allen Schichten entstehen lassen; die meisten von ihnen blieben anonym, aber eine kleine Anzahl fürchtete sich nicht davor, sich zu erkennen zu geben: es war die Elite der Dissidenten. Es gibt in unserer Zeit kein schöneres Beispiel für den unzerstörbaren Widerstand des Denkens. Andererseits hat man das Desaster noch nicht ganz ermesen, das die langfristige Erziehung der meisten zum Nichtdenken nach sich zieht. Der Nationalismus in seiner aggressivsten Form, der des Hasses gegen einen vermeintlichen, wie eine Art Untermensch behandelten Feind löst in Putins Russland oder Milosevics Serbien den Kommunismus ab. Im Westen ist man weitgehend blind für das in Russland etablierte totalitäre System geblieben. Eine These lautete, das Projekt, eine klassenlose Gesellschaft aufzubauen erfolge

gemäß den Grundsätzen des Marxismus, stoße aber an Schwierigkeiten, die die Theorie nicht habe erahnen lassen, denn die proletarische Revolution habe sich in einem Land ereignet, in dem der Kapitalismus die Produktivkräfte nicht ausreichend entwickelt habe. Die Diktatur der Partei und der Rückgriff auf den Terror hätten als Ursache den Rückstand Russlands, das Scheitern der Revolution in Deutschland und die Feindseligkeit der kapitalistischen Mächte. Einer zweiten These zufolge – einer These der Trotzisten – waren die Fundamente des Sozialismus mit der Verstaatlichung der Produktionsmittel sehr wohl gelegt worden, aber aus Gründen, die ich eben erwähnt habe, habe sich eine parasitäre Bürokratie vorübergehend auf die ihrem Wesen nach proletarische Macht aufgepfropft. Einer dritten These zufolge entsprang die Bildung einer Managerklasse den für jede industrielle Gesellschaft charakteristischen Veränderungen. Eine weitere These vereinte die Idee einer bürokratischen Gesellschaft mit der eines Staatskapitalismus: Dieses Phänomen blieb dann, obwohl es von Marx nicht vorgesehen wurde, doch verstehbar im Rahmen seiner Analyse. So verschieden, gar entgegengesetzt diese Interpretationen in manchen Hinsichten auch waren, sie hatten gemeinsam, dass sie die Frage beiseite schoben, die das Aufkommen eines Regimes unbekannter Art stellte, d.h. dass sie die Frage des Politischen beiseite schoben und entweder eine Verkettung von Ereignissen, oder rein gesellschaftliche und wirtschaftliche Phänomene herausstellten. Bedeutsamer für mein Anliegen ist das Konzept eines Typus von totalitärem Regime, dessen Merkmale ausgehend von empirischen Kriterien definiert werden und das dem Typus der liberalen Demokratie gegenübergestellt wird. Diese Kriterien wurden von Friedrich eingeführt und *grosso modo* von Raymond Aron in seinem Werk „Demokratie und Totalitarismus“ übernommen. Es scheint, dass dieses Konzept von einer politischen Analyse gekennzeichnet ist. Genügt es aber, um die Neuartigkeit der kommunistischen Partei zu begreifen, sie als eine, wenn auch sehr eigentümliche, Variante der Einheitspartei zu behandeln? Genügt es festzustellen, dass die Partei über das Monopol der politischen Aktivität verfügt, dass sie mit einer Ideologie ausgerüstet ist, deren Autorität absolut ist, und dass der Staat das Monopol der

Gewalt- und Propagandamittel besitzt und sich die meisten wirtschaftlichen und beruflichen Aktivitäten unterwirft? Es heißt nicht den Totalitarismus zu denken, sondern sich weigern, ihn zu denken, wenn man ihn auf eine gänzlich äußerliche Herrschaft reduziert, – es heißt, aus ihm eine neue Art von Despotismus zu machen.

Zu Beginn sagte ich, dass der Zusammenbruch des Kommunismus die Debatte nicht beendet hat. Vor einigen Jahren haben zwei Werke herausragender Historiker, „Das Ende einer Illusion“ von François Furet und „Die sowjetische Tragödie“ von Martin Malia, ein neues Interpretationsschema skizziert. Beide Autoren werten inhaltsreiche Dokumente aus und haben das Verdienst, das kommunistische Phänomen in die Horizonte der modernen Welt zu stellen. Sie bemühen sich, die eben erwähnte erste These einer Errichtung des Sozialismus im Kampf gegen unvorhergesehenen Hindernissen mit der These eines allmächtigen Staates, der die Bezeichnung totalitär verdient, zu verbinden. Die erste These wird jedoch grundsätzlich modifiziert: Im Unterschied zu den Verteidigern der Sache des Sozialismus sind beide Historiker der Auffassung, dass das Verhalten der sowjetischen Führer stets von einer Illusion (F. Furet) oder einer Utopie (M. Malia) geleitet war. Diese Führer hätten alle, einschließlich Stalin, an den Sozialismus geglaubt, aber der Sozialismus sei nur eine Chimäre gewesen. Auf diese Weise wäre ihre terroristische Politik zu erklären, wenn man annimmt, dass sie je nach Lage konfrontiert wurden mit den „unge wollten Folgen“ von Maßnahmen, die die Wirklichkeit nicht berücksichtigt hatten, und gezwungen wurden, ihre Methoden zu radikalisieren, um nicht auf das Endziel zu verzichten. Kurzum, François Furet und Martin Malia entnehmen der Feststellung der Zersetzung des Regimes den Beweis für seine Inkonsistenz, wobei sie ihm gleichzeitig eine Kohärenz, die Kohärenz seiner Ideologie, zuerkennen. Ich werde hier nicht länger bei dieser Auffassung der Geschichte des Kommunismus verweilen. Es handelt sich buchstäblich um eine idealistische, d.h. gänzlich von Ideen gesteuerte Geschichte, um eine Geschichte von oben, die die Untersuchung einer neuen Strukturierung der gesellschaftlichen Beziehungen und zuallererst

die Untersuchung des Funktionierens der Partei vernachlässigt. Die Naivität besteht darin, den Diskurs der Führer beim Wort zu nehmen. Die Vereinfachung besteht darin, den Bolschewismus als den direkten Ausdruck der revolutionären Utopie zu behandeln, ohne die vielfältigen Bewegungen zu berücksichtigen, die den Glauben an eine radikale Veränderung der Gesellschaft geteilt haben. Was ich hier betonen will, ist der Wille, den Kommunismus auf eine folgenlose Episode, auf eine Abschweifung zu reduzieren. Nach Furets Worten war der Kommunismus nur eine Parenthese im Laufe des 20. Jahrhunderts und diese Parenthese ist nun geschlossen. Nach Malias Worten beweist die Tatsache, dass er wie ein Kartenhaus zusammengebrochen ist, dass er immer nur ein Kartenhaus war (sic). Beiden zufolge ist unsere Zeit eigentlich eine Rückkehr zur Wirklichkeit. Aber sie fragen nicht, warum eine so breit geteilte Illusion oder Utopie aus der wirklichen Welt des 20. Jahrhunderts entstehen konnte, an die wir angeblich neu anknüpfen; warum die Schaffung von totalitären Systemen unvorhergesehen war und lange sowohl von der liberalen Rechten wie von einem Großteil der Linken verkannt blieb, während die Westler "mit beiden Füßen fest auf dem Boden standen"; warum schließlich das kommunistische Modell auf allen Kontinenten eine solche Ausstrahlung erlangte.

Den Kommunismus in Raum und Zeit einzugrenzen, heißt, sich geschützt vor Ereignissen zu wähnen, die die Grundlagen unserer Gesellschaft erschüttern können. Die Tatsache, dass solche Ereignisse sich vollzogen haben, sollte jedoch unsere Wahrnehmung empfänglich für das Unvorhersehbare machen. Sie sollte uns vor der Vorstellung warnen, dass die Demokratie keine Feinde mehr hätte und dass sie nicht selber der Herd neuer Weisen der Unterdrückung des Denkens, neuer Formen der freiwilligen Knechtschaft wäre, deren Folgen wir nicht kennen.

(Übersetzung aus dem Französischen: Ariane Cuvelier/Hans Scheulen)

Kulturpolitik unter dem Diktat der Ökonomie – der geplante Verfall des Gemeinwesens?

Thesen zur gegenwärtigen Lage und Aufgabe von Kulturpolitik

Text zu einem Vortrag in Bremen

„Anstoß. Die Bremer Initiative für Kultur“

Auch wenn man Kulturförderung gerade der zentralen, großen Kunsteinrichtungen einer Stadt oder eines Bundeslandes für unverzichtbar hält, wird man nicht umhin kommen, einige Bedingungen zu akzeptieren, die es der Politik zunehmend schwer machen, in selbstverständlicher Weise den laufenden und meist steigenden Finanzbedarf dieser Einrichtungen Jahr für Jahr immer wieder aufzubringen.

Die Klagen der Einrichtungen über Finanzmängel sind so anhaltend und seit Jahren und Jahrzehnten so bekannt, dass man es sich möglicherweise etwas leicht macht, diese Klagen heute einfach nur fortzusetzen. Zwar wird zunehmend deutlich, dass vor allem die kommunalen Finanzlagen sich so bedrohlich entwickeln, dass Schließungen im Kulturbereich nun tatsächlich unausweichlich werden, dass aber Einsparungen im Kulturhaushalt das Aus für manche Aktivitäten bedeuten könnten, wird bedauerlicher Weise schon seit Jahren behauptet, und es ist dann doch immer wieder weiter gegangen. Man kann also die Politiker verstehen, die diesen Warnungen manchmal keinen rechten Glauben mehr schenken mögen. Manche Einrichtung könnte sich in den letzten Jahren bereits unglaublich gemacht oder es versäumt haben, ihre Arbeitsbedingungen wirklich offen zu legen und der Politik verständlich zu machen. Immer wieder ist kritisiert worden, dass man eigentlich von vielen Einrichtungen nur dann etwas hört, wenn Finanzverhandlungen ins Haus stehen, sonst aber eine merkwürdige Ruhe um viele Häuser herrscht. Man muss vermuten, dass es

der Kultur in den letzten Jahren nicht sehr gut gelungen ist, ihre Arbeitsformen aber auch ihre Leistungen, ihre Beiträge zur Politik und zum öffentlichen Leben so überzeugend darzustellen, dass Finanzanforderungen wirklich offensiv und öffentlich vertreten werden konnten. Es gehört nun einmal zu den ehernen Spielregeln der Politik, dass nur das aus öffentlichen Geldern finanziert werden kann, für das ein Bedarf öffentlich und mehrheitlich anerkannt wird. Es muss eine Leistung erbracht werden, die als allgemeine, der Gesamtheit dienende in einer breiten Öffentlichkeit verstanden werden kann. Jede Einrichtung, jede Leistung, die aus öffentlichen Mitteln finanziert wird oder zumindest Unterstützung erwartet, muss sich heute diesem „Säurebad“ der öffentlichen Debatte und Rechtfertigung stellen. Selbstverständlichkeiten, sakrosankte Bereiche der Finanzierung aus Steuermitteln kann es gegenwärtig nicht mehr geben.

1. Entwicklung der öffentlichen Haushalte, besonders der Kommunalhaushalte

Die öffentlichen Haushalte der Bundesrepublik befinden sich seit Jahren in einer äußerst prekären Lage der ständigen Verknappung öffentlicher Mittel bei steigenden Anforderungen und Ansprüchen. Es ist daher durchaus verständlich, dass die Politik alle Möglichkeiten für Einsparungen auszuschöpfen sucht. Besonders für die kommunalen Haushalte hat sich eine Schere zwischen Ausgaben und Verpflichtungen auf der einen und Einnahmen auf der anderen Seite geöffnet, die nach verbreiteter Auffassung die kommunale Autonomie in Frage zu stellen beginnt. Wiederholt hat z.B. der Deutsche Städtetag darauf hingewiesen, dass die Lage der Kommunalfinanzen die Erfüllung des grundgesetzlich garantierten aber auch verlangten Auftrags der Kommunen zu einer eigenständigen Politikgestaltung nicht mehr zulässt. Zum einen werden Steuereinnahmen laufend reduziert, zum anderen neigen sowohl die Bundesländer als auch der Bund ständig dazu, staatliche Aufgaben an die Kommunen zu delegieren, ohne für die erforderliche Finanzierung zu sorgen. Ohne auf finanzpolitische

Details an dieser Stelle weiter einzugehen, sollte nur gesagt werden, dass auf lokaler, kommunaler oder stadtstaatlicher Ebene zur Zeit in der Tat Haushaltsbedingungen herrschen, die in höchstem Maße restriktiv auf die jeweiligen Handlungsspielräume wirken, und dass es nicht immer unbedingt die Schuld und das Versagen der Kommunal- oder – im Falle der Stadtstaaten – der Landespolitiker ist, die zu diesen häufig äußerst schwierigen Bedingungen geführt hat. Das zwingt dazu, und man mag darin einen „Gewinn“ der haushaltspolitischen Engpässe sehen, alle Ausgaben im Sinne von Prioritätensetzungen zu rechtfertigen und zu begründen. Kommunalpolitik wird dadurch auch transparenter, wenn auch für die Akteure häufig mühsamer und unerfreulicher, als wenn die öffentlichen Wohltaten aus dem Füllhorn des Überflusses ausgestreut werden können, wie es in den 60er und 70er Jahren allgemein üblich war. Vor allem aber müssen die Kategorien für Bewertungen und Prioritätensetzungen offen gelegt werden, die Maßstäbe, die für gelten sollen; und auf dieser Ebene scheint sich für Kultureinrichtungen eine Gefahr abzuzeichnen, der sich die Akteure noch nicht hinreichend bewusst sind, die Gefahr, nach sachfremden Kriterien gemessen zu werden. Bevor darauf näher einzugehen ist, jedoch noch einige Anmerkungen zu den ökonomischen Besonderheiten der Kulturpolitik.

