

Zeitschrift für Politische Theorie

Themenschwerpunkt: Postkolonialität und die Krise der Demokratie // **Luciana Ballestrin** Postkoloniale Ungleichheiten im globalen Entdemokratisierungsprozess. Die Abwesenheit des Globalen Südens in der Debatte um die Krise liberaler Demokratien // **Ina Kerner** Zur Kolonialität der liberalen Demokratie // **Oliver Eberl** Indigene Bürgerschaft als Herausforderung für die Demokratietheorie // **Gundula Ludwig** Demokratie und die Kolonialität der Gewalt. Konstitutive Verwobenheiten und aktuelle Verdichtungen // **Marco Bitschnau** Sexualpolitische Dimorphismen. Populistischer Homozivilisationismus als rechtes Zukunftsprojekt // **Skadi Krause** Die Figur des aktiven Bürgers in der politischen Ideengeschichte. Republikanisches Ethos und demokratisches Selbstverständnis

2.2021

12. Jahrgang ISSN 1869-3016

Verlag **Barbara Budrich**

ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie

Herausgeber:

Prof. Dr. André Brodocz, Universität Erfurt

Prof. Dr. Marcus Llanque, Universität Augsburg

Prof. Dr. Gary S. Schaal, Helmut Schmidt Universität Hamburg

Redaktion und Kontakt:

PD Dr. Frauke Höntzsch, Universität Augsburg

Lehrstuhl für Politikwissenschaft - Politische Theorie

Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg

redaktion@zpth.de

www.zpth.de

Redaktionelle Mitarbeit:

Manuel Kautz, Universität Erfurt

Qualitätssicherung:

Im Abhandlungsteil durchlaufen alle Artikel in der Regel ein doppeltes, anonymisiertes Reviewverfahren. Alle sonstigen Beiträge sind von den Herausgebern und der Redaktion geprüft. Für die Inhalte aller Beiträge sind allein die Autorinnen und Autoren verantwortlich.

Bezugsbedingungen:

ZPTh erscheint halbjährlich mit einem Jahresumfang von ca. 160 S. pro Heft.

Das Einzelheft kostet 30,00 €, das kombinierte Jahresabonnement (print + online) kostet für Privatnutzer 56,00 €, für Studierende 46,00 €, das print-Abonnement 46,00 €, für Studierende 40,00 €, jeweils zuzüglich Zustellgebühr.

Mehrplatzlizenzen: Institutionelles Kombi-Abo (Print + Online) über IP-Adressen 105,00 €.

Das digitale Angebot finden Sie auf <https://zpth.budrich-journals.de>

Die Bezugsgebühren enthalten den gültigen Mehrwertsteuersatz. Abonnementskündigungen müssen drei Monate vor Jahresbeginn erfolgen, anderenfalls verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Bestellungen bitte an den Buchhandel oder an:

Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen – Opladen

Tel.: (+49) (0)2171 79491 50, Fax: (+49) (0)2171 79491 69

www.budrich.de – info@budrich.de

www.budrich-journals.de – info@budrich-journals.de

ISSN: 1869-3016

ISSN-Online: 2196-2103

12. Jahrgang 2021

Anzeigenpreislise Nr. ZPTH21 · Stand: 12.11.2021

Anzeigenverwaltung beim Verlag: anzeigen@budrich-journals.de

Druck: paper & tinta, Warschau

Satz: 3w+p GmbH, Rimpar

© 2021 Verlag Barbara Budrich Opladen · Berlin · Toronto

Die Zeitschrift sowie alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

Themenschwerpunkt: Postkolonialität und die Krise der Demokratie

Jeanette Ehrmann

Editorial der Gastherausgeberin..... 147

Übersetzung

Luciana Ballestrin

Postkoloniale Ungleichheiten im globalen Entdemokratisierungsprozess

Die Abwesenheit des Globalen Südens in der Debatte um die Krise liberaler

Demokratien..... 162

Abhandlungen

Ina Kerner

Zur Kolonialität der liberalen Demokratie 182

Oliver Eberl

Indigene Bürgerschaft als Herausforderung für die Demokratietheorie..... 200

Gundula Ludwig

Demokratie und die Kolonialität der Gewalt. Konstitutive Verwobenheiten und

aktuelle Verdichtungen..... 218

Weitere Abhandlungen

Marco Bitschnau

Sexualpolitische Dimorphismen

Populistischer Homozivilisationismus als rechtes Zukunftsprojekt..... 238

Skadi Krause

Die Figur des aktiven Bürgers in der politischen Ideengeschichte. Republikanisches

Ethos und demokratisches Selbstverständnis 256

Rezensionen*Eric Otieno Sumba*

Die euro-nordatlantische Demokratiekrise als Kehrseite der Krise postkolonialer
Selbstbestimmung 272

Tobias Schottdorf

Die Wiederkehr des nie Verschwundenen: Zur Relevanz der Ideologieforschung..... 278

Editorial der Gastherausgeberin

Postkolonialität und die Krise der Demokratietheorie. Perspektiven einer postkolonialen Demokratiekritik

Jeanette Ehrmann*

In der aufgeklärten Welt galt Demokratie lange Zeit als das unangefochtene Paradigma des Politischen. Als wesentliche, in der demokratischen Revolution erkämpfte Errungenschaft der Moderne avancierte die liberale, konstitutionelle und nationalstaatlich verfasste Demokratie nach nordamerikanischem und westeuropäischem Vorbild Jürgen Habermas (1989: 8–9) zufolge zum globalen normativen Modell. Dieses Modell sollten sich, so Habermas weiter, auch die ehemals von Europa beherrschten Gesellschaften in den anticolonialen Befreiungsbewegungen zu eigen machen. Dass Demokratie sich „zu einem einzigen weltweiten Namen für die legitime Grundlage politischer Autorität“ verdichtete (Dunn 2005: 15), mag erklären, warum fast alle modernen Nationalstaaten, selbst die als „Schurkenstaaten“ verachteten, „sich heute als Demokratien präsentieren“, wie Jacques Derrida (2006: 29) noch in den 2000er Jahren konstatierte. Doch wenn dieses Paradigma, demzufolge das Demokratische „koextensiv mit dem Politischen“ ist (Derrida 2006: 28), jenseits euro-amerikanischer Partikularismen und auch innerhalb dieser möglicherweise nie ganz belastbar war, scheint es nun auch in den ehemaligen kolonialen Zentren der Moderne brüchig geworden. Noch bis vor kurzem herrschte der Glaube an die Überlegenheit der liberalen, marktwirtschaftlich und nationalstaatlich organisierten Demokratie als universelles Modell legitimer politischer Herrschaft vor, gepaart mit der messianischen Vorstellung einer fortschreitenden Demokratisierung der Welt (vgl. Todorov 2014: 9). Damit verbunden waren mehrere Jahrzehnte externer Demokratieförderung durch westliche Staaten (vgl. Kurki 2013; Gädeke 2017). Inzwischen herrscht unter Demokratietheoretiker*innen ein breiter Konsens, dass die etablierten Demokratien des Westens selbst sich in einer tiefgreifenden Krise befinden (vgl. u.a. Colliot-Thélène 2011; Brunkhorst 2016; Merkel/Kneip 2018; Manow 2020; Przeworski 2020; Dörre et al. 2020).

Aktuelle Entwicklungen scheinen den schon vor längerer Zeit vorgelegten Befund einer „Postdemokratie“ zuzuspitzen, wonach die Demokratie zur Regierungs- und Legitimierungspraxis „ohne Demos“ verkommen sei (Rancière 1997: 109) und die Parlamente als klassische Orte der Selbstregierung ihre Souveränität gegenüber geschlossenen Eliten und dem neoliberalen Markt eingebüßt haben (vgl. Crouch 2008: 10–11; Crouch 2021; Brown 2015). In den USA und in unterschiedlichen Staaten Europas ist in der Symbiose von antidemokratischem Autoritarismus und einer zunehmend neoliberalen Verwaltungsrationalität die „Demokratie unter Beschuss“ (Brown 2017). Mit dem erstarkenden Links- wie Rechtspopulismus haben sich neue Formen der Demagogie herausgebildet, die bisherige gesell-

* Jeanette Ehrmann, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: jeanette.ehrmann@hu-berlin.de

schaftliche Konfliktlinien durchkreuzen (vgl. Heller 2017). Die politische Ohnmacht angesichts einer neoliberalen Transnationalisierung und wiederkehrender globaler Wirtschafts- und Finanzkrisen wird nicht nur als Scheitern der Sozialdemokratie und des Wohlfahrtsstaates gedeutet, sondern als eine fortschreitende Erosion der Demokratie selbst (vgl. Mouffe 2018). Auch wenn sich die verschiedenen Ansätze zur Deutung dieser Konstellation theoretisch, methodisch und hinsichtlich ihrer politischen Implikationen zum Teil erheblich unterscheiden, scheint die Diagnose einer tiefgreifenden Krise der Demokratie zum Common Sense geworden zu sein (zu einer Rekonstruktion und kritischen Einordnung der Debatte vgl. Zucca-Soest 2019: 117–120; Höntzsch 2020). Darauf weist neben einer Vielzahl empirischer Befunde über die zunehmende Verbreitung antidemokratischer Einstellungen (vgl. Decker/Brähler 2018) und eine ernsthafte „demokratische Rezession“ (Diamond 2015: 152–153) auch die Popularisierung drastischer medizinischer Begriffe hin: Die Demokratie wird nicht nur als gefährdet eingestuft, sondern auf einem schmalen Grat zwischen Leben und Tod verortet (vgl. Levitsky/Ziblatt 2018; Mounk 2019). Dem Skript eines Krisenszenarios gemäß folgt auf die Diagnose stets die Frage, wie die normativen und praktischen Grundlagen der Demokratie – wenn überhaupt – stabilisiert, transformiert und für die Zukunft wiederbelebt werden können.

Doch ist das allgegenwärtige Metanarrativ einer Krise der Demokratie überzeugend? Die theoriegeleitete Rekonstruktion und Analyse gegenwärtig krisenhafter Erscheinungen in den westeuropäischen und nordamerikanischen Demokratien ist zweifelsohne eine zentrale Aufgabe der Demokratietheorie, die im besten Fall arbeitsteilig und im Dialog mit der empirischen Demokratieforschung, der Soziologie und anderen empirisch arbeitenden Wissenschaften zu bewältigen ist. Doch nicht wenige Theoretiker*innen hinterfragen die Angemessenheit einer globalen Krisendiagnose der Demokratie und deren oft unhinterfragte Affirmation (vgl. exemplarisch Ercan/Gagnon 2014; Ketterer/Becker 2019). In der Tat wirft die Verkehrung der bislang triumphalen Fortschrittserzählung in eine melancholische Rückschrittserzählung rund um den Aufstieg und Fall der liberalen Demokratie (vgl. Kalyvas 2019: 385) Fragen nach den impliziten Prämissen des Krisennarrativs selbst auf. Die Plausibilität von Krisendiagnosen hängt immer davon ab, welchem Wahrheitsregime sie folgen und welche Annahmen über Normalität und Normativität ihnen zugrunde liegen. Ist tatsächlich *die* Demokratie in der Krise, oder muss der Befund sich nicht deutlich differenzierter auf die westliche, liberale, nationalstaatlich und marktwirtschaftlich organisierte Demokratie beziehen, die zwar in der westlichen Demokratietheorie das hegemoniale Modell, aber historisch und global besehen einen recht partikularen Fall der Demokratie darstellt? Ist es nicht angemessener, von der Krise verschiedener Demokratien im Plural zu sprechen, um den unterschiedlichen politischen Kulturen, Erscheinungen und Entwicklungspfaden demokratisch verfasster Staaten, Gemeinschaften oder auch Praktiken sowie ihren jeweiligen Kontexten und Herausforderungen Rechnung zu tragen (vgl. Ballestrin in diesem Heft)? Inwiefern würde sich das Krisennarrativ verändern, wenn auch nicht-westliche und gegenhegemoniale Konzeptionen und gelebte Formen der Demokratie innerhalb und außerhalb des Westens berücksichtigt würden, die jenseits des Blickfelds der dominierenden demokratietheoretischen Debatte liegen?

Wenn bereits die Fortschrittserzählung der liberalen Demokratie fragwürdig ist, wenn man sie aus der Position derjenigen betrachtet, die an den prekären Rändern oder außerhalb der demokratischen Versprechen der Freiheit, Gleichheit und Solidarität stehen, wie glaubwürdig ist dann die Verfallsgeschichte? Wie ändert sich das Bild, wenn miteinander ver-

schränkte Mechanismen der Exklusion und Marginalisierung, darunter Nationalisierung, Ethnisierung und Rassialisierung, Vergeschlechtlichung und Heteronormativität, Klassisierung und Ausbeutung, nicht als kontingente, akzidentelle Begleiterscheinungen der westlichen liberalen Demokratie gedeutet werden, sondern als ihre „konstituierenden Aporien“ (Lorey 2020: 14–15), die nicht im Rahmen der liberalen Demokratie korrigierbar sind? Könnte es so betrachtet, um Georges Canguilhem's Überlegungen über *Das Normale und das Pathologische* (2007: 37) zu paraphrasieren, der Fall sein, dass der als pathologisch diagnostizierte Ausnahmezustand der westlichen liberalen Demokratie vielmehr eine quantitative Modifikation ihres Normalzustands ist? Diesen Fragen geht das vorliegende Themenheft nach, indem es das Krisennarrativ der Demokratie durch die konzeptuelle Linse postkolonialer Theorie perspektiviert.

1. Postkolonialität und die Krise der Demokratietheorie

Postkoloniale Theorie ist ein in der Politischen Theorie bislang unausgeschöpftes Register der Kritik. Dabei kann insbesondere Postkolonialität als theoretischer Einsatzpunkt produktiv gemacht werden, um zur Klärung grundlegender demokratietheoretischer Frage- und Problemstellungen beizutragen.¹ Im weitesten Sinne bezeichnet Postkolonialität eine globale Bedingung der Gegenwart (Spivak 2003: 172). Als gegenwartsdiagnostischer Begriff ist Postkolonialität einerseits von Kolonialismus abzugrenzen, der sich auf formal koloniale Herrschaftsbeziehungen bezieht, die üblicherweise in der Vergangenheit verortet werden (ebd.), auch wenn etwa Puerto Rico (vgl. Zambrana 2021) und Neukaledonien bzw. Kanaky (vgl. Eberl in diesem Heft) Grenzfälle darstellen, insofern ihr kolonialer oder postkolonialer Status umstritten ist. Anders als Neokolonialismus, der sich auf direkte Formen politischer, ökonomischer und kulturalistischer Einflussnahme in geopolitisch klar abgegrenzten Räumen nach dem Ende formaler Kolonialherrschaft bezieht, erstreckt sich Postkolonialität ungleichmäßig über den Globus und muss daher immer in je spezifische Kontexte situiert verstanden werden, die sich im Globalen Süden und Norden sowie auch innerhalb dieser unterscheiden (vgl. Spivak 2003: 172). Diese Gegenwartskonstellation in ihren unterschiedlichsten Dimensionen auf das Fortwirken kolonialer Diskurse, Praktiken, Wissensformen und Machtkonfigurationen hin zu untersuchen, zeichnet postkoloniale Theorie als ein plurales und vielstimmiges sowie nationale Grenzen, koloniale Epistemologien und disziplinäre Segregierungen überschreitendes, in seiner Heterogenität von Seiten der Politischen Theorie oft verkanntes Theorieensemble aus (vgl. Kerner 2012; Ha 2015). Auch wenn das Interesse an postkolonialer Theorie innerhalb der Politischen Theorie in den vergangenen

1 Postkolonialität wird hier dem Begriff der Kolonialität vorgezogen, der ausgehend von Anibal Quijano (2019) von den Theoretiker*innen des Projekts *modernidad/colonialidad* entwickelt wurde, da letzterer mit starken epistemologischen Annahmen arbeitet. Ich verwende Postkolonialität als Oberbegriff, der Raum für unterschiedliche theoretische Ansätze und disziplinäre Differenzen lässt, die sich an verschiedenen geopolitischen Knotenpunkten mit den kolonialen Dimensionen der Gegenwart befassen. Gegen eine rigide Abgrenzung unterschiedlicher Denkschulen, insbesondere in der Opposition von Postkolonialismus und Dekolonialität, scheinen „postkoloniale und dekoloniale Dialoge“ (Bhambra 2014) in der Verbindung mit kolonialismuskritischen Ansätzen in interdisziplinären Feldern wie African, Black und Indigenous Studies sowie Gender und Queer Studies vielversprechender, um das theoretische Potential für eine umfassende Kritik kolonialer Epistemologien, politischer Konstellationen und normativer Annahmen in Form „nordatlantischer Universalien“ (Trouillot 2002) zu entfalten.

Jahren merklich gewachsen ist und es verschiedene Bestrebungen gibt, das Projekt einer Postkolonialen Politischen Theorie oder einer Dekolonisierung der Politischen Theorie genauer zu bestimmen und voranzutreiben (vgl. Tibi 1987; Young 2001; Persram 2007; Levy/Young 2011; Ziai 2012; Dhawan 2014; Kerner 2016; Shilliam 2021; kritisch dazu Seth 2021), bewegen sich postkoloniale Ansätze eher an den Rändern der Teildisziplin.

Annäherungen zwischen postkolonialer und Politischer Theorie finden sich vor allem in gerechtigkeitstheoretischen Debatten über Kolonialismus als historisches Unrecht und über globale Armut und Ungleichheiten sowie in postkolonialen und postkolonial-feministischen Kritiken des Universalismus und der Menschenrechte. Demokratietheoretische Auseinandersetzungen mit den gegenwärtigen Nachwirkungen vergangener Kolonialherrschaft dagegen sind fast ausschließlich auf die siedlungskolonialen Demokratien Nordamerikas, Australiens und Neuseelands bezogen, wobei diese eher punktuell postkoloniale, Indigene und Schwarze Kritik aufgreifen (vgl. Ivison/Patton/Sanders 2001; Tully 2001; Young 2001; Williams 2013). So konstatiert Luciana Ballestrin, dass die westliche Demokratietheorie es bislang versäumt hat, postkoloniale Theorie sowie Theorien aus dem Globalen Süden als eine wichtige Perspektive auf genuin demokratietheoretische Fragen wahr- und entsprechend aufzunehmen (vgl. Ballestrin 2015: 217). Dieser Befund gilt umso mehr für die gegenwärtige Debatte um die Krise der Demokratie. Während im Kontext dieser Debatte unverzichtbare Analysen der Herausforderungen westlicher liberaler Demokratien entwickelt werden, die zum Teil auch eine Historisierung vornehmen, indem sie die Krisenjahre der Zwischenkriegszeit in Europa zur Deutungsfolie aktueller Krisenerscheinungen machen (vgl. kritisch dazu Hacke 2018: 40–42), fehlt eine vergleichbare Theoretisierung dahingehend, wie koloniale Unterwerfung, Ausbeutung und Versklavung, der Zusammenbruch der europäischen Kolonialreiche und die antikolonialen Kämpfe gegen europäische Herrschaft sich in die normative Grammatik, in die politische Kultur und in das politische Imaginäre der Aufklärung und ebenso der westlichen liberalen Demokratien eingeschrieben haben und im Moment der Krise reaktualisiert werden (zum Imaginären der Demokratie vgl. Trautmann 2020). Damit wiederholen die Krisendiagnosen die in der westlichen Demokratietheorie fehlende Berücksichtigung von Kolonialismus als einer der zentralen Herrschaftsformen der politischen Moderne und ihrer gegenwärtigen Nachwirkungen in der *condition postcoloniale*. Dagegen argumentiert eine Vielzahl von Autor*innen, dass die Verbindung von Kolonialismus und Demokratie nicht bloß eine historische Kontingenz darstellt, sondern dass Kolonialherrschaft eine wesentliche, wenn nicht konstitutive Dimension der modernen liberalen Demokratie ist (vgl. exemplarisch Hesse 2011; Stovall 2013; Lowe 2015), und zwar in ihrer Verflechtung mit Kapitalismus als Wirtschafts-, Gesellschafts- und Lebensform gemäß einer Logik von Privateigentum mit Rassialität sowie einer auf Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität beruhenden hierarchischen Geschlechter- und Sexualitätsordnung. Zwar könnte man argumentieren, dass diese auch in der Demokratie wirkenden zentralen Achsen der Herrschaft und der Ungleichheit gegenwärtig besonders deutlich als miteinander verbundene Facetten von gesellschaftlich weit verbreiteten antidemokratischen Haltungen und strukturellen Entdemokratisierungsprozessen hervortreten. Doch wenn diese Herrschafts- und Ungleichheitslogiken als tief in die moderne Demokratie eingeschrieben verstanden werden und insofern weder begrifflich noch praktisch durch Inklusion oder Diversität einzuholen sind, ist eine bloß postkolonial revidierte Krisendiagnose nicht hinreichend.

Ausgehend von der Beobachtung, dass Krisendiagnosen insbesondere dem liberalen politischen Denken inhärent sind und die Debatte über „Selbstgefährdungen und Degenera-

tionsrisiken der Demokratie [...] von jeher ein Kernthema der politischen Theorie“ (Hacke 2018: 273) darstellt, wird postkoloniale Theorie hier vielmehr als Begriffsinstrumentarium verstanden, das den krisenhaften Zustand westlicher Demokratietheorien in einem Moment sichtbar machen kann, in dem Europa „höchstens auf fiktive Weise das Zentrum der Welt“ ist (Mbembe 2016: 109). Diese Krise betrifft zum einen unausgesprochene Grundannahmen und zentrale Grundbegriffe der unterschiedlichen Strömungen westlicher Demokratietheorie – nicht nur in ihrer hegemonialen, liberalen Form, sondern auch in der republikanischen, der post-marxistischen oder feministischen Tradition – sowie zum anderen ihre akademischen Konventionen, disziplinären Narrative und Formen der Kanonisierung. Denn auch wenn die einst triumphale Erzählung der westlichen liberalen Demokratie durch eine melancholische Metaerzählung der Krise abgelöst wurde, sind die Parameter der Debatte noch immer in derselben westlichen Selbsterzählung gefangen. Demokratie bezeichnet nicht allein eine Regierungs- oder Lebensform. Sie ist auch einer der grundlegenden Begriffe der „Autobiographie Europas“, der „Art und Weise, wie es sich selbst schreibt und bezeichnet“ (ebd.), und somit zentraler Bezugspunkt eines affektiv aufgeladenen, phantasmatischen und geradezu mythischen Selbstverständnisses Europas. Wenn wir also mit der Diagnose einer Krise der Demokratie konfrontiert sind, so verweist diese auch auf eine Krise der Demokratietheorie, insofern die Verengung der Demokratietheorie auf einen westlichen Kanon und die Reduzierung der Demokratie auf die westlich liberale Demokratie eine Krise des begrifflichen Lexikons der modernen westlichen Politischen Theorie darstellt, wie Anthony Bogues und Raffaele Laudani (2022) erläutern. Ihre Kritik entzündet sich an einer Provinzialität der westlichen Politischen Theorie, die sich in einer Gleichsetzung der politischen Moderne mit Euro-Amerika äußert. Gegen einen damit verbundenen methodologischen Euro-/US-Zentrismus und Etatismus betonen Bogues und Laudani zum einen die Notwendigkeit einer Globalisierung der Politischen Theorie und ihrer Grundbegriffe, um den epistemologischen Horizont zu erweitern und gegenwärtige politische Konstellationen in ihren globalen Dimensionen und Verflechtungen zu verstehen; zum anderen ist es den Autoren zufolge unerlässlich, Kolonialismus nicht nur als historisches Faktum zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihn als grundlegende Dimension der politischen Moderne anzuerkennen und sein intimes und möglicherweise konstitutives Verhältnis mit der modernen Demokratie systematisch zu rekonstruieren.

In den letzten Jahren wurden in Folge der verstärkten Rezeption nicht-westlicher Demokratietheorien und der weiteren Ausdifferenzierung einer vergleichenden Politischen Theorie bereits wichtige Beiträge im Sinne einer Deprovinzialisierung geleistet (vgl. Williams/Warren 2013; Youngs 2015; Schubert/Weiß 2016; Tully 2020; Williams 2020). Mit dem Begriff der „Demodiversität“ weisen Boaventura de Sousa Santos und José Manuel Mendes (2021) außerdem auf die globale Vielfalt der Demokratien und der Demokratietheorien hin, die auf demokratischere Varianten der als von den Autoren als „low-intensity democracy“ bezeichneten westlichen liberalen Demokratien verweisen, während Siba N’Zatioula Grovogui (2015) das Bild Afrikas als vermeintlich demokratielosem Kontinent dekonstruiert und afrikanische Konzeptionen und Kämpfe um Demokratie zentriert. Diesen Kurswechsel weiter zu verfolgen, würde nicht nur die westliche Autobiographie der Demokratie dezentrieren und dekonstruieren, sondern auch ein komplexeres Bild der gegenwärtigen Herausforderungen von Demokratien im Plural zeichnen, um von dort zu angemessenen Gegenentwürfen und Neukonzeptualisierungen zu gelangen.

Mit einem Fokus auf die von Bogues und Laudani konstatierte koloniale Dimension der politischen Moderne wird hier jedoch nicht so sehr die Integration nicht-westlicher Demokratietheorien vorgeschlagen, sondern eine postkoloniale, und das heißt dezentrierende und provinzialisierende Perspektive auf die westliche liberale Demokratie eingenommen, die sowohl eine Intervention in die Krisendiagnose der Demokratie als auch in die Krise der Demokratietheorie ermöglicht. Gurminder Bhambra (2017) zufolge stellt gerade die Unfähigkeit, die postkoloniale Gegenwart zu erfassen, eine grundlegende theoretische Krise Europas dar. Wenn, wie Jay Bernstein, Adi Ophir und Ann Laura Stoler (2018: 1) argumentieren, Krisenkonstellationen ein erweitertes Lexikon politischer Begriffe jenseits der bekannten Konventionen und Praktiken der Politischen Theorie erfordern, um die politische Gegenwart angemessen begrifflich zu erfassen, kann Postkolonialität als ein möglicher Grundbegriff Politischer Theorie sowohl eine erweiterte Perspektive auf die komplexen und multikausalen Herausforderungen von Demokratien ermöglichen als auch Ausgangspunkt für normative Überlegungen und zukünftige Entwürfe von Demokratie sein, und zwar in der wechselseitigen Verbindung mit anderen Begriffen und Formen der Kritik. Eine noch zu systematisierende postkoloniale Demokratiekritik erwiese sich zum einen als sinnvoll, um zu verstehen, wie Kolonialismus den Alltag in der Gegenwart der sogenannten Zentren der Moderne „heimsucht“ und damit einen uneingestanden Kontext von gegenwärtigen Krisendiagnosen – sei es der „Flüchtlingskrise“, der „Krise des Multikulturalismus“ oder der „Demokratiekrise“ – bildet (Bhambra/Holmwood 2021, vii). Zugleich vermag postkoloniale Kritik es, die Wirkweisen und Effekte von politisch, medial und theoretisch produzierten „Kriseninszenierungen“ (Karakayalı/Mecheril 2018: 230) zu verdeutlichen und damit die Krisendiagnosen der Demokratie als spezifische Repräsentationsform von Gegenwart auf die ihnen zugrunde liegenden Normalitätstsvorstellungen hin zu befragen und kritisch einzuordnen. Anstelle einer postkolonialen Korrektur demokratietheoretischer Krisendiagnosen werden so der Topos der Demokratiekrise und das Genre der Krisendiagnose selbst zum Gegenstand einer postkolonialen Demokratiekritik. Schließlich vermag eine postkoloniale Demokratiekritik, selbstreflexiv die epistemologischen und methodologischen Grundlagen und die oft impliziten Prämissen westlicher Demokratietheorie in ihren unterschiedlichen Traditionen in den Fokus zu rücken und begrifflich zu hinterfragen, zu fundieren und zu revidieren. Ein solcherart postkolonial informiertes demokratietheoretisches Vokabular würde zu einem erweiterten und tiefgreifenderen Verständnis der gegenwärtigen Herausforderungen der Demokratie beitragen als auch möglicherweise demokratischere Konzeptionen von Demokratie denkbar werden lassen, die diese unhintergebar in der *condition postcoloniale* situieren.

2. Perspektiven einer postkolonialen Demokratiekritik

Wenn Postkolonialität neben und in Überschneidung mit anderen Konstellationen von Macht, Herrschaft und Ungleichheit als grundlegende Kategorie einer jeden historisch wie geopolitisch informierten Gegenwartsdiagnose berücksichtigt werden muss, so erweist sich postkoloniale Kritik als eine unerlässliche Ressource für demokratietheoretische Frage- und Problemstellungen. Sie ermöglicht eine systematische Theorieperspektive auf die vielfältigen Effekte, Facetten und Dimensionen, mit denen sich das globale Projekt europäischer Kolo-

nialherrschaft vom 15. bis ins 20. Jahrhundert in die politische Moderne und damit auch in die moderne Demokratie eingeschrieben hat, und zwar sowohl in den Postkolonien als auch in den ehemaligen kolonialen Zentren Europas sowie in den Zwischenräumen und an den Kreuzungen von Kolonialität und Interimperialität (Boatcă/Parvulescu 2020). Eine postkoloniale Kritik der Demokratie ermöglicht es, Demokratie sowohl als normativ gehaltenen Begriff wie auch als je spezifisch situierte Form politischer Herrschaft systematisch auf ihre kolonialen Kontinuitäten wie auch Diskontinuitäten zu untersuchen und davon ausgehend alternative Modelle und Praktiken der Demokratie zu denken. Postkoloniale Theorie und Demokratietheorie in einer postkolonialen Demokratiekritik zusammenzuführen, verspricht daher trotz der epistemologisch, methodologisch und forschungsethisch grundsätzlich verschiedenen Herangehensweisen und Herausforderungen eine Forschungsperspektive, die die jeweiligen Ansätze mit ihren „komplementären Defiziten“ produktiv miteinander ins Gespräch bringt (Ziai 2016a, 25). Denn wo die Politische Theorie bislang keinen substantiellen Begriff von Postkolonialität hat, fehlt der postkolonialen Theorie eine systematische Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen und Prämissen der Demokratietheorie. Gegen eine strikte Arbeitsteilung zwischen Politischer und postkolonialer Theorie spricht daher mit Blick auf genuin demokratietheoretische Überlegungen viel für die Zusammenführung beider Theorietraditionen.

Wie könnte eine postkoloniale Demokratiekritik oder eine postkoloniale Demokratietheorie also aussehen? Auf welche bisherigen Arbeiten kann sie aufbauen? Postkoloniale Ansätze innerhalb der empirischen Demokratieforschung haben sich zum einen auf die kolonialen Hinterlassenschaften konzentriert, mit denen ehemalige Kolonien im Dekolonisierungsprozess bei ihrem Übergang zu formalen Demokratien konfrontiert sind (Bernhard/Reenock/Nordstrom 2004; Koelble/Lipuma 2008; Chandra 2013; Ziai 2016b). Daneben finden sich theoretische Rekonstruktionen von gegenhegemonialen Modellen und Praktiken der Demokratie, insbesondere im Globalen Süden und in Abgrenzung zum westlichen liberalen Modell der Demokratie (Santos 2007; Conway/Singh 2011). In jüngerer Zeit haben Wissenschaftler*innen an der Schnittstelle von Politischer Theorie, Philosophie und postkolonialer Theorie zu einer weiteren Systematisierung der historischen wie normativen Verstrickungen der modernen westlichen liberalen Demokratie mit der Kolonisierung außereuropäischer Gesellschaften und der Versklavung afrikanischer und afro-diasporischer Menschen in modernen Formen kapitalistischer Aneignung und Ausbeutung beigetragen (Chatterjee 2011; Dhawan 2014; Ballestrin 2015; Güven 2015; Sanín Restrepo 2016; Mbembe 2017). Im Sinne einer post- oder dekolonialen Demokratiekritik geht es etwa darum nachzuzeichnen, wie Demokratie als „kolonialer Diskurs“ zirkuliert (Dhaliwal 2011: 46) und die imaginäre Konstruktion „people without democracy“ (Grosfoguel 2009: 16) zum zentralen Motiv der Aktualisierung einer kolonialen ‚Zivilisierungsmission‘ geworden ist.

Ein weiteres Augenmerk liegt auf der kolonialen Genese und Gegenwart der Demokratie. Ausgehend vom Befund, dass westliche Demokratien nicht in Nationalstaaten, sondern im Kontext von Kolonialreichen entstanden sind, spricht etwa Tyler Stovall (2013) von „empires of democracy“. Dieser Perspektivwechsel auf den ontologischen Vorrang von Kolonialismus gegenüber der Nation bei der Entstehung moderner Staatlichkeit, Souveränität und Subjektivität stellt zentrale Theorieparadigmen und analytische Fiktionen der Politischen Theorie, darunter den „westfälischen Commonsense“ (Grovgoui 2002), auf den Prüfstand. Zugleich verdeutlichen postkoloniale und insbesondere postkolonial-feministische Ansätze, dass die euro-amerikanisch dominierte politische Moderne nicht ohne „Rassialität“ und Geschlecht als

ihre zentralen Herrschaftskategorien verstanden werden kann, und zwar immer in ihrer intersektionalen Verschränkung miteinander sowie mit Klasse und Sexualität (vgl. Alexander 1994; Lugones 2007; Hesse 2007; Lentin 2008; Lowe 2015; Mbembe 2017). Die Breite der Einsatzpunkte einer postkolonialen Demokratiekritik lässt das Potential postkolonialer Theorie für eine selbstreflexive und kritische Selbstverständigung und Weiterentwicklung im Sinne einer fortgesetzten Professionalisierung gerade auch der deutschsprachigen Politischen Theorie erahnen, wenn sie den Herausforderungen der politischen Gegenwart konzeptuell auf Augenhöhe begegnen und nicht den Anschluss an internationale Theoriedebatten verlieren will. Dabei geht es nicht allein um punktuelle Kurskorrekturen oder Ergänzungen innerhalb schon bestehender Paradigmen westlicher Demokratietheorien. Ähnlich wie eine radikal feministische Kritik erfordert eine konsequente postkoloniale Kritik die grundsätzliche Problematisierung und Revision zentraler theoretischer Paradigmen und Konzepte der Politischen Theorie.

3. Einordnung der Beiträge

Das vorliegende Themenheft beabsichtigt, ausgehend von diesen wichtigen Beiträgen den Ansatz einer postkolonialen Demokratiekritik auch in der deutschsprachigen Theorielandchaft sichtbar zu machen, zu verankern und durch Theorieperspektiven weiterzuentwickeln, die die spezifischen Konstellationen und Herausforderungen von Postkolonialität im europäischen Kontext berücksichtigen. Dabei führen die Beiträge des Themenheftes die Vielfalt einer postkolonialen Demokratiekritik vor Augen, indem sie unterschiedliche Aspekte und Facetten im Spannungsfeld von Postkolonialität und Demokratie thematisieren und demokratietheoretische Überlegungen mit postkolonialer Theorie, Theorien aus dem Globalen Süden, Schwarzer und Indigener Kritik sowie queer-feministischen Theorien verbinden. Als Intervention in die Krisendiagnose der Demokratie mit je unterschiedlichen theoretischen und praktischen Implikationen zeigen sie auf, wie diese Verbindungen für demokratietheoretische Fragen produktiv gemacht werden können. Gleichzeitig verdeutlichen sie, wo weiterer Theoretisierungsbedarf besteht und wo Politische Theorie und postkoloniale Theorie möglicherweise in nicht einfach aufzulösende Widersprüche geraten.