2. Ökonomische Bedingungen der Kultureinrichtungen

Den äußerst schwierigen Rahmenbedingungen der Kommunal- und Landespolitik entsprechen von Seiten der Kultureinrichtungen einige Besonderheiten, die es der Politik tatsächlich nicht leicht machen, immer wieder aufs neue die Finanzierung der Kultureinrichtungen sicher zu stellen. Auch die engagiertesten Vertreter der Kultureinrichtungen sollten sich diese Eigenarten des Kultursektors und die damit immer wieder gegebenen Schwierigkeiten der Kulturpolitik klar machen, bevor sie in bekannte Politikerschelte und anhaltenden Klagen über unzureichende Finanzierungen ausbrechen.

2.1 Das Dienstleistungsdilemma der Kultureinrichtungen.

Kulturökonomisch sind die großen Kultureinrichtungen, die sog. Live-Produktionen anbieten, „uno-actu-Dienstleistungen“, d.h. ihre Leistung wird in „einem Akt“ von lebenden Personen produziert und gleichzeitig von lebenden Personen konsumiert. Alle Dienstleistungen, die durch das uno-actu-Prinzip geprägt sind, wie die Theater, Opernhäuser, Orchester – weniger die Museen und Galerien – leiden unter dem Dilemma, dass ihre Personalkosten mit den üblichen Standards und in Anlehnung an Tarife vergleichbar qualifizierten Personals steigen, dass sie sich aber nicht die Methoden der Effizienzsteigerung zu Nutzen machen können, wie das alle die Produktionsbetriebe tun, die den uno-actu-Vorgang durch Produktion sächlicher Gegenstände entkoppeln können. Während als z.B. das Theater darauf angewiesen ist, vor jedem Publikum immer wieder aufzutreten und zu spielen, kann ein einmal eingespielter Film mit mehreren tausend Kopien an ein und demselben Tag starten und diese Kopien praktisch unbegrenzt immer wieder zeigen, so lange eine Nachfrage besteht. Das gleiche gilt für die Beschränkungen eines Konzertes gegenüber dem unbegrenzt produzierbaren Tonträger. Alle Produktion von Gegenständen kann sich die Methoden der Effizienzsteigerung zu Nutzen machen, wie sie Technik in modernen Produktions- und Vertriebsverfahren ermöglicht. Uno-actu-Produktion dagegen bleibt an „handwerkliche“ oder „manufakturielle“, vorindustrielle Produktions- und Dienstleistungsformen gebunden; und derartige Produktionen werden im Vergleich mit der Produktion von Sachgütern permanent überproportional teurer. Dies ist letzten Endes der Grund, warum Theater oder Orchester trotz bekanntlich schlechter Gehälter ihres Personals nur mit hohen Subventionen der öffentlichen Hand leben können. Im Markt, in dem sich Zahlungsbereitschaft aus den Vergleichen zwischen sächlicher und uno-actu-Dienstleistung ergibt, wären Kostenpreise für diese Angebote nicht zu erzielen. Anders ausgedrückt, kein normaler Konsument ist bereit, mehrere Hundert DM Eintritt für ein Konzert zu bezahlen, wenn er die dort präsentierte Musik auf CD oder anderem Träger für 10,- DM bis 40,- DM „kaufen“ kann.

Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, auf die Qualitäten der Live-Produktion hinzuweisen, die z. B. in der Musik darin liegen, dass die Dynamik jedes größeren Orchesterwerks bei der Einspielung auf Tonträger auf 10% dessen reduziert werden muss, was die Partitur eigentlich vorschreibt und was ein normales Symphonie-Orchester in der Live-Aufführung auch realisiert. Die Aufnahmen der großen Symphonik des 19. Jahrhunderts stellen also nur einen matten Abklatsch dessen dar, was wirklich gemeint ist und in der Aufführung auch geschieht, in der heimischen Anlage aber nicht denkbar ist, da sonst dem einzelnen, privaten Hörer in seinen vier Wänden mit Sicherheit „die Fensterscheiben raus flögen“ und auch sonst noch manches zu Bruch ginge, würde er versuchen, die tatsächlich gemeinte und im Konzert auch herstellbare Dynamik zu verwirklichen, ganz davon abgesehen, dass auch keine privat zu erwerbende Anlage diesen Anforderungen gewachsen wäre.

Entsprechende Qualitätsverluste, die die reproduzierten Werke als ganz andere erscheinen lassen als die Live-Produktionen, lassen sich in allen Bereichen nachweisen, z.B. durch Formatveränderungen abgebildeter Kunstwerken in Büchern, in denen alle Werke zum Blättern auf die gleiche Größe gebracht werden etc. Zwar können natürlich mit dem Übergang zum reproduzierbaren Medium auch neue Qualitäten erschlossen werden, wie das z.B. im Film in extremer Form geschieht. Dennoch ist jedem, der sich mit diesen Fragen etwas eingehender befasst hat klar, dass die Reproduktion letzten Endes nur „Erinnerungswert“ an das Original besitzt, zumindest in den meisten Fällen. Dennoch ist der normale Konsument, auch der Kenner, vermutlich nicht bereit, auch wenn er dazu in der Lage wäre, die Kostenpreise von Live-Produktionen zu bezahlen, da sie seinen Gewohnheiten allzu tief widersprechen. Man gibt einfach nicht 300,- DM oder 500,- DM für einige Stunden Musikgenuss oder einen Theaterbesuch aus. Obwohl eine höhere Zahlungsbereitschaft beim Publikum der großen Einrichtungen also wünschenswert und manchmal, aus Sicht der Einkommen, auch denkbar wäre, muss man einfach damit rechnen, dass sie im Kontext der anerkannten und für

angemessen gehaltenen Gewohnheiten nicht wesentlich über das gegenwärtig übliche Maß erhöht werden kann. Die Lücke zwischen normaler privater Zahlungsbereitschaft und tatsächlichen Kosten muss die öffentliche Hand schließen, wenn sie der Meinung ist, es handle sich um einen unverzichtbaren Wert, Live-Produktionen von Musik und Theater zu präsentieren.

2.2 Kulturökonomische Folgen des Star-Prinzips

Sowohl Hoch- als auch Massenkultur – falls man diese Unterscheidung für relevant hält – sind wie der Sport vom Star-Prinzip geprägt. Das besagt nichts anderes, als dass der „Erste“ oder „Beste“ bzw. der, der dafür gehalten wird, erheblich berühmter ist und entsprechend unvergleichlich besser bezahlt wird als der „Zweite“ oder „Dritte“, auch wenn die „Qualitätsabstände“ minimal, im Einzelfall selbst für Kenner kaum zu registrieren und häufig nur an ein Image gebunden sein mögen. Zur schieren Katastrophe kann das für eine breite Basis von Künstlern werden, die möglicherweise in lokalen Einrichtungen durchaus respektable, solide Arbeit leisten, dafür aber mit Hungerlöhnen abgefertigt werden, während „der Star“ für die gleiche Arbeit, also für die gleiche Partie in einer Oper, die gleiche Rolle in einem Theaterstück, Unsummen verdient, die für einen einmaligen Auftritt an das Jahreseinkommens des „normalen“ Künstlers heranreichen, es sogar deutlich übertreffen können. Und das Publikum ist tendenziell sogar bereit, die Kosten des Stars zu bezahlen, also für das gleiche Stück, den gleichen Inhalt, ein Vielfaches von dem zu zahlen, was es bei weniger bekannten Akteuren zu entrichten bereit wäre. Die Anwesenheit eines Stars signalisiert das herausragende Ereignis, das „Event“, auf das auch Kultur und Kunst ausgerichtet ist, man mag dies mögen oder bedauern. Das gleiche Prinzip gilt in allen Sparten, also auch in der bildenden Kunst, in der z.B. die Objekte eines bestimmten Malers oder Bildhauers ungeheuerliche Preise erzielen können, während andere, möglicherweise nur wenig „schlechtere“ oder „unbedeutendere“ dem gegenüber nur Bruchteile dieser Spitzen erreichen. Sogar bis auf die „Star-Rolle“ eines einzelnen Objektes kann sich dieses Prinzip zuspitzen.

Die Folgen sind besonders für die lokale Kulturpolitik tendenziell zerstörerisch, denn alle Häuser konkurrieren um die wenigen großen Namen und Objekte oder versuchen, solche bei sich entstehen zu lassen. Nur Spitzeneinrichtungen in den kulturellen Metropolen können ständig Stars präsentieren oder sogar einzelne fest an ihre Häuser binden. Diesen Einrichtungen gehört dann die allgemeine Aufmerksamkeit, für sie werden z. B. bei Festspielen oder im Urlaub vergleichsweise gigantische Eintrittspreise entrichtet, während die heimische, lokale Einrichtung, die möglicherweise keine Stars vorzuweisen hat, aber dennoch sorgfältige, respektable Produktionen zu Stande bringt, mit Gleichgültigkeit und minimaler Zahlungsbereitschaft bestraft und mehr oder weniger zum „Nulltarif“ erwartet wird.

Auf die Feinheiten dieses Starprinzips, z. B. auf die schwer kalkulierbaren Verbindungen von Popularität und Exklusivität, die den Star und das besondere Ereignis ausmachen, ist an dieser Stelle nicht im Detail einzugehen. Deutlich ist nur, dass alle Stadttheater und kommunalen Orchester, aber auch Staatseinrichtungen, die nicht in dieses Starprinzip hinein ragen, einerseits als Ausbildungs- und Vorhalte-Einrichtungen für potentielle Spitzenkünstler wirken, dass sie zum anderen die Altersabsicherung für diejenigen bilden, denen der Schritt in den Starruhm nicht gelungen ist, und das ist die ganz überwiegende Mehrheit aller Künstler. Die breite „Hochkultur“ wirkt also wie die Infrastruktur einer auf Starbetrieb orientierten Spitzenkultur, und das wird von vielen lokalen Kulturpolitikern häufig als unbefriedigend empfunden, verständlicher Weise, denn diese lokale Kultur kostet viel Geld, führt aber in der öffentlichen Aufmerksamkeit ein Schattendasein. Ihre Akteure verachten sie selbst, warten nur auf den Absprung in die Metropole und verachten diejenigen – und sich selbst – denen das nicht gelingt. Andererseits wären die Spitzeneinrichtungen natürlich ohne diese Basis nicht denkbar. Die Frage ist aber durchaus, ob die lokalen kommunalen Kulturpolitiker auf diese Weise dazu genötigt werden können, mit ihren begrenzten Mitteln die Basis des Spitzenbetriebes zu finanzieren, selbst aber dafür kaum gewürdigt werden, weder vom Publikum, noch von den eigenen Akteuren.

Wie auch immer man das Starprinzip beurteilt und seine Folgen einschätzt, es trägt ähnlich wie das uno-actu-Prinzip zur Kostensteigerung bei, da jede Stadt sich bemüht, den namhaften, den berühmten, den außergewöhnlichen Künstler zu verpflichten und zu halten. Alle Versuche, die Konkurrenz der Städte um bestimmte Intendanten, Dirigenten und Regisseure, um bestimmte Sammlungen oder einzelne Bilder und Objekte durch Verabredungen, durch Maximalsätze an Gagen, Honoraren oder Preisen zu verhindern, sind bislang gescheitert. Kaum in einem anderen Sektor scheinen in so hohem Maße irrationale Marktprinzipien zu herrschen, wie in der Kultur – und im Sport –, wenn es um die Stars, deren Bezahlung und um die Aufmerksamkeit geht, die sie auf sich ziehen können. Und es ist bedauerlicherweise eben doch das Publikum, das diesen Starbetrieb trägt und in Gang setzt, auch wenn er von den Medien weidlich genutzt und angeheizt wird, von einem Publikum aber, das in der Regel eher wenig Fachkenntnis, wenig „Kennerschaft“ mitbringt, das sich demnach auch in Sektoren der Hochkultur medial vermittelt und mit wenig eigenem Urteil bewegt – aber das ist das Publikum der Zukunft, das bestimmende in allen Städten. Die wirklich hoch kompetenten und eventuell auch selbst künstlerisch aktiven Bürger einer Stadt nutzen eher solche Angebote, die ihnen eigene Aktivitäten ermöglichen und suchen weniger die rezeptionsorientierten Angebote und Veranstaltungen auf.

3. Ökonomische Begründungen für Kultureinrichtungen

Um nun dem Dilemma der ständig ansteigenden Kosten der Kultureinrichtungen bei ständig knapper werdenden öffentlichen Mitteln zu begegnen, werden seit einigen Jahren ökonomische Argumente bemüht, die in irgend einer Weise nahe legen sollen, das sich diese Kulturausgaben der öffentlichen Körperschaften „rechnen“, dass sie positive ökonomische Effekte haben, die also letzten Endes die Kulturausgaben rechtfertigen.

Drei Argumente dominieren diese Debatte: Zum einen soll eine Stadt durch Kultur für den Tourismus attraktiv gemacht werden, zum zweiten soll Kultur als weicher Standortfaktor ähnlich wie Infrastruktur die Standortqualität einer Stadt und Region für die Ansiedlung von Betrieben interessant und lohnend erscheinen lassen, und drittens wird der Kultur, den Kultureinrichtungen eine positive Wirkung auf die Kreativität in einer Bevölkerung zugeschrieben. Dies letzte Argument wird häufig mit dem zweiten einer Wirtschaftsattraktivität zusammengezogen. Über alle drei ökonomischen Funktionen liegt umfangreiche Literatur in der Kultur- und Standortökonomie vor, die hier nicht im entferntesten referiert werden kann.

3.1 Kultur und Tourismus

Zum touristischen Effekt von Kultur: Zweifellos sind „Kultur und Kunst“ wesentliche Magneten für Tourismus, man denke an Florenz, Salzburg, London, Wien, München, vielleicht auch New York, aber auch Hof (Filmfestival), Moers (Jazzfestival) etc. Als Argument gegen dieses Konzept lässt sich einerseits sagen, dass durch diese Art von Tourismus Kaufkraft von A nach B verlagert wird, also die Kulturmetropolen ziehen Kaufkraft aus der kulturellen Provinz ab, um es vereinfacht zu formulieren. Es entsteht keine Mehrproduktion, sondern nur eine Verlagerung zwischen bestehenden Städten oder Regionen und bestehenden Bevölkerungen oder kulturellen Angebotspaletten, denn auch die Herkunftsorte der Touristen verfügen ja in der Regel über Angebote, denen aber durch die Tourismuskonkurrenz Kaufkraft und damit Zahlungsbereitschaft verloren geht.

Der zweite Einwand betont, dass den Touristen in der Regel das einzelne herausragende Ereignis interessiert, also der „Star“, sei dieser nun ein Theater-Ensemble, ein Opernhaus, ein einzelner Künstler, ein Kunstwerk oder ein Ensemble von Werken, z.B. als „Stadtbild“. Der ansässige Bürger ist aber eher an einer funktionierenden, ständig arbeitenden kulturellen Infrastruktur interessiert, z.B. in Gestalt von Musikschulen, der Volkshochschule, einem Theater und einem Orchester, wobei allerdings

die Tendenz zur Star-Orientierung auch bei den Einwohnern um so stärker ist, je mehr die konsumtive Seite der kulturellen Praxis dominiert. Aber selbst unter der Annahme, dass bestimmte Konvergenzen zwischen den Wünschen von Touristen und Einheimischen bestehen, werden bei einer Ausrichtung der Kulturpolitik auf Tourismus die „kulturellen Infrastrukturen“, also die Einrichtungen, die einer kulturellen Bildung z.B. von Kindern und Jugendlichen oder einer breiten Laienpraxis dienen, eher vernachlässigt. Touristische Kultur ist die des Events und der Massenkultur, also der Bereiche, die in der Regel auch marktförmig funktionieren, die also eigentlich keine öffentliche Unterstützung benötigen sollten.

3.2 Kultur als weicher Standortfaktor

Die Konzeption, Kultur als Standortfaktor zu verstehen und zu entwickeln, geht im wesentlichen davon aus, dass entweder ortsansässige Betriebe auf Grund attraktiver Kulturangebote am Ort bleiben oder dass sich fremde Unternehmen bei Standortentscheidungen für die Stadt oder Region mit besonders herausragenden Kulturangeboten entscheiden. Die Gründe für eine solche Attraktivität einer Stadt durch Kultur können vielfältig sein und reichen von einem anregenden intellektuellen und geistigen Klima über Betätigungsangebote für die „nervösen aber gelangweilten und unausgelasteten Manager- und Unternehmergattinnen“, die diese im Feld der Kultur zu finden hoffen, bis zu Distinktionsgewinnen, die Unternehmer und Manager aus der Tatsache zu ziehen hoffen, in einer durch Kultur bekannten und profilierten Stadt zu leben.

Ohne an dieser Stelle auf die Details dieses Konzeptes einzugehen, zeigen empirische Studien, dass diese Wirkung von Kultureinrichtungen und Kulturangeboten von Seiten der Kulturpolitik in der Regel überschätzt wird. Obwohl anzunehmen ist, dass die Bedeutung weicher Standortfaktoren steigen wird, scheint Kultur nicht die Bedeutung zu haben, die ihr unter diesem Gesichtspunkt von einer kommunalen Kulturpolitik gern zugeschrieben wird. Es ist z.B. denkbar, dass bei der gegen-

wärtig üblichen funktionalen Ausdifferenzierung von Betrieben Führungsabteilungen durchaus in Städte mit herausragendem Kulturangebot gelegt werden, Produktionsbereiche dagegen nicht, so dass eventuell der erhoffte Beschäftigungseffekt für die jeweilige Stadt geringer ausfällt, als erwartet. Weiterhin ist zu sehen, dass sich in solchen Standortentscheidungen Images von Städten niederschlagen, die sehr stabil sind und durch aktuelle Kulturpolitik kaum zu beeinflussen sein werden.

Bei Ansiedlungsentscheidungen konkurrieren im übrigen Städte innerhalb eines bestimmten Niveaus gegeneinander, also Metropolen nicht gegen die Provinz. Jede Stadt muss also gleichsam „die Liga“ bestimmen, in der sie in diesem Zusammenhang spielt. Aus dieser Sicht wird dann aber schon erkennbar, dass die Existenz z.B. eines Theaters schon von Bedeutung sein kann. Allein die Nachricht, dass – gesetzt den Fall – eine Stadt wie Bremen ihr Theater schließen will – wenn sie es denn täte – kann als negativer Werbeeffect verheerende Folgen haben. Und dennoch wird – um bei diesem Beispiel zu bleiben – auch die Weiterführung des Theater nichts grundsätzliches am Bremer Image ändern, eher zu den „Armenhäusern“ der Republik zu gehören, eine eher karge, vom Calvinismus bestimmte Stadt zu sein, in der es meist regnet und nichts Gutes zu essen gibt, um nur einige weit verbreitete Klischees zu wiederholen, die die Außenwahrnehmung dieser prägen, auch wenn sich solche Außenwahrnehmung, wie das regelmäßig geschieht, von der Innenwahrnehmung erheblich unterscheidet.

3.3 Kultur als Kreativitätsförderung

Ein sehr intensiv diskutierter, empirisch aber kaum nachweisbarer Effekt von Kultur, also von Kulturangeboten und Kulturinstitutionen, wird häufig in einer allgemeinen Kreativitätsförderung in der Bevölkerung gesehen, die durch Kultur angeregt wird. Dieses Argument überträgt ein Image von Kunst und Kultur, d.h. von Künstlern, besonders kreativ und produktiv zu sein, mehr oder weniger bruchlos auf die Bevölkerung, d.h.

auf Rezipienten und Besucher von Kultureinrichtungen und Angeboten. Es ist zwar zutreffend, dass bei steigenden beruflichen Qualifikationen und Positionen die Tendenz zu eigener kulturell-künstlerischer Praxis steigt, dass also gerade diejenigen, die im Berufsleben sehr angespannt und gefordert sind, dennoch oder gerade deswegen Zeit finden, selbst künstlerisch tätig zu sein, meist im Bereich der Musik – keine Universitätsklinik ohne Ärzte-Orchester mit häufig erstaunlichem Niveau –; ob jedoch eine gängige Laienpraxis nicht eher von Routinen als von Produktivität und Kreativität geprägt ist, bleibt immerhin zu fragen. Man darf unterstellen, dass in diesem Argument ein Image von Kunst, ein Nimbus, eine Verehrung besonders gegenüber dem Künstler zum Ausdruck kommt, die nicht unbedingt gerechtfertigt sein muß. Wissenschaftliche Betätigung verlangt mit Sicherheit ein gleiches Niveau an Kreativität und Produktivität und muss nicht zwingend durch kulturell-ästhetische Praxis gesteigert werden. Vermutlich kommen in diesem Argument eher eine traditionelle, bildungsbürgerliche Bewertungen von Kunst und Kultur zum Ausdruck, als dass reale, messbare Effekte von Kultureinrichtungen beschrieben würden. Wahrscheinlich trägt weniger die Rezeption, sondern eher eigene künstlerisch-ästhetische Praxis zur Steigerung von Konzentrations- und Wahrnehmungsfähigkeit bei, als der Besuch einer ortsansässigen Einrichtung; und diese eigene Praxis steht wiederum in einem sehr indirekten Verhältnis zur Rezeption von Veranstaltungen. Es kann also nicht zwingend unterstellt werden, dass gerade das Publikum von Einrichtungen auch die aktiven Laien umfasst, aber eher diese Laintätigkeit kann die Effekte auslösen, die von Kultur in diesem Sinne erwartet werden.

Dennoch werden qualifizierte Kultureinrichtungen mit Sicherheit zu einer allgemeinen, wenn auch schwer messbaren geistigen Atmosphäre, zu einer gewissen Offenheit beitragen, die sich als qualifikatorisches Merkmal in der Bevölkerung bemerkbar machen kann und urbaner Bevölkerung sicher eine höhere Produktivität, Lebendigkeit und Beweglichkeit verleiht, als ländlich-provinzieller Bevölkerung, die am Gewohnten, an Routinen hängt und daher im modernen Arbeitsleben Nachteile aufweist.

4. Bewertung der ökonomischen Argumente

Ohne den Anspruch zu erheben, damit alle ökonomischen Argumente für Kultur genannt oder auch nur ansatzweise vollständig diskutiert zu haben, wird doch erkennbar, dass in allen diesen Argumenten und Begründungsversuchen erhebliche Unsicherheiten stecken. Sie scheinen durchaus auch von Glaubenssätzen getragen zu sein, sind also bei weitem nicht die rationalen, kalkulierbaren, wertfreien Argumente, als die sie mit Vorliebe hingestellt werden. Zwar mag im Einzelfall die behauptete Wirkung vorliegen, es hängt aber sehr von der jeweiligen Stadt und ihrer Kultur ab, ob ein Argument relevant zu werden verspricht oder nicht.

Sehr viel problematischer aber ist diese ökonomische Argumentation noch in einer anderen Hinsicht. Wenn ausschließlich die wirtschaftlichen Effekte betont werden, kann jeder andere Sektor der Kommunal- oder Landespolitik, der die gleichen Effekte genau so gut oder sogar besser erreicht, an die Stelle von Kulturförderung treten. Unter dem Diktat der Ökonomie verlieren die verschiedenen Bereiche wie Sport, Soziales, Umwelt, Städtebau oder Kulturförderung ihre besonderen inhaltlichen Qualitäten. Stellt sich heraus, dass z.B. Umwelt und großräumliche Lage eines Stadt als Wachstumspotentiale bedeutsamer sind, wird man diese betonen und fördern; und es ist bekannt, dass die ungeheure Attraktivität, die z.B. Freiburg in Deutschland ausstrahlt, nicht aus seiner „Kultur“ im Sinne von Angeboten der Kulturpolitik resultiert, sondern aus der regionalen Lage, aus Umweltbedingungen und Freizeitmöglichkeiten, die die meisten Städte des Nordens, also z.B. auch Bremen, niemals werden erreichen können. Vor allem Images der Lebensqualität, wie z.B. eine exzellente regionale Küche, schlagen sich nieder und entbehren ja häufig auch nicht einer gewissen realen Grundlage. Mit der ökonomischen Begründung kann sich Kultur und Kulturpolitik also unter Umständen mehr schaden als nützen.

Neben diesem strategischen Einwand gegen wirtschaftliche Begründungsversuche von Kulturförderung muss aber auch ein

prinzipieller erhoben werden. Die ökonomischen Begründungsversuche zielen mehr oder weniger deutlich immer auf individuellen Nutzen, der aus öffentlicher Politik resultieren müsse. Die Politik habe den Rahmen vorzugeben, der zu nichts anderem dienen soll, als zu individualisierter Nutzenmaximierung, in der Regel unmittelbar als Einkommens- oder Wohlstandsmaximierung verstanden. Mit dieser Interpretation von Politik ist aber ein kulturelles Urteil gefällt, das in der Kultur gerade zur Debatte stehen und nicht als ihre Begründung vorausgesetzt sein sollte, das materielle Nutzenmaximierung beim Individuum das einzige Kriterium sein müsse, an dem sich öffentliche Politik zu orientieren habe.

Dieses Verständnis von Politik und besonders von Kulturpolitik kann heute nicht mehr einfach nur als „konservativ“ oder traditionell gelten. Es ist vielmehr Ausdruck eines streng individualistischen Verständnis von Kultur und Gesellschaft, wie es im gegenwärtigen Neo-Liberalismus in reinster Form artikuliert wird, auch wenn sich die Vertreter ökonomischer Begründungsversuche von Kulturförderung darüber häufig nicht im klaren zu sein scheinen.