Der aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzte Beitrag von *Luciana Ballestrin* eröffnet den Schwerpunkt mit einer kritischen Kontextualisierung der demokratietheoretischen Krisendiagnosen aus dem Globalen Süden. Wie ist es zu verstehen, dass die Debatte über „die“ in die Krise geratene Demokratie im Singular geführt wird und damit globale Reichweite suggeriert, während sie sich zugleich auf die liberalen Demokratien Nordamerikas und Westeuropas beschränkt und sich durch die konzeptuelle Abwesenheit des Globalen Südens auszeichnet? Ausgehend von der Notwendigkeit, die demokratietheoretische Debatte zu deprovinzialisieren und zu geopolitisieren, weitet Ballestrin das theoretische Feld über einen euro-nordatlantischen Horizont und anglo-eurozentrische Theorien hinaus. Indem sie den Globalen Süden als eine analytische Kategorie einführt, pluralisiert sie das Verständnis von Demokratie in einer Weise, die sowohl die Heterogenität liberaler Demokratien als auch unterschiedliche demokratische Entwicklungspfade im Globalen Norden und Süden berücksichtigt. Gegen den monolithischen Topos der „Krise der Demokratie“, den Ballestrin als

symptomatisch für eine umfassende Krise des Anglo-Eurozentrismus und der Widersprüche einer kolonialen Moderne deutet, schlägt sie den sowohl analytisch als auch normativ gehaltvolleren Begriff der Entdemokratisierung vor, um die Herausforderungen verschiedener Demokratien unter Berücksichtigung postkolonialer Ungleichheiten in ihren globalen Verflechtungen, Interdependenzen und Wechselwirkungen zu verstehen. Davon ausgehend ließen sich sowohl „demodiverse“ theoretische wie politische Interventionen in die Gegenwart formulieren als auch substantielle Ansätze zu einer Dekolonisierung der Demokratie denken, die über eine metaphorische Überstrapazierung des Begriffs der Dekolonisierung hinausgehen. Vor dem Hintergrund bisheriger Defizite in der Integration postkolonialer und Politischer Theorie skizziert der Beitrag abschließend das Programm einer komplementären Verzahnung beider Theorietraditionen. Dabei ist es unerlässlich anzuerkennen, dass die Impulse postkolonialer Kritik aus dem Globalen Süden kommen und postkoloniale Demokratiekritik folglich kein immanentes anglo-eurozentrisches Theorieprojekt sein kann. In diesem Sinne plädiert Ballestrin für einen tatsächlich globalen Dialog Politischer Theorie über die Grenzen des Globalen Nordens hinaus.

Ina Kerner zentriert in ihrem Beitrag Kolonialität als eine grundlegende, aber in der gegenwärtigen Theoriedebatte unberücksichtigte Dimension der liberalen Demokratie. Insofern dieser Befund nur im Rückgriff auf kolonialismuskritische Theorieansätze verständlich gemacht werden kann, plädiert Kerner dafür, jenseits eurozentrischer Verengungen postkoloniale Theorien und Theorien aus dem Globalen Süden als mögliche Formen der Demokratiekritik ernst zu nehmen, die gehaltvolle Rückschlüsse für das Verständnis drängender Probleme auch westlicher liberaler Demokratien erlauben. Ausgehend von dieser Prämisse entwickelt der Beitrag einen systematischen Überblick über unterschiedliche Ansätze postkolonialer Theorie und erörtert, inwiefern diese, insbesondere in ihrer theoretischen und geopolitisch verorteten Heterogenität, sowohl für eine Kritik der demokratietheoretischen Krisendiagnosen als auch für eine postkolonial informierte Demokratietheorie produktiv gemacht werden können. Mit Rückgriff auf Achille Mbembe arbeitet der Beitrag heraus, inwiefern der im kolonialen Kontext entstandene Rassismus in der modernen Demokratie angelegt ist und in unterschiedlichen Gegenwarts-konstellationen der Demokratie fortwirkt; mit James Tully werden die imperialen Dimensionen westlicher liberaler Demokratien und des von ihnen etablierten internationalen Normen- und Institutionensystems sichtbar, von militärischen Interventionen über externe Demokratieförderung bis hin zu den Effekten globalen Freihandels; mit Iris Marion Young kann aufgezeigt werden, dass die westliche liberale Demokratie selbst durch nicht-westliche, in diesem Fall durch indigene politische Traditionen geprägt ist und ausgehend von diesen für die postkoloniale Gegenwart transformiert werden kann; in Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Konzeptionen und Praktiken der Demokratie, hier Botswana, kann schließlich eine differenziertere Kritik westeuropäischer demokratischer Normen und Institutionen formuliert werden. Damit veranschaulicht der Beitrag, dass eine Öffnung Politischer Theorie und westlicher Demokratietheorie hin zu postkolonialer Theorie und Theorien aus dem Globalen Süden wichtige Einsichten zu den Bedingungen einer Demokratisierung der Demokratie bereithält.

Der Beitrag von *Gundula Ludwig* zentriert die Gründungsgewalt der modernen liberalen Demokratie in ihren kolonialen Verwobenheiten und aktuellen Verdichtungen. Dazu verbindet er den dekolonialen Ansatz der Denkschule *modernidad/colonialidad* ausgehend von Aníbal Quijano mit der Demokratiekritik Achille Mbembes sowie Schwarzen feministischen und queer-feministischen Theorien. Über diesen integrierten Ansatz zeigt der Beitrag erstens,

wie sich die konstitutive Gewalt der Demokratie in die Konstitution des demokratischen Subjekts einschreibt und inwiefern hier vor allem die Intersektionalität von Kolonialismus und Rassismus mit Geschlecht und Sexualität berücksichtigt werden muss. Daran schließt sich die Frage an, welche theoretischen Implikationen sich hieraus für eine radikaldemokratische Kritik ergeben, die grundlegend rekonzeptualisiert werden müsse, um postkoloniale und intersektionale Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht nur im Sinne der üblichen Aufzählung, sondern systematisch in ihre Theoriearbeit einzubeziehen. Vor diesem Hintergrund geht der Beitrag zweitens davon aus, dass die krisenhaften Erscheinungen liberaler Demokratie als eine Verdichtung der undemokratischen Grundlagen westlicher liberaler Demokratie gedeutet werden müssen. In diesem Sinne argumentiert Ludwig, dass die gegenwärtig als Krise der Demokratie bezeichnete Konstellation eine Normalisierung autoritärer Politiken darstellt, die die kolonial-liberale Logik der Gewalt bezogen auf das Subjekt und die politische Gemeinschaft wiederholt und gleichsam zuspitzt. Unter Berücksichtigung der Intersektionalität dieser Gewalterscheinungen plädiert Ludwig dafür, dass systematische Überlegungen zu einer möglichen Dekolonisierung der Demokratie zwingend auf geschlechtertheoretische und queer-feministische Perspektiven, und zwar besonders auch auf Queer of Color Kritik angewiesen sind.

Oliver Eberl diskutiert in seinem Beitrag entlang des gegenwärtigen Spannungsverhältnisses von Kolonialität und Indigenität, welche Herausforderungen indigene Kämpfe um Souveränität sowie Formen indigener Bürgerschaft für die westliche Demokratietheorie aufwerfen. Ausgehend von aktuellen Positionen der Indigenous Critique deutet Eberl indigene Kämpfe im nordamerikanischen, aber auch im europäischen Kontext als einen Souveränitätskonflikt zwischen (post-)kolonialen Siedler*innen und indigenen politischen Gemeinschaften. Wie der Beitrag in der Rekonstruktion der avanciertesten westlichen Demokratietheorien und ihrer Begrenzungen zeigt, können diese aufgrund tendenziell kulturalisierender und ethnizierender Kategorien wie Inklusion und Multikulturalismus die genuin politischen Kämpfe um indigene Selbstbestimmung und Selbsterhaltung weder angemessen verstehen noch demokratische Lösungen dafür formulieren. Ein besonderer Gewinn des Beitrags ist es, dass er diese Fragen am Fall der Unabhängigkeitsbewegung von Kanaky beziehungsweise Neukaledonien als aktuellem Beispiel für den Konflikt um indigene Souveränität diskutiert, in den auch die Europäische Union involviert ist. Dadurch rücken die demokratietheoretisch bislang dethematisierte koloniale Dimension von EU-Staatsbürgerschaft sowie die Herausforderungen eines anhaltenden Dekolonisierungsprozesses innerhalb der EU in den Fokus, innerhalb dessen auch neue Konzeptionen von Bürgerschaft jenseits von Souveränität entstehen. Eberls Analyse ist von der forschungsethischen Frage begleitet, wie Demokratietheorie betrieben werden kann, ohne siedlungskoloniale Gewalt zu normalisieren und fortzuführen. In dieser Hinsicht schließt der Beitrag mit dem Vorschlag, mithilfe eines selbstreflexiven Modus die Begriffe und Annahmen Politischer Theorie auf koloniale Prägnanzen zu untersuchen und sich für antikoloniale Positionen zu öffnen.

Eric Otieno Sumba kontextualisiert in einem Rezensionssessay anhand der aktuellen Bücher von Achille Mbembe, Partha Chatterjee und Nanjala Nyabola die Krise der Demokratie aus der Perspektive des postkolonialen Staates im Globalen Süden. Neben der notorischen Debatte um die „Causa Mbembe“ steht in der deutschsprachigen Politischen Theorie eine systematische Auseinandersetzung mit Mbembes Werk noch aus. Dabei lassen im Gegensatz zu einer auf Carl Schmitt beschränkten Rezeption insbesondere die fanonianisch geprägten Denkfiguren in Mbembes demokratietheoretischen Überlegungen die nekropoli-

tischen Dimensionen der modernen Demokratie zutage treten, während sie zugleich eine Neukonzeptualisierung der Demokratie als einer Gemeinschaft des Lebens ermöglichen. Partha Chatterjee und Nanjala Nyabola verdeutlichen, wie Otieno Sumba zeigt, inwiefern Perspektiven aus dem Globalen Süden die euro-amerikanisch verengten demokratietheoretischen Zeitdiagnosen weiten können. Chatterjees Ausführungen zum Verhältnis von Autoritarismus und Populismus in den Kolonien sind aufschlussreich für aktuelle autoritäre und populistische Konjunkturen in den liberalen Demokratien Westeuropas, insofern sich, so Chatterjee, Formen postkolonialer demokratischer Praxis jetzt in den Demokratien des Globalen Nordens etablieren. Dass politische Krisen im Globalen Süden keine nachholende Entwicklung im Vergleich mit Euro-Amerika sind, sondern im Gegenteil wegweisend für globale Phänomene sind, erläutert Nyabola anhand der Transformation demokratischer Handlungsräume durch Digitalisierung in Kenia, wobei sie die gängige Gegenüberstellung von europäisch/modern und afrikanisch/rückständig auf den Kopf stellt. Diese kolonialen Anthropologien entlehnte Zweiteilung der Welt zu überwinden, so zeigen die besprochenen Bücher, ist erhellend, um die Krise der Demokratie in den vermeintlichen Zentren der Moderne ausgehend von den politischen Erfahrungen der Postkolonien zu verstehen.

Die hier versammelten Beiträge sind ein wichtiger Schritt im Sinne des von Iris Marion Young skizzierten „postkolonialen Projektes“, an dem auch die Politische Theorie beteiligt sein muss. Gerade weil Postkolonialität keine historische Zäsur darstellt, sondern sich im Gegenteil auf die Gegenwart kolonialer Erbschaften in ihren Kontinuitäten wie Diskontinuitäten bezieht, versteht Young postkoloniale Kritik als das beständige Arbeiten an der Auflösung fortwirkender Effekte kolonialer Macht und Herrschaft (vgl. Young 2001: 237). Postkoloniale Demokratiekritik bedeutet dabei stets, das „Scheitern der Demokratie“, das bislang immer auf Europas Anderes projiziert wurde (vgl. Spivak 2013: 327), in Europa selbst zu situieren und, so Mbembe, auch als eine Folge von Europas gescheiterter Selbstdekolonisierung zu verstehen (vgl. Mensah/Ouendji/Mbembe 2011: 95). Anstelle einer bloß historischen Aufarbeitung zielt eine dekoloniale ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in Europa dabei immer auf eine grundlegende gesellschaftliche Transformation als Teil eines andauernden Projekts einer Dekolonisierung ab (vgl. Thompson/Zablotsky 2017: 157). Solange die Polarität zwischen Metropole und Kolonie fortbesteht und in postkolonialen Erscheinungsformen fortwirkt, bleibt das demokratische Projekt unvollständig (vgl. Stovall 2013: 20). Die Krisendiagnose der Demokratie und damit auch die Grundannahmen westlicher Demokratietheorie mit Hilfe des Konzepts der Postkolonialität in die Krise zu bringen, könnte neue Horizonte für das Denken einer „*démocratie à venir*“ (Mbembe 2013) eröffnen.

Das vorliegende Themenheft ist das Ergebnis eines kollaborativen Denk- und Schreibprozesses, an dem verschiedene Personen und Institutionen beteiligt waren. Für die konstruktive Diskussion eines ersten Aufrisses postkolonialer Demokratiekritik danke ich meinen Gesprächspartner*innen am Critical Theory Cluster der Northwestern University, insbesondere Penelope Deutscher, Barnor Hesse, Usdin L. Martínez, Noémi Michel, William Paris und Felix Trautmann. Für die Möglichkeit, dieses Themenheft zu gestalten, für zahlreiche inhaltliche und praktische Impulse sowie für die engagierte Begleitung des Entstehungsprozesses danke ich den Herausgebern und der Redaktion der *Zeitschrift für Politische Theorie*, insbesondere Frauke Höntzsch. Tabea Dibah Jian und Teresa Frida Otten Dionísio haben mit ihrer sorgfältigen Recherche- und Übersetzungsarbeit entscheidend zum Themenheft beigetragen. Den Autor*innen der Beiträge und den anonymen Gutachter*innen danke ich für den theoretischen Austausch und für die Ausdauer beim Mitwirken an diesem Heft unter pan-

demischen Bedingungen. Die Arbeit am Themenheft wurde im Rahmen der Förderung des Forschungsprojektes „Postkoloniale Geschlechterverhältnisse und die Krise der Demokratie“ durch das Hessische Ministerium für Wissenschaft und Kunst sowie durch Mittel aus dem Mittelbaufördertopf des Instituts für Politikwissenschaft und des Dekanats des Fachbereichs Kultur- und Sozialwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen ermöglicht.

Literatur

- Alexander, M. Jacqui, 1994: Not Just (Any) Body Can Be a Citizen. The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. In: *Feminist Review* (48), 5–23.
- Ballestrin, Luciana, 2015: Democracy and Coloniality. In: *Revista Estudos Políticos* 5 (1), 210–228.
- Bernhard, Michael / Reenock, Christopher / Nordstrom, Timothy, 2004: The Legacy of Western Overseas Colonialism on Democratic Survival. In: *International Studies Quarterly* 48 (1), 225–250.
- Bernstein, J. M. / Ophir, Adi / Stoler, Ann Laura, 2018 (Hg.): *Political Concepts. A Critical Lexicon*, New York.
- Bhambra, Gurminder K., 2014: Postcolonial and decolonial dialogues. In: *Postcolonial Studies* 17 (2), 115–121.
- Bhambra, Gurminder K., 2017: The Current Crisis of Europe. Refugees, Colonialism, and the Limits of Cosmopolitanism. In: *European Law Journal* 23 (5), 395–405.
- Bhambra, Gurminder K. / Holmwood, John, 2021: *Colonialism and Modern Social Theory*, Cambridge.
- Boacă, Manuela / Parvulescu, Anca, 2020: Creolizing Transylvania. Notes on Coloniality and Inter-Imperiality. In: *History of the Present* 10 (1), 9–27.
- Bogues, Anthony / Laudani, Raffaele, 2022: *Theses for a Global History of Political Concepts*; <https://aghct.org/political-concepts-thesis>, 04.03.2022.
- Brown, Wendy, 2015: *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Berlin.
- Brown, Wendy, 2017: Demokratie unter Beschuss: Donald Trump und der apokalyptische Populismus. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (8), 46–60.
- Brunkhorst, Hauke, 2016: Democracy under Siege: The Decay of Constitutionalization and the Crisis of Public Law and Public Opinion. In: Poul F. Kjaer / Niklas Olsen (Hg.), *Critical Theories of Crises in Europe. From Weimar to the Euro*, London, 177–194.
- Canguilhem, Georges, 2007: *The Normal and the Pathological*, New York.
- Chandra, Uday, 2013: The Case for a Postcolonial Approach to the Study of Politics. In: *New Political Science* 35 (3), 479–491.
- Chatterjee, Partha, 2011: *Lineages of Political Society. Studies in Postcolonial Democracy*, New York.
- Colliot-Thélène, Catherine, 2011: *Demokratie ohne Volk*, Hamburg.
- Conway, Janet / Singh, Jakeet, 2011: Radical Democracy in a Global Perspective: Notes from the Pluriverse. In: *Third World Quarterly* 32 (4), 689–706.
- Crouch, Colin, 2008: *Postdemokratie*, Frankfurt (Main).
- Crouch, Colin, 2021: *Postdemokratie revisited*, Berlin.
- Decker, Oliver / Brähler, Elmar, 2018 (Hg.): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018*, Gießen.
- Derrida, Jacques, 2006: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt (Main).
- Dhaliwal, Amarpal K., 2011: Can the Subaltern Vote? Radical Democracy, Discourses of Representation and Rights, and Questions of Race. In: David Trend (Hg.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship and the State*, London, 42–61.

- Dhawan, Nikita, 2014 (Hg.): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen.
- Diamond, Larry, 2015: *Facing Up to the Democratic Recession*. In: *Journal of Democracy* 26 (1), 141–155.
- Dörre, Klaus / Fraser, Nancy / Lessenich, Stephan / Rosa, Hartmut, 2020: *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, hg. von Hanna Ketterer / Karina Becker, 2. Aufl., Berlin.
- Dunn, John, 2005: *Setting the People Free. The Story of Democracy*, London.
- Ercan, Selen A. / Gagnon, Jean-Paul, 2014: *The Crisis of Democracy. Which Crisis? Which Democracy?* In: *Democratic Theory* 1 (2), 1–10.
- Gädeke, Dorothea, 2017: *Politik der Beherrschung. Eine kritische Theorie externer Demokratieförderung*, Berlin.
- Grosfoguel, Ramón, 2009: *A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality*. In: *Kult* 6, 10–38.
- Grovogui, Siba N., 2002: *Regimes of Sovereignty. International Morality and the African Condition*. In: *European Journal of International Relations* 8 (3), 315–338.
- Grovogui, Siba N., 2015: *Remembering democracy: anticolonial evocations and invocations of a disappearing norm*. In: *African Identities* 13 (1), 77–91.
- Güven, Ferit, 2015: *Decolonizing Democracy. Intersections of Philosophy and Postcolonial Theory*, Lanham.
- Ha, Kien Nghi, 2015: *Postkolonialismus/Postkoloniale Kritik*. In: Susan Arndt / Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache: ein kritisches Nachschlagewerk*, 2. Aufl., Münster, 177–184.
- Habermas, Jürgen, 1989: *Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?* In: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt (Main), 7–36.
- Hacke, Jens, 2018: *Existenzkrise der Demokratie. Zur politischen Theorie des Liberalismus in der Zwischenkriegszeit*, 2. Aufl., Berlin.
- Heller, Ágnes, 2017: *Von Mussolini bis Orbán: Der illiberale Geist*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (8), 73–79.
- Hesse, Barnor, 2007: *Racialized Modernity: An Analytics of White Mythologies*. In: *Ethnic and Racial Studies* 30 (4), 643–663.
- Hesse, Barnor, 2011: *Symptomatically Black. A Creolization of the Political*. In: Françoise Lionnet / Shu-mei Shih / Shumei Shi (Hg.), *The creolization of theory*, Durham, NC, 37–61.
- Höntzsch, Frauke, 2020: *Krise der liberalen Demokratie? Nein! Krise des individualistischen Liberalismus*. In: *Neue Politische Literatur* 65 (2), 255–277
- Iverson, Duncan / Patton, Paul / Sanders, Will, 2001 (Hg.): *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge.
- Kalyvas, Andreas, 2019: *Whose Crisis? Which Democracy? Notes on the Current Political Conjuncture*. In: *Constellations* 26 (3), 384–390.
- Karakayalı, Juliane / Mecheril, Paul, 2018: *Umkämpfte Krisen: Migrationsregime als Analyseperspektive migrationsgesellschaftlicher Gegenwart*. In: Naika Foroutan / Juliane Karakayalı / Riem Spielhaus (Hg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Frankfurt (Main) / New York, 225–235.
- Kerner, Ina, 2012: *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg.
- Kerner, Ina, 2016: *Jenseits des politiktheoretischen Eurozentrismus: Strategien einer Dekolonisation*. In: Sybille de La Rosa / Holger Zapf / Sophia Schubert (Hg.), *Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung*, Wiesbaden, 113–133.
- Ketterer, Hanna / Becker, Karina, 2019: *Einleitung: Was stimmt nicht mit der Demokratie?* In: Klaus Dörre / Nancy Fraser / Stephan Lessenich / Hartmut Rosa, *Was stimmt nicht mit der Demokratie?*

- Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa, hg. v. Hanna Ketterer / Karina Becker, Berlin, 7–18.
- Koelble, Thomas A. / Lipuma, Edward, 2008: Democratizing Democracy. A Postcolonial Critique of Conventional Approaches to the ‘Measurement of Democracy’. In: *Democratization* 15 (1), 1–28.
- Kurki, Milja, 2013: *Democratic Futures. Revisioning Democracy Promotion*, London.
- Lentin, Alana, 2008: Europe and the Silence about Race. In: *European Journal of Social Theory* 11 (4), 487–503.
- Levitsky, Steven / Ziblatt, Daniel, 2018: *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können*, München.
- Levy, Jacob T. / Young, Iris Marion, 2011 (Hg.): *Colonialism and its Legacies*, Lanham.
- Lorey, Isabell, 2020: *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin.
- Lowe, Lisa, 2015: *The Intimacies of Four Continents*, Durham.
- Lugones, María, 2007: Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 22 (1), 186–209.
- Manow, Philip, 2020: *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie*, Berlin.
- Mbembe, Achille, 2013: *Sortir de la grande nuit. Essai sur l’Afrique décolonisée*, Paris.
- Mbembe, Achille, 2016: *Ausgang aus der langen Nacht: Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*, aus dem Französischen von Christine Pries, Berlin.
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Berlin.
- Mensah, Ayoko / Ouedji, Norbert N. / Mbembe, Achille, 2011: *Le temps de l’Afrique viendra*. In: *Africultures* 83 (1), 87.
- Merkel, Wolfgang / Kneip, Sascha, 2018 (Hg.): *Democracy and Crisis. Challenges in Turbulent Times*, Cham.
- Mouffe, Chantal, 2018: *Für einen linken Populismus*, Berlin.
- Mouk, Yascha, 2019: *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How To Save It*. Cambridge, Mass.
- Persram, Nalini, 2007 (Hg.): *Postcolonialism and Political Theory*, Lanham.
- Przeworski, Adam, 2020: *Krisen der Demokratie*, Berlin.
- Quijano, Anibal, 2019: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien.
- Rancière, Jacques, 1997: *Demokratie und Postdemokratie*. In: *Rado Riha* (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien, 94–122.
- Sanin Restrepo, Ricardo, 2016: *Decolonizing Democracy. Power in a Solid State*, London/New York.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2007 (Hg.): *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, London.
- Santos, Boaventura de Sousa / Mendes, José Manuel, 2021 (Hg.): *Demodiversity. Towards post-abyssal democracies*, New York.
- Schubert, Sophia / Weiß, Alexander, 2016 (Hg.): *„Demokratie“ jenseits des Westens. Theorien, Diskurse, Einstellungen*. *Politische Vierteljahresschrift* (51), Baden-Baden.
- Seth, Sanjay, 2021: *Beyond Reason. Postcolonial Theory and the Social Sciences*, New York.
- Shilliam, Robbie, 2021: *Decolonizing Politics. An Introduction*, Cambridge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2003: *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2013: *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge.
- Stovall, Tyler, 2013: *Empires of Democracy*. In: *Graham Huggan* (Hg.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford.
- Thompson, Vanessa E. / Zablotsky, Veronika, 2017: *Nationalismen der Anerkennung – Gedenken, Differenz und die Idee einer ‚europäischen Kultur der Erinnerung‘*. In: *Zwischenraum Kollektiv* (Hg.), *Decolonize the City! Zur Kolonialität der Stadt – Gespräche, Aushandlungen, Perspektiven*, Münster, 156–177.

- Tibi, Bassam, 1987: Politische Ideen in der „Dritten Welt“ während der Dekolonisation. In: Iring Fetscher / Herfried Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* Bd. 5, München, 361–402.
- Todorov, Tzvetan, 2014: *The Inner Enemies of Democracy*, Cambridge, UK.
- Trautmann, Felix, 2020: *Das Imaginäre der Demokratie. Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft*, Konstanz.
- Trouillot, Michel-Rolph, 2002: North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945. In: *South Atlantic Quarterly* 101 (4), 839–858.
- Tully, James, 2001: The Struggles of Indigenous Peoples for and of Freedom. In: Duncan Ivison / Paul Patton / Will Sanders (Hg.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, 37–59.
- Tully, James, 2020: Deparochializing Political Theory and Beyond. In: Melissa S. Williams (Hg.), *Deparochializing Political Theory*, Cambridge, 25–59.
- Williams, Melissa S., 2013: Political Responsibility for Decolonization in Canada. In: Genevieve Fuji Johnson / Lorelea Michaelis (Hg.), *Political Responsibility Refocused. Thinking Justice after Iris Marion Young*, Toronto, 78–101.
- Williams, Melissa S., 2020: Deparochializing Democratic Theory. In: Dies. (Hg.), *Deparochializing Political Theory*, Cambridge, 201–229.
- Williams, Melissa S. / Warren, Mark E., 2013: A Democratic Case for Comparative Political Theory. In: *Political Theory* 42 (1), 26–57.
- Young, Iris Marion, 2001: Hybrid Democracy. Iroquois Federalism and the Postcolonial Project. In: Duncan Ivison / Paul Patton / Will Sanders (Hg.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, 237–258.
- Youngs, Richard, 2015: Exploring „Non-Western Democracy“. In: *Journal of Democracy* 26 (4), 140–154.
- Zambrana, Rocío, 2021: *Colonial Debts. The Case of Puerto Rico*, Durham.
- Ziai, Aram, 2012: Postkoloniale Politikwissenschaft. Grundlagen einer postkolonialen politischen Theorie und deren Anwendungsfelder. In: Julia Reuter / Alexandra Karentzos (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden, 283–296.
- Ziai, Aram, 2016a: Postkoloniale Studien und Politikwissenschaft. In: Ders. (Hg.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld, 25–46.
- Ziai, Aram, 2016b (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld.
- Zucca-Soest, Sabrina, 2019: Die Krise der Demokratie – Eine Frage der Perspektive? In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6 (2), 113–140.

Postkoloniale Ungleichheiten im globalen Entdemokratisierungsprozess

Die Abwesenheit des Globalen Südens in der Debatte um die Krise liberaler Demokratien

Luciana Ballestrin*

Übersetzung aus dem brasilianischen Portugiesisch von Teresa Otten Dionísio

Die Diagnose einer Krise liberaler Demokratien hat sich insbesondere in den letzten fünf Jahren quantitativ wie qualitativ in einer Weise durchgesetzt, dass sie zu einem unumgänglichen Topos für Theoretiker*innen wie für Verfechter*innen der liberalen Demokratie geworden ist. Zwar hatten verschiedenste Stränge der Politikwissenschaft, der Politischen Theorie und der politischen Philosophie bereits seit der zweiten Hälfte der 1990er Jahre auf die Schwächen liberal-demokratischer Regime hingewiesen. Doch der Befund, dass sich die Demokratie weltweit auf dem Rückzug befinde, wurde erst in jüngster Zeit vorgelegt. Vor allem der Sieg des Milliardärs und Geschäftsmannes Donald Trump in der US-amerikanischen Präsidentschaftswahl im Jahr 2016 stellte das bis dahin hegemoniale Modell der repräsentativen, liberalen und pluralistischen Demokratie, das sich im Zuge der neoliberalen Globalisierung seit dem Ende des Kalten Krieges verbreitet hatte, auf den Kopf. Komplementäre Entwürfe wie beispielsweise die partizipatorische, deliberative oder radikale Demokratie stellen zwar eine Erweiterung der liberalen Demokratie dar. Jedoch stellt keiner von ihnen das Prinzip der Repräsentation oder die marktwirtschaftliche Prämisse der Demokratie grundsätzlich in Frage. Die öffentliche und theoretische Bedeutung dieser Debatte liegt zum einen darin, neue Formen des Autoritarismus, die sich innerhalb liberaler Demokratien herausgebildet haben – gewissermaßen den demokratischen Tod der Demokratie –, sichtbar zu machen. Zum anderen ermöglicht sie es, die politische Krise zum strategischen Ausgangspunkt einer Analyse multipler und miteinander verbundener Krisen zu machen, insofern wir unter Politik Institutionen, Praktiken und Diskurse für die Organisation des kollektiven und immer auch konflikthaften Lebens verstehen (vgl. Mouffe 2000). Mit dem Erstarken von antipolitischem Verhalten und antidemokratischen Werten wird die moralische Grenzziehung zwischen dem Überleben der Demokratie, der menschlichen Konvivialität, der sozialen Mobilität und dem Umweltschutz immer fragwürdiger. Zudem hat die humanitäre Katastrophe, die durch die COVID-19-Pandemie ausgelöst wurde, bereits bestehende ökonomische, migrationsbezogene, gesundheitliche, ökologische, wissenschaftliche sowie klimatische Probleme der Weltgesellschaft verschärft. Das Ausmaß, die Tragweite und das Ineinandergreifen derart vieler Krisen erzeugen das Gefühl einer apokalyptischen, verrohten, dystopi-

* Luciana Ballestrin, Universidade Federal de Pelotas, Brasilien
Kontakt: luciana.ballestrin@ufpel.edu.br

schen und nun auch pandemischen Welt. Die Kulturindustrie im digitalen Zeitalter ist voller entsprechender Beispiele. Dabei spielt die Problematisierung des Todes in symbolischer als auch in tatsächlicher Weise eine zentrale Rolle für das Denken über das Politische und die Demokratie im 21. Jahrhundert. Die Wiederkehr des Begriffs des Faschismus, die Anzeichen einer nekropolitischen Dynamik und die Politisierung von Leben, das als nicht betrauerungswürdig gilt, sind charakteristisch für diese Debatte. Ihren Nährboden stellt ein wachsendes Gefühl des Unbehagens dar, welches sich immer weniger nur auf die Länder des Globalen Südens beschränkt. Angesichts dieser Beobachtungen scheint es, als würde die Metapher vom Tod der Demokratien, wie sie von Steven Levitsky und Daniel Ziblatt (2018) geprägt wurde, einen tieferen Sinn entfalten.

Ähnlich wie das heute nicht mehr gebräuchliche Konzept der „Dritten Welt“ ist der Begriff des Globalen Südens eine machtvolle diskursive Repräsentation, die in der Lage ist, subalterne geopolitische Identitäten zu artikulieren, die ihren Ursprung in der modernen Kolonialgeschichte haben. Es ist hierbei wichtig anzumerken, dass die Macht des Globalen Südens nicht unbedingt in Form von Nationalstaaten zum Ausdruck kommt. Sie ist vielmehr als „eine Reihe von Praktiken, Einstellungen und Verhältnissen“ (Grovgoui 2011: 177) zu verstehen, die in „transnationalen und sozialen Hinsichten“ (Hurrell 2013: 206) wirken. Ein solches Verständnis des Globalen Südens erlaubt es uns, ihn als eine Kategorie zu verwenden, die keine zentrale Autorität, keine definierte Stufenfolge und keine geschlossene Form besitzt. Aus diesem Grund ist es wichtig, die große Vielfalt an Akteur*innen, Diskursen, Institutionen und Bewegungen zu berücksichtigen, die unter diesem Begriff zusammengefasst werden. In diesem Beitrag verstehe ich unter dem Globalen Süden all jene Gesellschaften, die eine koloniale Vergangenheit teilen, und zwar als kolonisierte Gesellschaften; deren Wirtschaft aufgrund der asymmetrischen Einbeziehung in das moderne und koloniale Weltsystem durch Vulnerabilität und Abhängigkeit gekennzeichnet ist; und innerhalb derer irreparable, durch verschiedene Formen kolonialer Gewalt erzeugte strukturelle Ungerechtigkeiten bestehen (vgl. Dados/Connell 2012). Brasilien stellt einen paradigmatischen Fall für Entdemokratisierungsprozesse im Globalen Süden dar, was insbesondere am Regierungshandeln in der Pandemie deutlich sichtbar wurde. Verstärkt durch eine tiefgreifende politische Krise, die sich bereits mit den vielfältigen Protestbewegungen seit Juni 2013 abgezeichnet hatte, hat das Land über eine halbe Million Todesfälle in Zusammenhang mit COVID-19 zu beklagen, womit Brasilien nach den Vereinigten Staaten von Amerika den zweiten Platz in der Welt-rangliste der Sterblichkeit belegt. Ein parlamentarischer Untersuchungsausschuss überprüft derzeit die Maßnahmen zur Eindämmung der Coronapandemie, die durch die Bundesregierung Jair Messias Bolsonaro, eines rechtsextremen und derzeit parteilosen Politikers, ergriffen wurden. Aufgrund seines Umgangs mit der Pandemie wurden bereits Anklagen vor internationalen Gerichtshöfen erhoben, die auf eine Verurteilung wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Völkermord abzielen.¹

Vor diesem Hintergrund problematisiert der vorliegende Beitrag die Abwesenheit des Globalen Südens im gegenwärtig bestimmenden Diskurs über die Krise liberaler Demokratie, der den affirmativen Diskurs über deren Konsolidierung, der seit den 1990er Jahren sowohl national als auch international in Umlauf war, abgelöst hat. Dabei wird argumentiert, dass diese Leerstelle sowohl signifikante Auswirkungen auf das Verständnis gegenwärtiger Krisen der Demokratie hat als auch die normative Debatte über Modelle und Theorien der Demo-

1 Namentlich vor dem Internationalen Strafgerichtshof und vor der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte der Organisation Amerikanischer Staaten (OEA).

kratie verkürzt. Das Argument wird in drei Schritten entfaltet. Zunächst werden zentrale Aspekte der gegenwärtigen Literatur zur Krise der liberalen Demokratie erörtert, wobei die Abwesenheit des Globalen Südens in dieser Diagnose, die Bedeutung seiner theoretischen Einbeziehung sowie das analytische Potenzial des Begriffs der Entdemokratisierung für diese Aufgabe hervorgehoben werden. In einem zweiten Schritt wird argumentiert, dass die Berücksichtigung postkolonialer Ungleichheiten im Globalen Süden kritische Impulse für die Analyse von Demokratien aus einer tatsächlich globalen Perspektive liefert. Hier wird Lateinamerika als Gegenmodell eingeführt, um die Geopolitisierung der Debatte voranzutreiben. Im letzten Abschnitt wird anhand einer kurzen postkolonialen Interpretation der liberalen Demokratien die heikle Beziehung zwischen Postkolonialismus und Demokratie problematisiert. Mit diesem Vorhaben soll gezeigt werden, dass eine Annäherung zwischen dem normativen Prinzip der Dekolonisierung und demjenigen der Demokratie in analytischer wie theoretischer Hinsicht zu einer theoretischen Aktualisierung der postkolonialen Kritik als auch der Demokratietheorien beitragen kann.

1. Die aktuelle Debatte über die Krise liberaler Demokratien: Grenzen des analytischen Anglo-Eurozentrismus

Seitdem die liberale Demokratie nach dem Ende des Kalten Krieges zu einem weltweit hegemonialen Projekt geworden ist, wird sie sowohl auf der rechten als auch auf der linken Seite des politischen Spektrums kritisiert. Dennoch war sowohl von wissenschaftlicher als auch von politischer Seite eine merkliche Begeisterung der internationalen Gemeinschaft über den Übergang hin zu und über die Konsolidierung von demokratischen Regimen in unterschiedlichen Ländern der Welt zu bemerken. Im Zuge der Verschärfung der Globalisierung und des Neoliberalismus in den 1990er Jahren konnte zugleich eine zirkuläre Dynamik der Demokratisierung beobachtet werden, bei der sich die Beteiligung der Zivilgesellschaft und die Ausweitung einer juristischen Grammatik der Rechte und Freiheiten in der nationalen und globalen Öffentlichkeit wechselseitig stimulierten. Projekte globaler und kosmopolitischer Demokratie wurden gefördert, um dadurch das Demokratiedefizit des internationalen Systems zu kompensieren.

Diese Erzählung gehört jedoch immer mehr der Vergangenheit an. Heute sind mit Postdemokratie, demokratischer Dekonsolidierung beziehungsweise Rezession und Entdemokratisierung verschiedene Begriffe in Umlauf, um die aktuelle Krise der liberalen Demokratien zu erfassen (vgl. Diamond 2015; Brown 2015; Mounk 2018).² In den Worten Samuel Huntingtons (1993) könnte man auch von einer umgekehrten dritten Welle der Demokratisierung sprechen. Ferner wurde auf den Begriff der „großen Regression“ zurückgegriffen, um den reaktionären Gehalt dieser Krise im progressiven Neoliberalismus zu beschreiben (vgl. Della Porta 2017; Fraser 2017). Die Entkopplung von Demokratie und Liberalismus wurde anhand der Konzepte der illiberalen Demokratie, des autoritären Liberalismus und des antidemokratischen Liberalismus erfasst (vgl. Mounk 2018). Die neuen Dynamiken des Autoritarismus und des Faschismus (vgl. Stanley 2018) sind in unter-

2 Der Begriff der Postdemokratie tauchte zum ersten Mal bei Jacques Rancière (vgl. Nash 1996) auf, erlangte aber erst später durch die Arbeit von Colin Crouch (2004) eine größere Sichtbarkeit.

schiedlichen Prozessen der Autokratisierung und Entdemokratisierung zu beobachten. Darüber hinaus belegt die zunehmende internationale Privatisierung von Macht durch Wirtschaftsakteur*innen und deren mangelnde Kontrolle durch die Öffentlichkeit die Abwesenheit der Prinzipien liberaler Demokratie in den Regimen der sogenannten *Global Governance*. Der postdemokratische Kontext impliziert auch die öffentliche Akzeptanz des Aufstiegs autoritärer, antidemokratischer und antihumanistischer Diskurse, die populistischen Auftrieb erhalten und eine große Anhänger*innenschaft generieren.

Der brasilianische Fall weist zahlreiche Gemeinsamkeiten mit den in der liberalen oder kritischen internationalen Literatur beschriebenen Merkmalen auf: die Instrumentalisierung demokratischer Institutionen für antidemokratische Zwecke³; ein zunehmendes Misstrauen gegen die Politik und eine sich verschärfende gesellschaftliche Polarisierung; der Protagonismus der Neuen Rechten, deren Radikalisierung sowie ihre populistische Repräsentation innerhalb eines Szenarios demokratischer Erosion; die Zunahme politisch motivierter Gewalt, einschließlich der geschlechtsspezifischen politischen Gewalt; die Zusammenführung von Konservatismus, Moralismus und Neoliberalismus; der Rückgang von bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten; und schließlich eine sich ausbreitende Geschichts- und Wissenschaftsleugnung, Angriffe auf die Wissenschafts- und Pressefreiheit sowie Zensur und Verfolgung politischer Gegner*innen, insbesondere aus der Linken. Nicht zufällig wurden viele einschlägige englischsprachige Publikationen über die Krise der liberalen Demokratie rasch ins Portugiesische übersetzt und in Brasilien veröffentlicht, nicht selten in einem warnenden Ton und mit eigens für die brasilianischen Ausgaben verfassten Vorworten (Levitsky/Ziblatt 2018; Castells 2018; Stanley 2018; Mounk 2018; Brown 2019; Geiselberger 2017; Przeworski 2020). Parallel dazu bildete sich in Brasilien eine eigene politikwissenschaftliche Literatur zur Krise der Demokratie heraus (vgl. Santos 2017; Avritzer 2019; Miguel 2019). Doch trotz der Tatsache, dass der brasilianische Fall beispielhaft und repräsentativ für die Krise der liberalen Demokratien ist, wurde er in der bisherigen demokratietheoretischen Debatte nicht als solcher erkannt und daher kaum berücksichtigt. Es ist vielmehr auffällig, dass die liberalen Demokratien der Vereinigten Staaten von Amerika und Westeuropas in der großen Mehrheit jener neueren Analysen privilegiert werden, und zwar auch in der kritischen Literatur. Dadurch wird nicht nur die Diagnose der Krise der Demokratie, sondern auch eine Prognose von Möglichkeiten ihrer Überwindung beeinträchtigt. Der darin zum Ausdruck kommende Anglo-Eurozentrismus verhindert zudem eine tatsächlich repräsentative Analyse des Phänomens. Kurz gesagt: Sofern die Krise der Demokratie ein globales Phänomen ist und sowohl Länder mit langer als auch solche mit jüngerer demokratischer Tradition betrifft, sollte die Erforschung gemeinsamer Variablen nicht einige wenige nationale Kontexte bevorzugen, deren Bedingungen nicht verallgemeinert werden können.

Auch wenn die Krise ebenfalls Impulse zur Entglobalisierung und zur regionalen Desintegration gegeben hat, stellt diese globale Dimension dennoch eine zentrale Herausforderung

3 Einige Beispiele für die Beteiligung demokratischer Akteur*innen und Institutionen am Entdemokratisierungsprozess Brasiliens sind: die Einleitung der Operation Lava Jato 2014 zur Bekämpfung der Korruption; der von der damals wichtigsten Oppositionspartei (PSDB) eingelegte Einspruch gegen das Ergebnis der Präsidentschaftswahl 2014, in der die ehemalige Präsidentin Dilma Rousseff der Partido dos Trabalhadores (PT) wiedergewählt wurde; deren Amtsenthebungsverfahren im Jahr 2016, das von verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Gruppen aufgrund einer einfach zu widerlegenden und sehr umstrittenen Begründung auch als „parlamentarischer Putsch“ verstanden wird; die politische Inhaftierung des Favoriten in der Präsidentschaftswahl 2018, des ehemaligen Präsidenten Luiz Inácio Lula da Silva (PT), nur wenige Monate vor den Wahlen; sowie die Wahlkampagne von Jair Messias Bolsonaro, damals noch als Kandidat des Partido Social Liberal, und schließlich sein Sieg im Jahr 2018.

rung für die politik- und demokratietheoretische Forschung dar, die die Entwicklung und den Einsatz einer adäquaten vergleichenden Methode auf internationaler Ebene erfordert. Zu beachten ist hierbei, dass die Geschichte der Demokratien in sogenannten peripheren oder postkolonialen Ländern – neben Dynamiken, Logiken und Prozessen, die globalen Reproduktionsmustern folgen – einer Reihe von Bedingungen unterliegt, die sich vom US-europäischen Kontext, in dem Krisendiagnosen mit weitreichendem Erklärungsanspruch entstehen, unterscheiden. Zwar trägt die Globalisierung und die damit verbundene Intensivierung transnationaler Interaktionen dazu bei, dass einzelne nationale Phänomene in beschleunigter Weise aufeinander einwirken können, wodurch es zu einem gleichzeitigen Auftauchen von ähnlichen Phänomenen an verschiedenen Orten kommen kann. Doch stellt dies strenggenommen keine Neuerung dar, die erst durch den Globalisierungsprozess eingeführt wurde. Dennoch kann zumindest davon ausgegangen werden, dass die Globalisierung im Allgemeinen zahlreiche Aspekte des sozialen Lebens und insbesondere der Politik derart neugestaltet hat, dass sich dies auch auf deren zeitgenössische Theoretisierung auswirkt. Seit den 1990er Jahren treibt die Transnationalisierung des politischen Feldes den „*global turn*“ in der Politischen Theorie an (Dryzek/Honig/Phillips 2006: 23). Die Ausweitung der nationalen auf eine globale Ebene hatte eine theoretische Neuausrichtung und die Schöpfung neuer deskriptiver wie normativer Begriffe zur Folge. Gerechtigkeits- und Demokratiefragen werden seither von der liberalen Politischen Theorie und ebenso von ihren Kritiker*innen mittels Fragen der Stärkung und Neubestimmung des kosmopolitischen Prinzips ausgehandelt.

Der vorliegende Beitrag geht davon aus, dass die Politische Theorie angesichts der aufgrund transnationaler Dynamiken notwendigen Überwindung eines methodologischen Nationalismus (Amelina et al. 2021) als ein globaler Dialog verstanden werden muss (vgl. White/Moon 2004), für den Ansätze postkolonialer Theorie ein bislang unausgeschöpftes interpretatives Potenzial aufweisen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass hier eine globale Politische Theorie angestrebt wird: vielmehr wird es darum gehen, eine Politische Theorie des Globalen oder eine Globalisierung der Politischen Theorie (vgl. White/Moon 2004) unter analytischer Berücksichtigung und personeller Beteiligung des Globalen Südens zu entwickeln. Eine solche postkoloniale Strategie erfordert die Problematisierung des Postulats einer Allgemeingültigkeit oder Universalität von Theorien unter den Bedingungen der fehlenden Repräsentation von Ländern, die sich nicht an der Theoriebildung beteiligen konnten, sowie der nationalen Prägung eines Großteils der zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Kategorien. Diese Herangehensweise ermöglicht es, den Postkolonialismus in Bezug auf politische, theoretische und normative Fragen für die Politische Theorie produktiv zu machen. Gleichzeitig wird sowohl das politisierende Moment der Politischen Theorie revitalisiert als auch der genuin politische Charakter des Postkolonialismus in seinen verschiedenen theoretischen Erscheinungsformen bestätigt (vgl. Persram 2008). Die Anerkennung, dass eine Erforschung der Demokratie sowohl ein empirisches Unterfangen als auch eine kritische Form der Theoriebildung darstellt, für die normative Fragen von zentraler Bedeutung sind, ermöglicht es, diejenigen Variablen und Dimensionen zu berücksichtigen, die bislang in der einschlägigen Literatur vernachlässigt wurden.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden günstige Zyklen für die Demokratie als Demokratisierungswellen und ungünstige Zyklen umgekehrt als Wellen der Entdemokratisierung erfasst (vgl. Huntington 1993; Tilly 2007). Hierin zeigt sich beispielhaft die Tendenz der international vergleichenden Politikwissenschaft, aufgrund ihres universalistischen Anspruchs nationale, regionale und lokale Besonderheiten im Namen verallgemeinerbarer Er-

klärungsmuster zu opfern. Allerdings werden mit der zunehmenden Zahl an Demokratien in der nationalstaatlich organisierten internationalen Gemeinschaft, insbesondere nach der Dekolonisierung und Demokratisierung in der so genannten „Dritten Welt“, auch der begriffliche Eurozentrismus und der methodologische Ethnozentrismus in Frage gestellt (vgl. Badie/Hemet 1993). Doch trotz der Versuche in der neueren Forschung zur Konsolidierung und Qualität der Demokratie, über die soziologischen Modernisierungstheorien der 1950er Jahre und die bürgerliche Kultur der 1960er hinauszugehen, findet sich beispielsweise in der postmaterialistischen Theorie von Inglehart und Welzel (2009) weiterhin eine aktualisierte Zusammenführung beider Herangehensweisen. Mit anderen Worten: Zwischen den verschiedenen Modellen zur Herausbildung von Demokratie werden unterschiedliche kontextuelle und interaktive Dynamiken in regionaler und historischer Hinsicht kaum in Erwägung gezogen. Dies führt wiederum dazu, dass das Verhältnis zwischen diesen Modellen und den Folgen der kolonialen Vergangenheit auf die Entwicklung von Demokratie größtenteils unberücksichtigt bleibt. Angesichts der vielfältigen und in ihrer Prägnanz unterschiedlichen Differenzen zwischen den Ländern muss ein Vergleich zwischen vorbildlichen und verfehlten demokratischen Regimen als klar voneinander abgegrenzten zu analysierenden Einheiten zu kurz greifen und als unbrauchbar angesehen werden. Es handelt sich im Folgenden also nicht um den Versuch, zutiefst unterschiedliche Realitäten zu vergleichen; vielmehr geht es darum, mögliche Verflechtungen, Verknüpfungen oder Wechselwirkungen zwischen diesen Realitäten nachzuvollziehen.

Gegenwärtig werden zahlreiche mehr oder weniger wissenschaftliche Interpretationen der Krise einschließlich der Abgrenzung ihrer Ursachen und Dimensionen vorgelegt. Einerseits lässt sich die Krise durch Elemente erklären, die dem politischen Feld und dessen wichtigstem Wissenschaftsbereich, der Politikwissenschaft, endogen sind. Da es unwahrscheinlich ist, dass die Ursachen der Krise durch die Eingrenzung auf ein Fachgebiet oder durch einzelne, voneinander isolierte Variablen erklärt werden können, muss sie aber auch über außerpolitische und außerinstitutionelle Momente verstanden werden, was neben der Politikwissenschaft den Einbezug weiterer Disziplinen für eine breitere und mehrdimensionale Analyse erfordert. Folgende unabhängige institutionelle und kulturelle Variablen sind als intrinsische Merkmale der Demokratie vorstellbar: die Krise der politischen Repräsentation, das Misstrauen gegen die Politik, die Diskreditierung der politischen Parteien, die Ablehnung der Idee der Politik selbst (Antipolitik) und der Verlust des Nationalstaates als primären territorialen Referenzrahmens für die Demokratie, ohne dass es einen vergleichbaren Ersatz gibt (vgl. Fraser 2010). Als extrinsische unabhängige Variablen könnten beispielsweise die unterschiedlichen Auswirkungen des globalisierten und neoliberalen Finanzkapitalismus auf das Funktionieren demokratischer Gesellschaften angesehen werden. Darüber hinaus könnten vermutlich weitaus mehr Faktoren berücksichtigt werden, bevor alle denkbaren Konstellationen erschöpft wären. Gerade diese Pluralität an Lesarten hält die Möglichkeit bereit, den aktuellen, für die demokratische Politik besonders heiklen historischen Moment zu verstehen und zu erfassen.

Dabei ist eine Entwicklung fester Kriterien zur Bestimmung von Mustern der Demokratisierung und Entdemokratisierung im Globalen Süden und Norden nicht notwendigerweise wünschenswert, produktiv oder operationalisierbar. Grund dafür ist, dass die beiden Kategorien der Demokratisierung und Entdemokratisierung ihrerseits sehr heterogen sind und sich nicht allein zur Beschreibung von Ländern eignen. Besonders vielversprechend für die Einbeziehung der Demokratien des Globalen Südens in die Analyse der aktuellen Krise der

Demokratie ist jedoch der Begriff der Entdemokratisierung. Denn dieser suggeriert unmittelbar die Vorstellung eines der Demokratisierung entgegengesetzten Prozesses. Demnach brechen Demokratien nicht abrupt zusammen; vielmehr können gerade in der Demokratie die Bedingungen für ihre Unterwanderung geschaffen werden und vermittels demokratischer Institutionen Legitimität erlangen. Diese Vorstellung einer graduellen Bewegung weg von der Demokratie deutet einen stufenweisen Prozess an. Bislang steht eine Konzeptualisierung der Beschaffenheit dieser Stufen, die auch die gegenwärtigen Brüche der Demokratie in den Blick nimmt, noch aus. Die wichtigsten Demokratisierungstheorien, die in den 1980er Jahren entwickelt wurden, konzentrierten sich hauptsächlich auf die Bedingungen einer demokratischen Öffnung und der Transition zur Demokratie (vgl. O'Donnell/Schmitter 2013). In diesem Zusammenhang wurden vor allem Liberalisierung und Inklusion, verstanden als Grad an politischer Partizipation, als zwei konstituierende Achsen liberaler pluralistischer Demokratien (vgl. Dahl 1977) und damit als privilegierte institutionelle Variablen gehandhabt. Die Schwäche dieser Theorien liegt darin, dass sie ein zu starkes Augenmerk auf die Analyse von prozeduralen Dimensionen der Demokratie gelegt haben, während kulturelle und damit zusammenhängende Variablen vernachlässigt wurden (vgl. Huntington 1993; Avritzer 1996). Die Literatur zum demokratischen Übergang in den 1980er Jahren, zur Konsolidierung in den 1990er Jahren und in jüngerer Zeit zur Qualität der Demokratie in den 2000er Jahren steht repräsentativ für die Hegemonie, die die Deutung der Demokratie als Polyarchie über einen Zeitraum von fast drei Jahrzehnten erlangte.

In der internationalen politikwissenschaftlichen Literatur wird auf Grundlage des stark liberal geprägten *Freedom House* Index darauf hingewiesen, dass die quantitative Diagnose eines demokratischen Rückgangs und des Aufstiegs des Autoritarismus neu ist (vgl. Mainwaring/Brinks/Pérez-Liñán 2001). Dass dabei eine eingehende Erforschung der Ursachen – wie etwa in Larry Diamonds (2015) prominenter Analyse – fehlt, stellt ein typisches Defizit der quantitativen vergleichenden Methode auf globaler Ebene dar. Obwohl politische Übergänge sowohl von autoritären Regimen zur Demokratie als auch umgekehrt stattfinden (vgl. O'Donnell/Schmitter 2013), wurden die graduellen antidemokratischen Entwicklungen im Gegensatz zur Demokratisierung von Staaten in den 1980er Jahren theoretisch weitgehend vernachlässigt. Diese Lücke hat Charles Tilly (2007) mit seinem Vorschlag, Entdemokratisierung als das Gegenteil von Demokratisierung zu verstehen, zu schließen versucht. Laut Tilly ist „ein Regime in dem Maße demokratisch, in dem die politischen Beziehungen zwischen dem Staat und dessen Bürger*innen durch umfassende, gleichberechtigte, geschützte und für beide Seiten verbindliche Konsultationen gekennzeichnet sind“ (ebd.: 189). Die Einhaltung der Form der Konsultation signalisiert demnach einen Demokratisierungsprozess, während umgekehrt ihr Abbau eine Entdemokratisierung anzeigt. Die von Tilly entwickelte theoretisch-analytische Interpretation misst dem prozesshaften Charakter dieser Phänomene aus einer historisch informierten soziologischen Perspektive eine hohe Bedeutung zu.

Tillys Definition zielt darauf ab, Dahls kanonischen Vorschlag in *Polyarchy* zu überwinden, der lediglich eine minimale und statische Konstellation demokratischer Institutionen (und nicht ihre kontinuierlichen Variablen) voraussetzt und die tiefen Konflikte zwischen Meinungs- und Vereinigungsfreiheit außer Acht lässt. Während der ursprünglich in den 1970er Jahren entwickelte Vorschlag Dahls zur Beobachtung der Liberalisierung und Pluralisierung politischer Regime um zwei Hauptachsen, nämlich den Wettbewerb und die politische Inklusion, kreiste, charakterisiert Tilly (2007) Demokratisierungs- und Entdemokratisierungsprozesse mittels dreier analytischer Dimensionen: 1) der „Integration von zwi-

schenmenschlichen Vertrauensnetzwerken [...] und öffentlichen politischen Prozessen“; 2) der „Isolierung öffentlicher politischer Prozesse von den wichtigsten kategorialen Ungleichheiten (zum Beispiel Geschlecht, „Rasse“, Ethnizität, Religion, Klasse, Kaste), auf deren Grundlage die Bürger*innen ihr tägliches Leben organisieren“; 3) der (öffentlichen) Begrenzung bzw. Hegung der „Autonomie der wichtigsten Machtzentren (insbesondere denjenigen, die eine bestimmte Zwangsdimension beinhalten), etwa Warlords, Patron-Klientelbeziehungen, Armeen und religiöse Institutionen“ (Tilly 2007: 23). Jede Stärkung der jeweiligen Dimension deutet auf eine Demokratisierung hin, während ihre Verringerung eine Entdemokratisierung indiziert.

Tillys analytischer Rahmen weist im Gegensatz zum disziplinären Mainstream der Politikwissenschaft eine gewisse Komplexität und Heterodoxie auf. Sein wichtigster Beitrag besteht in dem Versuch, die Analyse der Prozesse von Demokratisierung und Entdemokratisierung über die politischen Institutionen hinaus zu erweitern, indem er kulturelle, historische und soziale Aspekte der Beziehungen zwischen Bürger*innen und Staat miteinander verknüpft. Die Bildung von deskriptiven und analytischen Kategorien ist außerdem hilfreich, um eine potenzielle Bedrohung von Demokratien frühzeitig zu erkennen. Dennoch unterschätzt Tilly die Bedeutung von Variablen, die auf das Handeln, die Rationalität und das Verhalten der zentralen politischen und wirtschaftlichen Akteur*innen auf nationaler und internationaler Ebene einwirken und die gegenwärtige Subversion der Demokratie vorantreiben. Gemessen am hohen Anspruch und breiten Umfang seiner historisch vergleichenden Arbeit übersieht Tilly sowohl den Einfluss des Marktes als auch die Auswirkungen des westeuropäischen Kolonialismus auf die demokratische Entwicklung in den ehemaligen Kolonien. Dies hält ihn dazu an, die tatsächlich sehr unterschiedlichen Ausgangsbedingungen für eine Demokratisierung oder Entdemokratisierung in den reicheren Ländern des Zentrums mit jenen in den ärmeren Ländern der Peripherie gleichzusetzen. Die Muster der Wechselwirkung zwischen Staaten und Märkten im Kontext der internationalen Gemeinschaft sind für die Analyse von Demokratisierungs- und Entdemokratisierungsprozessen in der Weltgesellschaft jedoch entscheidend. Daher müssten gleichsam auch die unter dem Vorwand externer Demokratieförderung und des Menschenrechtsschutzes betriebenen imperialen Interventionen in so genannte „schwache Staaten“ Gegenstand der Analyse sein.

Auch Steven Levitskys und Daniel Ziblatts Buch „Wie Demokratien sterben“ (2018) widmet diesen Prozessen keine ausführliche Beachtung, obwohl es in der Debatte um die Krise der Demokratie zu einem Bestseller geworden ist. In einfacher Sprache geschrieben beschäftigen sich die Autoren vornehmlich mit der Schwächung der Demokratie in den USA infolge der Wahl Donald Trumps. Anhand einer Reihe von anachronistischen und nur schwer vergleichbaren Beispielen, die ausgehend von der Kategorie „gewählte Autokraten“ (Levitsky/Zibblatt 2018: 15) ausgewählt werden, kommen die Autoren zum Schluss, dass politische Parteien von großer Bedeutung für die Integration und Mäßigung von Außenseiter*innen sind sowie als „Wächter der Demokratie“ verstanden werden sollten (ebd.: 33). Ihre Auffassung, dass die Isolierung „populärer Extremist*innen [...] politischen Mut“ erfordere, geht auf ihre Beobachtung zurück, dass die institutionellen und verfassungsrechtlichen Spielräume zur Eindämmung potenzieller Bedrohungen des politischen Systems unzureichend seien (ebd.: 16). Darin kommt zum Ausdruck, dass die Autoren ungeschriebenen demokratischen Normen als einer Art unsichtbaren Stütze für die Aufrechterhaltung des demokratischen Pakts eine besondere Bedeutung zumessen. Für den Fall einer Bedrohung der Demokratie betonen die Autoren die Bedeutung einer breiten demokratischen Koalition sogar zwischen ideologischen

Gegner*innen. Ihr Narrativ offenbart jedoch einen beunruhigenden US-amerikanischen Provinzialismus, wenn sie den Tod der Demokratien im Jahr 2015, dem Jahr von Trumps Aufstieg innerhalb seiner Partei vor der Vorwahl zur Präsidentschaftswahl, verorten. Außerdem affirmieren Levitsky und Ziblatt in ihrer Arbeit die verbreitete Annahme einer Überlegenheit der US-amerikanischen Demokratie und ihre Inszenierung als weltweit stärkste Macht zum Schutz der Demokratie.

Sowohl in Tillys als auch in Levitskys und Ziblatts Analyse werden die koloniale Vergangenheit und die imperiale Gegenwart relativiert, obwohl gerade hier die Widersprüche von Demokratien, die als langlebig, traditionell und beispielhaft gelten, entlarvt werden können. Die außenpolitischen Interventionen von demokratischen Nationalstaaten werden angesichts der hegemonialen Vorstellung von Anarchie im internationalen Kontext nicht als gültiger Indikator für die Achtung der Demokratie angesehen – weder von dem intervenierenden Staat noch von demjenigen, in den interveniert wird. Ebenso erhalten internationale Mechanismen zur Stärkung oder Subversion der Demokratie durch öffentliche oder private, zwischenstaatliche, staatliche oder nichtstaatliche Akteur*innen nicht die notwendige Aufmerksamkeit, die eine postkoloniale, neoliberale, globalisierte und multipolare Weltordnung für die Untersuchung von Demokratien heute erfordert. Die Art und Weise, wie Kolonialität und Imperialität ausgeübt werden, sich wandeln und dabei die demokratische Praxis beeinflussen, ist unmittelbar durch die Logik der Deterritorialisierung, Denationalisierung und Deregulierung der globalen Wirtschaft geprägt (vgl. Ballestrin 2017). Dies erfordert eine komplexere und dynamische Analyse von neuen Mustern der Ausbeutung und Herrschaft im Vergleich zum klassischen Kolonialismus und Imperialismus (vgl. Hurrell 2013). Das Problem der kolonialen Metamorphose und Komplexität erschwert es, diese Praktiken zu identifizieren sowie die Akteur*innen, die Macht in einer spezifisch kolonialen Form ausüben, zur Verantwortung zu ziehen. Gleichzeitig gab und gibt es immer auch Formen von Macht, Herrschaft und Ausbeutung, die nicht unbedingt mit Kolonialismus, Imperialismus oder der Moderne zusammenhängen.

Seit den 1970er Jahren wandeln sich der Kapitalismus und die Arbeitswelt grundlegend. Die Finanzialisierung des Kapitals, die Bildung von Megakonzerne, die Transnationalisierung der Wirtschaftseliten, die Schwächung der Gewerkschaften und die Entstehung des Prekariats sind nur einige Beispiele für die damit zusammenhängenden strukturellen Veränderungen, die sich auf wirtschaftliche Beziehungen zwischen den Staaten ausgewirkt sowie die Abhängigkeit und Unterordnung einzelner Staaten bedingt haben. Wenn also transnationale und globale Dynamiken immer bedeutsamer für die Analyse nationaler demokratischer Politik werden, reicht der Blick in einzelne Nationalstaaten und deren interne Dynamik für ein präzises Verständnis postkolonialer Ungleichheiten und deren Hindernisse für demokratische Autonomie nicht mehr aus. Diese Grundannahme wird sogar von kosmopolitischen Liberalen geteilt (vgl. Held 1995). Die zunehmende Kolonisierung der internationalen Wirtschaftssphäre und die damit verbundenen Auswirkungen auf das national organisierte politische Leben schwächt die Demokratie, indem sie die Prinzipien der Volkssouveränität und der Legitimation sowie der Zustimmung und der Kontrolle durch die Wähler*innen relativiert.

Abschließend ist festzustellen, dass die gegenwärtigen Veröffentlichungen zur Krise der Demokratien sich durch eine verständliche und auf eine breite Öffentlichkeit ausgerichtete Sprache auszeichnen. Gleichzeitig lässt sich eine zunehmende Loslösung von disziplinären Ansätzen der Politikwissenschaft beobachten, da die Interpretationen breiter angelegt sind

und ökonomische, migrationsbezogene, supranationale, identitätsbezogene und kommunikative Fragen umfassen. Diese Öffnung ist insofern interessant, als die Politikwissenschaft als Disziplin nicht in der Lage war, die Anzeichen der Krise zu erkennen und sie insgesamt vorherzusehen. In einem Großteil dieser Literatur wird die liberale Demokratie verteidigt, während die von der Krise betroffenen Länder des Globalen Südens schlicht außer Acht gelassen werden – neben Brasilien betrifft dies Südafrika, Chile, die Philippinen, Indien und weitere Postkolonien.

2. Entdemokratisierung im Globalen Süden: die analytische Bedeutung postkolonialer Ungleichheiten

Während des 20. Jahrhunderts wurde die Bedeutung von Politik und Demokratie von der hegemonialen politikwissenschaftlichen Literatur sowohl eingegrenzt als auch reduziert. Es ging darum, die Politik als ein autonomes und spezifisches Gebiet zu etablieren, das kaum durchlässig für fremde beziehungsweise äußerliche Dynamiken ist. Die Demokratie wiederum wurde von einer strikt politischen Definition her gedacht, wobei weitere Elemente, die dem Charakter der Disziplin und ihrem Forschungsbereich nicht entsprachen, als unzulässig erachtet wurden. Dies führt bis heute dazu, dass strukturellen historischen (wie Ungleichheit und Gewalt) oder eher konjunkturellen Elementen (wie Arbeitslosigkeit und Analphabetismus) ein nur geringer Einfluss auf die Dynamik und auf das Funktionieren von Demokratien zugebilligt wird. Gleichwohl wurde die Frage von Ungleichheit und Staatsbürger*innenschaft in einigen Versuchen, die Theorien der Demokratie und der Demokratisierung weiterzuentwickeln, zumindest teilweise berücksichtigt. Besonders bemerkenswert sind hierbei die Bemühungen des argentinischen Politikwissenschaftlers Guillermo O'Donnell (vgl. UNDP 2004; O'Donnell 2007; Tilly 2007). Aktuell werden auch geschlechtsspezifische Ungleichheiten in die Analyse von Demokratien einbezogen, um etwa die Gleichverteilung der politischen Macht innerhalb liberaler Demokratien zu verstehen oder das Verhältnis zwischen dem regressiven und aggressiven Charakter der gegenwärtigen Krise und dem Ziel einer umfassenden Inklusion verschiedener sozialer Perspektiven zu erfassen (vgl. Della Porta 2017). In ähnlicher Weise ergeben sich auch aus der Berücksichtigung postkolonialer Ungleichheiten verschiedene analytische und interpretative Dimensionen, die zu einem Verständnis zeitgenössischer Entdemokratisierungsprozesse beitragen können.

Die Anerkennung der Bedeutung postkolonialer globaler Ungleichheiten fordert die traditionellen disziplinären Kategorien für die Analyse demokratischer Politik heraus. Insbesondere erscheint die Berücksichtigung von ausschließlich politischen Aspekten innerhalb des Nationalstaats, seien sie institutioneller oder kultureller Art, angesichts der Interaktion und des Einflusses von Variablen unterschiedlicher Ordnung und Beschaffenheit als unzureichend. Zwar ließe sich argumentieren, dass die Beschränkung und Auswahl dieser Variablen eine Analyse überhaupt ermöglicht und durch die wissenschaftliche Arbeitsteilung bedingt ist. Gleichzeitig aber erfordern die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen in den letzten Jahrzehnten eine größere disziplinäre Offenheit der Geistes- und Sozialwissenschaften für Dialoge und Ansätze, die sie dazu befähigen, den gegenwärtigen Herausforderungen auf Augenhöhe zu begegnen. Innerhalb der Politikwissenschaft wird diese Öffnung vor allem

durch die Subdisziplin der Politischen Theorie angestoßen, womit dieser eine herausgehobene, durch Pluralität und Kreativität gekennzeichnete Stellung zuzumessen ist (vgl. Dryzek/Honig/Phillips 2006). In der Analyse der aktuellen Demokratiekrise hat insbesondere die neomarxistische und foucaultianische kritische Literatur den Neoliberalismus als das wichtigste entdemokratisierende Element im Westen identifiziert (vgl. Brown 2015; 2019). Obwohl die Debatte über die Unvereinbarkeit von Demokratie und Kapitalismus bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts geführt wird, neigt der politikwissenschaftliche Mainstream noch immer dazu, Ungleichheiten, die nicht politischen Ursprungs sind, bei der Analyse demokratischer Regime außer Acht zu lassen. Die Politische Theorie setzt sich hingegen mit den Disziplinen der Geschichte und Philosophie auseinander, weswegen sie in der Lage ist, auch weitere Bereiche der Politikwissenschaft zu inspirieren.

Die Erneuerung der zeitgenössischen Politischen Theorie seit den 1970er Jahren hat die moralische und philosophische Beschäftigung des politischen Liberalismus mit der Frage der politischen Gleichheit anhand sozialer Ungleichheiten wieder aufgegriffen. Im Zuge dessen hat sich der Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit zur legitimen Frage der liberalen Demokratie entwickelt. Sie bildet den Hintergrund der international geführten Debatten zur Verteidigung der Tobin-Steuer und zum Anspruch auf ein Mindesteinkommen sowie der Problematisierung globaler Ungleichheiten. Selbst liberale Autor*innen wie Robert Dahl (1998) konnten die negativen Effekte benennen, die die freie Marktwirtschaft für politische Gleichheit als Grundpfeiler der Demokratie bedeutet. In dem Maße, in dem der Marktkapitalismus die Ungleichverteilung verschiedener Ressourcen – unter anderem von Reichtum, Bildung, Information und Rechten – verstärkt, setzt er gleichzeitig eine Grenze für die Demokratisierung von Gesellschaften. Adam Przeworski (2020) hat bislang die beste Analyse der Krisen der Demokratie vorgelegt. Aus seiner Erkenntnis, dass eine Isolierung von Politik und Institutionen der Diagnose der Krise und ihres historischen Ursprungs abträglich ist, zieht er den bescheidenen Schluss: „Wir haben es nicht einfach mit einer politischen Krise zu tun; diese Krise hat tiefe ökonomische und gesellschaftliche Wurzeln. Das ist es, was mir Sorgen bereitet“ (Przeworski 2020: 237). Besonders bemerkenswert ist an dieser intellektuellen Haltung, dass sie die Unfähigkeit und die Grenzen des disziplinären Wissens angesichts der noch unbekannt Dimensionen eines laufenden Phänomens anerkennt, dessen Abschluss nicht absehbar ist.

Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass die aktuelle Krise der liberalen Demokratie für eine Vielzahl an Interpretationen offen ist. Sie kann nicht nur als Krise der Repräsentation, der Parteien oder als Misstrauen gegen die Politik verstanden werden, sondern auch als politische und strukturelle Krise zeitlich und räumlich veralteter historischer Modelle und institutioneller Erfahrungen, die nicht in der Lage sind, sich zu erneuern beziehungsweise der Komplexität und Heterogenität heutiger Gesellschaften zu entsprechen. Es handelt sich letzten Endes um eine umfassendere Krise des Westens, des Anglo-Eurozentrismus, der kolonialen Moderne und ihrer tiefsten und akutesten Widersprüche. Sie offenbart eine Reihe von Ungleichgewichten, Fehlansrichtungen und Spannungen, die durch die Hegemonie des Neoliberalismus als Wirtschaftsordnung, als spezifische Rationalitätsform und als Politische Theorie hervorgebracht werden (vgl. Brown 2015; Slobodian 2019). Der Kampf zwischen Demokratie und Neoliberalismus ist auch ein Kampf zwischen Politik und Wirtschaft, Volk (Volkssouveränität) und Elite (Regierung), dem Nationalen und dem Globalen. Die postdemokratische Realität ist verbunden mit der Privatisierung der politischen Macht durch die wirtschaftliche Macht auf globaler Ebene, deren Hauptmerkmal die Untergrabung

der Demokratie mittels ihrer eigenen Institutionen, Diskurse und Praktiken ist. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang das verspätete und wachsende Interesse des Globalen Nordens an der durch den Neoliberalismus ausgelösten Entkopplung zwischen den Erfordernissen der Marktwirtschaft und denjenigen der demokratischen Politik. Insbesondere nach der Weltwirtschaftskrise ab 2008 intensivierte sich der Prozess einer ungewissen und bislang unbekanntem Verschiebung der Realität von Demokratien. Erst als die Zentren zum ersten Mal die alten Dilemmata der globalen Peripherien zu erfahren begannen, wurde der Neoliberalismus als entdemokratisierende Kraft in der liberalen Demokratie identifiziert (vgl. Pérez-Liñán 2017). Die Debatte der Postdemokratie hätte also bereits durch die lateinamerikanischen Erfahrungen vorweggenommen werden können, wenn dem Verhältnis zwischen Demokratie, Neoliberalismus und Liberalismus bereits zuvor Beachtung geschenkt worden wäre.