5. Das neo-liberale Argument

Das neo-liberale Konzept von Politik sieht eine staatliche oder überhaupt öffentlich-politische Tätigkeit nur da gerechtfertigt, wo durch diese Politik der Vorgang der Wirtschaftstätigkeit, also das private Handeln im Sinne eines Handelns von Marktsubjekten in Gang gehalten und ermöglicht wird. Dies geschieht unter der Vorgabe eines „Menschenbildes“ einer „ethischen Norm“, die aber leugnet, ethische Norm zu sein, sondern sich selbst als unbezweifelbar, als „objektiv“ begreift oder darzustellen bemüht ist. Der normative Zusammenhalt der Marktsubjekte kann in dieser Sicht nicht Gegenstand öffentlicher Politik sondern nur der der Privaten selber sein. Kulturpolitik aber, so wie sie sich in Deutschland entwickelt hat, basiert auf der Annahme, das der „Kulturstaat“ durch öffentliche Einrichtungen, die er zwar nicht inhaltlich bestimmt,

durch seine Förderung aber möglich macht, selber seine normative Basis mit sichert und stabilisiert. Die Normativen Grundlagen von Politik werden also nach dem Kulturstaatsmodell nicht nur durch gesellschaftliche Tätigkeit hergestellt, die vom Staat völlig unabhängig sein müssten, sondern es gibt in diesem Kulturstaatsmodell eine Politik der normativen Fundierung von Politik. Durch die Verlagerung kultureller Inhalte als Förderungsgegenstand von Kulturpolitik entweder auf die vorstaatliche Ebene der Kommune oder in autonome Kultureinrichtungen wird eine staatliche Ermöglichungspolitik im Kulturstaatsmodell eröffnet, die über Realisierung von Marktätigkeit als einzigem Gegenstand von Politik, wie im neo-liberalen Modell gefordert deutlich hinausgeht. Insofern stellt dies neo-liberale Modell, das in jedem Fall von öffentlicher Tätigkeit deren ökonomischen Nutznachweis einfordert, einen energischen Bruch mit der deutschen Kulturstaats-tradition dar. Das kann man wollen, sollte es dann aber auch deutlich sagen. Der gravierende Mangel dieses neoliberalen Modells liegt aber nun bekanntlich zum einen darin, dass es seine eignen normativen Voraussetzungen nicht offen legt, zum anderen das es die normative Fundierung des Marktgeschehens durch private, gesellschaftliche Institutionen erwartet, die durch das Marktgeschehen aber tendenziell außer Kraft gesetzt werden. Die in diesem Sinne populärste und von streng liberaler Politik daher in ihrer Funktionsfähigkeit eingeforderte Institution ist in diesem Sinne die Familie. Aber gerade diese scheint in ihren Leistungsfähigkeiten durch Verabsolutierung ökonomischer Prinzipien massiv gefährdet.

Kulturell gesehen scheint dies hier sicher sehr kursorisch kritisierte „liberale Modell“ Ausdruck extremer Individualisierung zu sein, nach der eine Symbolisierung kollektiver Normen der Solidarität, der Verantwortlichkeit, der Gemeinschaftlichkeit durch Politik, wie es die Kulturpolitik im Prinzip versucht – und was noch zu zeigen sein wird – prinzipiell auszuschließen ist, weil, so die Begründung damit normative Setzungen durch Politik erfolgen würden. Diese aber stünden ihr prinzipiell nicht zu. Dass aber auch der „homo oeconomicus“ als Annahme markt-liberaler Politik eine normative Setzung bedeutet, eine

höchst unwahrscheinliche im Übrigen, wird bei dieser Politik geflissentlich übersehen.

6. Öffentlichkeits- und Politikkonzeptionen des Neo-Liberalismus

Das streng individualistische „Gesellschaftsbild“ des Neo-Liberalismus reduziert Politik auf die Rahmensetzung materiel-ler Wohlstandsmaximierung und Wohlstandssicherung und verfügt streng genommen über kein anderes Bild des Sozialen als das der um Wohlstand konkurrierenden Individuen. Im Grunde gilt der Markt als einziges denkbare Regulativ von Gesellschaft. Darüber hinausgehende, andere Traditionen von Gesellschaftlichkeit werden im Grunde abgelehnt oder eben den Privaten überlassen. Zwar mag diese Vorstellungen im deutschen Kontext mit seinen Traditionen von Gesellschaft als Gemeinschaft auch heilsam sein, dennoch ist es fraglich, ob Gesellschaften ganz ohne Bilder oder Vorstellungen vom „guten Leben“, von der „guten Ordnung“ oder der „guten Gesellschaft“, die mehr oder anderes enthalten als die individuelle Konkurrenz, existieren können. Alle Vorstellungen von Kollektivität oder gar Solidarität gelten im neo-liberalen Konzept eher als Belastung, als Behinderungen individueller Entfaltung.

Es ist sehr bezeichnend, dass häufig gerade neo-liberale Politiker, die in der Öffentlichkeit Klagelieder über Werteverfall und soziale Egoismen anstimmen, sehr schnell bereit sind, alle die Systeme oder Leistungen der Politik, die sich nicht in individuelle Nutzenerwägungen auflösen lassen, zu beseitigen. Das fehlende oder negative Bild des Sozialen sorgt für dessen Zerstörung. Dass jedes einzelne Individuum in allen seinen Lebensäußerungen von Gesellschaftlichkeit geprägt ist und auf dieser basiert, wird in der Regel schlicht geleugnet. Unter dem dominierenden Motto der Individualität und einer auf ökonomische Dimensionen reduzierten Freiheit werden konsequenter Weise daher auch erhebliche Ungleichheiten zwischen den Individuen in Kauf genommen.

7. Die politische Kultur des Sozialen oder der Gesellschaftlichen

Im Gegensatz zum Neo-Liberalismus sieht eine politische Kultur und Tradition der Gesellschaft ihre Aufgabe darin die „gemeinschaftlichen“, solidarischen, kollektiven Dimensionen des individuellen Lebens zu betonen und zu fördern, da sie diese als Basis jedes Individuums anerkennt. In der Kulturpolitik wird eine solche Konzeption, wie sie für die kontinentaleuropäischen Länder bislang verbindlich war, in hohem Maße symbolisch zum Ausdruck gebracht, d.h. die öffentlichen Kultureinrichtungen werden nicht unter einem unmittelbaren Nutzen gesehen, den einzelne Individuen oder Gruppen aus ihnen ziehen. Sie gelten vielmehr als Symbole kollektiver Bindungen und Verpflichtungen, die eine Gesellschaft ausmachen und erst zu einer solchen werden lassen.

In den einzelnen Kultureinrichtungen lässt sich das sehr deutlich nachweisen. So gilt z.B. Sprache als das entscheidende Medium von Gesellschaftlichkeit, von sozialer Vermitteltheit des Individuums. Konsequenter Weise ist daher Sprachpflege, Sprachentwicklung durchaus Gegenstand öffentlicher Kulturpolitik, manifest z.B. im Sprechtheater, in der Literaturförderung etc. In einer Situation, in der Sprache als Element der Konstitution des Individuums, als Bedingung seines Lebens in der Gesellschaft wachsende Bedeutung erlangt, wie dies in allen modernen Gesellschaften der Fall ist, mutet es daher fast absurd an, wenn die öffentlichen Institutionen, die mit Sprache arbeiten, prinzipiell zur Debatte gestellt werden sollen. Sprache selbst ist öffentlicher Vorgang. Mit der Förderung von Einrichtung, deren Gegenstand eben Sprache ist, bekundet die Kulturpolitik symbolisch, dass sie sich der Verantwortung für dies öffentliche Medium „Sprache“ bewusst ist und sie nicht dem Markt überlassen will, in dem Sprache als Nutzenmaximierung eingesetzt wird, also als Herrschaftselement.

Das gleiche gilt für Körperlichkeit, die nicht als naturgegeben sondern als sozial vermittelt zu gelten hat. Überlässt öffentliche Kulturpolitik diese „Bilder vom Körper“, von Gestik, Bewegung

und Erscheinung ausschließlich dem Markt, ist die Radikalisierung dessen zu erwarten, was wir auch heute schon erdrückend wahrnehmen, eine Definition des Körpers durch Sport, Fitness-Studios und Werbung. Und es ist offenkundig, dass diese Institutionen alle anderen Bilder als das der ewigen Jugendlichkeit, des Jugendwahns, der ständigen ungebrochenen Leistungsfähigkeit, man könnte sagen, der Unsterblichkeit, ausblenden. Alle Facetten von der Fragilität, Gefährdung, Hinfälligkeit des Körpers, die jeden Menschen irgend wann ereilen, werden systematisch ausgeschaltet, in die Isolation, die Unsichtbarkeit und das Schweigen der Krankheit verlagert. Das unausweichliche Schicksal des Alters wird zum privaten und medizinischen Problem, das in der Öffentlichkeit nicht stattfindet. Im Tanztheater, das z.B. in einer Stadt wie Bremen eine lange, glanzvolle Tradition entwickelt hat, aber auch im Theater selber, werden dagegen die anderen Seiten der Körperlichkeit artikuliert und damit als allgemeine, jeden betreffende, kollektive Erfahrungen anerkannt.

Ein sehr fundamentales Problem wird in der Kunst allgemein erkennbar, das Problem der Autonomie des Individuums. Im Zuge des Wertewandels zu Selbstverwirklichungswerten steht jeder einzelne unter der permanenten Anforderung, sich selbst als autonomes Subjekt zu entfalten, wohl wissend, dass die Realität dieser Autonomie engste Grenzen setzt, nämlich einfach durch die Autonomie der Anderen, die die selben Werte zu realisieren suchen. Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung meint, wie jeder weiß, unter modernen Bedingungen immer Bestimmung anderer, sei es in der Familie, im Berufsleben oder in der Freizeit. Jede individuelle Autonomie bleibt eben durch diese selbst begrenzt, je autonomer sie zu sein versucht um so mehr. Das Kunstwerk dagegen erscheint als diese vollkommen Autonome. Es wird dadurch zum Kunstwerk, und die Objekte, die in den Museen und Kunstsammlungen zu besichtigen sind, demonstrieren diese Autonomie, die sie dennoch nur erreichen, wenn sie in Bezug zum Kunstprozess, also in Referentialität zu anderen Kunstwerken stehen. Damit wird nur das überhaupt Kunst, was im Medium der Symbole dies im Alltag unlösbare Problem der Beziehung zwischen

Abhängigkeit und Autonomie demonstriert und in irgendeiner Weise so löst, dass sowohl Autonomie wie Abhängigkeit vermittelt werden. Kunst ist damit ein geistiges Modellhandeln, das unlösbare Widersprüche des realen Lebens im symbolischen Handeln aufhebt, damit aber auch darauf verweist, dass Autonomie als Wert in der Realität an Grenzen stoßen muss und nicht verabsolutiert werden kann. Nur in der Kunst kann dies Problem, das auch die moderne Philosophie als zentrale Frage umtreibt, erfahren und gelernt werden. Angesichts dieser zentralen gesellschaftlichen Leistungen, die Kunst erbringt für das Verständnis und die Bewältigung moderner Lebensbedingungen erscheint es fast ungeheuerlich, dass über Kunst- und Museumsförderung grundsätzlich debattiert werden muss. Aber vielleicht ist der anfangs beschriebene fiskalische Zwang zur Begründung von Kulturpolitik ein Anstoß, sich dieser Leistungen der Kunst wieder bewusst zu werden und daher auch ihre allgemeine Zugänglichkeit durch entsprechende Förderpolitik aufrecht zu erhalten.

Um diese skizzenhaften Reflexionen über die eigentlichen Leistungen von Kunst und Kultur abzuschließen, muss gefragt werden, wo denn in der Un-Kultur der individuellen Nutzenmaximierung solche doch jeden betreffenden Erfahrungen wie die des Scheiterns, der Tragik, des Versagens, des Missverständnisses, der Unmöglichkeit von Kommunikation artikuliert werden können. Wollen wir alle diese Bedingungen jedes menschlichen Lebens der Medizin und Psychotherapie überlassen und nicht mehr als kollektive Bedingungen öffentlich anerkennen, wie es in den Kultureinrichtungen potentiell geschieht? Kunst, Theater, Literatur, auch Musik handeln von diesen Aspekten des Lebens, die im Markt und in der Massenkultur ausgeblendet werden. Dort herrscht das ewige Glück, das Schlaraffenland, die Illusion des ewig schönen und ewig jungen Menschen als einzig relevante Perspektive.

Nur Kunst und Kultur, die aus genannten Gründen in bestimmten Formen auf öffentliche Förderung angewiesen bleiben, sind in der Lage, alle diese Bedingungen des sozialen und individuellen Lebens zum Ausdruck zu bringen und als kollektive

Erfahrungen öffentlich als bedenkenswert und bestimmend zu artikulieren. Aber keine dieser Erfahrungen kann in materiellen Nutzen auf der Ebene des Individuums umgesetzt werden. Die verabsolutierte Nutzenperspektive wird der Kultur, der sich die europäischen Gesellschaften verpflichtet wissen sollten, nicht gerecht. Neo-liberaler Markt und neo-liberale Politik müssen individuelle und kollektive Existenz auf Bilder und Verhaltensformen reduzieren, die nur das ständig erfolgreiche, zufriedene, ungebrochene Individuum ausdrücken und jede Art von Gesellschaftlichkeit auf Dauer zerstören.

8. Die Selbstzerstörung von Politik im neo-liberalen Konzept

Neo-liberale Gesellschaftsmodelle erklären ein hoch artifizielles, nur für ökonomische Theorie- und Modellbildung entwickeltes Menschenbild, das des „homo oeconomicus“, zur allein relevanten sozialen Realität und versuchen diese Realität auf rechenbare, mathematische Modelle der ökonomischen Nutzenmaximierung zu reduzieren. Dem muss das Bild des Menschen als „zoon politikon“ entgegen gehalten werden, also das Bild, das den Menschen als soziales, in Gemeinschaften lebendes, von diesen geprägtes und ihnen verantwortliches Wesen begreift. Dieses Bild meint durchaus nicht Gemeinschaft als „formierte Gesellschaft“, als harmonisches Ganzes, als Gemeinschaft, die von einem Willen und einem inneren Wesen getragen und bestimmt ist. Wir werden im Gegenteil davon auszugehen haben, dass sich Gemeinschaftsformen nie mehr selbstverständlich, gleichsam naturgemäß ergeben, sondern hergestellt werden müssen, und sei es in Streit und Konflikt. Aber genau diese Belastungen, denen moderne Gesellschaften ausgesetzt sind, machen es um so dringender, andere Vorstellungen von der Assoziation der Menschen zu entwickeln als sie im „homo oeconomicus“ unterstellt werden.