Lateinamerika hat die Widersprüche des Liberalismus bereits seit seiner modernen/kolonialen Gründung erfahren. Als sich die liberalen und demokratischen Institutionen in den Metropolen herausbildeten, wurden zeitgleich in den Kolonien die antidemokratischen und antiliberalen Institutionen des Kolonialismus und der Versklavung entwickelt. Der postkoloniale Zustand hatte Auswirkungen auf die Entwicklung des Liberalismus, der Demokratie und des Neoliberalismus, weswegen die Diagnose der Postdemokratie nicht verallgemeinerbar ist. Das heißt, dass die liberale Autophagie, sprich die Selbstzerstörung der Politik durch die Wirtschaft, bereits in der republikanischen und demokratischen Grundlage vieler postkolonialer Gesellschaften vorhanden war. Die Verletzlichkeit ihrer abhängigen Volkswirtschaften, die Realität ihrer strukturellen Ungleichheiten und das Ausmaß des Phänomens der Gewalt sind nicht ausschließlich aus internen, innerstaatlichen oder nationalen Dynamiken entstanden. Vielmehr stellen selbst die territorialen Grenzziehungen in diesen Kontexten eine historische Konstruktion dar, die durch die kolonialen und die globalen imperialen Beziehungen hervorgebracht wurde. Bis in die 1930er Jahre herrschten in Lateinamerika konkurrierende oligarchische Regime. Sie wurden abgelöst durch das Auftreten von hybriden, halbdemokratischen, demokratischen und autoritären Regimen sowie lange Zeiträume des politischen Übergangs (vgl. Hartlyn/Valenzuela 1995). Das neoliberale Experiment wurde in Lateinamerika erstmals im Rahmen einer der gewalttätigsten Militärdiktaturen der Region erprobt, die auf den Putsch gegen Salvador Allende in Santiago de Chile im Jahr 1973 folgte. Hier war es also der militärische Autoritarismus, der das neoliberale Projekt von Augusto Pinochet absicherte – und eine gänzlich undemokratische Erfahrung einläutete. Fast zwei Jahrzehnte später, als sich die institutionelle Grundstruktur der lateinamerikanischen Demokratien zu festigen begann, wurde die neoliberale Agenda in vielen dieser Länder umgesetzt. Mit ihrem Einfluss wurden die Errungenschaften einer Festigung der Staatsbürger*innenschaft und der Stärkung sozialer Rechte und in der Folge der Demokratisierungsprozess insgesamt unterminiert.

Es ist kein Zufall, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts in mehreren lateinamerikanischen Ländern Regierungen gewählt wurden, die dem Neoliberalismus der 1990er Jahre kritisch gegenüberstanden und eine Bewegung auslösten, die als *Left Turn* oder *Post-neoliberalism* bekannt wurde (vgl. Castañeda 2006; Kaltwasser 2011). Zum ersten Mal in der Geschichte der Region wurde die demokratische Machtübernahme der linken Oppositionsparteien von der politischen und wirtschaftlichen Elite toleriert und von der Androhung unterdrückender Maßnahmen abgesehen. Angesichts der vorherigen Verfolgung der Mitglieder dieser neuen Regierungen durch die zivil-militärischen Diktaturen stellte ihre Wahl nun den letzten sym-

bolischen Schritt auf dem Weg zur Konsolidierung der Demokratie dar. Obwohl der Neoliberalismus in diesen Regierungen auf unterschiedliche Weise fortbestand, wurden zugleich auch staatliche Umverteilungsmaßnahmen eingeführt, die sich positiv auf den Abbau postkolonialer Ungleichheiten auswirkten. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Geschichte des Neoliberalismus in Lateinamerika – und insbesondere die chilenische Erfahrung – seine Vereinbarkeit mit dem Autoritarismus und Konservatismus vorweggenommen hat. Auch später hatte der Neoliberalismus noch einen erheblichen Einfluss auf den Übergang zur Demokratie und ihre Konsolidierung in vielen Ländern der Region.

Gerade aus diesem Grund wird von Akademiker*innen und den sozialen Bewegungen in Lateinamerika spätestens seit den 1990er Jahren eine nachdrückliche Kritik am Neoliberalismus formuliert. Gleichzeitig fanden in mehreren Ländern Experimente und Innovationen im Bereich der partizipativen Demokratie statt, die mit einer Öffnung des Staates und dem Engagement breiter Sektoren der Zivilgesellschaft einhergingen (vgl. Dagnino/Olvera/Panfichi 2006). Dies zeigt, dass ein demokratischer Aufbauprozess in den Ländern des Globalen Südens nicht nur möglich ist, sondern auch neu und kreativ sein kann und sogar den Globalen Norden zu neuen Konzepten und Modellen inspiriert (vgl. Oliveira 2016). Lateinamerika hat allerdings nicht nur eine zentrale Rolle bei der Internationalisierung der Agenda für partizipative Demokratie gespielt, sondern zugleich auch den Ansatz der Dekolonisierung rehabilitiert und mit einer Gerechtigkeitsvorstellung verknüpft. In den letzten zwei Jahrzehnten bildet so die Begeisterung für den demokratischen Experimentalismus einen Kontrast zur früheren Pendelbewegung der demokratischen Erfahrungen in Lateinamerika. Dieser Enthusiasmus befindet sich jedoch spätestens seit dem parlamentarischen Putsch in Paraguay im Jahr 2012 im Rückgang. Die für den Neoliberalismus typische Fähigkeit, Antagonismen zu neutralisieren und alternative Projekte zu hemmen, ist in den jüngsten demokratischen Brüchen in der Region ebenso vorhanden wie sie dies bei der Abschwächung des Potenzials der partizipativen Demokratie durch die Entpolitisierung der Zivilgesellschaft in den frühen 2000er Jahren der Fall war.

Die Heterodoxie oder Abweichung von den vorgesehenen Entwicklungslinien des Kapitalismus, des Liberalismus, des Neoliberalismus und der Demokratie stellt in vielen postkolonialen Gesellschaften das Experiment der liberalen Demokratie selbst in Frage, da sich gezeigt hat, dass sie potenziell mit antidemokratischen und antiliberalen Dynamiken koexistieren kann. Auch die Kontinuität und Resilienz der kolonialen Macht – die Kolonialität der Macht (vgl. Quijano 2016) – ist in diese Entwicklungsgeschichte eingewoben. Aufgrund seiner historischen Widersprüche war also der Liberalismus, wie er sich in vielen peripheren und semiperipheren Ländern entwickelte, nicht zwingend mit Demokratie verknüpft. Liberalismus und Autoritarismus haben vielmehr in Lateinamerika in einem Großteil der Geschichte des 20. Jahrhunderts koexistiert und eine postkoloniale Dynamik gebildet.

Generell scheint die vergleichende Politikwissenschaft nicht in der Lage, als außerpolitisch und außerinstitutionell verstandene Elemente in ihrer globalen Forschung zu berücksichtigen. Dies hat zur Folge, dass Ansätze, die die geringe Identifikation mit demokratischen Werten oder das hohe Maß an Misstrauen gegenüber der Politik im Globalen Süden zu erklären suchen, oftmals zu verzerrten Ergebnissen gelangen. Im Namen der wissenschaftlichen Strenge werden dabei eine Reihe von Variablen und Faktoren, die für ein Erfassen der demokratischen Entwicklung relevant sind, außer Acht gelassen. Dies betrifft insbesondere die Analyse von Ländern, die bereits vor der Existenz des Begriffes der Postdemokratie mit dem Zusammenschluss zwischen Autoritarismus und Neoliberalismus konfrontiert waren.

Vor diesem Hintergrund ist beispielsweise mit Blick auf den analytischen Vorschlag Dahls (1977) festzustellen, dass dieser zwar durch seine Abkopplung von wirtschaftlicher Entwicklung und Demokratie über solche Ansätze hinausgeht, die die „Dritte Welt“ zum Autoritarismus verdammen. Allerdings steht einem vollständigen theoretischen Einbezug der postkolonialen demokratischen Welt weiterhin entgegen, dass strukturelle Ungleichheiten und strukturelle Gewalt als Erbe des europäischen Kolonialismus unberücksichtigt bleiben.

Das Spannungsverhältnis zwischen Postkolonialismus und liberaler Demokratie wurde in der vergleichenden Forschung zur Demokratisierung nur selten untersucht. Verwiesen wird meist lediglich auf die formale Überwindung der Kolonialzeit, die eine Vermehrung der Anzahl an unabhängigen Ländern in der internationalen Gemeinschaft zur Folge hatte und durch welche die Einleitung der dritten Demokratisierungswelle gefördert wurde. Die durch den Kolonialismus hervorgebrachten Ungleichheiten können allerdings nicht auf die systemische zwischenstaatliche Ebene reduziert werden. Vielmehr haben sie – und das ist charakteristisch für den Kolonialismus – je nach Kontext verschiedene Formen von Gewalt und wirtschaftlicher Ausbeutung erzeugt oder verstärkt, welche wiederum die Bedingungen einer Entwicklung der politischen Demokratie und der Autonomie von Subjekten einschränkt haben. Aus diesem Argument folgt allerdings nicht, dass postkoloniale Gesellschaften zum Autoritarismus verdammt sind. Ganz im Gegenteil geht es darum aufzuzeigen, dass die Ungleichheiten, die bestimmte Länder, Nationen und Subjekte beeinträchtigen und ihren Ursprung im Kolonialismus haben, in das Konzept der „real existierenden Demokratien“ einbezogen werden müssen. Denn die Institutionen der liberalen Demokratie können und dürfen nicht nur ausgehend von denjenigen Realitäten analysiert oder entworfen werden, die in den Kontexten vorhanden sind, in denen Demokratietheorie entsteht.

So trägt das Verhältnis zwischen postkolonialen Ungleichheiten und der Dynamik der Demokratisierung/Entdemokratisierung zur Problematisierung der historischen Unbeständigkeit und Instabilität demokratischer politischer Regime insbesondere im Globalen Süden bei. Die Erfassung dieser Ungleichheiten und ihres Zusammenhangs mit demokratischem Wandel und Umbruch ist keineswegs leicht operationalisierbar und bedarf einer kollektiven theoretischen Anstrengung. Dies zeigt sich schon daran, dass viele bestehende Konzepte der postkolonialen und dekolonialen Kritik, wie etwa der Begriff der Kolonialität der Macht (vgl. Quijano 2016), analytisch nur schwer greifbar sind. Auch sind wirtschaftliche Zwänge, strukturelle Gewalt und das historische Wiederauftreten kolonialer Effekte, die in postkolonialen Gesellschaften fortbestehen, nicht ohne Weiteres sichtbar oder empirisch beobachtbar. Angesichts der Entstehung neuer Dimensionen und Interaktionsmuster in der globalen Gesellschaft, die die Funktionsweise der Demokratien beeinflussen, erscheint allerdings die Einbeziehung der Globalität, der postkolonialen Ungleichheiten und des Globalen Südens in die analytische Landkarte der demokratischen Krise als unerlässlich für den Aufbau „demodiverser“ (Sousa Santos/Mendes 2021) Interventionen und Interpretationen der Krise.

Teilweise relativieren Gruppen, die von kolonialer Gewalt und ihren verschiedenen Reaktualisierungen betroffen sind, die Existenz demokratischer Brüche, da sie kein Vertrauen in das Transformationspotenzial der in postkolonialen Gesellschaften real existierenden Demokratien haben. Dabei wird allerdings übersehen, dass erst durch jene Pendelbewegung der Demokratien des Globalen Südens in entscheidenden historischen Momenten ein Repertoire demokratischen Widerstands entwickelt werden konnte, das von grundlegender Bedeutung für die Förderung von Rechten und Kämpfen um Gerechtigkeit ist. Dies zeigt, dass die Demokratie als ein unverzichtbares Prinzip für postkoloniale und dekoloniale Projekte ver-

standen werden muss. Der nächste Abschnitt knüpft an diese Einsicht an und erweitert sie durch eine kurze Untersuchung des heiklen Verhältnisses zwischen Postkolonialismus, Dekolonisierung und Demokratie.

3. Eine postkoloniale Interpretation der Krise der Demokratie: vom Antagonismus zur Annäherung zwischen Dekolonisierung und Demokratie

Real existierende Demokratien und Liberalismen waren in ihrer transatlantischen Entstehung oder Umsetzung von Anfang an selektiv und einseitig. Die Kosten der gewalttätigen Tradition des Kolonialismus bestehen nicht nur in der zeitlich unermesslich wirkenden Zerstörung von Leben und Subjektivität, sondern auch in der Verschleierung von parallelen und miteinander verflochtenen Geschichten, die es dem Kolonialismus ermöglicht haben, als ein System zu funktionieren. Die hieraus resultierende postkoloniale Skepsis gegenüber der Idee der Demokratie wird eindrücklich etwa von Achille Mbembe formuliert. Er stellt fest, dass die Vereinigten Staaten von Amerika, das mythische Land der liberalen Demokratie, ein demokratischer Sklavenstaat war, eine im wahrsten Sinne des Wortes rassistische Demokratie (vgl. Mbembe 2017: 36). Moderne Demokratien besitzen für Mbembe daher eine Tag- und eine Nachtseite. Die Nachtseite verdeckt die demokratische Toleranz durch Formen von Gewalt und Brutalität; ihre wichtigsten Symbole stellen die Kolonialreiche und Sklavenstaaten dar. Die Existenz beider Seiten der Demokratie bietet allerdings noch keine Antwort auf die Nekropolitik, verstanden als „eine Lektüre der Politik als Werk des Todes“ (Mbembe 2011: 67), in der die souveräne Gewalt das Recht zu töten innehat. Erst die Rekonstruktion der Grenzen der Politik und der Souveränität erlaubt es Mbembe, „zeitgenössische Formen der Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes“ (ebd.: 89) philosophisch zu untersuchen. So versuchen die Konzepte der Nekropolitik und der Nekromacht, die „verallgemeinerte Instrumentalisierung der menschlichen Existenz und die materielle Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen“ zu erfassen (ebd.: 65). Beide beschreiben auch

„die Vielzahl der Arten und Weisen [...], wie in unserer zeitgenössischen Welt Waffen im Dienste einer maximalen Vernichtung von Personen zum Einsatz kommen und die Schaffung von *Todeswelten* befördern – neue und einzigartige Formen der sozialen Existenz, bei der riesige Bevölkerungen Lebensbedingungen unterworfen werden, die sie in den Status *lebendiger Toter* versetzen“ (ebd.: 89, Hervorhebung im Original).

Anhand dieser Gegengeschichte der liberalen Demokratie werden die Grundlagen und Ursprungsmythen der Demokratie und des Liberalismus in Frage gestellt und mit dem Schrecken des Kolonialismus in Verbindung gebracht. Durch ihre Koexistenz als politische und historische Phänomene in den ehemaligen Metropolen konnten „imperiale liberale Demokratien“ (vgl. Stovall 2013) entstehen. Die Entwicklung liberaler Demokratien im Großteil der ehemaligen Kolonien wird wiederum von Hindernissen begleitet, die auf die Geschichte der kolonialen Gewalt und die Herausbildung struktureller Ungleichheiten zurückzuführen sind. Diese Perspektive begründet die Kritik an der begrenzten Fähigkeit der liberalen Demokratie, Gleichheit in den postkolonialen Gesellschaften zu verwirklichen. Das Spannungsverhältnis

zwischen Kolonialismus, Liberalismus und Demokratie ist daher auch immer häufiger Gegenstand der Analysen des postkolonialen Revisionismus.⁴

Grundsätzlich ist es das Ziel einer postkolonialen Lesart der liberalen Demokratie, auf das ständige Vorhandensein der Möglichkeit von Gewalt aufmerksam zu machen und den Mythos des demokratischen Friedens, demzufolge Demokratien untereinander keine Kriege führen, zu dekonstruieren. Sie ermöglicht es, die vergangene und gegenwärtige Bedeutung des Konzepts der Volkssouveränität und des von der Geschichte und den Theorien der Demokratie privilegierten demokratischen Subjekts zu hinterfragen. Durch die Formulierung einer postkolonialen Kritik der liberalen Demokratie wird die historische Erzählung des demokratischen Fortschritts im Westen sowohl mit Blick auf die ehemaligen Metropolen als auch bezüglich der ehemaligen Kolonien auf den Kopf gestellt. Diese Desorganisation führt allerdings nicht zur Verabschiedung der Demokratietheorie, sondern ermöglicht vielmehr ihre Rekonstruktion. Demokratische und gewaltfreie Projekte, die nach Gerechtigkeit streben, sind also mit der Infragestellung der kolonialen Gewalt und ihrer Erbschaft vereinbar. Eine solche Infragestellung scheint außerhalb der Demokratie gar nicht erst möglich zu sein.

Antikoloniale, postkoloniale und dekoloniale Ansätze sind aus den unterschiedlichsten Gründen misstrauisch gegenüber der Demokratie, etwa wegen ihrer Verbindung zur westlichen Moderne, ihrer Mobilisierung für neokoloniale und neoimperiale Zwecke und ihrer Koexistenz mit Rassismus und Versklavung innerhalb oder außerhalb nationaler Territorien. Allerdings erschöpft sich die Demokratie nicht in dieser Kritik, sodass aus ihr nicht die Verwerfung der Demokratie als normatives Prinzip für die Gestaltung politischer Ordnung folgen kann. Vielmehr müssen sowohl Dekolonisierung als auch Demokratie als konfliktreiche und unvollständige Projekte verstanden werden. Erst durch die Anerkennung des Spielraums, der sich aus dieser Unvollständigkeit ergibt, und durch die Kritik am Neoliberalismus und an der Nekropolitik wird es ihnen möglich, ihren jeweiligen Horizont zu erweitern. Wenn Kolonialismus und Autoritarismus zwei Seiten derselben Medaille darstellen, dann kann dies auch auf Dekolonisierung und Demokratie zutreffen, sodass die Koexistenz von Demokratie und Kolonialismus unvereinbar wird. Wenn die demokratische Dimension die Antithese zum Faschismus schlechthin ist, dann muss sie auch die Antithese zum Kolonialismus sein.

Kolonialismus und liberale Demokratie sind Analysegegenstände *par excellence* sowohl der postkolonialen als auch der Demokratietheorie. Während sich erstere durch ihre kritische Haltung gegenüber dem Kolonialismus auszeichnet, widmet sich letztere der Verteidigung verschiedener Demokratiemodelle. Durch diese unterschiedliche Schwerpunktsetzung war die postkoloniale Kritik nicht in der Lage, eine postkoloniale Perspektive der Demokratie zu entwickeln, so wie es auch der Demokratietheorie nicht gelingen konnte, eine postkoloniale demokratische Perspektive hervorzubringen. Diese Einsicht offenbart, dass das Zusammenreffen von Dekolonisierung und Demokratie eine bemerkenswerte Gelegenheit bietet, eine gemeinsame, konstruktive und komplementäre Agenda zwischen postkolonialer Theorie und Demokratietheorie zu fördern und dadurch eine notwendige Aktualisierung beider Theorieansätze vorzunehmen. Diese ist aufseiten des demokratischen Projekts ohne die Einbeziehung

4 Der Postkolonialismus greift stets auf einen kritischen Geschichtsrevisionismus zurück, um eine „Gegengeschichte“ beziehungsweise eine „Geschichte gegen den Strich“ eines bestimmten Phänomens, eines Prozesses, eines Ereignisses oder einer theoretischen Strömung anzubieten – vor allem solcher, die ihren Ursprung in der Geschichte des modernen Kolonialismus und Imperialismus sowie in deren Widersprüchen haben oder von ihnen geprägt sind (vgl. Huggan 2013).

postkolonialer Gesellschaften und ihrer real existierenden liberalen Demokratien nicht denkbar. Umgekehrt kann eine Aktualisierung des dekolonialen Projekts wiederum nicht ohne den – bisher aufgrund historischer Kontingenzen theoretisch vernachlässigten – demokratischen Horizont gedacht werden. Ein solch wechselseitig konstruktiver Austausch zwischen postkolonialen und demokratischen Ansätzen vermag beide Theorieansätze normativ zu stärken: Den Postkolonialismus, da dieser sich bislang nicht eindeutig gegenüber dem demokratischen Projekt verpflichtet hat; die Demokratietheorien, da sich diese bisher nicht mit der kolonialen Differenz und postkolonialen Ungleichheiten auseinandergesetzt haben. Durch die Gegenüberstellung der normativen Prinzipien beider theoretischen Felder wird es möglich, ihre Potenziale und Grenzen hinsichtlich der Bekämpfung von Ungleichheiten, der Ausweitung von Gerechtigkeit und der Förderung des demokratischen Projekts zu ermitteln. Dabei eröffnet gerade das Auseinanderfallen von Demokratie und Liberalismus in der aktuellen Krise die Möglichkeit einer Einbeziehung und Anerkennung anderer, nicht ausschließlich liberaler demokratischer Formen.

Der Schaffung neuer Modelle und Institutionen muss normativ nicht nur die Idee der „Demodiversität“ (Sousa Santos/Mendes 2021) zu Grunde gelegt werden, sondern auch eine tiefgreifende Reflexion über unverzichtbare und untrennbar verbundene Werte demokratischer Institutionen, Praktiken und Lebensformen. Die Selektivität und Einseitigkeit dieser Werte sind Erschöpfungssymptome, die nur durch schwierige, aber nicht völlig unmögliche Anstrengungen wiederhergestellt werden können. Da demokratische Brüche nicht nur innerhalb der Politik und deren Institutionen auftreten, müssen Modelle, die sich der Aufgabe ihrer Erneuerung annehmen möchten, weitere Aspekte in den Blick nehmen. Die Notwendigkeit, das demokratische Repertoire über das institutionelle Grundgerüst der politischen Demokratie hinaus zu erweitern, wird immer relevanter. Die mit postkolonialen Ungleichheiten, Gewalt, Ungerechtigkeit und Exklusion zusammenhängenden Fragen sind dabei von grundlegender Bedeutung, um über Entdemokratisierungsprozesse in den Demokratien des Globalen Südens nachzudenken. Denn Letztere informieren Verhaltensweisen, die damit rechnen können, dass auf den Bruch mit dem Minimalkonsens demokratischer Toleranz nur geringfügige Konsequenzen folgen.

Schließlich bietet die Krise eine Gelegenheit, das Verhältnis zwischen Postkolonialismus und Demokratie, Liberalismus und Dekolonisierung zu überdenken. Um die Prozesse der Entdemokratisierung in bestimmten Ländern des Globalen Südens zu verstehen, muss der Einfluss der Kolonialität der Macht auf die Verwirklichung der Demokratie in die Analyse einbezogen werden. Hierfür müssen Dimensionen des Entdemokratisierungsprozesses in demokratischen Kontexten, in denen ein hohes Maß an materiellen Ungleichheiten und Gewaltformen vorherrscht, herausgearbeitet werden. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Der derzeitige Entdemokratisierungsprozess in Brasilien hat zu einem Anstieg von an Hunger leidenden Menschen, Verarmung, Ungleichheit und Arbeitslosigkeit sowie von Gewalt gegen Frauen und indigene Gemeinschaften und zur Zerstörung von Naturschutzgebieten geführt. Keines dieser sozialen Probleme ist ausschließlich in Gesellschaften des Globalen Südens vorhanden, doch weisen sie eine Art kausalen Zusammenhang mit dem aktuellen politischen Regimewechsel auf. Autoritarismus und Faschismus sind mit dem Kolonialismus verbunden, welche mit dem Prinzip der Demokratie konfrontiert werden müssen.

4. Schlussbetrachtungen

Das Zusammenfließen verschiedener Krisen und ihre Verschärfung durch die Pandemie stellt eine Herausforderung für die Geistes- und Sozialwissenschaften als Ganzes dar. Insbesondere die Krise der Demokratie betrifft Kernfragen der Disziplin. Dabei hat sich die aktuelle Debatte bislang vor allem mit der Frage beschäftigt, warum demokratische Institutionen unter Aufrechterhaltung ihrer Form antidemokratische Ergebnisse zeitigen und damit ihren eigentlichen Kern – die Volkssouveränität – unterwandern konnten. Die Tatsache, dass der Autoritarismus im Inneren des liberalen Modells repräsentativer Demokratie gelenkt, beherbergt und reproduziert wird, steht in direktem Verhältnis zu den Grenzen, Widersprüchen und Konflikten des Liberalismus und schwächt das seit den 1990er Jahren hegemoniale Narrativ der Demokratie.

Im vorliegenden Beitrag wurde argumentiert, dass die Abwesenheit des Globalen Südens beträchtliche Auswirkungen auf die Diagnose der Krise der Demokratien in der Politischen Theorie hat, was auf die Reproduktion eines methodologischen Anglo-Eurozentrismus sowie einen einseitigen normativen Liberalismus zurückführen ist. Es wurde aufgezeigt, dass die Bearbeitung des Zusammenhangs von Demokratie und globalen Ungleichheiten mittels einer postkolonialen Kritik das Verständnis für die Prozesse der demokratischen Subversion von Demokratien im Süden und Norden in analytischer Hinsicht erweitern kann. Daraus konnte geschlossen werden, dass eine Berücksichtigung der globalen Dimension aus kritischer Perspektive es ermöglicht, die Problematik der postkolonialen Ungleichheiten in die Analyse von Demokratisierungs- und Entdemokratisierungsprozessen einzubeziehen. Die Auseinandersetzung mit der Frage der Demokratie auf globaler Ebene setzt voraus, die Bedeutung von Nord-Süd-Dynamiken und die Besonderheiten des Globalen Südens in diesem Zusammenhang anzuerkennen, und zwar im Hinblick auf die Begrenzungen als auch auf die Möglichkeiten einer Demokratisierung in den Ländern des Globalen Südens. Das Verständnis begrifflicher Paradoxien, historischer Erfahrungen und kontextueller Besonderheiten postkolonialer Gesellschaften erweist sich somit als wesentlich für die Politische Theorie im Allgemeinen und die Demokratietheorie im Besonderen.

Der Vorschlag einer Geopolitisierung der Debatte über Demokratisierung und Entdemokratisierung in postkolonialen Gesellschaften erfordert die Anerkennung des Anglo-Eurozentrismus und des Liberalismus durch einen wesentlichen Teil der bestehenden Theorieangebote. Dabei muss die Vorstellung über die konstitutiven Grundlagen von Demokratie und Politik über ihre traditionellen Institutionen hinaus erweitert werden. Ein demokratisches Projekt, das auch für Variablen empfänglich ist, die dem politischen und institutionellen Feld exogen sind, erfordert eine Erweiterung des interpretativen und normativen Horizonts. Dieser muss die entdemokratisierenden Veränderungen und Dynamiken, wie sie von einigen Ländern des Globalen Südens bereits vorweggenommen wurden, berücksichtigen. Dabei erfüllt die Geopolitisierung der Theorien der Krise der Demokratie eine analytische Funktion – durch den Einbezug postkolonialer Ungleichheiten – und eine theoretische Funktion – durch die Politisierung der Theorie. Entgegen dem Begriff der Krise der Demokratie erweist sich derjenige der Entdemokratisierung als vielversprechend und normativ weniger anglo-eurozentrisch, da er die postkolonialen Besonderheiten im Rahmen globaler Ungleichheiten (Globalität) berücksichtigt. Gleichzeitig wurde hier vorgeschlagen, dass die Prinzipien der Dekolonisierung und der Demokratie in theoretisch-normativer Hinsicht nicht nur in einem antagonistischen, sondern auch in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen

können. Der Ansatz demokratischer Dekolonisierung politisiert das Recht auf Leben und seine Affirmation aus einer nicht-liberalen Perspektive. Dies ist allerdings ein Gedanke für eine Fortsetzung der Debatte um die Krise liberaler Demokratien, den es im Einzelnen an anderer Stelle auszuführen gilt.

Literatur

- Amelina, Anna / Boatecă, Manuela / Bongaerts, Gregor / Weiß, Anja, 2021: Theorizing Societalization Across Borders. *Globality, Transnationality, Postcoloniality*. In: *Current Sociology* 69 (3), 303–314.
- Avritzer, Leonardo, 1996: *A moralidade da democracia*, São Paulo.
- Avritzer, Leonardo, 2019: *O pêndulo da democracia*, São Paulo.
- Badie, Bertrand / Hermet, Guy, 1993: *Política Comparada*, México.
- Ballestrin, Luciana, 2017: Can Modernity/ Coloniality Exist without ‚Imperiality‘? The Missing Link in the Decolonial Turn. In: *Dados, Revista de Ciências Sociais* 60 (2), 505–540.
- Brown, Wendy, 2015: *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Berlin.
- Brown, Wendy, 2019: *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Cambridge.
- Castañeda, Jorge, 2006: Latin America’s Left Turn. In: *Foreign Affairs* 85 (3), 28–43.
- Castells, Manuel, 2018: *Rupture: The Crisis of Liberal Democracy*, Cambridge.
- Crouch, Colin, 2004: *Post-Democracy*, Cambridge.
- Dados, Nour / Connell, Raewyn, 2012: The Global South. In: *Contexts* 11 (1), 12–13.
- Dagnino, Evelina / Olvera, Alberto / Panfichi, Aldo, 2006 (Hg.): *A Disputa pela Construção Democrática na América Latina*, Rio de Janeiro.
- Dahl, Robert A., 1977: *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven.
- Dahl, Robert A., 1998: *On Democracy*, New Haven.
- Della Porta, Donatella, 2017: Progressive und regressive Politik im späten Neoliberalismus. In: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die große Regression: eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 57–76.
- Diamond, Larry, 2015: Facing Up to the Democratic Recession. In: *Journal of Democracy* 26 (1), 141–155.
- Dryzek, John / Honig, Bonnie / Phillips, Anne, 2006 (Hg.): Introduction. *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, 1–34.
- Fraser, Nancy, 2010: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York.
- Fraser, Nancy, 2017: Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die große Regression: eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 77–92.
- Grovogui, Siba, 2011: A Revolution Nonetheless: The Global South in International Relations. In: *The Global South* 5 (1), 175–190.
- Hartlyn, Jonathan / Valenzuela, Arturo, 1995: Democracy in Latin America since 1930. In: Leslie Bethell (Hg.), *The Cambridge History of Latin America. Volume 6. 1930 to the Present, Part 2: Politics and Society*, Cambridge.
- Held, David, 1995: *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford.
- Huggan, Graham, 2013: General Introduction. In: Ders. (Hg.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford, 1–29.

- Huntington, Samuel, 1993: *The Third Wave. Democratization in the Late 20th Century*, Norman.
- Hurrell, Andrew, 2013: *Narratives of Emergence: Rising Powers and the End of the Third World?* In: *Brazilian Journal of Political Economy* 33 (2/131), 203–221.
- Geiselberger, Heinrich, 2017 (Hg.): *Die große Regression: eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin.
- Inglehart, Ronald / Welzel, Christian, 2009: *Modernização, mudança cultural e democracia*, São Paulo.
- Kaltwasser, Cristóbal Rovira, 2011: *Toward Post-Neoliberalism in Latin America?* In: *Latin American Research Review* 46 (2), 225–234.
- Levitsky, Steven / Ziblatt, Daniel, 2018: *Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können*, München.
- Mainwaring, Scott / Brinks, Daniel / Pérez-Liñán, Aníbal, 2001: *Classificando regimes políticos da América Latina (1945–1999)*. In: *Dados, Revista de Ciências Sociais* 44 (4), 645–687.
- Mbembe, Achille, 2011: *Nekropolitik*. In: Marianne Pieper / Thomas Atzert / Serhat Karakayali / Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden, 63–96.
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*, Berlin.
- Miguel, Luis Felipe, 2019: *O colapso da democracia no Brasil: da constituição ao golpe de 2016*, São Paulo.
- Mouffe, Chantal, 2000: *The Democratic Paradox*, London.
- Mouk, Yascha, 2018: *Der Zerfall der Demokratie. Wie der Populismus den Rechtsstaat bedroht*, München.
- Nash, Kate, 1996: *Post-Democracy, Politics and Philosophy: An Interview with Jacques Rancière*. In: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 1 (3), 171–178.
- O'Donnell, Guillermo, 2007: *Dissonances: Democratic Critiques of Democracy*, Notre Dame.
- O'Donnell, Guillermo / Schmitter, Philippe, 2013: *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore.
- Oliveira, Osmani Porto de, 2016: *Mecanismos da difusão global do Orçamento Participativo: indução internacional, construção social e circulação de indivíduos*. In: *Opinião Pública, Campinas* 22 (2).
- Pérez-Liñán, Aníbal, 2017: *¿Podrá la democracia sobrevivir al siglo XXI?* In: *Nueva Sociedad* 267; <http://nuso.org/revista/267/el-fantasma-del-populismo/>, 01.04.2017.
- Persram, Nalini, 2008 (Hg.): *Postcolonialism and Political Theory*, Lanham.
- UNDP, *Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen*, 2004: *A democracia na América Latina: rumo a uma democracia de cidadãos e cidadãs*; <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pn000012.pdf>, 01.09.2018.
- Przeworski, Adam, 2020: *Krisen der Demokratie*, Berlin.
- Quijano, Aníbal, 2016: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien.
- Santos, Wanderley Guilherme dos, 2017: *A democracia impedida: o Brasil no século XXI*, Rio de Janeiro.
- Slobodian, Quinn, 2019: *Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus*, Berlin.
- Sousa Santos, Boaventura de / Mendes, José Manuel, 2021 (Hg.): *Demodiversity: Towards Post-Abyssal Democracies*, New York.
- Stanley, Jason, 2018: *How Fascism Works. The Politics of Us and Them*, New York.
- Stovall, Tyler, 2013: *Empires of Democracy*. In: Graham Huggan (Hg.), *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*, Oxford, 1–27.
- Tilly, Charles, 2007: *Democracy*, Cambridge.
- White, Stephen / Moon, J. Donald, 2004: *What is Political Theory?*, London / Thousand Oaks / New Delhi.

Zur Kolonialität der liberalen Demokratie

Ina Kerner*

Schlüsselwörter: Demokratie, Demokratisierung, Imperialismus, Indigenität, Kolonialismus, Postkolonialismus, Rassismus

Abstract: Eine Krise der liberalen Demokratie wird in letzter Zeit häufig beschworen; ihre Kolonialität wird dabei selten berücksichtigt. Dieser Aufsatz zeigt auf, wie eine solche Berücksichtigung aussehen könnte. Unter Rückgriff auf ausgewählte Positionen der postkolonialen Theorie macht er in einem ersten Schritt die These stark, dass die westliche Demokratie der Neuzeit von Anbeginn durch koloniale Macht- und Herrschaftskonstellationen geprägt war. In einem zweiten Schritt verdeutlicht der Aufsatz, dass selbst westliche Modelle der Demokratie von nicht-westlichen Quellen gespeist sind. Ferner diskutiert er nicht-westliche demokratische Regierungssysteme, die von Maßstäben guter Regierungsführung getragen sind, die westliche Modelle liberaler Demokratie vergleichsweise undemokratisch aussehen lassen. Das Fazit geht der Frage nach den theoretischen und praktischen Implikationen der postkolonialen Demokratiekritik nach.

Abstract: A crisis of liberal democracy has in the last years been frequently invoked; its coloniality is rarely considered. This essay shows how such a consideration might look like. Drawing on select authors in the field of postcolonial theory, the essay first makes the case that Western democracy in the modern era was shaped by colonial constellations of power and domination from the very beginning. In a second step, the essay illustrates that even Western models of democracy are fed by non-Western sources. Further, it discusses non-Western democratic systems of governance that are driven by standards of good governance that make Western models of liberal democracy look comparatively undemocratic. The conclusion discusses theoretical and practical implications of a postcolonial critique of democracy.

Folgt man der traditionellen Erzählung der Politischen Theorie und orientiert sich zu diesem Zweck an der Themenauswahl vorliegender Überblicksbände, liegen die Anfänge der Demokratie als Prinzip der Volksherrschaft im antiken Griechenland; später, mit Beginn der Neuzeit, setzte dann eine quasi-lineare Entwicklung demokratischen Fortschritts ein, die bis heute andauert – unterbrochen allenfalls vom Nationalsozialismus (vgl. Meier 1983; Massing/Breit 2003; Schmidt 2019). „From Plato to NATO“ lautet die Kurzformel dieses Narrativs seit geraumer Zeit in den USA (vgl. Redhead 1984, 1995; Gress 1998). Es ist kein Zufall, dass der Kontext dieser Erzählung der Westen ist. Demokratie erscheint dabei als Errungenschaft und Gütesiegel der westlichen Welt zugleich. Entsprechend bemüht sich der Westen auch um die Verbreitung demokratischer Regierungsformen anderswo – sei es durch Maßnahmen der

* Ina Kerner, Universität Koblenz-Landau
Kontakt: kerner@uni-koblenz.de

Demokratieförderung im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit, oder durch Kriege wie in den vergangenen Jahrzehnten in Afghanistan und im Irak.¹ Demokratie wird hier – so könnte man zuspitzen – als westliche Erfindung vorgestellt und die liberale Demokratie als Erfolgsmodell.

Diese Sicht wird jedoch zunehmend fragwürdig. Nicht nur haben sich die genannten Kriege als wenig produktiv erwiesen – stabile demokratische Zustände herrschen gegenwärtig weder im Irak noch in Afghanistan. Auch das Modell der liberalen Demokratie scheint an vielen Orten der Welt an seine Grenzen zu stoßen und Akzeptanz zu verlieren. Unterschiedliche Indizien legen dies nahe. Die liberale Demokratie wird ausgehöhlt durch nepotistisches Regierungshandeln wie aktuell in Nicaragua, sie begegnet marginalisierten Bevölkerungsgruppen mit Gewaltanwendung wie in vielen Staaten dieser Welt – man denke nur an die Anlässe für die inzwischen transnationalen Proteste von *Black Lives Matter* – oder sie spült zumindest zeitweise populistische, in vielen Fällen rechtspopulistische Regierungen an die Macht: von Indien über die USA bis Brasilien, von Guatemala bis Ungarn und Polen.

In den transdisziplinären post- und dekolonialen Studien werden diese Umstände seit längerem reflektiert. So vertritt etwa Ileana Rodríguez die These, dass die zentralen Prinzipien der liberalen Demokratie – Repräsentation, Rechtsstaatlichkeit, verfassungsrechtliche Bestandsgarantien und eine Grundrechtsgarantie – an die Grenzen ihrer Passfähigkeit geraten, wenn sie auf lateinamerikanische Länder mit ihren spezifischen, historisch bedingten Kontextbedingungen bezogen werden. Nicht zuletzt extremer, staatlich sanktionierter Terror gegen Segmente der je eigenen Bevölkerung und massive kulturelle Konflikte stellen Rodríguez zufolge Bedingungen dar, die sich dem analytischen, auch kritischen Vokabular des Liberalismus entziehen. Selbst in normativer Hinsicht sei dieser daher von begrenzter Brauchbarkeit; er habe weder passförmige Analysen und Problematisierungen anzubieten, noch gangbare Strategien (vgl. Rodríguez 2009: 10 f., 3).

Ähnlich argumentiert Fernando Coronil, der Gegenwartsprobleme lateinamerikanischer Demokratien nicht zuletzt auf die sozialen und ökonomischen Kriseneffekte der neoliberalen Strukturanpassungsmaßnahmen der vergangenen Jahrzehnte zurückführt. Ferner weist er darauf hin, dass den jüngeren demokratischen Transformationen auf dem Kontinent eine Phase der Militarisierung vorausging, von der man nicht erwarten kann, dass sie spurlos geblieben ist. Coronil macht auf die Schwierigkeiten aufmerksam, unter diesen Bedingungen eine demokratische Kultur, Vertrauen in demokratische Institutionen und Zuversicht hinsichtlich von Stabilität und Resilienz der politischen Ordnung zu entwickeln oder gar zu erzeugen (vgl. Coronil 2019: 237). De facto seien viele junge lateinamerikanische Demokratien vom „Venezuela-Syndrom“ gekennzeichnet: der Legitimität alter Eliten, einem Demokratieverständnis, das sich auf prozedurale Fragen beschränkt, der politischen Nichtbefassung mit konfliktiven Themen, der Marginalisierung der politischen Linken sowie der Stärkung der Exekutive gegenüber den Parlamenten und von Führerfiguren gegenüber Parteien (vgl. ebd.: 232). Dass diese Faktoren eher auf schwache, eingeschränkte als auf starke Formen der Demokratie verweisen, ist offensichtlich. Ferner fällt auf, dass sich die Diagnose des „Venezuela-Syndroms“ – die Coronil einem Aufsatz des Lateinamerikanisten Paul

1 Die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (giz) beispielsweise fördert mit Blick auf Staat und Demokratie nach eigenem Bekunden unterschiedliche Aspekte von Good Governance (<https://www.giz.de/fachexpertise/html/59888.html>; 20.12.2021); die United States Agency for International Development (USAID) schreibt die Demokratieförderung ebenfalls zentral auf ihre Fahnen (<https://www.usaid.gov/democracy-is>; 20.12.2021).

Cammack aus den 1980er Jahren entlehnt – in zentralen Punkten mit Beschreibungen postdemokratischer Verhältnisse deckt, die zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit primärem Bezug auf Entwicklungen in Westeuropa und Nordamerika entwickelt wurden: Laut Colin Crouch bezeichnet „Postdemokratie“ Gemeinwesen, in denen zwar periodische Wahlen abgehalten werden, bei denen die Wahlkämpfe samt ihren inhaltlichen Schwerpunktsetzungen allerdings auf Spektakel reduziert sind, die von konkurrierenden PR-Teams organisiert werden. Die Mehrheit der Bevölkerung verhält sich dabei passiv; die tatsächlich relevanten politischen Entscheidungen werden von Regierungsvertreter*innen und Wirtschaftseliten hinter verschlossenen Türen getroffen (Crouch 2008: 10 f.).

Folgt man Jean und John Comaroff, ist es kein Zufall, dass die euroatlantische Postdemokratie Jahrzehnte später diagnostiziert wurde als das lateinamerikanische Venezuela-Syndrom. Den Comaroffs zufolge stellt der globale Süden nämlich die „Speerspitze der sich entwickelnden Geschichte des Neoliberalismus“ dar und kann in diesem Sinne als jener Ort identifiziert werden, „der uns am besten erkennen lässt, wie die Welt in ihrer Gesamtheit funktioniert“ (Comaroff/Comaroff 2012: 56, 9). Dass seit wenigen Jahren also nun auch im alten Europa vermehrt eine Krise der repräsentativen Demokratie oder gar des gesamten liberalen Denkens zu konstatieren ist (vgl. u. a. Reckwitz 2019, Menke 2020)², erscheint da kaum verwunderlich – neoliberale Transformationsprozesse haben hier mit einigen Dekaden Verspätung eingesetzt, entfalten inzwischen aber auch hier ihre Wirkungen. Allerdings deuten bereits Rodríguez und Coronil an, dass es sinnvoll sein könnte, eine kritische Analyse der Problematiken der real existierenden liberalen Demokratie zeitlich früher anzusetzen als beim Aufkommen des Neoliberalismus im 20. Jahrhundert: und zwar in der europäischen Kolonialgeschichte. Dies soll im Folgenden in drei Schritten geschehen.

Im ersten Schritt werde ich – unter Rückgriff auf Arbeiten von Achille Mbembe und James Tully – die These zu plausibilisieren suchen, dass die real existierende westliche Demokratie der Neuzeit von Anbeginn durch Kolonialität geprägt war – was zu Effekten führt, die sich als undemokratisch charakterisieren lassen. Der Begriff der Kolonialität verweist auf Aníbal Quijano's Arbeiten über die „Kolonialität der Macht“. Mit dieser Wendung bezeichnet Quijano die andauernde Persistenz einer komplexen und alle Gesellschaftsbereiche tangierenden Macht- und Herrschaftskonstellation, die bereits im Zuge des spanischen Kolonialismus im heutigen Lateinamerika entstand. Die Kolonialität der Macht ist bei Quijano durch die Verknüpfung zweier Elemente gekennzeichnet: zum einen rassistische Klassifikationssysteme und korrespondierende rassistische Denkmuster, auf deren Grundlage Herrschaftsbeziehungen zwischen Eroberern und Kolonisierten naturalisiert werden konnten; und zum anderen ein neues gesellschaftliches Ausbeutungssystem im Dienste des Kapitals und ausgerichtet auf die Produktion für den Weltmarkt (vgl. Quijano 2010: 32). Nach der Kolonialität der Demokratie zu fragen bedeutet vor diesem Hintergrund eine Anwendung der Grundidee der Kolonialität auf das Terrain der Demokratie. Zentral hierbei ist die Hypothese, dass koloniale Logiken noch heute demokratische Institutionensysteme und demokratisches Handeln strukturieren; eine Möglichkeit, die zumindest in westlichen Demokratien lange

2 Beispiele für Veranstaltungen oder Verbundforschung in diesem Zusammenhang sind zum Beispiel die Tagung „Wettbewerb der Narrative: Zur globalen Krise liberaler Erzählungen“, die 2017 in Zusammenarbeit von Goethe-Institut, Heinrich-Böll-Stiftung, Bundesverband der Deutschen Industrie und Käte Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research in Berlin stattfand (<https://www.goethe.de/de/uun/ver/wdn.html>; <https://www.gcr21.org/the-centre/news/year/2017/crisis-of-liberal-narratives-as-a-crisis-of-universal-pretence>; 20. 12. 2021) und die Arbeit des Exzellenzclusters „Contestations of the Liberal Script (SCRIPTS)“ an der Freien Universität Berlin (<https://www.scripts-berlin.eu>).

dethematisiert wurde, deren Problematisierung aber Rückschlüsse zulassen könnte auf zumindest einige der aktuellen Krisen und Grenzen liberaldemokratischer Regierungsformen. Im zweiten Schritt werde ich mit Hilfe ausgewählter Texte von Iris Marion Young und von Jean und John Comaroff die europäische Provenienz der Demokratie hinterfragen. Hier sollen zunächst außereuropäische Quellen ‚unserer‘ Demokratiemodelle kenntlich werden. Ferner rücken nicht-westliche demokratische Regierungssysteme ins Zentrum der Aufmerksamkeit, die älter sind als liberale Demokratien und westliche Demokratieförderung. Sie sind getragen von Maßstäben guter Regierungsführung, die westliche Modelle liberaler Demokratie vergleichsweise undemokratisch aussehen lassen. Damit fordern diese Systeme nicht zuletzt zu kritischen Reflexionen über die Provinzialität der westlichen Maßstäbe auf. Der dritte Schritt schließlich ist ein Fazit, in dem ich die in den ersten beiden Schritten rekonstruierten Positionen in Beziehung zueinander setze und der Frage nachgehe, wie Alternativen zu den zuvor skizzierten Problemdiagnosen aussehen könnten.

Es ist klar, dass die folgenden Ausführungen und Überlegungen nicht allen Varianten und Formen der Demokratie gerecht werden können; weder der Demokratie im Sinne eines umkämpften Theoriebegriffs mit vielfältigen Bedeutungsdimensionen (vgl. hierzu exemplarisch Buchstein 2011), noch der Demokratie als gelebter Praxis mit den unterschiedlichsten Ausprägungen und Institutionalisierungsformen. Aber ein erschöpfender Rundumschlag ist hier ebenso wenig das Ziel wie eine umfassende Einführung in das wachsende Feld einer postkolonialen Demokratietheorie, also postkolonialer Theorieperspektiven auf Demokratie. Vielmehr geht es darum, anhand ausgewählter Positionen zentrale Erkenntnispotentiale solcher Perspektiven auszuloten – und zwar bezogen auf die Genealogie, die Funktionsmechanismen und die Grenzen der liberalen Demokratie. Ziel ist die Plausibilisierung einer im Kontext politiktheoretischer Debattengefüge bislang nichttraditionellen Sicht auf Demokratie – und damit die Irritation überkommener Narrative. Dass dabei sowohl einstige nordamerikanische Siedlungskolonien als auch ehemalige europäische Kolonialstaaten und ferner afrikanische Postkolonien im Zentrum der Betrachtung stehen – und zwar jeweils *als* Demokratien – liegt nicht zuletzt am globalen Fokus postkolonialer Theorien, im Besonderen an ihrem Augenmerk für globale Verflechtungen. Dadurch gerät in den Blick, dass fast überall auf der Welt (Europa bildet hier eine Ausnahme) die Etablierung liberaler demokratischer Nationalstaaten, wie schwach, stabil oder gar substanziell die Demokratie dort heute auch jeweils sein mag, mit unfreiwilligen transkontinentalen Interventionen verbunden war. Dass solche Interventionen – im Falle des Siedlungskolonialismus waren es sogar nachhaltige Invasionen – in einem Spannungsverhältnis zum prinzipiellen Selbstregierungsanspruch der Demokratie stehen, bedarf vermutlich keiner weiteren Erläuterung. Zumal die demokratische Gründung in den Siedlungskolonien ja in der Regel sogar so weit ging, dass es letztlich Vertreter der Siedler*innen und damit der Invasor*innen allein waren, die sich formal zum unabhängigen demokratischen Staat erklärten. Diejenigen Menschen, die vormals auf den entsprechenden Territorien gelebt hatten, wurden allenfalls zu Untertanen, in Reservate abgedrängt und zum Teil bereits im Kindesalter zwangsassimiliert.³ Besonders in Afrika, teil-

3 In Australien spricht man im Zusammenhang der Zwangsinternierung indigener Kinder in Internaten, die dort in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts praktiziert wurde, von einer „gestohlenen Generation“ (vgl. u. a. <https://www.gfbv.de/de/news/stolen-generations-321/>, <https://australian.museum/learn/first-nations/stolen-generation/>; 20.12.2021); in Kanada begannen ähnliche Praktiken in eigens eingerichteten *Residential Schools* bereits in den 1880er Jahren (vgl. u. a. https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_residential_school_system/; 20.12.2021); auch in den USA wurden im 19. und 20. Jahrhundert Tausende indigene Kinder in sogenannten *Indian Boarding Schools*, die oft in kirchlicher Trägerschaft waren, zwangsassimiliert (vgl. u. a. <https://www.the>

weise aber auch in Asien sind allein schon die Staatsgrenzen und damit die jeweilige demographische Zusammensetzung der in vielen Fällen hyperdiversen Nationen kolonialen Ursprungs. Man könnte also zuspitzen, dass in weiten Teilen der Amerikas, Asiens, Ozeaniens und Afrikas die Einführung genau jener Ausprägungen der nationalstaatlichen liberalen Demokratie, die wir heute jeweils von dort kennen, ohne irgendeine Form des europäischen Kolonialismus oder des westlichen Imperialismus vergleichsweise unwahrscheinlich gewesen wäre. In *dieser* Hinsicht könnte der liberalen Demokratie dann tatsächlich westliche Provenienz attestiert werden. Es bleibt zu untersuchen und zu diskutieren, inwiefern der Umstand, dass die liberale Demokratie westlicher Provenienz oft bloß schlecht funktioniert, in just dieser Geschichte gründet und damit an ihrer Kolonialität hängt: in Postkolonien ebenso wie in Europa. In Anlehnung an die Comaroffs ließe sich dann vielleicht die These wagen, dass der globale Süden die Speerspitze der sich entwickelnden Geschichte der Postdemokratie bildet, und dass er sich damit auch im demokratietheoretischen Sinne als jener Ort erweisen könnte, „der uns am besten erkennen lässt, wie die Welt in ihrer Gesamtheit funktioniert“ (Comaroff/Comaroff 2012: 9).

1. Westliche Demokratie und der Fortbestand des Kolonialrassismus

Polizeigewalt, die sich gegen unbewaffnete schwarze Menschen richtet; Praktiken des *Racial Profiling*; die monate-, teilweise auch jahrelange Internierung von Geflüchteten und Asylsuchenden in Lagern; mehr als 22.000 Menschen, die zwischen 2014 und 2021 bei dem Versuch, das Mittelmeer Richtung Europa zu überqueren, ums Leben gekommen sind: Phänomene wie diese legen die Vermutung nahe, dass Kolonialrassismus fortbesteht und aktualisierte Formen gefunden hat, denn sie verweisen auf Konstellationen und Maßnahmen, in denen Europäer*innen und Nicht-Europäer*innen, Weiße und Nicht-Weiße kategorial unterschiedlich wahrgenommen und behandelt werden.⁴ Theoretiker*innen aus dem Umfeld der Postkolonialen Studien haben sich der Aufgabe gestellt, darüber nachzudenken, was dieser Umstand mit Demokratie zu tun hat. Einer von ihnen ist Achille Mbembe.

Mbembe hat in diversen seiner Schriften einen untrennbaren historischen Zusammenhang zwischen europäischer Moderne, Kolonialismus und Rassismus konstatiert. Dabei hat er auch demokratietheoretische Fragen diskutiert. Bereits in seiner *Kritik der Schwarzen Vernunft* betont er – den Analysen von Quijano nicht unähnlich – dass die Entstehung der europäischen Moderne mit der Verbreitung rassistischer Klassifikations- und Denkmuster, dem „Erscheinen

atlantic.com/education/archive/2019/03/traumatic-legacy-indian-boarding-schools/584293/, <https://www.loc.gov/classroom-materials/native-american-boarding-schools/>; 20. 12. 2021).

4 Zu den Zahlen der Menschen, für die ein Migrationsversuch über das Mittelmeer tödlich verlief vgl. https://mismigrants.iom.int/region/mediterranean?migrant_route%5B%5D=1376&migrant_route%5B%5D=1377&migrant_route%5B%5D=1378; 20. 12. 2021. In der medialen Berichterstattung kommen die betroffenen Menschen und ihre Hinterbliebenen vor allem als Zahlen vor. Das ist deutlich anders, wenn im Mittelmeer europäische Kreuzfahrtschiffe havarieren und sinken – zuletzt geschah dies 2007 und 2012. Wenn bei Schiffunglücken Europäer*innen betroffen sind, ist das Interesse an den Einzelschicksalen groß. Judith Butler spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer Ungleichverteilung der Betrauerbarkeit. Nicht jede Person gilt gleichermaßen als Subjekt – ein Umstand, der grundlegende Gleichheitsprinzipien deutlich verletzt (vgl. Butler 2010: 22, 37). Für ein Beispiel dafür, dass sich der staatliche Rekurs auf Armutsflucht und Migration eklatant unterscheidet, je nachdem, ob er von Deutschland ausgeht oder Deutschland zum Ziel hat, vgl. Kerner 2019.

des *Rassenprinzips* und der langsamen Umwandlung dieses Prinzips in die privilegierte Matrix der Herrschaftstechniken“ zusammenfiel (Mbembe 2014: 111; Hervorhebung im Original). Diese Konstellation wirkte sich auch auf die damals entstehenden Demokratien aus – denn zumindest im Fall der englischen Kolonien in Nordamerika handelte es sich dabei um Demokratien weißer Siedler*innen, die sowohl die indigene Bevölkerung als auch die zum Zweck der ökonomischen Ausbeutung eigens aus verschiedenen Regionen Afrikas dorthin verschleppten und versklavten Menschen explizit aus dem politischen Gemeinwesen ausnahm. „Die modernen Ideen der Freiheit, der Gleichheit und auch der Demokratie sind aus dieser Sicht untrennbar mit der Realität der Sklaverei verbunden“ (ebd.: 157), schlussfolgert Mbembe. Die amerikanische Revolution, die die genannten Werte reklamierte, passte sich an Praktiken der Sklaverei und der Segregation gut an, anstatt ihnen ein Ende zu bereiten (vgl. ebd.). Und auch später fochten Prinzipien der formalen Gleichheit die faktische Ungleichbehandlung kaum an – ermöglicht durch das von Mbembe so genannte „Rassenprinzip“, durch naturalisierte und naturalisierende Differenzkonstruktionen, die bewirkten, dass der Kreis jener, um deren Gleichheit man bemüht war, exklusiv gehalten werden konnte und schwarze Menschen in der Regel ausschlossen. Unter Rekurs auf Alexis de Tocquevilles Schriften über die Demokratie in Amerika erläutert Mbembe: „In der liberalen Demokratie kann die formale Gleichheit also einhergehen mit dem natürlichen Vorurteil, dass den Unterdrücker veranlasst, den ihm Unterlegenen noch lange nach dessen Befreiung zu verachten. Solange das Vorurteil nicht zerstört ist, bleibt die Gleichheit nur eine vorgestellte“ (ebd.: 161).

Diese Überlegungen führt Mbembe in seinem diagnostisch vergleichsweise pessimistischen Buch *Politik der Feindschaft* weiter aus. Den USA bescheinigt er dort, für lange Zeit „ein demokratischer Sklavenstaat“ gewesen zu sein, der zwar seit seiner Gründung die Gleichheit der Menschen proklamiert und immer vorgab, seine Macht „aus der Zustimmung der Regierten“ zu beziehen, der sich dabei aber „durch die Duldung der Sklaverei mit einer absoluten Doppelmoral“ abgefunden habe (Mbembe 2017: 36). In organisatorischer Hinsicht war der demokratische Sklavenstaat durch seine Zweiteilung gekennzeichnet, die eine doppelte Gesellschaftsordnung schuf: zum einen eine „*Gemeinschaft der Gleichen*“ mit wenigstens theoretischer Geltung des Gleichheitsgrundsatzes, zum anderen jedoch eine „ebenfalls gesetzlich etablierten Gruppe von *Nichtgleichen* oder Menschen ohne Teilhabe“, denen das Recht, Rechte zu haben, verwehrt wurde und für die stattdessen das „Gesetz der Ungleichheit“ galt, das seinerseits auf rassistischen Klassifikations- und Denkmustern basierte (ebd.: 37; Hervorhebungen im Original).

Der Verweis auf eine zweigeteilte, „in Abteile getrennte“ koloniale Welt ist aus den Texten Frantz Fanons (1981: 31) wohlbekannt. Im ersten Kapitel seiner Streitschrift *Die Verdammten dieser Erde* beschreibt Fanon nicht nur die Differenzen zwischen den Wohngebieten und Lebensräumen der doppelten Kolonialgesellschaft – der den Weißen vorbehaltenen neu gebauten, wohlhabenden, gepflegten „Stadt des Kolonialherrn“ zum einen, und zum anderen der engen „Stadt des Kolonisierten“, geprägt von einem Mangel an Nahrung und anderen Grundgütern und im ganzen „eine Stadt auf den Knien“ (vgl. ebd.: 32). Fanon verdeutlicht ferner, dass die koloniale Zweiteilung auf Rassismus fußt: denn „das, was diese Welt zerstückelt“, sei „zuerst die Tatsache der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art, einer bestimmten Rasse“ – wobei „die herrschende Art“ diejenige sei, „die von woanders kommt, die nicht den Autochthonen ähnelt“ (ebd.: 33). Aufrechterhalten wird die Zweiteilung der kolonialen Welt Fanon zufolge durch Gewaltanwendung (vgl. ebd.: 71). Und auch Mbembe verweist im Zusammenhang des Rassismus auf den Gebrauch von Gewalt, den moderne

Demokratien immer schon toleriert hätten, teilweise sogar in Verletzung der eigenen Gesetze (vgl. Mbembe 2017: 36). In den formal demokratischen Siedlungskolonien richtete sich diese Gewalt gegen die heterogene Gruppe der *Nichtgleichen*. Den europäischen Demokratien dienten Mbembe zufolge ihre Kolonien lange Zeit als Ventil – die „Gewalt der Demokratien“ wurde dorthin ausgelagert (ebd.: 52). Da das Kolonialrecht an politischen Imperativen anstatt an demokratischen Prinzipien ausgerichtet war, gab es – zumindest im Umgang mit der jeweils lokalen Bevölkerung – für die Vertreter der Kolonialverwaltungen keine durchgängigen Richtlinien oder Beschränkungen, keinen „Gegensatz zwischen legal und illegal“ (ebd.: 53). Uneingeschränkte Gewalt war auf diese Grundlage möglich und verbreitet – im Rahmen der Kolonialkriege, bei der Kriminalisierung widerständiger Bevölkerungsgruppen, aber auch im Regierungsalltag (vgl. ebd.). Die Kolonien waren Mbembe zufolge in dieser Hinsicht nicht die Antithese der demokratischen Ordnung, sondern deren Nachtseite oder Doppelgängerin: „Die Demokratie trägt die Kolonie tief in sich, und die Kolonie trägt die Demokratie – oft in Gestalt von Masken“ (ebd.: 55), umschreibt er diesen Zusammenhang. In der Gegenwart komme vor allem Lagern und Gefängnissen die Rolle der Doppelgängerin zu (vgl. ebd.: 56). Mbembe diagnostiziert ferner die staatliche Produktion ‚neuer‘ Gruppen von *Nichtgleichen*. Motor dieser Produktion sei nicht zuletzt die europäische Migrations- und Grenzpolitik, die das Mittelmeer zur potentiellen Todeszone und eine große Zahl an Menschen zu Klandestinen und Illegalen mache. Ferner seien hier jene Lager, Gefängnisse und Abschiebepraktiken zentral, die funktional gesehen die Kolonien als Nachtseite der Demokratie beerben (vgl. ebd.: 110 f.).

Interessanterweise lokalisiert Mbembe nun just in der von ihm konstatierten Spaltung der liberalen Demokratie, in der steten Anwesenheit ihrer Doppelgängerin, ihrem „Zusatz an Servilem und Rassischem, an Kolonialem und Imperialem“ (ebd.: 121) deren Instabilität und eine stete Gefahr. Die Gefahr nämlich, „dass sie sich gegen sich selbst wendet, indem sie ins Innere zurückholt, was man mit solcher Mühe nach außen zu verlagern versucht“ – Gewalt und Terror, auch in Form von Terrorabwehr (ebd.: 121 f.).

2. Westliche Demokratie als Werkzeug des Freihandelsimperialismus

Mbembes These, dass die liberale Demokratie der Neuzeit von Anbeginn eine imperiale Prägung aufweist, teilt auch James Tully. Doch während Mbembe den Fokus auf die Einsätze und Wirkungen rassistischer Differenzierungen legt, betont Tully vor allem die Etablierung globaler Rechtsnormen und Institutionensysteme, die der westlichen Vorherrschaft dienen, insbesondere westlichen Handelsinteressen. Die liberale Demokratie identifiziert er als Bestandteil dieser Normen und Systeme. Hinsichtlich des Imperialismus unterscheidet er zwei Erscheinungsformen: den kolonialen Imperialismus und eine jüngere Spielart, die ohne Kolonien auskommt, stattdessen verstärkt auch weiche Machttechniken einsetzt und die er als „informellen Imperialismus“ bezeichnet (Tully 2009: 153). Es ist diese informelle Form, der sein besonderes Interesse gilt – sein Kernbeispiel ist die globale Herrschaft der USA.

Tully zufolge vereint der informelle Imperialismus – wie auch der Kolonialimperialismus – politische, ökonomische und kulturelle Aspekte und funktioniert über das Zusammenwirken innenpolitischer und internationaler Maßgaben. Innenpolitisch fordert der informelle Impe-

rialismus in seinen Einflussgebieten die Etablierung einer Struktur des öffentlichen Rechts und politische Institutionen, die dem Ziel dienlich sind, „dem von den Großmächten dominierten Freihandel Zugang zu den Ressourcen, der Arbeitskraft und den Märkten des untergeordneten Landes“ zu verschaffen; in internationaler Hinsicht kommt die Unterwerfung der neu geschaffenen oder überformten Ordnung unter Regime des Völkerrechts und des internationalen Privatrechts hinzu, die ebenso im Dienste der Großmächte stehen (vgl. ebd.: 156). Im Rahmen dieser Ordnung werden die untergeordneten Länder Tully zufolge zwar als souveräne Verfassungsstaaten anerkannt; dies geschehe allerdings vor dem Hintergrund immenser, während der langen Geschichte der westlichen Expansion etablierter Machtasymmetrien, die sich von der Ökonomie über Politik und Recht bis hin zu Kultur und Militär erstrecken – weshalb Tully in diesem Zusammenhang auch von einer „interaktiven Herrschaft zwischen nicht gleichberechtigten Souveränen“ und – in Anlehnung an einen Aufsatz von John Gallagher und Ronald Robinson aus den 1950er Jahren – von „Freihandelsimperialismus“ spricht (ebd.: 195 ff.). Das westfälische Staatensystem charakterisiert er vor diesem Hintergrund auch als „imperiales System hegemonialer und untergeordneter Staaten“; der informelle Imperialismus bliebe ohne dieses System „ziemlich wirkungslos“ (ebd.: 164).

Historisch gesehen bedeutet dies auch, dass sich selbst die europäischen Verfassungsstaaten „von Anfang an *innerhalb* globaler Systeme des imperialen und kolonialen Rechts“ entwickelt und nicht erst nach ihrer Etablierung in inter- und transnationale konstitutionelle Kontexte begeben haben (ebd.: 201; Hervorhebung im Original). Postkolonien, also aus Kolonien entstandene Staaten, wurzeln sowieso tief im Kolonialismus, allein schon, da kaum eine ihrer Staatsgrenzen hinsichtlich ihres Verlaufs von der Kolonialgeschichte und damit der Geschichte externer Interventionen entkoppelt werden kann. Die souveränen und unabhängigen außereuropäischen Staaten, die völkerrechtlich anerkannt wurden, sind Tully zufolge just „die ehemaligen Kolonien, deren rechtliche und politische Strukturen von den europäischen Mächten mit Blick auf die eigenen Interessen während zweier Zeitalter des Kolonialimperialismus konstruiert worden sind“ – einer ersten Periode zwischen 1500 und 1776 sowie einer zweiten Periode der „Hyperkolonisierung“ zwischen 1800 und 1905, in der 85 Prozent der außereuropäischen Welt unter formeller oder informeller imperialer Herrschaft standen (ebd.: 162). Was nach der Entkolonisierung im 20. Jahrhundert geschah, hat mit Selbstbestimmung ebenfalls wenig zu tun. Tully zufolge hatten die Regierungen der jungen Postkolonien angesichts des Umstandes, dass sie weiterhin im Rahmen eines imperialen Weltsystems navigieren mussten, oft keine andere Wahl als die Anpassung an harte und weiche externe Vorgaben: Modernisierung des ethnisch in vielen Fällen extrem heterogenen Hinterlandes ohne Rücksicht auf lokale rechtliche und politische Traditionen und Ordnungen; die Förderung nationaler Einheit; die Stärkung europäisch geprägter rechtlicher, politischer und militärischer Institutionen; die ökonomische Eingliederung in die kapitalistische Weltwirtschaft oder in den Ostblock; die Aufgabe der rechtlichen und politischen Souveränität, die Aufnahme von Schulden, später Schuldentilgungen und Maßnahmen der Strukturanpassung (vgl. ebd.: 163).

Dass ein solches von außen oktroyiertes Programm vielfältige interne Probleme erzeugen musste, versteht sich fast von selbst. Tully zufolge führte es in vielen Fällen zum Widerstand der Bevölkerung gegen ihre westlichen, nationalen Eliten, was wiederum gewaltförmige Reaktionen durch diese Eliten förderte, militärische Kräfte im Land stützte und Demokratisierungsprozesse verhinderte. Die Folge war fragile beziehungsweise ‚gescheiterte‘ Staatlichkeit – was ein weiteres Mal Anlass für Formen imperialer Einflussnahme bot. „Sehr

wenige neoliberale Imperialisten erwähnen, dass gescheiterte Staaten selbst ein Produkt der Wellen formeller und informeller imperialer ‚Replikation‘ der Bildung von Nationalstaaten auf der einen Seite und auf der anderen der Widerstandskämpfe von Völkern sind, die davon träumen, eigene Formen der politischen Gemeinschaft zu errichten“, erklärt Tully hierzu (ebd.: 164). Missstände, die eindeutig mit dem westlichen Imperialismus verknüpft sind, werden in den Darstellungen jener neoliberalen Imperialisten also gerade *nicht* als solche dargestellt. Eher werden sie zum Anlass genommen, weitere Wellen der imperialen Einflussnahme in Gang zu setzen. Tully zufolge stellt nämlich die Förderung, Kanalisierung und Einschränkung der Selbstbestimmung und der demokratischen Freiheiten untergeordneter Staaten eines der Hauptinstrumente der informellen imperialen Herrschaft dar (vgl. ebd.: 179). Allerdings würden dabei keinesfalls Formen starker Demokratie unterstützt – vielmehr handele es sich bei der imperial geförderten Demokratie um „low-intensity-Demokratie“ beziehungsweise um eine Form der „repräsentativen Elitendemokratie, die von wirtschaftlichen und militärischen Beziehungen zum Ausland abhängig ist und den partizipativen demokratischen Aspirationen der Mehrheit der Bevölkerung tendenziell entgegensteht“ (ebd.: 183).⁵ Eine Alternative zum Imperialismus ist eine solche Form der Demokratieförderung Tully zufolge nicht. Hierfür wären Formen starker Demokratie auf lokaler wie globaler Ebenen nötig sowie eine Unterstützung von wirklicher Selbstbestimmung und von Rechtspluralismus. „Man kann dem Imperialismus nicht entgegentreten, indem man die herrschenden Formen der neoliberalen oder sozialdemokratischen Repräsentativdemokratie einfach auf weitere Staaten ausweitet“, erklärt er dazu – denn im Falle solcher Ausweitungen handele es sich um nicht mehr als um „auferlegte Formen des Rechts und der Demokratie“, die indirekt „durch die Techniken des informellen Imperialismus kontrolliert“ werden (ebd.: 185).

3. Zur Entstehung der Demokratie bei den Haudenosaunee

Mbembe und Tully rücken de-thematisierte koloniale und imperiale Logiken der westlichen liberalen Demokratie ins Zentrum ihrer Analysen. Dadurch demonstrieren sie die Verwobenheit der westlichen liberalen Demokratie mit globalen Strukturen von Macht, Herrschaft und Ausbeutung. Iris Marion Young wählt einen anderen Weg. Sie legt offen, wie sich das westliche politische Denken und entsprechende Institutionen nicht zuletzt auch durch die Rezeption und Aneignung nicht-westlicher Lebens- und Politikformen entwickelt haben, und inwiefern diese Einflüsse entweder sofort oder später mit Schweigen belegt wurden. Beispielhaft hierfür ist ihre Arbeit über den Föderalismus der im deutschen Sprachraum lange Zeit vor allem als „Irokesen“ bekannten Haudenosaunee und die Einflüsse, die das Wissen über das politische System der *Six Nations* auf die Gründerväter des politischen Systems der USA hatte (vgl. Young 2007: 15 ff.). Young zufolge war dieser Einfluss substanziell.

5 Idee und Begriff der *low-intensity*-Demokratie entlehnt Tully einem Aufsatz von Barry Gills und Joel Rocamora (1992). Für kritische Diskussionen von Demokratieförderung, Strukturanpassung und anderen entwicklungs-politischen Maßnahmen seit dem Ende des Ost-West-Konflikts vgl. die Aufsätze in Hippler 1994; für eine entsprechende Analyse der NGO-Förderung vgl. Kerner 2013. Einen guten Überblick über die Literatur im Bereich der Post-Development-Forschung, das heißt von Arbeiten an der Schnittstelle von postkolonialer Theorie und Entwicklungspolitik, bietet der Reader von Majid Rahnema und Victoria Bawtree (1997) und für den deutschen Sprachraum Ziai (2006) – hier werden demokratietheoretische Fragen zumindest am Rande thematisiert.