Eine Politik, die nur auf die Nutzenmaximierung des ökonomischen Menschen orientiert ist, tendiert dazu, sich als gestaltende außer Kraft zu setzen, um so härter aber als

„law-and-order-Politik“ zurückzukehren. Man sollte ohne jeden Anflug von nationalem Chauvinismus oder Anti-Amerikanismus immerhin zur Kenntnis nehmen, dass in den meisten Bundesstaaten der USA, in denen neo-liberale Konzepte verfolgt werden, inzwischen die Kosten für Strafvollzug die Bildungs- und Kulturfinanzierung um ein Vielfaches übertreffen; man sollte die Verelendung des öffentlichen Sektors, die Zerstörung der zivilen Städte durch Segregation und Gewalt in den USA und auch in England sehen als das was sie auch sind, Folgen konsequent neo-liberaler Politik. Aber nach den Kosten dieser Folgen ihres Handelns fragen neo-liberale Politiker in der Regel nicht.

9. Die Symbolisierung der Gemeinschaft und des öffentlichen Lebens durch Kulturpolitik.

Kulturpolitik fördert durch ihre Finanzierung von Kultur- und vorrangig von Kunsteinrichtungen die Manifestation, die Präsenz der genannten Inhalte und Bedingungen des modernen Lebens als allgemeine, alle bestimmenden Dimensionen. Auch wenn sie damit keine Lösungen dieser Fragen anbietet und auch wenn Kunst nicht, wie man vor allem in Deutschland zeitweilig allzu leichtfertig angenommen hat, bessere Menschen aus uns macht, dokumentiert Kulturpolitik in ihrer Förderung die prägende, immer vorgegebene Bedeutung des Sozialen. Die Kultureinrichtungen sind Symbole des öffentlichen Lebens, der Gesellschaftlichkeit der Menschen, unabhängig davon, was in ihnen im einzelnen präsentiert wird. Sie zeigen gerade in der Individualität und Autonomie der Künstler und der Kunstwerke die Bedingtheit dieser Individualität im Sozialen. Eine Politik, die damit Kunst- und Kultureinrichtungen als unverzichtbares Aufgabenfeld anerkennt, bringt damit ihren eigenen Anspruch, von allgemeiner Bedeutung zu sein und nicht nur Partialinteressen durchzusetzen, symbolisch zum Ausdruck. Werden dagegen die öffentlichen Kunst- und Kultureinrichtungen durch Einsparungen liquidiert, werden die Symbole von Gemeinschaftlichkeit, von Gesellschaft, die mehr ist als die Summe der Nutzenkalküle, zerstört und damit auch

das „Gemeinwesen“ selber, das ja auf den symbolischen Ausdruck seiner Kultur angewiesen ist, denn etwas, was sich nicht auch zum Ausdruck bringen kann, besteht nicht.

Zweifellos wird mit dieser Wirkungsbeschreibungen der modernen Kunstproduktion auch Verantwortung der Künstler gegenüber dem Gemeinwesen gefordert, das sie unterstützt. Die Kunst, die in den Einrichtungen realisiert wird, kann zwar auch bei öffentlichen Einrichtungen niemals Gegenstand von Abstimmung sein. Sie darf also diesem demokratischen Verfahren der Willensbildung nicht unterworfen werden. Aber Abstimmung oder Wahlen stellen nur ein Mittel der Demokratie dar, nicht das einzige und vielleicht nicht einmal das beste. Diskurs, Streit und Konflikt um Inhalte sind in mindestens gleicher, möglicherweise besserer Weise zur Willensbildung geeignet, und diese Formen der Demokratie sind in den Einrichtungen, wenn sie verantwortungsbewusst arbeiten, in höchstem Maße präsent, sollten allerdings zum Publikum, zu den Bürgern hin geöffnet werden. Es kann nicht hilfreich sein, wenn der Eindruck entsteht, die öffentliche Hand würde z.B. einem Intendanten ein teures Instrument zur Verfügung stellen, auf dem er dann unbefragt seine Selbstverwirklichung austobt. Jeder Akteur in einer öffentlichen geförderten Einrichtung ist aufgefordert, den Drahtseilakt zwischen Kunst- und Künstlerautonomie auf der einen Seite und öffentlicher Verantwortung auf der anderen zu vollführen und sich öffentlicher Debatte um sein Gelingen oder Scheitern zu stellen. Der Rückzug auf professionelle Qualifikation, die Abwehr der öffentlichen Debatte unter dem Vorwand der mangelnden Kenntnis von Publikum und Politik liegen zwar angesichts der rigiden Professionalität der Künstler und auch angesichts einer unvermeidlichen Hermetik vieler moderner Werke nahe, aber jeder Künstler in einer öffentlichen finanzierten Einrichtung muss sich bewusst sein, dass er eine sakrosankte Selbstverständlichkeit seines Tun nicht mehr voraussetzen kann, dass eine Öffentlichkeit das Recht hat, zu erfahren und zu verstehen, warum bestimmte Produktionen statt finden, bestimmte Werke gezeigt werden und andere nicht. Kunstproduktion und -präsentation in öffentlichen Einrichtungen muss immer ergänzt

werden durch Vermittlung, Aufklärung und Information, für die die Akteure selbst verantwortlich sind und die ihnen auch niemand, vor allem niemand in der Politik abnimmt. Politik ist in ihrem Alltagsgeschäft auf Mehrheiten angewiesen, und die sind für Kunst und Kultur, soweit sie von den großen und kleinen öffentlichen Einrichtungen realisiert werden, in der Regel nicht zu mobilisieren, zumindest nicht in der Gesamtbevölkerung. Auch unter diesen Aspekten scheinen Lernprozesse in den Einrichtungen erforderlich zu sein, die bisher kaum begonnen haben.

10. Einige ergänzende Anmerkungen zu sozialpolitischen und anderen Missverständnissen von Kulturpolitik

Zwar trifft es in den meisten Fällen zu, dass Kultureinrichtungen eher von Bevölkerungsgruppen aufgesucht werden, die nicht zu den Benachteiligten gehören, die also in der Regel über überdurchschnittliche Einkommen verfügen, obwohl die Einrichtungen aus dem Steueraufkommen aller, also auch gering Verdienender finanziert werden. Unter streng sozialpolitischen Vorgaben könnte man also in der Kulturfinanzierung eine Umverteilung von unten nach oben sehen. Daraus aber zu folgern, Kulturfinanzierung besonders der „hochkulturellen“ Einrichtungen sei „unsozial“, bedeutet eben, das individualisierte und individualisierende Nutzenkalkül zugrunde zu legen, das möglicherweise in der Sozialpolitik beachtet werden muss, in der Kulturpolitik aber fehl am Platz ist. Hier geht es um die Präsenz von bestimmten Inhalten, nicht darum, wer indirekt, dadurch dass er eine Einrichtung aufsucht, einen Einkommensgewinn erzielt, der ihm als Sachleistung aus der öffentlich geförderten Veranstaltung zuzufießen scheint. Die Sozialpolitik verteilt Geld oder geldwerte Leistung entgegen der Einkommensverteilung des Marktes, um ihn so zu korrigieren, und wo sie diesen Umverteilungseffekt nicht erreicht, hat sie ihre Aufgabe verfehlt. Die Kulturpolitik dagegen ermöglicht die Artikulation von Inhalten, die ohne ihre Finanzierung nicht ausgedrückt werden könnten. Nicht Umverteilung ist das Kriterium der Kulturpolitik,

sondern die Produktion relevanter Inhalte nach Qualitätsmerkmalen. Selbstverständlich muss sich Kulturpolitik Gedanken machen über Besucher, über die nicht zu bezweifelnde Publikumsselektivität vieler Einrichtungen; und selbstverständlich besteht die Aufforderung, möglichst viele und möglichst auch gering Verdienende an Produktionen partizipieren zu lassen. Aber dies ist eine Managementfrage, keine Existenzfrage der Kulturpolitik. Es ist sehr bezeichnend, dass sowohl Kulturpolitiker als auch die Leiter der großen Einrichtungen dazu tendieren, Kulturpolitik und Kulturmanagement zu verwechseln oder gar Politik durch Management zu ersetzen.

Ein weiterer Vorwurf neben dem „Umverteilung von unten nach oben“ verweist in der Regel auf die Distinktionswirkung von Hochkultur und ihre Funktion in der individuellen Konkurrenz. Aber auch unter diesem Aspekt der Statussicherung kann aus den Kultureinrichtungen und ihrem Besuch durch den einzelnen kaum noch nennenswerter Gewinn gezogen werden. Konnte man vielleicht noch in den 70er oder frühen 80er Jahren unterstellen, dass Kennerschaft in Kunst und Kultur, in den Bereichen, wie sie von den Kultureinrichtungen einer Stadt vermittelt werden, tatsächlich einen Statusgewinn verspricht, so muss man heute davon ausgehen, dass angesichts des totalen Sieges der Massenkultur soziale Positionierung durch Kunstkennerschaft und Teilnahme am kulturellen Leben, so wie es in den Einrichtungen praktiziert wird, kaum noch relevant ist. Wäre dies anders, könnte auch heute noch kein führender Politiker einer der großen Volksparteien öffentlich verlautbaren, das Theater sei nach seiner Auffassung absolut überflüssig und nutzlos. In einer solchen Äußerung wird zwar vorrangig neo-liberales Gedankengut umgesetzt, es handelt sich aber auch um platten Populismus, der Anti-Intellektualität und „Geistfeindschaft“ der Massenkultur nutzt und sich dieser anbietet. Die kulturpolitische Debatten, wie sie landauf landab geführt werden, erwecken den Anschein, als käme Kulturförderung unter die Räder, weil sie einerseits neo-liberalen Politikmodellen geopfert wird, weil sie andererseits hinter dem sozialpolitischen Anspruch der Umverteilungsgerechtigkeit, die sie nicht

realisieren kann, die als Anspruch aber auch nur Sozialeinrichtungen treffen kann, zurückstehen muss. Kulturpolitik könnte demnach zwischen neuer Rechter und alter Linker zerrieben werden.

Selbstverständlich sind damit nicht alle Einwände gegen viele Facetten gegenwärtiger kulturpolitischer Praxis behoben. So kann man natürlich die Erziehungsansprüche kritisieren, die latent von Kultureinrichtungen dann erhoben werden, wenn sie sich nicht der Zustimmung ihrer Nutzer versichern, und das kann nach verbreiteter Vorstellung nur die Zustimmung sein, die sich in Markterfolg niederschlägt, da ja eine Zustimmung zu den autonomen Kultureinrichtungen über politische Wahl gar nicht direkt möglich ist. Weiterhin könnte sehr zu Recht bezweifelt werden, dass es der teuren und ständig teurer werdenden Live-Produktionen und der auf diese ausgerichteten Einrichtungen bedarf, um die Inhalte zu vermitteln, die mit „Kunst und Kultur“ hier verbunden wurden. Möglicherweise resultiert das finanzielle Dauerproblem der Kulturpolitik wirklich nur aus der technisch unangemessenen, handwerklichen oder manufakturiellen Produktionsweise der großen Kultureinrichtungen und aus gar keinen inhaltlichen oder „ideologischen“ Problemen um Kulturstaatlichkeit und Kulturpolitik. Statt des müßigen Unterfangens, alle diese Probleme wirklich zu klären, soll abschließend der Versuch gemacht werden, einige praktische Lösungen des finanziellen Dauerproblems der Kulturpolitik zu skizzieren.

Sehr verbreitet sind gegenwärtig Hoffnungen, es möge aus privaten Einkommen nennenswerte Hilfen für die Kultureinrichtungen geben, die zunehmend an die Stelle öffentlichen Ausgaben treten könnten. Gedacht wird dabei vorrangig an Sponsoren, die häufig in der Tradition bürgerschaftlicher Verantwortung für ihre Stadt und deren Kultur zum Engagement aufgefordert werden. Dagegen muss man bedauerlicher Weise einwenden, dass die Anteile der Sponsorenaufwendungen für Kunst und Kultureinrichtungen z. Zt. bundesweit ca. zwei Prozent der öffentlichen Aufwendungen ausmachen und dass kaum Anzeichen auf nennenswerte Steigerungen zu

erkennen sind. Das stützt die Behauptung von nachlassenden Status- und Distinktionswert der öffentlich geförderten Kulturproduktion.

Ein anderer Einwand aber scheint nicht minder relevant. Das bürgerschaftliche Engagement, das im Sponsorenwesen wieder belebt werden soll, zu dem Ansätze in der sog. neuen und aktiven Bürgergesellschaft gesehen werden, und dem gerade in so einer bürgerschaftlich geprägten Stadt wie Bremen eine bedeutsame Rolle beigemessen wird, erfüllt nicht die Bedingungen, die an dieses Bürgerengagement zu stellen wären. Im Sponsorentum steht die individuelle Nutzenerwartung des Sponsors im Mittelpunkt, und genau die muss Kunst und Kultur in der Regel enttäuschen. Private Kulturfinanzierung kann wohl nur von einer Bürgerschaftlichkeit erwartet werden, die sich im hier entwickelten Sinne am Gemeinschaftlichen, an den sozialen Grundlagen des Individuums und der Gesellschaft orientiert, nicht an Werbeeffekten oder einem ökonomisch messbaren Imagegewinn des Sponsors.