Haudenosaunee ist die Selbstbezeichnung für zunächst fünf, später sechs Nationen, die im Osten des nordamerikanischen Kontinents im Gebiet der großen Seen ansässig waren: Mohawk, Oneida, Onondaga, Cayuga, Seneca und ab dem 18. Jahrhundert als sechste Nation die Tuscaroras. Diese Nationen hatten lange vor Beginn der europäischen Kolonisierung eine Föderation gebildet, deren nach innen gerichtete Ziele Frieden, Einheit und ein Machtgleichgewicht waren. Zu diesem Zweck hatten sie ein komplexes Set an Mechanismen der kollektiven Entscheidungsfindung entwickelt, das Praktiken der Deliberation, der öffentlichen Meinung, der Gewaltenteilung und der Konsensbildung verband. Verglichen mit zeitgenössischen politischen Systemen in Europa war das föderale System der Haudenosaunee egalitär und partizipativ. Das galt auch mit Blick auf Geschlechterverhältnisse: Die männlichen Regierungschefs wurden von Frauen eingesetzt und von diesen gegebenenfalls auch wieder abgesetzt (vgl. ebd.: 19). Young zufolge war das politische System der Haudenosaunee ferner auf eine in Europa kaum bekannte, geschweige denn praktizierte Weise auf Selbstbestimmung und Demokratie ausgerichtet. Sie schreibt:

„What *federalism* meant to the Iroquois, [...] was an assumption of self-determination for the member nations at the same time as a commitment to procedural unity with the other five nations and the willingness to have any issue considered for federal decision-making. Indian governance can be considered *democratic*, moreover, at least because of the following attributes: leaders were chosen on merit, although they usually came from designated families; they were expected to respond to public opinion, and in extreme cases could be impeached if they abused their power; issues and policy proposals could come from anywhere in the federation; decision-making relied on deliberation both within and among member nations and included mechanisms of review.“ (ebd.; Hervorhebungen im Original)

Young zufolge, die sich bei ihrer Darstellung auf eine Arbeit von Donald Grinde und Bruce Johansen bezieht, war das föderale System der Haudenosaunee den politischen Akteuren unter den weißen Siedler*innen wohlbekannt. In Benjamin Franklin und John Adams hatte es dezidierte Anhänger, die das System in den Debatten um Verfassungsgebung und politische Institutionenbildung, die im Zusammenhang der US-amerikanischen Staatsgründung stattfanden, als Modell für gelingenden Föderalismus stark machten (vgl. ebd.: 21 f.).⁶ Außerdem war die politische Philosophie der europäischen Aufklärung stark von Bildern und Imaginationen des indigenen Amerika geprägt. Youngs Gewährsautoren zufolge war auch dies ein Kanal für einen (wenn auch indirekten) Einfluss amerikanischer Indigenität auf die Demokratie des entstehenden weißen Staates: „the Enlightenment political philosophers that influenced the American founders to establish a democratic republic were themselves conditioned by real and imagined interaction with Native Americans“, schreibt Young (ebd.: 20). Vor diesem Hintergrund plädiert sie für eine hybride Interpretation der nordamerikanischen Kolonial- und Politikgeschichte – für eine Interpretation, bei der die indigene Bevölkerung mit ihren vielfältigen Modellen sozialer und politischer Organisation nicht länger als das *Andere* der Siedler*innengemeinschaft verstanden wird, und die die Momente des Kontaktes, der Interaktion und des Austauschs zwischen beiden Gruppen auf angemessene Weise berücksichtigt (vgl. ebd.: 16 ff.). Vor allem mit Bezug auf Ideen und Ideale von Freiheit und Selbstbestimmung war der Einfluss indigenen Denkens und indigener politischer Erfahrungen und Systeme auf die Politikstrategen der Siedlungsgesellschaft wohl hoch (vgl. ebd.: 22).

6 Eine Darstellung dieser Sachverhalte von der Haudenosaunee Confederacy selbst findet sich auf deren Webseite (<https://www.haudenosauneeconfederacy.com/influence-on-democracy/>; 20.12.2021) – dort kann man sich auch über die Gegenwart der Konföderation informieren. Für eine ausführliche Würdigung aus dem deutschsprachigen Diskurskontext vgl. Wagner 2004.

Auf der Meta-Ebene fordert Youngs Interpretation die bereits erwähnte traditionelle Annahme heraus, Demokratie sei in erster Linie eine Erfindung der alten Griechen und aktuelle Formen der Demokratie seien in erster Linie in *dieser* – natürlicherweise europäischen – Traditionslinie zu sehen. Young interessiert sich für den Föderalismus der Haudenosaunee jedoch nicht nur in ideengeschichtlicher, sondern auch in systematischer Hinsicht: birgt er doch ein Modell der politischen Selbstbestimmung, das ohne staatliche Souveränität auskommt (vgl. ebd.: 26 ff.)

4. Zur Kritik der westlichen Demokratie in Botswana

Demokratische Alternativen zum liberalen Regierungssystem haben auch in Weltregionen außerhalb Nordamerikas Tradition – etwa in Botswana. Folgt man Jean und John Comaroff, die seit den späten 1960er Jahren in der Region forschen, kam es in Botswana nach der Unabhängigkeit zu einem Wahlverhalten, das man gemessen an westlichen Gepflogenheiten unverständlich finden könnte; das sich aber auch als gelebte Kritik am westlichen Modell interpretieren lässt, da es dieses als zu formal, zu wenig partizipativ und letztlich als zu wenig demokratisch ausweist.

Den Comaroffs zufolge war das Modell der parlamentarischen Mehrparteiendemokratie, das in Botswana noch während der britischen Protektoratszeit (1885–1966) eingeführt wurde, in dem immer wieder als „Musterdemokratie“ bezeichneten Land von Anbeginn mit Akzeptanzschwierigkeiten konfrontiert. Die „prozedurale Demokratie – definiert (1) durch Wahlen, deren Hauptanlass der abstrakte Zeitablauf ist, (2) durch ein Ethos der Wahl und des Wechsels und (3) durch massenhafte öffentliche Beteiligung“ mutet in Botswana, so die Comaroffs, „als ein einigermaßen merkwürdiges Konstrukt“ an (Comaroff/Comaroff 2012: 173). Als Grund dafür machen sie die Tradition deliberativer Demokratie der botswanischen Mehrheitsbevölkerung der Setswana aus – einer Tradition, die den Comaroffs zufolge in ihren Grundzügen die Kolonialzeit überdauert hat (vgl. ebd.: 160). Die politische Ordnung der Setswana basierte auf einem System von nach Geburtsrecht eingesetzten Regierungschefs, die das Volk zugleich regierten und repräsentierten. Allerdings war ihre Machtstellung dadurch weder unanfechtbar noch unangefochten, ihr politischer Einflussbereich keinesfalls fixiert. Vielmehr mussten die Chiefs ihre herausgehobene Position und ihre Amtsbefugnisse durch Praktiken guter Regierungsführung beständig rechtfertigen und verteidigen. Von besonderer Bedeutung waren hierbei partizipativ-konsultative Prozesse durch einen direkten Beraterstab, durch Zusammenkünfte mit unterschiedlichen dezentralen Räten sowie durch öffentliche Versammlungen, die eine Gemeinwohlorientierung politischer Entscheidungen garantieren sollten; ferner Gleichheit vor dem Gericht und Wohlfahrtsmaßnahmen in Notzeiten. Staat und Zivilgesellschaft waren auf diese Weise eng miteinander verzahnt. Die Legitimität und Macht des Regierungschefs bestimmte sich durch seine Leistung und mithin performativ, nicht durch den Akt seiner Einsetzung. Organisatorisch umgesetzt wurde dieses Prinzip durch den dualen Charakter aller öffentlichen Versammlungen, die zum einen der Diskussion anstehender Sachentscheidungen dienten, zum anderen immer auch die Bewertung der Regierungsführung implizierten. Unterstützung und Opposition wurden dabei von den Fraktionen der Getreuen und der Rivalen des Regierungschefs ausgehandelt, und zwar im Zuge politischer Debatten

um den Grad der Übereinstimmung zwischen den konkreten Leistungen des jeweiligen Amtsinhabers und den genannten Idealen guter Regierungsführung (vgl. ebd.: 161 ff.).

Die ersten Wahlen fanden in Botswana 1965 statt. Klarer Sieger war die *Botswana Democratic Party* (BDP), deren Amtsträger in vielen Fällen enge Beziehungen zur Aristokratie unterhielten; die Wahlbeteiligung war mit 74 Prozent sehr hoch. In den darauffolgenden Wahlen sank die Beteiligung beträchtlich, mit Ausnahme der Wahl von 1984, als aufgrund des Todes des vorherigen Präsidenten, Seretse Khama, mit Quett Masire ein neuer Präsidentschaftskandidat antrat (vgl. ebd.: 171 ff.). Die Comaroffs interpretieren diese erheblichen Schwankungen als Relikt der politischen Kultur der Setswana: Viele Wahlberechtigte empfanden es als unnötig, sich an einer Wiederwahl, die der Bestätigung des Amtsinhabers diene, zu beteiligen. Denn auch die Chiefs waren nie durch Wahlakte im Amt bestätigt worden. Es ist in diesem Sinne, dass die prozedurale Demokratie mit ihren fest getakteten Wahlen, dem Ethos von regelmäßigen Regierungswechseln und der Erwartung einer konstant hohen Wahlbeteiligung als „merkwürdiges Konstrukt“ (ebd.: 173) anmuten musste. Die basalen Funktionsprinzipien der 1965 eingeführten repräsentativen Mehrparteiendemokratie konfliktierten mit der demokratischen Kultur, die sich in dem Land etabliert hatte; eine Kultur, die weder die Einsetzung und Legitimierung der Amtsträger gleichsetzte noch vorsah, dass das eine oder das andere nach einem starren temporalen Raster vonstattengehen sollte.⁷ Gestützt wird diese Interpretation durch den Umstand, dass in den ländlichen Regionen des Landes auch in den Jahren niedriger Wahlbeteiligung die Wahlversammlungen der Regierungspartei gut besucht waren – und dass die Anwesenden erwarteten, dabei den Präsidenten, zumindest aber einen engen Berater zu Gesicht zu bekommen. Ganz offensichtlich wurden Gelegenheiten der Konsultation und Deliberation ein größerer Stellenwert beigemessen als dem periodischen Urnengang. Dazu passen auch die Diskussionen um die Einführung des Einparteiensystems, die Mitte der 1970er Jahre im Umfeld der dritten botswanischen Parlamentswahlen geführt wurden. Entfacht worden waren sie nicht von der auch in diesen Wahlen deutlich überlegenen BDP, sondern von der Opposition – und zwar mit der Begründung, dass das Einparteiensystem bei Einbindung aller gesellschaftlichen Gruppen „zu einer besseren Regierung und zu mehr partizipatorischer Demokratie“ führen würde (ebd.: 159). Zur Erklärung dieser gemäß den Logiken der westlichen Demokratie zunächst einmal irritierenden Argumentation paraphrasieren die Comaroffs einen botswanischen Lehrer, den sie anlässlich der Wahl von 1969 interviewt hatten. Die Mehrparteiendemokratie hatte dieser als „Widerspruch in sich“ bezeichnet – denn sie „erniedrige die Politik, lasse sie auf einen gelegentlichen

7 Diese Interpretation teilt auch Francis B. Nyamnjoh (2003), der das Modell der Chiefs als wichtiges Element der botswanischen Demokratie ansieht – nicht zuletzt, da es als Mittler zwischen dem politischen System auf der einen Seite und den Erwartungen der in kulturelle und ethnische Gemeinschaften eingebundenen Bürger*innen auf der anderen Seite zu wirken in der Lage sei. Nyamnjoh zeigt ferner die Anpassungsfähigkeit und damit Wandelbarkeit dieses Modells auf, etwa mit Bezug auf Geschlechterfragen. Damit schreibt er gegen jene Fundamentalkritik des Modells der Chiefs an, die in diesem in erster Linie ein Relikt der indirekten Herrschaft sehen und seine kolonialen Überformung zu einem Instrument institutionalisierter Despotie problematisieren. Für eine Einschätzung der Institution der öffentlichen Versammlungen (*kgotla*), die vor allem deren Monopolisierung durch die Regierungspartei problematisiert und hier ein Demokratiedefizit vorortet, vgl. Sebudubudu/Osei-Hwedie 2006. Mit den Comaroffs könnte man dieser Einschätzung entgegenhalten, dass sie die Spezifika der botwanischen Demokratie, die grade *im Rahmen* und nicht *trotz* der dauerhaften Vormachtstellung einer einzigen Partei funktioniert, verkennt. Dass eine beständige Kritik am Regierungshandeln in Botswana eher von den Hinterbänken der Regierungspartei als aus der formalen Opposition kommt, bestätigt Taylor (2003: 217). Für eine postkoloniale Analyse indigener Autoritäten im politischen System Ghanas, die mit Blick auf die komplexe Institution der Chiefs zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie die Comaroffs, nämlich dass sie ein nicht zu unterschätzendes Demokratiepotezial birgt, vgl. Aikins 2016.

Wahlakt zusammenschumpfen. Indem sie zwischen den Wahlen jede wirkliche Rechenschaftspflicht der Regierung beseitigt, rechtfertige sie die Gleichgültigkeit derer, die an der Macht sind, gegenüber allgemeiner Partizipation und öffentlicher Kritik – und fördere damit die allgemeine Abwendung der Bürger von der Alltäglichkeit des Staates“ (ebd.: 160). Der periodische Wahlakt erschien dem Befragten also weniger als temporale Begrenzung der Macht der Regierung denn als Aushöhlung politischer Beteiligungsprozesse, die einst eine *konstante, eine permanente* Kontrolle der Regierungsmacht ermöglicht hatten. Die Forderungen nach einem Einparteiensystem, die in den 1970er Jahren laut wurden, lassen sich mithin verstehen als „(Rück-)Wendung zu einer *substanziellen* Demokratie, einer politischen Kultur, in der partizipatorische Politik ein Stück des täglichen Lebens ist“ (ebd.: 177). Für die Comaroffs waren sie zugleich eine „zutiefst verspürte Kritik an den selbstverständlichen europäischen Formen und Institutionen der Politik“ und eine Forderung nach einer Alternative, die „nicht weniger Volkssouveränität verlangte, sondern mehr, nicht weniger Verantwortlichkeit, sondern mehr, nicht nur freie Wahl, sondern eine öffentliche Kultur der Kritik“ (ebd.).⁸

5. Zur Kritik der Kolonialität der Demokratie – Fazit und Ausblick

Der Ruf nach starker statt schwacher, nach substanzieller statt bloß prozeduraler Demokratie, der sich damals in Botswana zeigte, steht zwar nicht für ganz Afrika – dennoch konstatieren die Comaroffs Ähnlichkeiten zwischen traditionellen Politikformen dort und in anderen afrikanischen Ländern und charakterisieren die Demokratie auf dem gesamten Kontinent als instabil (vgl. ebd.: 178). Dies führt sie zu der Frage, ob mit der dortigen „Entleerung der großen Idee“ der Demokratie eine Entwicklung anhub, mit der wir es inzwischen, einige Dekaden später, auch im globalen Norden zu tun haben: die neoliberal bedingte Entweichung der Politik aus der formalen Öffentlichkeit und den staatlichen Institutionen, eine Situation, in der „die Bürger, wie [...] der Kapstädter Erzbischof Ndungane sagte, nur noch als ‚Wählermasse‘ zählen, in de[r] ‚Good Government, Transparenz, Verantwortlichkeit, Integrität und Ehrlichkeit‘ größtenteils durch Abwesenheit glänzen“ (ebd.: 178 f.).

Inwieweit es tatsächlich der Neoliberalismus ist, der hinter diesen Phänomenen steht, kann und soll an dieser Stelle nicht geklärt werden. Stattdessen ist zu betonen, dass die konstatierte ideelle Entleerung, die Reduktion der Demokratie auf Wahlakte (Comaroff/Comaroff), auf Prozeduren niederer Intensität (Tully), hinter deren international salonfähiger Fassade das Venezuela-Syndrom (Coronil) gedeiht, in einstmaligen europäischen Postkolonien ebenso wie in den Einflussgebieten des westlichen Imperialismus eine lange Tradition haben, und zwar eine, die älter ist als der Neoliberalismus. Diese Tradition rückt die liberale Demokratie westlicher Provenienz in ein allenfalls ambivalentes Licht – unterstreicht sie doch deren Kolonialität. Diese Kolonialität wiederum hat ganz unterschiedliche Facetten, die ernst zu nehmen sich für die Demokratietheorie auch jenseits der postkolonialen Studien als richtungsweisend erweisen könnte. Denn schon die hier vorgestellten Positionen enthalten

8 Für (m)eine Diskussion des Botswana-Textes der Comaroffs, die stärker auf die temporalen Aspekte der Demokratie abhebt, vgl. Kerner 2015.

wichtige Hinweise zum Verständnis einiger der zentralen Probleme der liberalen Demokratie und ihres globalen Exports.

So lehrt uns Achille Mbembe, dass die liberale Demokratie von Anbeginn mit Rassismus einherging, mit staatlich institutionalisierten oder zumindest geduldeten Prozessen der Ungleichbehandlung, der willkürlichen Gewaltanwendung und der Ausgrenzung. Mbembe behauptet keinen notwendigen inhaltlichen Zusammenhang zwischen liberaler Demokratie und Rassismus. Doch er unterstreicht einen klaren historischen Zusammenhang: in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Daraus lässt sich schließen, dass die liberale Demokratie für sich genommen kein probates oder gar hinreichendes Mittel darstellt, kolonialrassistische Strukturen und Vorkommnisse einzudämmen. Zu einem solchen Zweck sind dann eher umfangreiche gesellschaftliche Maßnahmen angezeigt, die auch die staatlichen Institutionen und Prozesse selbst einer rassismuskritischen Analyse und wo nötig Restrukturierung unterziehen – nebst Aktivitäten, die rassistischen Denkmustern und Handlungsweisen in der Gesellschaft entgegenzuwirken vermögen.⁹

Folgt man ferner den Überlegungen von James Tully, wird deutlich, dass die liberale Demokratie und insbesondere ihre internationale Förderung seit jeher als Instrument des westlichen Freihandelsimperialismus verstanden werden kann. Dies unterstreicht nicht nur die Ambivalenzen auch gegenwärtiger Formen der Demokratieförderung. Es verdeutlicht auch, dass die liberale Demokratie westlicher Provenienz keinesfalls als ‚unschuldiges‘ Modell oder Konstrukt angesehen werden sollte. Diese Einsicht wiederum kann zur Erklärung des Umstandes beitragen, dass dem liberalen Demokratiemodell besonders außerhalb der westlichen Welt mit so viel Skepsis oder sogar mit Ablehnung begegnet wird.

Von Iris Marion Young schließlich können wir lernen, dass die westliche Demokratie hybrider ist als ihr Selbstbild – und dass auch außerhalb Europas stabile demokratische Systeme entstanden sind. Laut Jean und John Comaroff sind einige dieser Systeme sogar dazu angetan, Defizite des westlichen Modells offenzulegen. Dieser Umstand wiederum stellt traditionelle politiktheoretische Bewertungsmaßstäbe radikal in Frage. In der Regel ist es nämlich der globale Süden, der in den westlichen Wissenschaften als defizitär erscheint – da er anhand von Analyserastern betrachtet wird, die an europäischen Umständen und Normen orientiert sind, wodurch alles, was hiervon abweicht, nur zu deuten ist „unter dem Gesichtspunkt eines Mangels [...], einer Abwesenheit und Unvollständigkeit, die sich in ‚Unzulänglichkeit‘ übersetzt“ (Chakrabarty 2010: 44). Komplexe Realitäten vor Ort – als wie problematisch oder eben auch vorbildhaft sich diese auf Grundlage einer tatsächlich dem jeweiligen Kontext angemessenen und damit passgenauen Analyse auch immer erweisen würden – bleiben auf diese Weise im Verborgenen. Und mehr noch: Die Mangeldiagnose dient zumindest implizit der Aufrechterhaltung globaler Hierarchisierungen. Dies gilt in besonderem Maße im Feld der Demokratie und wird in postkolonialen Demokratietheorien entsprechend kritisiert. So problematisiert Amarpal Dhaliwal den Umstand, dass Theorien liberaler Demokratie in hohem Maße auf Wahlen verengt sind: „Problematising voting and other ‚rights‘ valorized by the democratic nation-state is the idea that democracy is not only a construct of modernity, but that it also is complicit with colonial discourses in that its idealized representations are used to argue the superiority of the West“, erklärt sie – wohl wissend, dass der Westen in der Regel kaum Probleme beim Durchführen fairer Wahlprozesse hat (Dhaliwal 1996: 42 f.). Ähnlich argumentieren Janet Conway und Jakeet Singh, wenn sie einen stark von

9 Vgl. hierzu unter anderem die Vorschläge von Paul Gilroy in seinem Buch *After Empire* (2004).

den USA geprägten „drive to export Western-style liberal democracy as the only legitimate mode of governance globally and a precondition for recognition, aid and trade with the West (albeit highly selectively applied)“ diagnostizieren und als Modalität imperialer Globalität ausweisen (Conway/Singh 2011: 689f.). Betrachtet man diese Problematisierungen eingedenk der nicht zuletzt von James Tully und den Comaroffs identifizierten Momente der Kolonialität der Demokratie, die deutlich machen, dass bereits eine entleerte, auf prozedurale Elemente beschränkte Demokratie niederer Intensität und das Venezuela-Syndrom als (wenigstens implizite) westliche Exporte verstanden werden sollten, könnte das sich dann offenbarende Szenario fast absurd erscheinen, ginge es dabei nicht um ernstzunehmende Machtverhältnisse und tatsächliche Probleme vor Ort: Europäischer Kolonialismus und westlicher Imperialismus haben zur globalen Verbreitung von Formen der Demokratie beigetragen, die vor dem Hintergrund westlicher Maßstäbe als defizitär erscheinen – dieser Umstand wiederum gereicht dem Westen nicht zur doppelmoralischen Schande, sondern er dient ihm ideell zur Begründung seiner globalen Vorherrschaft und praktisch zur Begründung der Fortführung oder gar Intensivierung des Exports prozeduraler Demokratie westlichen Typs.

Was nun sind die theoretischen und praktischen Implikationen dieser Problematisierungen, welche Fernziele bestimmen ihren Horizont? Es ist wichtig zu betonen, dass es der postkolonialen Demokratiekritik kaum um die Abschaffung der liberalen Demokratie zugunsten einer Rehabilitierung vorkolonialer oder anderer nicht-westlicher Alternativen politischer Meinungsbildung und Organisation geht; eher geht es darum, über rein formale, schwache, auf reguläre Wahlakte reduzierte Modelle liberaler Demokratie hinauszuwachsen.¹⁰ Es geht um Perspektiven einer substanziellen Demokratisierung – und zwar durchaus auch unter Rekurs auf nicht-westliche Erfahrungen, Modelle und Theoretisierungen, die aus historischen Gründen oftmals Erfahrungen und Theoretisierungen der Kolonialität der Demokratie einschließen.¹¹ An genau diesem Punkt stellen sie eine entscheidende Erweiterung gegenüber westlichen Versuchen dar, Phänomene der Postdemokratie zu bekämpfen.

Inhaltlich gehen die Vorschläge, die zum Ziel der Demokratisierung der Demokratie und der Überwindung ihrer Kolonialität unterbreitet werden, in unterschiedliche Richtungen. Achille Mbembe etwa, dessen demokratiekritisches Hauptanliegen darin besteht, den Umstand und das Ausmaß der Verwobenheit von westlicher Demokratie und Kolonialrassismus zu verdeutlichen, fragt am Ende seines Buches *Politik der Feindschaft* zunächst nach Möglichkeiten, wie man „die Entstehung eines Denkens fördern [kann], das weltweit zur Stärkung demokratischer Politik beitragen könnte, eines Denkens, das eher auf gegenseitige Ergänzung als auf Unterschiede ausgerichtet ist“ (Mbembe 2017: 223). Das Konstruieren, Betonen, Politisieren und Ausbeuten von Unterschieden ist der zentrale Mechanismus des Kolonialrassismus. Mbembe setzt mit seinen perspektivischen Überlegungen also just bei der Frage an, wie dieser Mechanismus gestoppt werden kann. Eine Antwort findet er – im Anschluss an Frantz Fanon – in einer neuen Ethik, deren erklärtes Ziel „in letzter Instanz die Mensch-

10 Eine Ausnahme stellt hier Ferit Güven dar, der in seinem Buch *Decolonizing Democracy* (2015) die These vertritt, dass bereits die Idee der Demokratie notwendig kolonial und tyrannisch sei, da sie auf universalistischen Prinzipien beruhe, weshalb er den Begriff Demokratie als normative, analytische und politische Kategorie zu verabschieden trachtet und vorschlägt, die Aufmerksamkeit stattdessen Manifestationen des Politischen zuzuwenden.

11 Beispiele dafür, was das in den unterschiedlichsten Kontexten konkret bedeuten könnte, finden sich bei Sousa Santos 2005 und bei Ziai 2016, hier in der Rubrik *Demokratie und Widerstand in einer postkolonialen Welt: Politische Systeme*.

lichkeit“ ist (ebd.: 214). Voraussetzung einer solchen Ethik sind Beziehungen der Sorge und der Fürsorge. Diese Beziehungen konkretisieren sich Mbembe zufolge darin, „[d]ie Verwundbarkeit zu erkennen und zu akzeptieren – oder auch einzugestehen, dass das Leben stets Gefahren bis hin zum Tod ausgesetzt ist“; sie werden real, „wo man sich vom Gesicht des Anderen berühren lässt; wo die Geste eine Sprache hervorbringt, die das Schweigen bricht“ (ebd.). Im Schlusskapitel seines Buches nennt Mbembe seine auf dem Eingeständnis der menschlichen Verwundbarkeit aufruhende Ethik eine „Ethik des Passanten“ (ebd.: 227). Es ist eine planetarische Ethik, die alle Formen von Rassismus und Nationalismus, und damit alle Mechanismen der hierarchischen und ausschließenden Grenzsetzung hinterfragt und hinter sich zu lassen bestrebt ist. „Ein Mensch in der Welt zu werden ist keine Frage der Geburt und keine Frage der Herkunft und der Rasse. Es ist eine Sache des Weges, der Zirkulation und der Verwandlung“, schreibt er (ebd.: 231). Dass diese Überlegungen auf den ersten Blick auf einer ganz anderen theoretischen Ebene angesiedelt zu sein scheinen als die Demokratietheorie, mag daran liegen, dass die Demokratietheorie in der Regel nicht mit der von Mbembe betonten Verwobenheit von westlicher Demokratie und Rassismus rechnet. Baut man diesen Aspekt der Kolonialität der Demokratie in die Suche nach Auswegen aus gegenwärtigen Demokratieproblemen ein, zeigt sich, dass es in der Tat essentiell erscheint, unter anderem an einer explizit nicht-rassistischen politischen Kultur zu arbeiten. Mbembes Ethik des Passanten ist sein Vorschlag in genau diese Richtung.

Auch der Vorschlag, den James Tully unterbreitet, ergibt sich aus seiner Kritik. Tully hat kritisiert, dass der westliche Imperialismus in seinen Einflussgebieten die Herausbildung einer *low-intensity*-Demokratie gefördert habe, eine repräsentative Elitendemokratie, die den demokratischen Ansinnen der Bevölkerungsmehrheit entgegenstehe (vgl. Tully 2009: 183). Ferner hat er die simple Verbreitung von neoliberalen, aber auch von sozialdemokratischen Modellen der Repräsentativdemokratie problematisiert – da eine solche Verbreitung den imperialen Logiken nicht entkomme (vgl. ebd.: 185). Was ihm stattdessen vorschwebt, ist die Unterstützung lokaler Demokratieformen hoher Intensität; es müssten „ganz unterschiedliche *high-intensity*-Formen lokaler und globaler Demokratie ebenso wie die Selbstbestimmung und der Rechtspluralismus gefördert werden“, fordert er (ebd.). Die Bevölkerungen von Demokratien niedriger Intensität müssten in die Lage kommen, „die *low-intensity*-Strukturen des Rechts und der Politik, denen sie unterworfen sind, unter ihre gemeinsame demokratische Kontrolle“ zu bringen (ebd.) und in diesem Sinne die konstitutionelle Demokratie von innen demokratisieren (vgl. ebd.: 224). Gelingen könnten ihnen dies durch die Ausübung ihrer verfassungsgebenden Macht, weshalb Tully in diesem Zusammenhang auch vom „demokratischen Konstitutionalismus“ spricht (ebd.: 223). Dessen Grundprinzip wiederum besteht darin, dass die Gesetze „denen, die ihnen unterworfen sind, stets Raum für Kritik, Verhandlungen und Veränderungen lassen, während sie sie befolgen“ (ebd.). Mit Struktur Anpassungsmaßnahmen ist ein solches Programm ebenso wenig kompatibel wie mit außen- und entwicklungspolitischen Konditionalisierungen. Stattdessen geht es um die Realisierung und Erweiterung bereits existierender, aber de facto eingeschränkter Möglichkeiten direkter Partizipation, und zwar gegen die imperial geformten *low-intensity*-Strukturen (vgl. ebd.).

Iris Marion Young schließlich skizziert im expliziten Anschluss an das föderale System der Haudenosaunee eine Vision globaler Governance mit lokaler Selbstbestimmung, das sie „decentered diverse democratic federalism“ nennt (Young 2007: 32). Thematisch soll es in diesen globalen Strukturen um Fragen von Frieden und Sicherheit, Umwelt, Handel und Finanzen, Investitionen und Kapitalnutzung, Kommunikation und Transport, Menschen-

rechte einschließlich Arbeitsrichtlinien und soziale Rechte sowie um Staatsbürgerschaft und globale Mobilität gehen (vgl. ebd.: 34 f.). Haudenosaunisch ist diese Vision insofern, als dass sie „governance without sovereignty“ vorsieht (ebd.: 32). Der Schlüssel hierzu ist eine Konzeption von Selbstbestimmung, die souveräne Einheiten wie Nationalstaaten transzendiert, so lokal wie möglich ansetzt und primär die je Betroffenen involviert (vgl. ebd.: 34).

So unterschiedlich die Vorschläge von Mbembe, Tully und Young sowie die Analyse der Comaroffs sein mögen, gibt es doch zwei wichtige Punkte, die sie eint. Das ist zunächst die Diagnose, dass die liberale Demokratie westlicher Provenienz von Kolonialität geprägt ist und aus diesem Grund Probleme erzeugt. Besonders spürbar sind diese Probleme außerhalb der westlichen Welt, aber sie kehren zunehmend an ihre Ursprünge zurück. Der zweite Konvergenzpunkt ist die Überzeugung, dass die Lösung dieser Probleme nicht in einer Abkehr von der Demokratie liegen kann, sondern in ihrer Intensivierung – und zwar durchaus auch gestützt auf nicht-westliche Erfahrungen und Mittel. So bleibt zu hoffen, dass sich demokratisierte Formen der Demokratie langfristig als stärker erweisen werden als ihre andauernde Kolonialität. Bis dahin ist viel zu tun.¹²

Literatur

- Aikins, Joshua Kwesi, 2016: Jenseits funktionaler Äquivalente. Die Kolonialität der Macht und indigene politische Autoritäten im politischen System Ghanas. In: Aram Ziai (Hg.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Bielefeld, 337–357.
- Buchstein, Hubertus, 2011: Demokratie. In: Gerhard Göhler / Mattias Iser / Ina Kerner (Hg.), *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, 46–62.
- Butler, Judith, 2010: *Raster des Kriegeres. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt (Main) / New York.
- Chakrabarty, Dipesh, 2010: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt (Main) / New York.
- Comaroff, Jean / Comaroff, John L., 2012: *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung*, Frankfurt (Main) / New York.
- Conway, Janet / Singh, Jakeet, 2011: Radical Democracy in Global Perspective: Notes from the Pluriverse. In: *Third World Quarterly* 32, 689–706.
- Coronil, Fernando, 2019: Transitions to Transition: Democracy and Nation in Latin America. In: Julie Skurski / Gary Wilder / Laurent Dubois / Paul Eiss / Edward Murphy / Mariana Coronil / David Petersen (Hg.), *The Fernando Coronil Reader: The Struggle for Life is the Matter*, Durham / London, 231–249.
- Crouch, Colin, 2008: *Postdemokratie*, Frankfurt (Main).
- Dhaliwal, Amarpal K., 1996: Can the Subaltern Vote? Radical Democracy, Discourses of Representation and Rights, and Questions of Race. In: David Trend (Hg.), *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*, New York / London, 42–61.
- Fanon, Frantz, 1981: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt (Main).
- Gills, Barry / Rocamora, Joel, 1992: Low Intensity Democracy. In: *Third World Quarterly* 13, 501–523.

12 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag auf dem Panel „Demokratie und die Kolonialität der politischen Moderne: Überlegungen zu einer Dekolonisierung der Demokratie“ beim DVPW-Kongress 2018 in Frankfurt (Main) zurück. Ich danke Jeanette Ehrmann für die Zusammenstellung dieses Schwerpunktheftes, ihr, einer anonymen Gutachter*in sowie der Redakteurin dieser Zeitschrift für wertvolle Hinweise zum Text und Katrin Seidel für die afrikanistische Literatur zum politischen System Botswanas in Fußnote 7.

- Gilroy, Paul, 2004: *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, London / New York.
- Gress, David, 1998: *From Plato to NATO. The Idea of the West and Its Opponents*, New York.
- Güven, Ferit, 2015: *Decolonizing Democracy. Intersections of Philosophy and Postcolonial Theory*, Lanham / Boulder / New York / London.
- Hippler, Jochen, 1994 (Hg.): *Demokratisierung der Machtlosigkeit. Politische Herrschaft in der Dritten Welt*, Hamburg.
- Kerner, Ina, 2013: Globale Gouvernementalität. Zur Interpretation transnationaler Politik und ihrer Effekte. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 4, 3–18.
- Kerner, Ina, 2015: Zeiten und Räume der Demokratie. Beobachtungen nach dem Eurozentrismus. In: *Leviathan* 43, 71–88.
- Kerner, Ina, 2019: Grenzen und Migration. Postkoloniale Perspektiven. In: *Zeitschrift für Politik* 66, 199–216.
- Massing, Peter / Breit, Gotthard, 2003 (Hg.): *Demokratiethorien. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn.
- Mbembe, Achille, 2014: *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin.
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*, Berlin.
- Meier, Christian, 1983: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt (Main).
- Menke, Christoph, 2020: *The Crisis of Liberalism. The Dialectic of Politics and Police*. In: Julia Christ / Kristina Lepold / Daniel Loick / Titus Stahl (Hg.), *Debating Critical Theory. Engagements with Axel Honneth*, Lanham / Boulder / New York / London, 225–244.
- Nyamnjoh, Francis B., 2003: Chieftaincy and the Negation of Might and Right in Botswana Democracy. In: *Journal of Contemporary African Studies* 21, 93–114.
- Quijano, Anibal, 2010: Die Paradoxien der eurozentrierten kolonialen Moderne. In: *Prokla* 40, 29–47.
- Rahnema, Majid / Bawtree, Victoria, 1997 (Hg.): *The Post-Development Reader*, London / New York.
- Reckwitz, Andreas, 2019: *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin.
- Redhead, Brian, 1984: *Political Thought from Plato to NATO*, London.
- Redhead, Brian, 1995: *Plato to NATO: Studies in Political Thought*, London.
- Rodríguez, Ileana, 2009: *Liberalism at its Limits. Crime and Terror in the Latin American Cultural Text*, Pittsburgh.
- Schmidt, Manfred, 2019: *Demokratiethorien. Eine Einführung*, 6. Auflage, Wiesbaden.
- Sebudubudu, David / Osei-Hwedie, Bertha Z., 2006: Pitfalls of Parliamentary Democracy in Botswana. In: *Africa Spectrum* 41, 33–53.
- Sousa Santos, Boaventura de, 2005 (Hg.): *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Canon*, London / New York.
- Taylor, Ian, 2003: As Good as it Gets? Botswana's 'Democratic Development'. In: *Journal of Contemporary African Studies* 21, 215–231.
- Tully, James, 2009: *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Frankfurt (Main) / New York.
- Wagner, Thomas, 2004: *Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation*, Münster.
- Young, Iris Marion, 2007: *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge / Malden.
- Ziai, Aram, 2006: *Zwischen Global Governance and Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*, Münster.
- Ziai, Aram, 2016 (Hg.): *Postkoloniale Politikwissenschaft*, Bielefeld.