Wenn die Traditionen und Kräfte bürgerschaftlicher Verantwortung wirklich so ausgeprägt sind, wie immer behauptet, wo bleibt dann der städtische Theaterverein, der mit einigen tausend Mitgliedern und nennenswerten Jahresbeiträgen als „breite Bürgerinitiative“ für den Erhalt eines qualifizierten Theaters sorgt, ohne dass das einzelne Vereinsmitglied daraus einen messbaren persönlichen Nutzen zöge? Man wünscht sich manchmal, die Kulturverwaltungen würden weniger über Managementfragen nachdenken, oder darüber, wie sie wahrlich haarstreubende Kürzungsvorschläge der Politik umsetzen, sondern möchten z. B. die Initiative ergreifen bei der Gründung eines solchen Theater- oder Kulturvereins. Wenn dies nie versucht wird, ist es das Versagen von Politik und Verwaltung. Scheitern die Versuche aber, muss man sich fragen, ob es denn mit der großen Bürgertradition einer Stadt, auf die die Propagandisten der „Bürgergesellschaft“ so nachdrücklich verweisen, wirklich so weit her ist. In einer starken Demokratie sollte nicht Sponsoren- sondern Mäzenatentum demokratisiert und als Aufgabe vieler und ohne private Nutzenerwartungen

der Einzelnen praktiziert werden. Man muss allerdings befürchten, dass Kulturangebote von Theatern, Opernhäusern und Orchestern in vielen Städten als „Luxusgut zum Nulltarif“ für selbstverständlich gehalten werden. Dann darf man sich aber auch nicht wundern, wenn sich Unmut bei den „nicht nutzenden Zahlern“ regt.

Als Fazit bleibt festzuhalten, dass öffentliche Kulturfinanzierung auf Grund der Situation der öffentlichen, vor allem der kommunalen Haushalte und auf Grund bestimmter struktureller Merkmale der Kultureinrichtungen immer prekär bleiben wird, und dass daher Kulturpolitik und Kultureinrichtungen der ständigen Aufforderung unterliegen, die öffentlichen Mittel mit äußerster Sorgfalt und hohem Verantwortungsbewusstsein zu handhaben. Ökonomische Rechtfertigungen der Kulturausgaben können im Einzelfall nicht ganz bedeutungslos sein, sollten also nicht strikt vermieden werden, solange klar ist, dass sie nur Hilfsargumente sein können, in denen sich Kulturförderung nicht erschöpft. Grundlage der Kulturpolitik kann aber nur der politische Wille sein, zu den sozialen, kollektiven, „gemeinschaftlichen“, solidarischen Grundlagen jeder Gesellschaft zu stehen und diese nicht neo-liberalen Gesellschaftsmodellen zu opfern, die den Zusammenhalt einer Gesellschaft nur auf die privaten, individualisierten Nutzenerwartungen der Einzelnen gründen wollen und sich damit anschicken, Gesellschaft zu zerstören, ohne die Folgen dieses Verfalls „in Rechnung“ zu stellen.

Albrecht Göschel

Was in Europa politisch auf dem Spiel steht

Zuerst erschienen in:

„Multitudes“, No. 3, Novembre 2000, pp. 49-63

Die derzeitige intellektuelle Debatte ist durch das Fehlen eines ernsthaften Versuchs gekennzeichnet, Europa politisch zu denken. Im kritischen Denken stehen sich heute zwei Richtungen gegenüber: Auf der einen Seite steht eine Richtung – wir bezeichnen sie als sozialdemokratischen Konservatismus –, die den Nationalstaat als einzig denkbaren Rahmen für die Demokratie ansieht; auf der anderen ein kritischer Globalismus, der die Möglichkeit jeglicher politischen Form aufgegeben hat und sich auf den Widerstand gegen die Globalisierung konzentriert. Im Gegensatz zu diesen Richtungen möchten wir zeigen, dass, erstens, Europa als politische Form in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation notwendig ist und zur Grundlage für den Widerstand gegen den rationalistischen Individualismus werden kann, der mit dem heutigen Kapitalismus zu dominieren droht. Zweitens möchten wir versuchen, auf einige Möglichkeiten für die Entstehung eines solchen politischen Europa hinzuweisen, ein noch zu bauendes Europa, das sich jedoch kaum durch die Rückkehr zu einer im besten Falle zweifelhaften ‚europäischen politischen Tradition‘ verlassen kann, sondern das vielmehr durch die Aktualisierung und Verwirklichung von vorhandenen Ressourcen geprägt ist.

„L'Europe, est-ce une formation politique possible?“ Die Frage ob Europa als politische Formation möglich ist, war lang schon gestellt worden bevor Lucien Febvre sie in der Abschlussbetrachtung zu seinem Kurs am *Collège de France* erneut ansprach. Diese Frage wird weiterhin mit Nachdruck und – überraschenderweise – mit ziemlicher Skepsis gestellt, lange nachdem die Schaffung einer europäischen politischen Ordnung mit den Verträgen von Maastricht und Amsterdam in die Wege geleitet worden ist. Unserer Ansicht nach sollte diese

Frage umformuliert werden in „L'Europe, quelle formation politique est possible?“, sollte also vielmehr gefragt werden, *welche* politische Formation möglich ist. Bevor wir uns dieser Frage widmen können, sind wir jedoch zunächst gezwungen, zur ersten Frage zurückzukehren. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist Europa noch nicht politisch gedacht worden, auch nicht von kritischen Beobachtern unserer Zeit. Die Gründe hierfür müssen als Erstes angesprochen werden¹⁾.

Das undenkbare Europa

Im kritischen Denken gibt es eine lange und tief verwurzelte Tradition der Analyse politischer Formen und ihrer historischen Transformationen, die auch wirtschaftliche und kulturelle Entwicklungen in den Blick nimmt. In einer solchen Perspektive kann man die gegenwärtige Situation ziemlich eindeutig als Krise der Sozialdemokratie und des Nationalstaats im Angesicht der wirtschaftlichen und kulturellen „Globalisierung“ beschreiben.

Diese Diagnose wird, wenn auch oft nur implizit, vor dem Hintergrund der „trente glorieuses“ ausgeführt. In diesem Zeitraum versuchten mehr oder weniger reformistisch orientierte Parteien, den Kapitalismus behutsam zu lenken und Teile öffentlicher Ressourcen für den Aufbau von Wohlfahrtsstaaten und öffentlicher Infrastrukturen umzuverteilen. Obwohl sozialdemokratische Parteien selten an der Regierung waren, war dies doch die Ära ihrer größten Erfolge. Mit dem Revisionismus der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts beginnend, hatten sie sich im Laufe der Zeit mehr und mehr zu sozial-reformerischen Gruppierungen entwickelt, die sich an den bestehenden Nationalstaaten orientierten. Nach der Zäsur durch den Ersten Weltkrieg, der zunächst ein – wenn auch temporäres – Ende

¹⁾ Gespräche mit Toni Negri haben uns zur schriftliche Formulierung des folgenden Arguments inspiriert; die Darstellung der Position der „sozialdemokratischen Konservativen“ hat von Diskussionen mit Patrizia Nanz profitiert. Eine wesentlich detailliertere Version ist mittlerweile in dem von uns zusammen mit Toni Negri herausgegebenen Band „L'Europa politica. Ragioni di una necessità“ (2002, Roma, manifestolibri) erschienen.

eines unterschiedlich ausgeprägten Internationalismus bedeutete, errangen diese Parteien in den zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts – wenn auch meist nur kurzzeitig – in einigen Nationalstaaten die Regierungsmacht. Und – was vielleicht noch wichtiger war – mit der Unterstützung der Gewerkschaften etablierten sie sich als „Schattenregierungen“, was nicht ohne Einfluss auf die christlich-konservativen Mehrheiten bleiben konnte, die dann ihrerseits sozialpolitische Maßnahmen ergriffen und gesellschaftliche Umverteilung betrieben.

Eine wenn auch etwas zu kurz greifende Analyse sieht die Ursache für das derzeitige Problem der Sozialdemokratie darin, dass diese die Regierungsmehrheiten zu spät erlangte. Dieses „Zu-spät-kommen“ war etwa 1981 in Frankreich und während der neunziger Jahre in Italien offensichtlich. Sogar in der Bundesrepublik Deutschland kam die Regierungsbeteiligung der Sozialdemokraten als Seniorpartner ab 1969 in vieler Hinsicht zu spät, auch und gerade wenn man die wirtschaftlichen Turbulenzen der frühen siebziger Jahre in Betracht zieht, die in der Krise 1974/1975 gipfelten, die das Ende des Keynesianismus bedeutete.

Die Krise dieser politischen Form, also des europäischen sozialdemokratischen Nationalstaates, ist daher eng mit der Tatsache verbunden, dass die kapitalistische Wirtschaft nicht mehr auf nationaler Basis gesteuert oder im nationalen Raumes begrenzt werden kann. Die modische Bezeichnung für dieses Phänomen, „Globalisierung“, ist jedoch oft irreführend, da bei weitem nicht alle wirtschaftlichen Praktiken „globalisiert“ werden. Sie ist auch begrifflich irreführend, verleitet sie doch leicht zu einer allzu einfachen Darstellung möglicher Alternativen: nämlich dem Versuch der Rettung und Bewahrung der Errungenschaften des Nationalstaats auf der einen oder der Konzentration auf das – positiv oder negativ bewertete – „Neue“, also einer globalisierten Ordnung. Die meisten politischen Positionen der Linken, sowohl von „Mittellinks“ als auch der radikalen Linken (so man sie noch so bezeichnen kann), lassen sich einer der beiden Positionen zurechnen.

Wir möchten diejenigen, die den ersten Weg gehen, als *sozialdemokratische Konservative* bezeichnen. Sie sehen den Nationalstaat als einzig möglichen Rahmen für die Demokratie, auch wenn diese durchaus mangelhaft und reformbedürftig ist, und als einzig möglichen Rahmen von Zugehörigkeit und Solidarität. Einige Vertreter dieser Richtung betonen des weiteren, dass effektive Regierung nur auf dieser Grundlage möglich ist. Im Gegensatz dazu weist der andere Standpunkt, den wir als *kritische Globalisierungstheorien* bezeichnen möchten, den Kräften des globalen Kapitalismus die Hauptrolle zu. Moderatere Versionen, wie der „Dritte Weg“, heißen die zunehmende Freiheit und Produktivität, die durch die Globalisierung entstehen, sogar Willkommen. Radikalere Versionen lehnen die Globalisierung prinzipiell ab und befürworten entschiedenen Widerstand, der neben dem Massenprotest jedoch kaum eine politische Form sucht. Dieses Denken, das die soziale Welt totalisiert, kann als Fortsetzung eines kritischen Denkens gesehen werden, das mit Marx seinen Ausgang genommen und seine prominentesten Vertreter in der späten Frankfurter Schule und dem frühen Foucault hat.

Weder sozialdemokratische Konservative noch kritische Globalisierungstheoretiker haben Wesentliches zu Europa zu sagen. Europa ist beiden eine Nicht-Einheit zwischen dem Nationalstaat – die von den einen als überholt angesehen und von den anderen verteidigt wird – einerseits und der Weltwirtschaft andererseits, die einmal eigenen Konzeptionen angepasst werden soll oder gegen die Widerstand zu leisten ist. Ein politisches Europa scheint beiden Perspektiven undenkbar. Doch auch wenn es einiger Anstrengung bedarf, ein *politisches* Europa zu denken, so zeigen beide Positionen nicht nur Schwächen im Hinblick auf die Analyse historischer Situationen, sondern auch begriffliche Schwächen, die sie letztlich unhaltbar machen.

Unter den sozialdemokratischen Konservativen sind überraschenderweise auch diejenigen, die nach 1968 die nationalen Politiken und den Nationalstaat heftig kritisierten und die nunmehr die doch prinzipiell unveränderten politischen Formen

verteidigen und sich um deren Erhaltung sorgen. Demgegenüber ist es jedoch notwendig, die historischen, demokratischen Errungenschaften europäischer Nationalstaaten zu sehen, dabei jedoch zugleich ihre prinzipiellen Mängel zu diskutieren – wie dies z.B. Hannah Arendt in den *Ursprüngen des Totalitarismus* getan hat. Im Gegensatz zu Hannah Arendt beeilen sich manche Autoren den Nationalstaat sogar unter Zuhilfenahme von politischen Theorien zu verteidigen, deren höchst problematische Natur sie längst hätten erkennen sollen. Dies sind entweder Theorien, die auf der Vorstellung von einer historisch unveränderlichen, vopolitischen Einheit – nämlich dem Volk – fußen, dessen Angehörige durch eine gemeinsame Sprache verbunden sind; oder aber Theorien, die im Wesentlichen technokratisch, d.h. kaum demokratisch sind, weil sie Legitimation aus Effektivität ableiten. Wir nennen diese Denker konservativ, weil ihr Ratschlag lautet, das zu behalten, was man hat, nämlich den *l'acquis national* und im Angesicht globaler Unruhe seine grundlegenden Mängel großzügig zu übersehen. Dies hält diese Denker nicht davon ab, gleichzeitig Sozialdemokraten zu sein, da der *acquis* als institutionalisierte Solidarität und Demokratie definiert wird, die auf nationaler Basis organisiert sind.

Die kritischen Globalisierungstheoretiker würden unsere Sicht auf die sozialdemokratischen Konservativen sicherlich teilen. Wenn sie das *Kommunistische Manifest* an die neuen Zeiten anpassen, könnten sie argumentieren, dass die Globalisierung, wo immer sie die Überhand gewinnt, „alle nationalen, einfachen, idyllischen Verhältnisse zerstört hat. Sie hat die buntscheckigen Nationalbände [...] unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, die gefühllose „bare Zahlung“. Tatsächlich haben bereits Marx und Engels ausdrücklich die Globalisierung thematisiert, wenn sie bemerken: „Die Bourgeoisie hat durch ihre Exploitation des Weltmarktes die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet.“ Auch 150 Jahre später kommt man nicht umhin, von diesem Satz getroffen zu sein, auch wenn die Geschichte der Nationalstaaten von 1850 bis 1950 nicht gerade seine prognostische Kraft ausweist. Dennoch: bemerkenswert und denkwürdig

bleibt die Tatsache, dass die Autoren des *Manifestes* diejenigen als „Reaktionäre“ bezeichneten, welche sich dem Fortschritt der Produktivkräfte, der zur Globalisierung führt, entgegenstellen wollen: „Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre der Industrie den nationalen Boden unter den Füßen weggezogen.“ Wer heute die Arbeitnehmer schützen will, indem nationale Regeln und Konventionen bewahrt werden sollen, kann sich auf jeden Fall nicht auf Marx berufen, der wahrscheinlich – *mutatis mutandis* – die buntscheckigen Nationalbande thematisieren würde, die bedroht und sogar zwangsläufig zerstört werden.

Das Problem kritischer Globalisierungstheorien und einiger Interpretationen von Marx liegt jedoch in der Verbindung von zwei Elementen: nämlich der theoretischen Totalisierung einer historischen Trendbeobachtung und der Abwertung des Politischen – oder auch nur der Möglichkeit des Politischen – diesem Trend gegenüber. Diese Theoretiker nehmen an, dass es nach und jenseits des Nationalstaates keine politischen Formen mehr geben kann. Man nimmt eine Art anthropologischer Revolution an, die die endgültige Vorherrschaft der Ökonomie über die Politik bedeutet, die das Individuum privilegiert und jeden Versuch politischer Deliberation über die Dinge, die gemeinsam sind, zum Scheitern verurteilt.

Beide Positionen, sozialdemokratischer Konservatismus und kritischer Globalismus, unterschätzen die Bedeutung der (Wieder-)Entstehung „Europas“ im derzeitigen Prozess der sogenannten europäischen Integration. Im Gegensatz zu diesen beiden Positionen sehen wir wichtige gesellschaftliche und politische Entwicklungen in Europa, die nach einer Perspektive verlangen, welche die Möglichkeit der Entstehung einer neuen politischen Ordnung zulässt und die darauf abzielt, diese Möglichkeit sowohl in einem historischen als auch in einem theoretischen Zusammenhang zu verstehen.

Die Aktualisierung einer neuen politischen Ordnung hängt unserer Meinung davon ab, wie das entstehende Europa aussehen würde. Damit kommen wir zu der unserer Ansicht nach bedeutungsvolleren Frage: „L'Europe, quelle formation politique

est possible?“ Diese Frage nach der möglichen politischen Formation Europas muss in zweifacher Hinsicht gestellt werden. Einmal im Hinblick auf die Notwendigkeit Europas angesichts der wirtschaftlichen und kulturellen Transformationen unserer Zeit und dann im Hinblick auf die Möglichkeit ihrer Verwirklichung angesichts der in den heutigen europäischen Gesellschaften vorhandenen Ressourcen. Eine Diskussion der ersten Frage macht deutlich, was *politisch* auf dem Spiel steht, denn nicht jedes Europa, das entstehen könnte, ist ein Europa, für das es sich lohnen würde zu kämpfen. Nachdem wir das bestimmt haben, müssen wir die europäische Situation analysieren, um abschätzen zu können, ob ein Europa, das notwendig ist, auch wirklich möglich ist. Ohne diesen Schritt verbleibt jeglicher Versuch im Reich des Wunschenkens, oder, politisch gesprochen, im Reich des Voluntarismus.

Das notwendige Europa

Unsere Darstellung der gegenwärtigen Debatten mag reichermaßen verzerrt aussehen, auch gerade wenn man bedenkt, dass viele Mitglieder der europäischen politischen Eliten die Notwendigkeit und Möglichkeit Europas betonen. In einigen Ländern – Italien mag hier als Beispiel angeführt werden – findet man kaum jemanden, der Europa nicht überaus positiv sieht. Viele dieser Pro-Europäer werden die europäische Integration als Schritt auf dem Weg ihres Landes – ihrer Wirtschaft und Gesellschaft – in die Globalisierung sehen. Wenn nicht, sehen sie Europa als den besten Weg, den Nationalstaat zu verteidigen, sei es, indem sie die EU als „Sicherheitsventil“ ansehen, das die Nationalstaaten umfasst, sei es, indem sie die EU nach dem Modell der Nationalstaaten aufbauen. Der Vorteil Europas liegt dann lediglich in seiner Größe, einer Größe, die eine Bewahrung der *acquis nationaux* in modifizierter Form gestattet. Diese Ansichten verstecken sich hinter einem Wort, dem Namen „Europa“, doch es sind Vorstellungen, die sehr wenig mit diesem Namen zu tun haben. Im Gegensatz dazu muss die Notwendigkeit Europas dadurch demonstriert werden, dass es über die begrenzte Politik der europäischen Nationalstaaten hinaus gehen und seine Formierung auch und

gerade im Hinblick auf die Bedingungen der Globalisierung einen gewichtigen Faktor darstellen kann.

Die europäischen Nationalstaaten sind weniger Rahmen demokratischen Aufbruchs, sondern weisen lange schon die Merkmale eines *Ancien Régime* auf; die politischen Bewegungen ab 1968 haben versucht, sie für weniger begrenzte Formen der Kommunikation und politischer Entscheidung zu öffnen. Es wird oft behauptet, dass das Streben nach Freiheit und Demokratie, das unter den Bedingungen der globalen Informationsströme immer weniger kontrollierbar war, einer der Gründe für den Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus war. Es war jedoch sehr schwer, diesen Schwung gegen alte Eliten, die unter neuen Bedingungen wieder auflebten, beizubehalten. Es wird weniger oft festgestellt, dass auch die westlichen politischen Ordnungen nach 1968 erst langsam demokratisiert wurden und dass sie mit ähnlichem Widerstand gegen weitergehende Veränderung konfrontiert waren. Von den Untersuchungen von Korruptionsfällen, die mit schöner Regelmäßigkeit im Sande verlaufen über den strukturellen Konservatismus der Universitäten bis zum Stillstand der Durchsetzung bürgerlicher Freiheiten – das Bild ist vielerorts das Gleiche.

Unserer Meinung nach gibt es gute Gründe für die Annahme, dass globale Bewegungen für Kosmopolitismus, Menschen- und Bürgerrechte, Demokratie und Solidarität, so wichtig sie auch seien mögen, ohne eine Verbindung zu gangbaren politischen Formen nicht viel erreichen können. Gleichzeitig gibt es jedoch auch gute Gründe für die Annahme, dass politischer Kampf in den existierenden nationalen politischen Ordnungen – von Zeiten offener Krise abgesehen – immer die existierenden Eliten, die bestehenden Netzwerken und Hierarchien von Abhängigkeit und Unterstützung, bevorzugen wird. Der Aufbau einer europäischen politischen Ordnung sollte auf eine politische Ordnung ausgerichtet sein, die die Formen der Deliberation über Dinge, die gemeinsam sind, nicht aufgibt und diese im Angesicht, oder sogar zum Vorteil, einer Welt von globalen Geld- und Warenströmen verteidigt. Gleichzeitig sollte er

darauf abzielen, die – unterschiedlich – sedimentierten, konventionalisierten und hierarchisierten nationalen politischen Ordnungen in eine offenere, freiere und demokratischere politische Ordnung zu verwandeln. Auch wenn die derzeitigen Institutionen der EU noch weit von dieser Vision entfernt sind, sind es *diese beiden Faktoren*, die *politisch* auf dem Spiel stehen.

Jenseits dieser politischen Forderung gibt es soziale und *kulturelle* Aspekte Europas, die in Betracht gezogen werden müssen, und das obgleich die EU bis jetzt den Ansprüchen einer neuen europäischen Renaissance kaum gerecht geworden ist. Ab dem späten neunzehnten Jahrhundert und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich die europäischen Nationalstaaten – wenn auch in unterschiedlichem Grade – zu institutionalisierter soziale Solidarität verpflichtet. Während des letzten Vierteljahrhunderts ist des öfteren die Krise des Wohlfahrtsstaats ausgerufen worden, sind die dafür notwendigen Aufwendungen kritisiert worden, wurde gefragt, ob sozialstaatliche Maßnahmen nicht den Anreiz zu Selbsthilfe und den Willen zur Arbeitsaufnahme schwäche. Dennoch hat trotz dieser Kritik bislang kein Staat – zumindest in Kontinentaleuropa – das organisierte Solidaritätsprinzip aufgegeben oder grundsätzlich in Frage gestellt.

Es ist natürlich richtig, dass die Vielzahl von manchmal recht unterschiedlichen Regelungen in den Mitgliedsstaaten der EU Hindernisse auf dem Weg zu einem einheitlichen europäischen Solidaritätssystem aufwirft. In einer Phase der europäischen Integration schien es sogar so, als ob das Projekt eines „sozialen Europa“ als Konsequenz des Prinzips der negativen Integration verloren gehen würde. In diesem Fall wäre der Aufbau Europas tatsächlich nichts als ein Schritt auf dem Weg zu einer globalen neoliberalen Ordnung gewesen. Inzwischen scheint sich jedoch die Einsicht durchzusetzen, dass die Vielfalt an sozialen Institutionen quer durch Europa auch eine Quelle für neue Entwicklungen sein kann und ist deutlich geworden, dass die Verpflichtung zu sozialer Solidarität größtenteils ungeschmälert ist. Über alle politischen Lager hinweg hat die Ansicht an Boden gewonnen, dass institutionalisierte soziale

Solidarität ein Spezifikum Europas ist, die zu relativen Produktivitätsvorteilen führt und Europa zudem zu einer Region macht, an dem es sich besser leben lässt.

Neben der sozialen Solidarität sind auch kultureller Reichtum und kulturelle Vielfalt Europas als Charakteristikum der einzelnen europäischen Nationen angesehen worden. Während eine solche Perspektive zwar dazu beiträgt, die Diversität Europas sichtbar zu machen, tendiert sie aber gleichzeitig auch dazu, diese Vielfalt in vermeintlich stabilen nationalen Traditionen zu essentialisieren und nicht als eine Gemeinsamkeit Europas aufzufassen. Dabei wird übersehen, dass nationale Traditionen sich durchaus nicht unveränderbar durch die Geschichte bewegen, sondern in einem Prozess, der eher einer *histoire croisée* als einer *histoire parallèle* gleicht, durch die Interaktion mit anderen Traditionen Gestalt angenommen und sich daher gegenseitig gestaltet haben. Um nur ein Beispiel zu nennen: im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit gab es eine europäische Universität und ein europäisches intellektuelles Leben, bevor die entstehenden Nationalstaaten diese Institutionen transformierten, um sie in ihren Dienst zu stellen und bevor die Nationalsprachen das Hauptmedium für den Ausdruck akademischen Denkens wurden und Latein als gemeinsame Sprache ablösten. „L'École française de sociologie“ und die „deutsche historische Ökonomie“ waren keineswegs Auswüchse autochthoner intellektueller Traditionen, sondern vielmehr national-spezifische Konsolidierungen von Denkweisen, die sich in sehr viel breiterem Maßstab entwickelten.

Natürlich muss man selbst in diesem Blickwinkel feststellen, dass sich nationale Formen kulturellen und intellektuellen Lebens konsolidiert haben, auch und gerade während der nationalistischen Phase der europäischen Geschichte von 1870 bis 1945. Eine derart verfestigte Vielfalt ist tatsächlich eher ein Hindernis denn eine Ressource für den Aufbau Europas; doch es wäre falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass es nur die Wahl zwischen dem Kampf für die Erhaltung solcher versteinerten Traditionen und der Auflösung aller Formen von Vielfalt und Heterogenität in eine homogenisierende und flache globale

Kultur gibt (wie dies jetzt schon geschieht, wenn etwa wissenschaftliche Publikationen nur noch wahrgenommen werden, wenn sie auf Englisch erscheinen).

Europa sollte stattdessen als ein kultureller und intellektueller Raum gesehen werden, in dem es eine aktive Vielfalt gibt, eine Vielfalt die in wechselseitigen Austausch beständig miteinander in Kontakt tritt, sich auseinandersetzt, in Wettbewerb tritt, in der viele Sprachen gesprochen werden, eine Vielfalt also, deren Elemente sich weder isolieren, noch in einem kulturellen Flachland auflösen lassen.