Indigene Bürgerschaft als Herausforderung für die Demokratietheorie

Oliver Eberl*

Schlüsselwörter: Kolonialismus, Bürgerschaft, Unabhängigkeit, Indigene, Demokratietheorie

Abstract: In der Demokratietheorie wird Bürgerschaft als Vereinigung von Freien und Gleichen zur Selbstgesetzgebung verstanden. In kolonialen Staaten kann diese Vereinigung nur gelingen, wenn die indigene Bevölkerung entweder komplett exkludiert oder komplett assimiliert wird. In beiden Varianten verlängert Bürgerschaft den Kolonialismus. Daher muss Bürgerschaft in postkolonialen Situationen anders gedacht werden. Indigene Bürgerschaft in ehemals kolonialen Siedlerstaaten stellt eine Form indigener Selbstbestimmung unterhalb staatlicher Souveränität dar. Der Beitrag deutet diese Form der Bürgerschaft als ursprünglichen antikolonialen Souveränitätsanspruch indigener Gruppen. Es wird gezeigt, dass dieser Anspruch von Iris Marion Young und Will Kymlicka in ihren Theorien multikultureller Bürgerschaft, die sich als eine der wenigen um die Berücksichtigung indigener Gruppen bemühen, falsch verstanden und übergangen wurde. Am Beispiel der Unabhängigkeitsreferenden in Neukaledonien wird die Herausforderung, vor der die indigene Bürgerschaft die Demokratietheorie stellt, verdeutlicht: Zur Integration indigener Bürgerschaft in die Demokratietheorie bedarf es einer Theorie der Bürgerschaft, die geteilte Souveränitätsansprüche und abweichende Mitgliedschaftskriterien anerkennt und integriert.

Abstract: In democratic theory, citizenship means the union of the free and the equal for self-legislation. In colonial states, this association can only succeed if the indigenous population is either completely excluded or completely assimilated. In both variants, citizenship prolongs colonialism. Therefore, democratic theory needs to think citizenship in post-colonial situations differently. Indigenous citizenship in former colonial settler states represents a form of indigenous self-determination below state sovereignty. This article interprets this form of citizenship as genuine anti-colonial claim to sovereignty of indigenous groups. It shows that this claim has been misunderstood and overlooked by Iris Marion Young and Will Kymlicka in their theories of multicultural citizenship, which are among the few to take indigenous groups into account. The example of the independence referendums in New Caledonia illustrates the challenge that indigenous citizenship poses to democratic theory: integrating indigenous citizenship into democratic theory requires a theory of citizenship that recognises and integrates shared claims to sovereignty and divergent membership criteria.

* Oliver Eberl, Leibniz Universität Hannover
Kontakt: o.eberl@ipw.uni-hannover.de

1. Einleitung: Bürgerschaft und indigene Selbstbestimmung¹

Weltweit leben etwa 370 Millionen Indigene in 70 Staaten. In der Satzung des World Council of Indigenous Peoples (WCIP) werden indigene Gemeinschaften als ursprüngliche Bevölkerung bestimmt: „Indigene Völker bestehen aus Menschen, die in Ländern mit unterschiedlichen ethnischen oder rassischen² Gruppen leben, die von der frühesten Bevölkerung abstammen, die in diesem Gebiet überlebten und die als Gruppe nicht die nationale Regierung der Länder kontrollieren, in denen sie leben“ (Übersetzung nach Amnesty 2022). Dieses Schicksal unterscheidet sie von anderen Minderheiten und die Selbstidentifikation macht sie zu einer definierten Gemeinschaft. Indigene Völker befinden sich in einer Vielzahl von Kämpfen um kulturelle und politische Rechte. Indigene Bürgerschaft als besondere Form der politischen Selbstbestimmung für diese ursprüngliche Bevölkerung ist ein zentrales Feld dieser Kämpfe.

Wo antikoloniale Befreiungsbewegungen, wie in Indien, in nationale Unabhängigkeit und Souveränität mündeten, kam es zu postkolonialer Bürgerschaft. „Postcolonial citizenship is the status, and the rights and obligations associated with it, of individuals and groups in independent, often multiethnic, states formerly controlled by European powers“ (Sadiq 2017: 178). In Siedlerstaaten, in denen keine Unabhängigkeit erreicht werden konnte, entwickelten sich Kämpfe um indigene Bürgerschaft, die mehrere Ebenen umfassen: „Indigenous Citizenship‘ encompasses a range of conceptual frameworks denoting cultural and political membership in an indigenous community, participation in indigenous law-making, and a distinctive legal status governing the relationship between indigenous citizens and tribal or settler governments“ (Gover 2017: 454). Indigene Bürgerschaft repräsentiert die speziellen Selbstbestimmungsrechte indigener politischer Einheiten. Sie steht für einen antikolonialen Anspruch auf ursprüngliche Souveränität. Dieser wird hier im Zentrum der Betrachtung stehen. Häufig gerät dieser Anspruch auf indigene Souveränität in Konflikt mit staatlicher Souveränität. Die Beschränkung auf kulturelle Selbstverwaltung oder territoriale Autonomie ist in vielen Fällen ein durch die Kräfteverhältnisse des ursprünglich kolonialen Staates bestimmtes Zwischenergebnis dieses antikolonialen Kampfes.³

Dies lässt sich gut im Völkerrecht erkennen. In den letzten Jahrzehnten hat die internationale Selbstorganisation indigener Völker zu einer verbesserten politischen Sichtbarkeit geführt (vgl. Ryser 2013). Auch können indigene Völker mittlerweile auf verschiedene internationale menschenrechtliche Abkommen Bezug nehmen (zur Übersicht vgl. Mende 2015, Kap. 3). Die Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker von 2007 (UN 2007), die zwar völkerrechtlich nicht verbindlich ist, doch als Maßstab der Behandlung indigener Völker dient, erkennt die Rechte indigener Völker zur kulturellen und politischen Selbstbestimmung pauschal an. Daher überrascht es auch nicht, dass Australien, Kanada, Neuseeland und die USA 2007 zunächst gegen die Erklärung stimmten. Doch geht die Erklärung längst nicht so weit, diese Rechte unbedingt anzuerken-

1 Ich danke der Herausgeberin des Schwerpunkts, Jeanette Ehrmann, sowie der/dem anonymen Gutachter*in für wertvolle Hinweise, die sehr zur Klärung meines Punktes beigetragen haben.

2 Der englische Begriff „racial“ wird hier analog zum englischen „race“ als analytische Kategorie verwendet, um Formen und Prozesse der Rassifizierung zu verstehen. Keineswegs wird hier von unterschiedlichen menschlichen „Rassen“ ausgegangen.

3 Damit ist nicht gesagt, dass meine Auffassung von Souveränität die alleinige indigene Perspektive ausmacht. Allerdings ist die von mir gewählte Perspektive auf Souveränität als demokratische Selbstbestimmung jene, die aus meiner Sicht für die Demokratietheorie die größte Herausforderung darstellt.

nen. Zwar garantiert Artikel 3, dass indigene Völker „das Recht zur Selbstbestimmung“ haben. Doch schließt Artikel 46,1 Interpretationen der Selbstbestimmung aus, „welche die territoriale Unversehrtheit oder politische Einheit souveräner oder unabhängiger Staaten ganz oder teilweise zerstören oder beeinträchtigen würden“. Die zugestandene Selbstbestimmung ist damit auf die Vereinbarkeit mit staatlichen Interessen zugeschnitten, wenn sie in Artikel 4 als Recht auf „Autonomie oder Selbstverwaltung in Fragen, die ihre inneren und lokalen Angelegenheiten betreffen“ und in Kapitel 5 als Recht auf eigene Institutionen bestimmt wird (vgl. Mende 2015: 139). Diese Spannung zwischen unversehrter staatlicher Souveränität und indigener Souveränität in Form lokaler Selbstverwaltung oder auch territorialer Autonomie wird deutlich an der Erklärung, die der Berichterstatter Eloi Machoro auf der Generalversammlung des World Council der indigenen Völker 2017 zur Rolle des Hohen Kommissars Frankreichs auf der Pazifikinsel Neukaledonien gegeben hat: „The High Commissioner ‚has two hats‘. But he is primarily a French Executive, exercising powers in such vital areas as immigration, secondary education, defense, policy, commerce, telecommunications and media, health, and the budget. In other words, all important issues are decided by France“ (Machoro 2017, Punkt 4d). Frankreich verfügt über Souveränität, die indigenen Gemeinschaften über Selbstverwaltung. Um die Frage der Souveränität zu unterdrücken, wird indigene Selbstbestimmung auf Politikfelder beschränkt, die nicht oder kaum mit der staatlichen Souveränität kollidieren. Verlangt wird aber Selbstbestimmung im Sinne der demokratischen Souveränität, das heißt, der Befugnis zur Selbstgesetzgebung ohne Einschränkung durch eine koloniale Macht.

Gerade die Unabhängigkeitsbewegung von Kanaky/Neukaledonien stellt ein höchst aktuelles und prägnantes Beispiel für den Konflikt um indigene Souveränität dar. Dieser Konflikt verdeutlicht den Unterschied zwischen staatlicher Unabhängigkeit und indigener Bürgerschaft als eine gesonderte Form der Selbstbestimmung im Staat. Neukaledoniens indigene Bewegung ist keineswegs ein Einzelfall. Auch in Europa lebt mit den Sámi eine als indigenes Volk anerkannte Gruppe, die um indigene Selbstbestimmung kämpft. Ich werde den Kampf um indigene Bürgerschaft als Kampf um indigene Souveränität rekonstruieren und dann die daraus folgenden Herausforderungen für die Demokratietheorie diskutieren. Dieser Kampf hat nicht immer staatliche Unabhängigkeit zum Ziel. In Siedlerstaaten verdoppelt indigene Bürgerschaft demokratische Bürgerschaft: als Freie und Gleiche Individuen im Staat und als indigene Gruppe in diesem Staat. Insofern verlangt sie eine Souveränitätsteilung der staatlichen demokratischen Souveränität. Anders als regionale Autonomie (wie in dänisch-Grönland oder kanadisch-Nunavut) ist indigene Bürgerschaft nicht notwendig an dem Zusammenhang von Territorium und Bevölkerung orientiert, obwohl das Land für indigene Selbstbestimmung eine große Rolle spielt. Sie ist eine querliegende Souveränität – ein Same in Oslo verfügt neben der norwegischen auch über indigene Bürgerschaft. Als solche betrachtet, stellt der Anspruch indigener Bürgerschaft für die Demokratietheorie eine große systematische Herausforderung dar, weil nicht einfach zu erläutern ist, wie dieser Anspruch auf indigene Selbstbestimmung in die vorhandenen Konzepte demokratischer oder postnationaler Bürgerschaft integriert werden kann, wenn sie nicht auf einen eng beschriebenen kulturellen Bereich beschränkt wird, sondern auch Nutzungs- und Eigentumsrechte von Land umfasst. Zur Integration indigener Bürgerschaft in die Demokratietheorie bedarf es einer Theorie der Bürgerschaft, die geteilte Souveränitätsansprüche und abweichende Mitgliedskriterien anerkennt und integriert. Dies ist die große Herausforderung, vor die indigene Bürgerschaft die Demokratietheorie stellt. Sollte es gelingen, diese Herausforderung erfolg-

reich zu adressieren (wozu hier nur ein erster Beitrag geleistet werden kann), so würden sich daraus auch Schlussfolgerungen ergeben, die für eine allgemeine Theorie postnationaler und postkolonialer Bürgerschaft wertvoll wären. Diese bestehen vor allem darin, das Ideal der Freien und Gleichen, die sich zu einer politischen Einheit zusammenschließen, für eine differenzierte Form der Bürgerschaft zu öffnen und von der Bindung an die eine politische Identität zu lösen. In der klassischen Sprache der Souveränität bedeutet dies auch, neue Formen der Souveränitätsteilung zu denken und multiple Zugehörigkeiten zu ermöglichen. Ein Zwischenschritt dieses Beitrags wird darin bestehen, die Unzulänglichkeiten zu beleuchten, die entstehen, wenn indigene Bürgerschaft als Teil einer Theorie multikultureller Bürgerschaft behandelt wird.

Ich will dies in vier Schritten ausführen: Zunächst diskutiere ich vorhandene Theorien postnationaler und multikultureller Bürgerschaft und zeige, dass sie jeweils ein verkürztes Verständnis indigener Bürgerschaft entwickelt haben. Dann zeige ich, dass indigene Bürgerschaft einen antikolonialen Souveränitätsanspruch formuliert, der aber unter den gegebenen Bedingungen nur partiell verwirklicht wird. Drittens präsentiere ich mit dem Unabhängigkeitsprozess in Kanaky/Neukaledonien ein aktuelles Beispiel für den Kampf indigener Bevölkerung um demokratische Selbstbestimmung, aus dem als Misch- und Kompromissform indigene Bürgerschaft hervorgegangen ist. Ich will in den nächsten beiden Abschnitten also verdeutlichen, dass indigene Bürgerschaft als Folge eines Souveränitätskonflikt zu verstehen ist, und ich will darüber hinaus zeigen, dass Demokratietheorien, die indigene Bürgerschaft als kulturelle Selbstbestimmung deuten, diese antikoloniale Stoßrichtung übersehen. Daraus resümiere ich abschließend noch einmal die besonderen Herausforderungen, die sich für die Demokratietheorie daraus ergeben.

2. Indigene Bürgerschaft aus Sicht von Theorien postnationaler und multikultureller Bürgerschaft

Bevor ich mit der differenzierten Bürgerschaft von Iris Marion Young und der multikulturellen Bürgerschaft von Will Kymlicka zwei Beispiele für den Versuch der Integration indigener Bürgerschaft in die Demokratietheorie diskutieren will, scheint es mir hilfreich, auf die grundsätzliche Schwierigkeit in Bezug auf indigene Bürgerschaft zu verweisen, die mit den normativen Bestimmungen von Bürgerschaft im Rahmen der Politischen Theorie einhergeht. Nationalstaat und Demokratie seien „als Zwillinge aus der Französischen Revolution hervorgegangen“ (Habermas 1998: 634) und hätten die vorpolitische Abstammungsgemeinschaft durch die politische Identität einer „demokratischen Willensgemeinschaft“ ersetzt, erklärt Jürgen Habermas in der Absicht, den Begriff der Bürgerschaft und der Nation von vorpolitischem Ballast zu befreien (ebd.: 636). „Die Staatsbürgernation findet ihre Identität nicht in ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten, sondern in der Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben“ (ebd.). Gerade diese dünne, allein auf die demokratischen Rechte kollektiver Selbstbestimmung bezogene Beschreibung erlaube es, auch eine europäische Bürgerschaft zu denken und eine entsprechende Identität herauszubilden. Verfassungspatriotismus bilde die Grundlage, um auch jenseits nationaler Identitäten eine europäisch-bürgerschaftliche Identität zu entwickeln. Es bleibe

damit nur noch eine einzige Voraussetzung demokratischer Staatsbürgerschaft: „unangesehen der Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen, verlangt sie aber die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur“ (ebd.: 643). Die Sozialisation in die gemeinsame politische Kultur überwölbt nun Habermas zufolge die verschiedenen kulturellen Lebensformen. Es ist ersichtlich, dass diesen Lebensformen hier nur ein unpolitischer Charakter zugeschrieben wird, der für den Fall indigener Bürgerschaft nur schwer aufrechtzuerhalten ist.

Für indigene Gruppen besteht das Problem darin, dass die Sozialisation in die gemeinsame politische Kultur aller Staatsbürger*innen nur unter Absehung des politischen Charakters der eigenen indigenen Kultur gelingen kann, dass also die Sozialisation in die gemeinsame politische Kultur des Staates nur unter Anerkennung der Tatsache des Kolonialismus und der weitgehenden Aufgabe der eigenen Souveränitätsansprüche gelingen kann. Der demokratische Staat der Gleichen und Freien (so er denn existiert) ist dann eben auch ein Ergebnis des Kolonialismus: Die Auflösung der ursprünglichen Souveränität der indigenen Bewohner*innen und ihre unterschiedslose Assimilation in die Gemeinschaft der Gleichen des neuen Staates verlangt, wie in Theorie und Geschichte ersichtlich wird, die Aufgabe indigenen Lebens. Der koloniale Staat ist aber der Eroberer, nicht der gemeinsam gegründete Staat. Dies lässt sich gut mit der doppelten – und widersprüchlichen – Bedeutung von Bürgerschaft nach dem US-amerikanischen Bürgerkrieg illustrieren: Während Bürgerschaft im 14. Verfassungszusatz der USA von 1868 für die aus Versklavung befreite schwarze Bevölkerung zumindest formal das Versprechen auf Gleichheit enthielt und damit das Ende der „weißen Republik“ bedeutete, brachte es für die indigenen Gemeinschaften die Aufgabe von Souveränität und Aufgabe der eigenen Lebensweise. Indem der 14. Zusatz bestimmt: „Alle Personen, die in den Vereinigten Staaten geboren oder eingebürgert sind und ihrer Gesetzeshoheit unterstehen, sind Bürger der Vereinigten Staaten“, hob er zunächst die Entscheidung des Supreme Court von 1857 auf, nach der Schwarze niemals Bürger*innen der Vereinigten Staaten werden konnten (Kantrowitz 2020: 32). Doch wurde diese Idee der einheitlichen Bürgerschaft auch zum Feind indigener Souveränität. Nach dem Bürgerkrieg sollte das Land im Westen für weitere Besiedlung zugänglich werden. Dafür musste indigene Souveränität eingeschränkt werden. Stephen Kantrowitz zeigt, welche Rolle Bürgerschaft in diesem Prozess von Seiten der US-Behörden zgedacht war. Für sie war die Idee, Indigene zu Bürger*innen zu machen, Teil des Projekts, indigene kollektive Landrechte zu untergraben, vorhandene politische indigene Organisationen aufzulösen und indigene Kultur insgesamt zum Verschwinden zu bringen (vgl. ebd.).

Der Konflikt zwischen indigener Entrechtung und Enteignung und bürgerschaftlicher Inklusion ist also nicht durch die verfassungspatriotische Perspektive von Habermas aufzuheben. In dieser Perspektive steckt immer schon die Perspektive der historischen Eroberer*innen und Siedler*innen. Die Gründung des kolonialen Staates ist das Resultat von Vertreibung, Vernichtung, Enteignung und Unterwerfung. Eine Theorie der Bürgerschaft im Siedlerstaat (und darüber hinaus) müsste daher auch Perspektiven des historischen (und weiterbestehenden) Unrechts umfassen und ermöglichen. Einfach gesagt würde das sonst bedeuten, dass sich nur die Perspektive der Kolonisor*innen durchsetzen müsste, um eine solche „allgemeine“ Perspektive zu entwickeln. Die politische Kultur der Staatsbürger*innen im (post-)kolonialen Siedlerstaat ist zugleich mit dem Verlust der indigenen politischen Souveränität verbunden. Wenn der Verzicht auf kulturelle Identitäten und die eigenen Souveränitätsansprüche die Voraussetzung für eine Staatsbürgerschaft ist, dann fordert indigene

Bürgerschaft diese Annahmen heraus. Die wesentliche Herausforderung für Demokratietheorie besteht also darin, die Souveränitätsansprüche indigener Bürgerschaft ernst zu nehmen und konzeptionell zu verarbeiten.

Als Alternativen zur postnationalen Sichtweise haben sich multikulturelle Ansätze etabliert, die versuchen, indigene Rechte als Gruppenrechte innerhalb eines gegebenen staatlichen Rahmens zu integrieren oder ihre bessere Verwirklichung durch institutionelle Vorkehrungen sicher zu stellen. Hierfür stehen besonders die Idee gruppenbezogener Rechte von Iris Marion Young sowie der multikulturelle Ansatz von Will Kymlicka. Young hat gegen nationale Staatsbürgerschaft eingewendet, dass diese bestehende Gruppendifferenzen nicht hinreichend anerkenne. Insbesondere unterdrückte und diskriminierte Gruppen sollten gruppenbezogene Rechte und besondere Beteiligungsformen – etwa Vetorechte – erhalten. Young hat dafür den Begriff differenzierte Staatsbürgerschaft geprägt (Young 1989). Diese Form ist von einer eher territorial argumentierenden Form der multikulturellen Bürgerschaft, wie Will Kymlicka (1996) sie vorschlägt, zu unterscheiden. In ihren Anwendungen auf indigene Bürgerschaft erzielen sie allerdings beide wenig überzeugende Ergebnisse. Kymlicka adressiert zwar indigene Bürgerschaft als „rights of colonised or conquered peoples within liberal democracies“ (Kymlicka 2000: 220). Mit der unscheinbaren Erweiterung um „eroberte Völker“ bekommt die Überlegung jedoch eine ganz andere Stoßrichtung; denn nun geht es um „national minorities“ und diese Beschreibung trifft auf denkbar unterschiedliche Fälle zu: „The category of national minorities (what others call ‚homeland minorities‘) includes indigenous peoples like the Inuit in Canada, Maori in New Zealand, or Sami in Scandinavia, but also includes other incorporated national groups, like the Catalans in Spain, Scots in Britain or Québécois in Canada“ (ebd.: 221). Obwohl er die letzteren Gruppen als „stateless nations“ von den indigenen Gruppen abgrenzt, weil die einen im Prozess der europäischen Staatenbildung zu den Verlierern gehören würden, während die anderen mit ihrem „pre-modern way of life“ von diesem Prozess isoliert gewesen seien (ebd.), kommt es ihm darauf an, dass beide Gruppen Souveränitätsansprüche geltend machen. Beiden gehe es um „their self-governing powers in their traditional territory“ und „territorial autonomy“ (ebd.: 222). Beide wollten nicht einfach Minderheiten sein und bestünden auf „nation-to-nation-relationships“. Der Endpunkt wäre volle Souveränität, doch weil diese nicht zu erreichen sei, müssten andere Formen der Selbstregierung untersucht werden, vor allem föderale oder quasi-föderale Formen regionaler Autonomie (vgl. ebd.). Auch wenn diese Sichtweise zunächst zutreffend scheint, treten doch starke Bedenken auf: Erstens ist es nicht überzeugend, Bask*innen, Breton*innen, Katalan*innen und Schott*innen „stateless nations“ zu nennen – alle diese haben einen Staat mit regionaler Selbstregierung und allen staatlichen Institutionen. Kymlicka will nur einen ethnisch-sprachlich-kulturell homogenen Staat mit nationaler Vergangenheit als Staat verstehen, anders wäre nicht zu erklären, warum die Sezessionsbewegungen europäischer Regionen mit der Situation indigener Gruppen gleichgesetzt werden sollen. Kymlicka macht sich hier die sprachliche Zufälligkeit zu eigen, dass in Kanada von indigenen „First Nations“ gesprochen wird, weshalb Katalan*innen und Indigene beide als „Nations within“ bezeichnet werden können.

Schließlich macht Kymlicka zweitens die Geschichte des Kolonialismus unsichtbar, wenn er beide Gruppen gleichsetzt. Waren etwa keine Katalan*innen an der Eroberung Mexicos beteiligt und waren keine Schott*innen Teil des Siedlungsprojekts im kanadischen Nord-Westen? Ist Québec nicht selbst Resultat des Kolonialismus, dem die Vertreibung und weitgehenden Vernichtung der ursprünglichen – indigenen – Bevölkerung vorausging? Reicht

es wirklich für eine gleiche Bewertung, dass Frankreich die Benutzung der baskischen und bretonischen Sprache wie Kanada und Australien den Gebrauch indigener Sprachen verboten haben (vgl. ebd.: 223 f.)? Schließlich ist auch seine Lösung nicht befriedigend: Der von Kymlicka präferierte territoriale Föderalismus mit kulturellen Rechten beruht tatsächlich auf einer territorialen Ordnung bzw. strebt diese an „in such a way as to ensure that each national group is able to maintain itself as a distinct self-governing society“ (ebd.: 227). Dieses sehr statische Modell von sich selbst regierenden kulturell präformierten Gesellschaften ist es, dem Habermas (1999) widersprochen hat. Kymlicka verhindert damit die Herausbildung neuer Formen der Selbstregierung eher als dass er sie befördert. Nicht alle indigenen Gemeinschaften verfügen über ein eigenes Territorium und nicht alle Anliegen sind an ein Territorium gebunden, auch wenn dies in vielen Fällen so ist. Zur Verteidigung des territorialen Nationalismus betont er, dass es postethnische Formen in Québec, Katalonien oder Schottland gebe (Kymlicka 2000: 229). Jedoch ist erkennbar, dass es Kymlicka vor allem um nationale Identität geht. Die differenzlose Liebe zu Sezessionsbewegungen führt dazu, dass Kymlicka zu indigener Bürgerschaft keine detaillierten Aussagen machen kann. Letztlich plädiert er für das Recht auf ethnische und kulturelle Kriterien der Zugehörigkeit, doch diskutiert er diese im Fall der nordamerikanischen Indigenen auch nicht näher und erkennt die damit verbundenen besonderen Herausforderungen nicht an, weil er sie eigentlich für Québec und Katalonien rechtfertigen will.

In ähnlicher Weise unterläuft Young das Problem indigener Bürgerschaft. In ihrem Modell globaler Demokratie soll es „local self-determination, but without sovereign borders“ geben (Young 2000: 254). Im Rahmen einer „postcolonial governance“ (ebd.: 255) soll der Staat ganz von seiner bisherigen Monopolstellung entlastet und zugunsten einer globalen föderalen Demokratie aufgehoben (vgl. ebd.: 256) und Souveränität selbst zum Verschwinden gebracht werden. „Decentred federalism allows sovereignty at no level“, erklärt sie (ebd.). Damit sind den indigenen Souveränitätsansprüchen die Zähne gezogen und es ist nicht mehr ersichtlich, wie sie sich in dieses Projekt einreihen können. Diesem Einwand hat Young mit einer Erzählung vorgebaut: Nämlich mit der Geschichte der Inkorporierung des Föderalismus der Haudenosaunee in die Gründungsgeschichte der USA und den vorhergehenden Unabhängigkeitskrieg. Young geht es darum, einen Beitrag indigener Herrschaftsformen für die US-amerikanische Demokratie zu betonen, damit ihr Konzept einer globalen Demokratie als Verwirklichung indigener Governance gedacht werden kann: „By proposing the Indians served for American revolutionaries as exemplars of liberty, Grinde and Johansen deconstruct the modern western discourse that positions the Native Americans as the excluded Other in comparison with which the Europeans confirmed their cultural superiority“ (Young 2000: 244). Nun lässt sich also der Beitrag der Indigenen zur globalen Demokratie als Abschaffung der Souveränität verstehen, weil die amerikanischen Revolutionäre sich als Vertreter indigener Freiheit, die von der politischen Theorie Europas in der Tat als „wilde“ Freiheit gedeutet wurde, verstehen und so die Stelle der Kolonisierten einnehmen. Würde man Young nicht für ihre besondere Sensibilität für Unterdrückung und Diskriminierung schätzen, müsste man dies für einen besonders perfiden Zug der Enteignung indigener Geschichte halten, denn dann hätte mit den verkleideten amerikanischen Revolutionären die Dekolonisierung bereits stattgefunden. Es fragt sich, warum es denn die nachfolgende Geschichte des amerikanischen Kolonialismus überhaupt gegeben hat, wenn die amerikanischen Unabhängigkeitskämpfer*innen doch für die „wilde Freiheit“, die Hobbes noch in Amerika sah, eintraten. Youngs Beschreibung geht an den tatsächlich erhobenen Souveränitätsansprüchen vorbei, mehr noch,

sie propagiert ihre Aufgabe zu einem Zeitpunkt an dem international und national Fortschritte erzielt werden. „[T]he postcolonial project entails envisioning governance without sovereignty“ (Young 2000: 253). Dies stimmt, insoweit damit angesprochen ist, dass in den Fällen, in denen keine Unabhängigkeit erreicht wird, indigene Völker kolonisiert bleiben (vgl. ebd.: 252). Aber die Schlussfolgerung, überrascht: „Properly recognising the claims of indigenous peoples today, however, requires challenging the international system of sovereign states“ (ebd.), verdeckt sie doch, dass die erste Herausforderung die Änderung des internen Systems der staatlichen Souveränität ist.

Bei Kymlicka wie bei Young werden indigene Souveränitätsansprüche mit anderen Konzeptionen, nämlich föderaler Autonomie und lokaler globaler Demokratie vermischt. Sie verlieren daher den eigentlichen Punkt aus den Augen: die Selbstbestimmung kolonisierter Völker jenseits postkolonialer Staatlichkeit. Wie dieser Anspruch heute vertreten wird, werde ich im Folgenden aufzeigen. Dazu will ich untersuchen, wie indigene Stimmen die Lage einschätzen und in einem zweiten Schritt, wie indigene Bürgerschaft diese Herausforderung aufnimmt.

3. Die Souveränitätsansprüche indigener Bürgerschaft

Es ist zunächst grundsätzlich zu unterscheiden zwischen Kämpfen um Inklusion als *Gleiche* in den (ehemals) kolonialen Staat und Kämpfen um indigene Selbstbestimmung als *Indigene* im Unterschied zur sonstigen Bevölkerung dieses Staates. Auch Unterschichten, Frauen, People of Color, Minderheiten, Ausländer*innen kämpfen seit jeher um Inklusion in die demokratische Bürgerschaft. In kolonialen Siedlerstaaten gehörte der Ausschluss der indigenen Bevölkerung aus der demokratischen Bürgerschaft zur Gründungslogik. Daher ist das in Artikel 6 der UN-Erklärung formulierte Recht jedes indigenen Menschen auf eine Staatsangehörigkeit von großer Bedeutung. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die Bürgerschaft in Siedlerstaaten auch für Indigene weitgehend durchgesetzt worden: In Kanada erhielten „status Indians“ erst 1960 ein uneingeschränktes Recht zur Beteiligung an Bundeswahlen, vorher wurde der Nachweis eines bestimmten „Grades an Zivilisation“ verlangt, in Australien erhielten Aborigines und Torres Strait Islanders erst 1962 das nationale Wahlrecht (vgl. Gover 2017: 495). In den USA war nach dem *General Allotment Act* von 1887 der Erwerb der US-Staatsbürgerschaft für einzelne Indigene möglich, wenn diese ihre Gemeinschaften verlassen hatten und die Gewohnheiten des „zivilisierten Lebens“ angenommen hatten, wie es im *Act* hieß (vgl. Canby 1988: 238). Erst mit dem *Indian Citizenship Act* von 1924 wurde Indigenen die US-Staatsbürgerschaft verliehen und damit eine *dual citizenship* eingeführt, die in Spannung zu den Mitgliedschaften der indigenen Gemeinschaften stand, weil der Verlust indigener Souveränität und Landes befürchtet wurde (vgl. Gover 2017: 459). Das Wahlrecht in den US-Staaten wurde mit dem 14. Verfassungszusatz von 1868 zwar prinzipiell allen Einwohner*innen zugestanden, aber indigenen Menschen mit dem Verweis auf fehlende Steuerzahlungen oder fehlende Kompetenzen erfolgreich bis 1962 verweigert. Noch 1974 musste gegen Arizona gerichtlich festgestellt werden, dass auch das passive Wahlrecht von Indigenen unmöglich von Steuerzahlungen abhängen kann (vgl. Canby 1988: 240).

Der US-amerikanische Fall zeigt dies schon an: Die Geschichte der Inklusion in den Siedlerstaat ist zugleich die Geschichte des Verlustes der indigenen Souveränität. 1823 erklärte Chief Justice Marshall, dass die Nationen der Indigenen souverän seien, mit der wesentlichen Einschränkung, dass sie Land nur an die US-Regierung verkaufen dürften. Die Begründung ist bemerkenswert, weil sie den kolonialen Vorgang explizit macht: „their rights to complete sovereignty, as independent nations, were necessarily diminished, and their power to dispose of the soil, at their own will, to whomsoever they pleased, was denied by the original fundamental principle, that discovery gave exclusive title to those who made it“ (Johnson vs. McIntosh, 21 U.S. (8 Wheat, 574) zitiert nach Canby 1988: 67). In weiteren Verfahren 1831 und 1832 definiert Marshall dann die Indian Nations als „domestic dependent nations“, die in nur zwei Hinsichten eingeschränkt seien: den Verkauf von Land und das Verhandeln mit auswärtigen Mächten (vgl. Canby 1988: 68). 1978 kam eine weitere wichtige Einschränkung hinzu: die Jurisdiktion über Siedler*innen auf Reservatsland. Weitere Ausnahmen zeigen sich, wenn es um Landnutzung, Wasserrechte und Jagen und Fischen und den Schutz kultureller Güter geht. Der Bau der Dakota Access Ölpipeline am Rande des Reservats des Standing Rock Sioux Tribe⁴ hat die Bedeutung von Landnutzung für das politische und kulturelle Selbstverständnis der indigenen Gemeinschaft jüngst noch einmal deutlich gemacht. Ähnliches wiederholt sich anderswo, zum Beispiel in Schweden, wo die Sámi gegen den Abbau von Eisenerz auf Weideland protestieren. Hier wird die Verbindung von Souveränität und Territorialität erneut tangiert und zwar als Bedeutung des Landes, das die Grundlage einer bestimmten Lebensweise bildet. Mit dem Land ist auch die Lebensweise bedroht. Eduardo de Viveiros de Castro formuliert diesen Zusammenhang: „Die Indios (wie alle übrigen Indigene) ihrer organisatorischen, politischen, sozialen, vitalen Bindung an die Erde und ihre Gemeinschaften zu berauben, die von der Erde leben – diese Trennung wurde immer als notwendige Bedingung gesehen, um den Indio in einen Bürger zu verwandeln. In einen armen Bürger natürlich“ (Castro 2017: 118f.; zitiert nach Luks 2019: 14).

Auch in Kanak/Neukaledonien führt die besondere spirituelle Beziehung zum Land zum Widerspruch gegen die Ausbeutung der Ressourcen durch Siedler*innen und Staat. In den Aufzeichnungen des 1988 bei einer Geiselnahme erschossenen Aktivisten Alphonse Dianou findet sich folgende Erklärung:

„Der KANAK-MENSCH entspringt der Erde. [...] Von daher auch die Vorstellung der KANAK von der Erde, die gebietet, die Erde nicht auszubeuten und nur die eigenen individuellen und ökonomischen Interessen zu befriedigen, sondern sie mit allem Respekt zu bestellen, im Wissen, dass sie seine Mutter ist, aus der die stärkende, ewige Milch des Lebens fließt, die ihm das Leben schenkt und ihn am Leben erhält, im Wissen, dass er eines Tages zu diesem und in diesen Schoß zurückkehren wird, um dort auf ewig zu leben“ (Andras 2021: 231).