Ein mögliches Europa

Es gibt also starke politische, soziale und kulturelle Argumente für ein Europa, das die nationalen Formen, in denen es gegenwärtig existiert, überwindet, in diesem Prozess die Spezifika der europäischen Moderne jedoch beibehält und weiter entwickelt. Unsere Argumentation ist an diesem Punkt jedoch noch offen gegenüber Zweifeln, die die Möglichkeiten der Verwirklichung einer solchen politischen Formation infragestellen.

Dieser Euroskeptizismus gründet sich auf zwei unterschiedlichen Argumentationssträngen. Einmal wird bezweifelt, dass die – materiellen, institutionellen, kulturellen – Ressourcen zur Verfügung stehen, die die nationalen Formen europäischen Lebens zu überwinden gestatten und die gleichzeitig erlauben, der globalen Homogenisierung Widerstand zu leisten; oder aber man argumentiert, dass die Aktualisierung dieser Ressourcen *gar nicht wünschenswert* ist, da die besonderen Charakteristika Europas bei weitem nicht so unproblematisch sind, wie wir sie oben dargestellt haben.

Nun kann man bei näherer Betrachtung kaum einige Besonderheiten Europas bestreiten, würde sonst doch etwa die Wirtschaft nicht den Rückstand Europas im Hinblick auf ihre Modernisierung, die Notwendigkeit von weitergehender Deregulierung, Flexibilisierung etc. betonen. Wird jedoch so argumentiert, geht es nur noch um Widerstand und nicht um mögliche – und dringlich notwendige – Alternativen. Oft scheint

es so, als ob Neoliberalismus in der Wirtschaftspolitik und rationalistischer Individualismus in der Sozialtheorie die einzigen Positionen sind, die noch aufrechterhalten werden können und alle anderen Positionen hoffnungslos in die Defensive geraten. Europa wäre dann kaum in der Lage, lang verwurzelte nationale Arrangements zu überwinden, ohne in ein neoliberales Regime zu fallen. Das ist genau das, was die „negative Integration“ als dominierendes Prinzip ausmachen würde: Es wäre eine durchaus erfolgreiche Art, Europa aufzubauen, doch dieses Europa wäre nicht wert, aufgebaut zu werden. Dies wäre ein Europa, das relative leicht zu haben ist, es wäre aber nicht notwendig.

Andersherum scheint es so, als ob jede stärkere Version eines entstehenden Europa nicht nur kaum möglich ist, sondern auch kaum wünschenswert erscheint. Die europäische Geschichte ist, wie jede andere Geschichte, auch eine Geschichte von Unterdrückung und Gewalt, von Herrschaft und Ausbeutung. Von praktisch allen Standpunkten aus betrachtet, ist kaum evident warum Europa einen bedeutenden Orientierungspunkt für ein politisches Projekt darstellen sollte. Die Kritiker von Kapitalismus und Imperialismus, Kolonialismus und Militarismus, von männlicher Vorherrschaft, Umweltzerstörung, Rassismus und Totalitarismus stehen der europäischen Geschichte eher ablehnend gegenüber und sehen sie kaum als Quelle der Inspiration für Veränderungen. Würde sich nicht jedes „neue Europa“ zumindest teilweise weiterhin auf der Reproduktion der alten Strukturen von Vorherrschaft und Beschneidung der Freiheit gründen? Die wohlbekannte Kritik an der „Festung Europa“ ist ein Teil einer solchen Argumentation.

Das Problem liegt also weder darin, ob die Ressourcen vorhanden sind, noch darin, ob ihre Mobilisierung wünschenswert ist. Das Problem ist vielmehr die Kombination beider Faktoren, das heißt, die Mobilisierung der vorhandenen Ressourcen, deren Verwendung wünschenswert ist. Der Aufbau eines Europa, das notwendig ist, ist keine Fortsetzung einer Geschichte der Vernunft, die nur von verschiedenen Kriegen unterbrochen

wurde. Er ist eher ein politischer Kampf, um ein spezifisches Erbe und spezifische politische Formen zurückzugewinnen und zu aktualisieren, die unter vielen anderen identifiziert und relevant gemacht werden müssen. Der europäische „Gegenangriff“ – um mit Massimo Cacciari zu sprechen – gegen die Verwandlung des Menschen in den *homo oeconomicus* kann keine Rückkehr zu einer wie auch immer gearteten europäischen Tradition sein; dieser Gegenangriff muss vielmehr die Selbstüberwindung Europas sein, oder besser, seine Entstehung; oder, um hier Theodor W. Adorno zu paraphrasieren, nicht in hoffnungslosen Versuchen, festzustellen, was das Europäische nun einmal sei, ist der Sinn zu vermuten, den dieser Begriff noch behaupten mag: im Übergang zur Menschheit. Rettung liegt dann auch in den Möglichkeiten, die es einmal gab, die aber nicht aktualisiert wurden, wie es Walter Benjamin formulierte

Wo also, können wir jene Charakteristika identifizieren, die es erlauben ein notwendiges Europa auch als ein mögliches Europa zu denken? Im Gegensatz zu den ehemals kritischen Intellektuellen, die jetzt zwischen Defätismus und Konservatismus schwanken, scheinen viele Europäer eine zunehmend positivere Haltung dem europäischen Projekt gegenüber einzunehmen. Diese positive Einstellung findet man nicht nur mehr als deutlich in Süd- und Mitteleuropa, sondern auch Frankreich und Deutschland, zu einem gewissen Grade sogar in Skandinavien, wo der Widerwillen, eigene politische Traditionen in ein größeres Europa einzubringen, lange Zeit am größten war. Inzwischen gibt es einen europäischen sozialen Raum, der auch als solcher wahrgenommen wird und in dem Bürger anderer Staaten nicht mehr – wie noch in den ersten Nachkriegsjahrzehnten – als das gänzlich fremde Andere wahrgenommen werden. Auch wenn die Indizien manchmal eher diffus erscheinen, können doch weitverzweigte Prozesse der Europäisierung des sozialen Lebens ausgemacht werden. Diese sind – und das ist nicht ohne Bedeutung – auch und gerade durch den Wunsch geprägt, die gewalttätige nationale Geschichte Europas endgültig zu überwinden und werden durch den Versuch motiviert, den Hierarchien und Einschränkungen

der derzeitigen nationalen politischen Ordnungen zu entkommen. Jenseits des Propagandawertes für die proeuropäischen politischen Eliten haben Slogans, die Europa sowohl mit Freiheit als auch mit Vielfalt und Differenz in Verbindung bringen, durchaus ihre Anziehungskraft.

Diese Europäisierung sozialen Lebens ist sicherlich nicht ausreichend, sondern lediglich eine notwendige Vorbedingung für ein lebensfähiges politisches Europa. In einem zweiten Schritt müssen auch die Tendenzen der Denationalisierung und Europäisierung spezifischer kultureller und philosophischer Ressourcen betrachtet werden. Um hier mit der politischen Theorie zu beginnen: Sie steckt immer noch in der Sackgasse, die durch die weitgehend Amerika-zentrierte Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen geschaffen wurde. Diese Debatte hat deutlich gemacht, wie sehr die politische Theorie durch den individualistischen Liberalismus bestimmt wurde. Von Isaiah Berlins berühmter Verteidigung der „negativen Freiheit“ bis zu John Rawls individualistischem Argument für eine begrenzte Umverteilungspolitik beherrschten Varianten des Individualismus die Szene. Der Kommunitarismus wurde dann als Antwort auf diese Dominanz und als Verteidigung von holistischen und/oder kollektivistischen Anschauungen des Sozialen und Politischen vorgeschlagen. In dieser Neuauflage alter Kontroversen stellte der Kommunitarismus das geschichtlich insgesamt schwächste Argument dar. Die europäischen politischen Traditionen von politischem Katholizismus, Nationalismus, Sozialismus und Kommunismus hatten alle stärkere Begründungen eines dichten politischen Leben geliefert. Mit der Ausnahme des Katholizismus (was um so mehr überrascht, hält man sich die Geschichte des institutionalisierten Katholizismus vor Augen) sind nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und mit dem Niedergang des sowjetischen Sozialismus diese Traditionen weitgehend diskreditiert.

Die Diskreditierung von Alternativen zum individualistischen Liberalismus hat jedoch nur Erfolg auf der Grundlage des reduzierten Abbildes einer politischen Theorie, die sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus bewegt. Das europäische

politische Denken, von seinen griechischen und römischen Ursprüngen bis zu Republikanismus und Romantizismus, hat oft mit sehr viel reicheren konzeptuellen Registern gearbeitet. Es muss keine theoretische Wahl zwischen der abstrakten Freiheit des Individualismus oder der Vordefinition des Umfanges möglicher Freiheit durch eine starke Gemeinschaft getroffen werden. Die Ablehnung des Totalitarismus muss nicht zu Konzeptionen der sozialen Welt führen, in denen der Andere nur als Konkurrent auf dem Markt oder als potentieller Feind in einem ewigen Krieg gesehen wird und in denen – wie im angelsächsischen Utilitarismus – Glück und gelungenes Leben in Zahlen gemessen wird. In solchen Welten haftet den Beziehungen zwischen Menschen etwas Infames und Unwürdiges an, wie Bertolt Brecht aus dem Exil schrieb. Die europäische intellektuelle Herausforderung hat im Gegensatz dazu immer darin gelegen, politische Ordnungen, das heißt, Ordnungen gemeinsamer Deliberation zu erarbeiten, deren Mitglieder freie Menschen sind, die den Anderen sowohl in seiner Andersartigkeit als auch in seiner Gleichheit anerkennen.

Als während der französischen Revolution die alten Ordnungen ins Wanken gerieten, war man versucht, den Individualismus als einzige Alternative zu prädeternierten sozialen Ordnungen zu sehen. Nach dem Ende des Totalitarismus und mit dem Aufstieg des Amerikanismus zur weltweit dominanten Macht gibt es die gleiche Versuchung. Doch in Europa gab es im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert Denker, die dieser Versuchung widerstanden und die die neue Freiheit affirmierten, ohne sie auf dem Marktplatz zu verkaufen. Auch jetzt ist Widerstand möglich – und es gibt diesen Widerstand. So unvollständig ihre Versuche auch sein mögen, die Werke von politischen Denkern wie Hannah Arendt, Claude Lefort, Jacques Derrida und Massimo Cacciari weisen in andere Richtungen (und den beiden letztgenannten ist Europas „Geophilosophie“ zu Recht ein ausdrücklicher Orientierungspunkt).

Nicht zufällig sind solche Ansätze eher in kontinentalen europäischen sozialen Praktiken, denn im individualistischer Liberalismus oder Kollektivismus verwurzelt. Diese Autoren

bestehen alle auf der prinzipiellen Offenheit von Situationen, lehnen ontologische Vorausdefinitionen ab und bedienen sich eines reichhaltigen Registers von Interpretationsmechanismen, die über die einfache Oppositionen von Individuellem und Kollektivem oder von Rationalität und Tradition oder Emotion hinausgehen. Sie können sich auf eine interpretativ-hermeneutische Tradition des Handelns und des Denkens berufen, das charakteristisch für Europa ist. Diese Tradition gestattet, ja verlangt ein Handeln, das sich an dem Verständnis von Situationen ausrichtet, die auf der Grundlage einer Vielfalt von vorhandenen moralischen und politischen Registern kommuniziert – und erkämpft – werden, und die dadurch eben nicht einfach von einer eindeutigen Regel abgeleitet oder ableitbar sind. Um zu sehen, wie lebendig solches Denken in Europa ist, muss man sich nur vor Augen halten, mit welchem Unverständnis – und mit welcher Bestürzung – Europäer der formalen Verrechtlichung begegnen, die für so viele Bereiche des sozialen Lebens in den USA charakteristisch ist.

Unsere Hinweise auf die soziokulturellen und intellektuellen Besonderheiten Europas sind sicherlich nicht hinreichend, um ein vollständiges Programm für ein politisches Europa zu entwickeln. Sie verweisen aber auf die prinzipiell vorhandenen Ressourcen, die aktualisiert werden können, um eine Alternative zur neoliberalen oder individualistisch-liberalen globalen Hegemonie zu entwickeln, ohne dabei die derzeitigen nationalstaatlichen politischen Ordnungen und ihr unbestreitbares Demokratiedefizit bewahren zu müssen oder auf – nicht zu Unrecht – diskreditierte politische Philosophien zurückzugreifen. Es ist die dringliche politische Aufgabe unserer Zeit, diese Elemente der sozialen Welt Europas davor zu bewahren, zu einem ephemeren kulturellen Attribut eines ansonsten vollkommen entpolitisierten und flexiblen Kapitalismus werden zu lassen und diese Ressourcen in sozio-intellektuelle Ingredienzen einer europäischen *politischen* Ordnung zu verwandeln, die diese Bezeichnung und damit auch den Namen Europa auch verdient.

Heidrun Friese und Peter Wagner

„Politik und Moderne“

Die Schriftenreihe der Heinrich Böll Stiftung • Bremen

Band I

**Debatte mit Beiträgen u.a. von
Andrej Markovits, Claude Lefort, Lorenz Wilkens
und Christina Thürmer-Rohr**

Band II

Niedriglöhne statt Arbeitslosigkeit?

Band III

Kunst in der Gegenwart

Band IV

**Debatte mit Beiträgen u.a. von
Albrecht Göschel, Hannah Arendt, Dick Howard
und Heidrun Friese/Peter Wagner**

Band V

Kunst und Wissenschaft

Bildungswerk Umwelt und Kultur
in der Heinrich Böll Stiftung
Plantage 13, 28215 Bremen
Telefon + Fax: 0421-35 23 68/89
eMail: ruedel.boell@t-online.de