Die besondere Beziehung zum Land und die Unmöglichkeit, als Indigene in die demokratische Bürgerschaft von Freien und Gleichen integriert zu werden, ohne den kollektiven Anspruch auf dieses Land aufzugeben, macht die Besonderheit indigener Bürgerschaft aus. Indigene Souveränitätsansprüche sind nicht mit Anerkennungsansprüchen von Minderheiten zu verwechseln oder gleichzusetzen. Der Grund für diesen Unterschied ist die koloniale Geschichte: „Indigenos claims, however, are distinct from those of other cultural minorities because they are claims to authority and property held by tribal nations before the establishment of the territorial settler state, attributes that were, or should have been, inherited by

4 <https://americanindian.si.edu/nk360/plains-treaties/dapl>; <https://earthjustice.org/features/faq-standing-rock-litigation>, 1. 12. 2021.

descendant communities“ (Gover 2017: 456). Auch Roxanne Dunbar-Ortiz unterscheidet die Situation der Indigenen von anderen Minderheiten mit Verweis auf die koloniale Geschichte und wendet sich gegen den multikulturellen Ansatz. Für sie war der Multikulturalismus nach der Bürgerrechtsbewegung ein Versuch, die Geschichte der US-amerikanischen Demokratie als Fortschrittsgeschichte zu erneuern. Dafür mussten allerdings die indigenen Völker aus dem Bild gestrichen werden. „As territorially and treaty-based peoples in North America, they did not fit the grid of multiculturalism but were included by transforming them into an inchoate oppressed racial group“ (Dunbar-Ortiz 2014: 5). Stattdessen betonte der multikulturelle Ansatz die Beiträge von Individuen der unterdrückten Gruppen zur Demokratie. Indigenen wurden sogar die Konzepte der Demokratie und des Föderalismus zugeschrieben, womit die Größe der US-amerikanischen Demokratie und Geschichte noch einmal bestätigt werden konnte. Die Ausbeutung des gesamten Kontinents und seiner Ressourcen wurde so unsichtbar gemacht. Der eigentliche Konflikt aber blieb ungelöst. „The fundamental unresolved issues of Indigenous lands, treaties, and sovereignty could not but scuttle the premises of multiculturalism“ (ebd.: 5).

Die Behandlung indigener Bürgerschaft als Rechte einer diskriminierten Gruppe weist dieser Gruppe einen Status zu, der die koloniale Geschichte des Siedlerstaates zum Verschwinden bringt. Dunbar-Ortiz betont, dass damit die große Fortschrittserzählung aufrecht zu erhalten ist. Auch Iris Young hat ja die Geschichte des Föderalismus der Haudenosaunee in die Erzählung der US-amerikanischen Demokratie zu integrieren versucht (vgl. Young 2000). Diese wohlmeinenden Versuche, indigene Gruppen als diskriminierte, gleichwohl einflussreiche Gruppen anzuerkennen, verwischt aber den eigentlichen Anspruch auf Anerkennung als kolonisierte Gruppe mit ursprünglichen Souveränitätsrechten. Fast könnte man meinen, Thomas King hätte für alle solche wohlmeinenden Versuche das Kapitel „What Indians want“ seines Buches „The Inconvenient Indian“ formuliert: „Aboriginal sovereignty, by the way, is a given. It is recognized in treaties, in the Canadian and American constitution, and in the Indian Act. It has been confirmed any number of times by Supreme Court decisions in both countries. Just in case you didn't know“ (King 2013: 194). King beschreibt die symbolische Praxis dieser Souveränität, die von der Ausstellung eigener Pässe, der Eröffnung einer indianischen Botschaft in Washington im Jahre 2009 bis zu Barack Obamas Gebrauch der Formulierung „nation-to-nation-relationship“ geht. Er zitiert den Historiker David Wilkins mit den Worten, „The relationship between American Indian tribes and the U.S. federal government is an ongoing contest over sovereignty“ (ebd.: 196) und er beschreibt die Versuche US-amerikanischer und kanadischer Politiker*innen und Politikwissenschaftler*innen eben diese Souveränität und ihre Institutionen in die unterschiedslose Anerkennung der Individuen als Staatsbürger*innen aufzulösen und alle Unterstützung für indigene Gemeinschaften einzustellen. Dies würde das alte Problem indigener Souveränität, das aus der Geschichte des Kolonialismus stammt, auflösen:

„Treaties and Native rights have one fatal flaw: they are predicated on Aboriginal sovereignty, and while Ottawa and Washington can imagine a world in which federal responsibility for Indians has been eliminated, neither will countenance any deal that revisits the question of Native Sovereignty. It took both countries long enough to bury the concept. They're not about to buy a shovel and dig it up“ (ebd.: 201).

Es erscheint angesichts dieser Beschreibung wenig angemessen, indigenen Nationen den Vorschlag zu machen, ihre Souveränitätsansprüche in multikulturelle oder globale Demokratie zu überführen.

King beschreibt ausführlich, dass der Streit zwischen Siedler*innen und Indigenen immer der um Land war und auch heute noch ist (vgl. ebd.: 215–247). Er argumentiert aus Sicht eines um die Zukunft seiner politischen und kulturellen Gemeinschaft besorgten Teilnehmers. Young dagegen hat wohl wirklich die Zukunft der US-amerikanischen Demokratie im Blick, der sie die gerechte Inklusion von Minderheiten anträgt. Kymlicka wiederum will den kulturellen Konflikt um das frankophone Québec in Kanada beilegen helfen. Alles sind berechnete Anliegen und politisch wichtige Themen, die nicht gegeneinander ausgespielt werden können. King und Dunbar-Ortiz haben jedoch recht darin, das Anliegen der Indigenen gegenüber diesen Versuchen abzugrenzen und auf indigene Souveränität zu verweisen. Mein Beitrag folgt diesem Anliegen und versucht, die konzeptionelle Herausforderung zu bestimmen, die aus diesem Hinweis folgt.

King schlägt vor, mit den Erlösen aus dem Glücksspiel Land zu kaufen, das dann dem Reservat zugeschlagen werden soll, indem beim Innenministerium der Status des *trust land* beantragt wird (vgl. ebd.: 211).⁵ „North Americans, all along, have believed that private ownership of land would turn Indians into Whites, while Native people have learned that the control of land can allow us to remain ourselves“ (ebd.: 213). Die Voraussetzungen ‚to remain ourselves‘ – Souveränität und Land – können nicht durch multikulturelle Gruppenrechte gesichert werden und sie können auch nicht durch das Aufgehen in einer gemeinsamen politischen Kultur oder lokaler globaler Demokratie hergestellt werden. In der Demokratietheorie wird genau dieser Zusammenhang viel zu oft übersehen. Die entwickelten Konzepte verlängern das Problem dadurch eher noch, als dass sie es lösen.

Allzu leicht könnte man der Auffassung sein, dass solche Konflikte nur für die USA und Kanada gelten, die neben Australien und Neuseeland die bekanntesten kolonialen Siedlerstaaten sind. Dies wäre ein Fehler. Auch in Europa und in überseeischen europäischen Territorien hat sich koloniale Landnahme vollzogen und hat der koloniale Staat indigene Bevölkerung zunächst exkludiert und dann nach einer Reihe antikolonialer Kämpfe mit allgemeiner Bürgerschaft integriert und ihnen schließlich indigene Bürgerschaft gewährt. Sogar die Geschichte der europäischen Einigung ist mit dem späten kolonialen Projekt verbunden, das versuchte, koloniale Territorien in Afrika in die europäische Gemeinschaft zu integrieren (vgl. Hansen/Jonsson 2014). Das Volk der Sámi, das in Norwegen, Schweden, Finnland und Russland lebt, weist eine ähnliche koloniale Geschichte auf wie die indigenen Völker in den USA und Kanada. Es wurde ebenfalls von seinen ursprünglichen Territorien verdrängt, mit einer Steuer belegt, zur Zwangsarbeit verpflichtet, das Land wurde ausgebeutet, die Rentiere gejagt, die Religion unterdrückt. Zunächst wurden die Sámi vertrieben und exkludiert und dann mit einer Politik der Assimilation zwangsweise in den Staat integriert. 1673 begann die Landnahme im schwedischen Teil Lapplands. Im 19. Jahrhundert wurden die Jagdrechte eingeschränkt und Aufstände niedergeschlagen. Im Rahmen der „Vernorwegerisierung“ wurde die samische Sprache generell unterdrückt und seit 1888 durften nur norwegisch oder schwedisch sprechende Menschen in der nördlichsten Provinz Finnmark Land kaufen. Erst 1965 wurde diese Regelung effektiv aufgehoben. Es ist deutlich, dass es auch hier vorwiegend um Land-Nutzung geht (vgl. Nierhaus 2020: 12). Das Finnmarksgesetz von 2005 übertrug die Rechte zur Landnutzung einer neu geschaffenen Körperschaft, die aus samischen und norwegischen Vertreter*innen besetzt ist, nimmt aber grundsätzlich Fischrechte in Salzwasser,

5 In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass US-Präsident Joe Biden mit Deb Haaland zum ersten Mal eine Indigene als Ministerin überhaupt und dann für das Innenministerium berufen hat, das für die Verwaltung des Reservatslandes zuständig ist.

Bergbau und Ölförderung aus. In Schweden hat der Oberste Gerichtshof nun die Jagd- und Fischrechte den samischen Nutzer*innen von Rentierweidegebieten zugestanden, doch nicht ohne zu betonen, dass es nur um die Nutzung, nicht um das Eigentum des Landes gehe (vgl. Nierhaus 2020: 14). Auslöser der indigenen Bewegung war der Konflikt um den Alta-Staudamm im Norden Norwegens, der zwar ebenso verloren ging wie der Skattefjäll-Prozess in Schweden, die dann aber zum Beginn einer verstärkten Anerkennung der Selbstbestimmungsrechte wurde. Der Erfolg dieser Institutionalisierung war nun gerade der, dass es zu verschärften Konflikten um indigene Selbstverwaltung kam, der Staat Norwegen aber mit der Anerkennung des ILO-Übereinkommens 169 ernst machte. Die heutige Selbstverwaltung und indigene Bürgerschaft der Samen beruht in Norwegen auf dieser früh gezeigten Einsicht in die Berechtigung indigener Ansprüche (vgl. Smith 2011; Josefsen 2011). Doch gehen die Konflikte weiter. Im September 2021 wurde von den Samen im Bündnis mit Unterstützer*innen und Naturschutzgruppen der Bau einer Kupfermine in der Region verhindert. Auch hier ging es um die Bedeutung von Land für die traditionelle Lebensweise (hier der Rentierweidewirtschaft), die durch den Bau der Mine bedroht gewesen wäre. Für Runar Myrnes Balto, den Vorsitzenden der norwegischen Samen, zeigt sich, wie prekär die Anerkennung der politischen Rechte der Samen im Konfliktfall ist:

„Wir Samen waren die erste indigene Minderheit in Europa, die rechtlich anerkannt wurde. Seit 1989 haben wir in Norwegen ein eigenes Parlament. Doch wenn es um Entscheidungen geht, werden wir oft übergangen. Die Regierung und das Parlament dürfen unsere Einwände ignorieren. Es ist deshalb ein seltsamer Vorwurf, dass wir uns wehren. Aus unserer Sicht ist es eine Menschenrechtsverletzung, unsere Bedürfnisse als indigenes Volk zu übergehen“ (Balto 2021).

4. Dekolonisierung und indigene Bürgerschaft in Kanaky/Neukaledonien

Verweist der Konflikt um Land in Norwegen und Schweden auch auf fehlende Souveränität als Verfügungsgewalt über Land und Ressourcen, so wird dies noch deutlicher bei den aktuellen Referenden über die Unabhängigkeit in Kanaky/Neukaledonien. 2010 erklärte die UN-Generalversammlung die *Third International Decade of the Eradication of Colonialism* für die Jahre 2011 bis 2020. Die meisten der 17 auf der UN-Liste der zu dekolonisierenden Territorien (vgl. Aldrich/Connell 2005) stehenden Gebiete sind überseeische Gebiete der Europäischen Union oder Großbritanniens.⁶ Sie sind Teil der europäischen kolonialen Geschichte und Teil der kolonialen Gegenwart der EU (vgl. Boatcă 2021; Eberl 2015). Neukaledonien steht beispielhaft für einen anhaltenden Dekolonisationsprozess, in dessen Verlauf die Transition von kolonialen zu postkolonialen Gebieten im Rahmen der EU stattfindet (Adler-Nissen/Pram Gad 2013). In den letzten zehn Jahren ist eine starke Bewegung im

6 Resolution 65/119, <https://www.un.org/depts/german/gv-65/band1/ar65119.pdf>, 6.3.2022. Die Liste der zu dekolonisierenden Territorien umfasst neben der Westsahara die atlantischen und karibischen Inseln Anguilla, Bermuda, British Virgin Islands, Cayman Islands, Falkland Islands (Malvinas), Montserrat, St. Helena, Turks und Caicos Islands (alle britisch), United States Virgin Islands, in Europa Gibraltar (britisch) und im Pazifik American Samoa (US-amerikanisch), Französisch-Polynesien, Neukaledonien (französisch), Guam (US-amerikanisch), Pitcairn (britisch), Tokelau (neuseeländisch). Mit Ausnahme der Westsahara geht es meist um Kleinstinseln mit weniger als 100.000 Einwohnern, nur die United States Virgin Islands und Guam haben mehr als 100.000 Einwohner und nur Französisch-Polynesien und Neukaledonien über 200.000; <https://www.un.org/dppa/decolonization/en/nsgt>, 6.3.2022.

Bürgerschaftsstatus dieser überseeischen europäischen Gebiete zu verzeichnen. 2007 löste sich die Inselgruppe Saint-Barthélemy in der Karibik vom französischen Übersee-Département Guadeloupe und ist seitdem nicht mehr Teil der EU, ihre Einwohner*innen aber weiterhin EU-Bürger*innen. Mayotte stimmte 2009 für den Verbleib bei Frankreich und ist seit 2011 das 101. Département Frankreichs. Seit 2014 ist Mayotte auch Teil der EU. Guyana und Martinique stimmten 2010 ebenfalls gegen mehr Autonomie, woraufhin es zu Unruhen kam. Umgekehrt stimmte Grönland 2009 für eine erweiterte Selbstverwaltung und bereitete so die Unabhängigkeit von Dänemark vor. 2010 wurden nach mehreren Referenden die Niederländischen Antillen aufgelöst und zu „besonderen Gebieten“ erklärt. Während die Entscheidung Mayottes auch eine bewusste Entscheidung für die EU war, ist die Entscheidung Grönlands eine bewusste Entscheidung gegen die Zugehörigkeit zur EU: Die Mitgliedschaft Dänemarks zur Europäischen Gemeinschaft (EG) führte 1982 in Grönland zu einem Anti-Europa-Referendum und zum Austritt aus der EG und ermöglicht es Grönland heute, an Dänemark vorbei Verhandlungen mit der EU zu führen.

Die Pazifikinsel Neukaledonien wurde 1853 von Frankreich in Besitz genommen und von Anfang an als Siedlungs- und Sträflingskolonie betrachtet (vgl. Mückler 2013: 64 f.). Im Zweiten Weltkrieg war es ein bedeutender amerikanischer Flottenstützpunkt. 1946 erhielten die indigenen Kanak⁷ die französische Staatsbürgerschaft, aber erst im Jahr 1953 gründete sich mit der Union Calédonienne (UC) eine Partei, die ihre Interessen vertrat (vgl. ebd.: 67). 1953 wurde allen Bewohner*innen die französische Staatsbürgerschaft verliehen und Neukaledonien erhielt nach der Zustimmung zur französischen Verfassung von 1958 eine „gemäßigte Autonomie“. Neukaledonien hat heute die drittgrößten Nickelvorkommen der Welt, was ein besonderer Faktor für die Möglichkeit einer Unabhängigkeit ist (vgl. Kowasch 2009), wobei der Nickelabbau auch zu verschärften Umweltkonflikten führt.

Neukaledonien erlebte in den 1980er Jahren heftige Unruhen. Kanakische Aktivist*innen protestierten gegen einen Gesetzentwurf, der die französische Kontrolle verstärken sollte, und blockierten Straßen. Daraus entwickelte sich eine Bewegung, die mehr indigene Selbstbestimmung bis zur Unabhängigkeit forderte. Schließlich nahmen einige von ihnen 27 Polizisten als Geiseln und verschanzten sich in einer Höhle. Der damalige Premierminister Jacques Chirac war, wie er sagte, „bestürzt über die rohe Gewalt und Barbarei dieser Menschen, falls man sie überhaupt als solche bezeichnen kann“ (zitiert nach Andras 2021: 38). Damit erneuerte er die Sprache des Ausschlusses und der Abwertung von Kolonisierten als „Barbaren“ und bereitete die geplante Eskalation vor (Eberl 2021). Unter Chiracs Führung wurde eine Spezialeinheit entsandt, die die Geiseln befreite und 19 der Geiselnahmer erschoss. Um einen Ausbruch der Gewalt wie im Algerienkrieg zu verhindern, einigten sich Vertreter*innen aller Parteien 1988 im Vertrag von Matignon und erneut 1998 im Vertrag von Nouméa auf einen Prozess, der die Entscheidung über die mögliche Unabhängigkeit demokratisch mittels Referenden ermitteln sollte. Gerade der Vertrag von Nouméa von 1998 ist als Dokument der Dekolonisierung beschrieben worden (vgl. Maclellan 1999; Chappell 1999) und die sich

7 Die Bezeichnung – und heutige Selbstbezeichnung – der melanesischen Einwohner der von James Scott „Neuschottland“ = Neukaledonien genannten Insel stammt vom hawaiianischen „kanaka“ für „Mensch“. Die Franzosen benutzten die pejorative Bezeichnung ‚canaque‘ für die Bewohner des Pazifikraums. Dann wurde sie zur Selbstbezeichnung als „Mensch“ und schließlich zur Bezeichnung eines unabhängigen Neukaledonien=Kanak (vgl. Andras 2021: 312). Im Deutschen wurde „Kanak“ im kolonialen Kontext als abwertende Bezeichnung zunächst für Menschen aus dem polynesischen Raum, die im 19. Jahrhundert häufig zur Zwangsarbeit entführt wurden, genutzt (Heine 2016). Seit den Sechzigerjahren wurde es zur rassistischen Bezeichnung von meist türkischen Migrant*innen, später für alle Menschen des Nahen und Mittleren Ostens.

daraus ergebende Bedeutung der Bürgerschaft in den Fokus gerückt worden (vgl. Mrgudovic 2012; Maclellan 2005, 2010; Chauchat/Cogliati-Bantz 2008). Mit diesem Vertrag wurde eine neukaledonische Bürgerschaft eingerichtet, die mit den republikanischen Grundsätzen der Unteilbarkeit der Nation in der französischen Verfassung brach (vgl. Marrani 2013) und die kanakischen und lang ansässigen französisch-stämmigen Einwohner*innen als neukaledonische Bürger*innen gegenüber anderen Franzosen und Französinen privilegiert. Gegenüber der supranationalen EU-Bürgerschaft und der französischen Nationalität nimmt die neukaledonische Bürgerschaft den Platz einer „infranationalen“ Bürgerschaft ein (Faberon 2013: 13) und wird ergänzt von einer indigenen Bürgerschaft für die indigenen Kanaken. 2003 wurde Kanaky/Neukaledonien per Verfassungsänderung zu einer Gemeinschaft *sui generis* und erhielt legislative und administrative Autonomie. Die bereits 1988 beschlossenen und dann 1998 verschobenen Referenden über die Unabhängigkeit von Frankreich fanden erst 2018, 2020 und 2021 statt. In den ersten beiden Referenden war eine knappe Mehrheit von 56 und 53 Prozent gegen die Unabhängigkeit. Aber seit sich im Dezember 2020 ein Konflikt um den Verkauf einer Nickelmine an ausländische Investoren verschärfte, verschob sich die Lage zu Gunsten der Unabhängigkeitsbefürworter*innen. Allerdings wurde das dritte Referendum gegen den Protest kanakischer Politiker*innen im Dezember 2021 mitten in der Corona-Krise, die die kanakischen Gemeinden besonders hart traf und einen Wahlkampf unmöglich machte, durchgeführt. Die Partei der Unabhängigkeitsbefürworter*innen, die FLNKS, reagierte mit einem Aufruf zum Boykott der Abstimmung: bei 43 Prozent Wahlbeteiligung stimmten 96,5 Prozent für den Verbleib bei Frankreich. Präsident Macron begrüßte das Ergebnis und versprach weitere Unterstützung aus Frankreich, während kanakischer Vertreter bei der UNO für die Annullierung des Ergebnisses eintraten (vgl. Brändle 2021).

Es ist ungewiss, ob es in den nächsten Jahren zur Unabhängigkeit kommt. Aber die strategische Bedeutung der Insel und die knappe Mehrheit wird Frankreich zu Zugeständnissen nötigen. Es wird also voraussichtlich zu einer weiteren Stärkung der neukaledonischen Bürgerschaft als regionale Autonomie und der indigenen Bürgerschaft als indigene Selbstbestimmung in den nächsten Jahren kommen. Als unvollendete Unabhängigkeit wird Kanaky/Neukaledonien dann über ein verfeinertes System gestufter Bürgerschaft verfügen, das über mehr als zwei Ebenen verfügt und Souveränität unterhalb der Schwelle der Unabhängigkeit verwirklicht (vgl. Baldacchino 2013). Indigene Interessen werden in gesonderten indigenen Institutionen verhandelt. Die bedeutendste Institution Neukaledoniens ist derzeit der *sénat coutumier* (vgl. Faberon 2012, 154). Es stellt sich also in jedem Fall die Frage, wie die Souveränitätsteilung entlang verschiedener Bürgerschaften zu gestalten ist; entweder entlang dreier Bürgerschaften: der französischen, der neukaledonischen und der indigenen oder im Falle der Unabhängigkeit entlang der indigenen und der allgemein kanakisch/neukaledonischen. Ähnliche Situationen gibt es in vielen Pazifikstaaten, deren Situation als in Transition beschrieben wird (vgl. Holtz/Kowasch/Hasenkamp 2016) und für die die Rolle geteilter Souveränität hervorzuheben ist (vgl. Blitza 2016). Insgesamt steht Kanaky/Neukaledonien eindeutig für das Problem der Souveränitätsteilung, die gleichwohl ungleich komplexer ist als in anderen Siedlerstaaten. Insgesamt ist die Dekolonisierung hier ebenso deutlich wie indigene Bürgerschaft als Ersatz für komplette Souveränität. Möglicherweise wird Kanaky/Neukaledonien damit zum Gradmesser einer indigenen Bürgerschaft jenseits der Souveränität.

Die größte Schwierigkeit der Referenden bestand – neben der Festlegung des genauen Wortlauts der abzustimmenden Frage – in der Festlegung der stimmberechtigten Bürger*in-

nen. Die indigenen Kanak sind zwar mit 44 Prozent der Bevölkerung die größte Gruppe, während die europäischstämmigen Einwohner*innen (die Caldoches) etwa 34 Prozent und andere pazifische und asiatische Einwohner*innen etwa 20 Prozent ausmachen. Die indigene Gruppe bildet also keine Mehrheit und natürlich ist nicht jede*r Indigene für die Unabhängigkeit. Es kommt demzufolge darauf an, wer von den anderen Einwohner*innen Neukaledoniens stimmberechtigt ist. 2015 beschloss die französische Nationalversammlung ein Gesetz, nach dem alle vor 1998 geborenen indigenen Bewohner*innen Neukaledoniens automatisch stimmberechtigt sind, alle anderen sich aber auf Wahllisten eintragen und sich einen rechtmäßigen zehnjährigen Aufenthalt und ihr Wahlrecht bestätigen lassen müssen. Diese Festlegung, die vom Verfassungsgericht bestätigt wurde, führte zu Protesten der Anti-Unabhängigkeitsbewegung in Neukaledonien, die sich dadurch diskriminiert sah, weil zu viele Nicht-Indigene als Wähler*innen in Frage kämen. Wichtig ist aber, dass die Bestimmungen den Wähler*innenkreis einschränken. Der Grund dafür ist, dass die Interessen der Kanak gegenüber vor Kurzem zugezogenen Europäer*innen gestärkt werden sollen. Schon vor Längerem zugezogene Franzosen oder Migranten aus dem pazifischen Raum sind jedoch ebenfalls Teil der Listen. Gerechtfertigt ist diese Selektivität durch die besondere postkoloniale Situation. Es findet eine Ausdifferenzierung der Kriterien in Abstammung, Aufenthaltsdauer und Interessen (materielle und moralische) statt. So kommen neben einem Aufenthalt von 20 Jahren auch ein legaler Aufenthaltstitel und materielle Interessen oder ein neukaledonisches Elternteil und materielle Interessen als Kriterium der Referendumsberechtigung in Frage. Die elektorale Körperschaft ist dabei ausdifferenziert in vier Gruppen und vier unterschiedliche Bürgerschaftsrechte: dem Recht zur Wahl der Französischen Nationalversammlung, die Berechtigung zur Teilnahme am Unabhängigkeitsreferendum, die Berechtigung zur Wahl der neukaledonischen Regionalregierung sowie die Berechtigung zur Wahl des kanakischen *sénat coutumier* (vgl. Korson 2018).

Der Eintrag in die „Allgemeine Liste“ berechtigt zur Teilnahme an den Wahlen zur französischen Nationalversammlung, der Präsidentenwahl und zum Europäischen Parlament. Dies ist eine Besonderheit der französischen Überseegebiete. Ihr Kriterium ist die französische Nationalität, in ihr sind 210.000 Bürger*innen eingetragen. Der Eintrag in die „Spezielle Wahlliste“ berechtigt zur Teilnahme an den drei Abstimmungen zum Unabhängigkeitsreferendum. Ihr Kriterium ist 20 Jahre Residenz in Neukaledonien vor 2014, sie umfasst 174.000 Berechtigte. Der Eintrag in die „Spezielle provinzielle Wahlliste“ berechtigt zur Wahl der regionalen Regierung, ihr Kriterium ist die eigene Residenz vor 1998 oder die der Eltern. Diese Liste umfasst 167.000 Berechtigte (vgl. Korson 2018). Angehörige der Kanak dürfen außerdem den Sénat Coutumier wählen, der Gesetze, die kanakische Angelegenheiten betreffen, widersprechen und selbst Initiativen einbringen kann. Er verkörpert das Prinzip indigener Bürgerschaft, das neben der neukaledonischen Bürgerschaft eine Gruppenvertretung erlaubt. Es zeigt sich an diesem Arrangement, wie eingeschränkt indigene Bürgerschaft in diesem Schema ist, die nun einer Veto-Position entspricht und damit dem Vorschlag von Young zu einem Vetorecht für Minderheiten recht nahekommt. Gerade der Protest gegen diese eingeschränkte Form der Gesetzgebungskompetenz bestätigt jedoch, dass es sich um einen Souveränitätskonflikt handelt.

5. Herausforderungen für die Demokratietheorie

Die sich aus indigener Bürgerschaft ergebenden Herausforderungen für die Demokratietheorie lassen sich unterscheiden hinsichtlich ihrer konzeptionellen Reichweite: In einer ersten, allgemeinen Hinsicht verlangt indigene Bürgerschaft, politische Phänomene als Resultate des Kolonialismus und des Antikolonialismus anzuerkennen und als solche zu behandeln. Systematisch müsste die Demokratietheorie also die antikolonialen Souveränitätsansprüche aufnehmen und für die eigene Theorie der Bürgerschaft bearbeiten. Sie müsste dazu auch einen Modus entwickeln, ihre eigenen Begriffe und Annahmen auf koloniale Prägungen zu reflektieren und Vorkehrungen treffen, die eigenen Zugänge für anti-koloniale Positionen zu öffnen. Bürgerschaftliche Identität von Freien und Gleichen muss mit indigener Selbstbestimmung als Freie und Gleiche unter Berücksichtigung der kolonialen Geschichte in ein Verhältnis gebracht werden. Dabei ist zu bedenken, dass der Einwand gegen Youngs differenzierte Bürgerschaft, sie lasse keine aufs Allgemeine bezogene Identitäts- und Willensbildung zu (vgl. Jörke 2016), für die kolonial geprägten Gemeinwesen ohnehin schon gültig ist. Ohne indigene Bürgerschaft würden sie gar kein bürgerschaftliches Allgemeines schaffen, das ist in Kanaky/Neukaledonien deutlich zu erkennen.

Zweitens besteht die konzeptionelle Herausforderung, vor die indigene Bürgerschaft die Demokratietheorie im engeren Sinne stellt, darin, theoretische Konzepte von multiplen Identitäten und Zugehörigkeiten und eine feinere Abstimmung von Souveränitätsteilungen zu entwickeln. Indigene Bürgerschaft artikuliert die Forderung, überhaupt eine relevante Form der Anerkennung qua Bürgerschaft zu erfahren. Dazu muss aber das Ideal der Freien und Gleichen, die sich zu einer politischen Einheit zusammenschließen, für eine differenzierte Form der Bürgerschaft geöffnet und von der Bindung an die eine gemeinsame politische Kultur gelöst werden. In der klassischen Sprache der Souveränität bedeutet dies auch, neue Formen der Souveränitätsteilung und Zugehörigkeiten differenziert zu denken. Die Zukunft von Demokratien wird nicht nur in Neukaledonien von der Fähigkeit abhängen, diese Herausforderungen erfolgreich zu bearbeiten; sie wird überhaupt von der Fähigkeit abhängen, koloniale Strukturen der Bürgerschaft zu überwinden.

Literatur

- Amnesty, 2022: Was sind indigene Völker?; <https://amnesty-indigene.de/begriff/>, 1.2.2022.
- Adler-Nissen, Rebecca / Pram Gad, Ulrik, 2013 (Hg.): *European Integration and Postcolonial Sovereignty Games: The EU Overseas Countries and Territories*, London / New York.
- Aldrich, Robert / Connell, John, 2005: *The Last Colonies*, Cambridge.
- Andras, Joseph, 2021: *Kanaky: Auf den Spuren von Alphonse Dianou*. Ein Bericht, übersetzt mit einem Nachwort von Claudia Hamm, München.
- Baldacchino, Godfrey, 2013: *The micropolity sovereignty experience: decolonizing, but not disengaging*. In: Rebecca Adler-Nissen / Ulrik Pram Gad (Hg.), *European Integration and Postcolonial Sovereignty Games: The EU Overseas Countries and Territories*, London / New York, 53–76.
- Balto, Runar Myrnes, 2021: *Wie eine indigene Minderheit sich erfolgreich gegen ein Milliardenprojekt wehrte*. In: Spiegel online vom 5.9.2021; <https://www.spiegel.de/ausland/klimawandel-warum->

- die-samen-in-der-arktis-gegen-ein-co2-neutrales-bergbau-projekt-kaempfen-a-2b7d6175-2ea9-42f3-8339-a3b053cafb86, 26. 11. 2021.
- Blitz, Eike, 2016: Shared Sovereignty in the South Pacific Region? In: Andreas Holtz / Matthias Kowasch / Oliver Hasenkamp (Hg.), *A Region in Transition. Politics and Power in the Pacific Island Countries*, Saarbrücken, 267–286.
- Boatcă, Manuela, 2021: Thinking Europe Otherwise: Lessons from the Caribbean. In: *Current Sociology* 69 (3), 389–414.
- Brändle, Stefan, 2021: Neukaledonien stimmt gegen Unabhängigkeit von Frankreich; <https://www.derstandard.de/story/2000131849986/neukaledonien-stimmt-gegen-unabhaengigkeit-von-frankreich>, 2. 2. 2021.
- Canby, William C. Jr., 1988: *American Indian Law in a nutshell*, 2. Aufl., St. Paul (Minn).
- Castro, Eduardo Viveiros de, 2017: Die Erde und der Körper. Brasiliens Indios und Indigene werden zu Unfreiwilligen des Vaterlands. In: *Lettre International* 116, 118 f.
- Chappell, David A., 1999: The Noumea Accord: Decolonization without Independence in New Caledonia? In: *Pacific Affairs* 72 (3), 373–391.
- Chauchat, Mathias / Cogliati-Bantz, Vincent P., 2008: Nationality and Citizenship in a Devolution Context: Australian and New-Caledonian Experiences. In: *University of Queensland Law Journal* 27.
- Dunbar-Ortiz, Roxanne 2014: *An indigenus peoples' History of the United States*, Boston.
- Eberl, Oliver, 2015: Dekolonisierung in einem postkolonialen Europa oder „Warum gibt es keine Unabhängigkeit für Gibraltar?“. In: *Neue Politische Literatur* 60 (2), 229–254.
- Eberl, Oliver, 2021: Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus, Hamburg.
- Faberon, Jean-Yves, 2012: *Des institutions pour un pays – La Nouvelle-Calédonie en devenir*, Marseille.
- Faberon, Jean-Yves, 2013: *Citoyenneté et destin commune en Nouvelle-Calédonie*, Marseille.
- Gover, Kirsty, 2017: Indigenous Citizenship in Settler States. In: Ayelet Shachar / Rainer Bauböck / Irene Bloemraad / Maarten Vink (Hg.), *The Oxford Handbook of Citizenship*, Oxford, 454–477.
- Habermas, Jürgen, 1998: Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990). In: ders., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt (Main), 632–660.
- Habermas, Jürgen 1999: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt (Main), 237–276.
- Hansen, Peo / Jonsson, Stefan, 2014: *Eurafrica. The Untold History of European Integration and Colonialism*, London.
- Heine, Matthias, 2016: Wie „Kanakanke“ zum rassistischen Hasswort wurde. In: *Welt vom 8.4.2016*; <https://www.welt.de/kultur/article154409100/Wie-Kanakanke-zum-rassistischen-Hasswort-wurde.html>, 1. 12. 2021.
- Holtz, Andreas / Kowasch, Matthias / Hasenkamp, Oliver, 2016 (Hg.): *A Region in Transition. Politics and Power in the Pacific Island Countries*, Saarbrücken.
- Jörke, Dirk, 2016: Die politische Theorie der Politik der Differenz: Iris Marion Young. In: Brodacz, André / Schaal, Gary S. (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart III*, Opladen / Farmington Hills, 311–336.
- Josefsen, Eva, 2011: The Norwegian Sami Parliament and Sami Political Empowerment. In: Günter Minnerup / Pia Solberg (Hg.), *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*, Brighton, 31–44.
- Kantrowitz, Stephen, 2020: White Supremacy, Settler Colonialism, and the Two Citizenships of the Fourteenth Amendment. In: *The Journal of the Civil War Era* 10 (1), 29–53.
- King, Thomas, 2013: *The Inconvenient Indian. A Curious Account of Native People in North America*, Anchor Canada.
- Korson, Cadey, 2018: (Re)balancing Inequality through Citizenship, Voter Eligibility and Islandian Sovereignty in Kanaky/New Caledonia. In: *Geopolitics*, 26 (1), 283–313.

- Kowasch, Matthias 2009: Neukaledonien zwischen Staatenbildung und Ressourcenausbeutung. Neue Nickelprojekte als Hebel für einen politischen Emanzipierungsprozess und zum Abbau von Disparitäten? In: *Pacific News* 32, 8–11; <https://www.yumpu.com/de/document/read/22719653/neukaledonien-zwischen-staatenbildung-und-ressourcenausbeutung>, 6. 3. 2022.
- Kymlicka, Will, 1996: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford.
- Kymlicka, Will, 2000: American Multiculturalism and the ‚Nations Within‘. In: Duncan Iveson / Paul Patton / Will Sanders (Hg.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, 216–236.
- Luks, Timo, 2019: *Die Ökonomie der Anderen. Der Kapitalismus der Ethnologen – eine transnationale Wissensgeschichte seit 1880*, Tübingen.
- Machoro, Eloi, 2017: Statement Prepared by Eloi Machoro of the Kanak Nation (New Caledonia) for Presentation at the Third General Assembly of the World Council of Indigenous Peoples; <https://www.cwis.org/wp-content/uploads/documents/machoro.txt>, 6. 3. 2022.
- Maclellan, Nic, 1999: The Nouméa Accord and Decolonisation in New Caledonia. In: *The Journal of Pacific History* 34 (3), 245–252.
- Maclellan, Nic, 2005: From Eloi to Europe: Interactions with the ballot box in New Caledonia. In: *Commonwealth & Comparative Politics* 43 (3), 394–418.
- Maclellan, Nic, 2010: Under a new flag? Defining Citizenship in New Caledonia, State, Society and Governance in Melanesia, Discussion Paper 2010/2, Australian National University Canberra.
- Marrani, David, 2013: *Dynamics in the French Constitution: Decoding French Republican Ideas*, New York.
- Mende, Janne, 2015: *Kultur als Menschenrecht? Ambivalenzen kollektiver Rechtsforderungen*, Frankfurt (Main).
- Mrgudovic, Nathalie, 2012: Evolving approaches to sovereignty in the French Pacific. In: *Commonwealth and Comparative Politics* 50 (4), 456–473.
- Mückler, Hermann, 2013: *Entkolonisierung und Konflikte der Gegenwart in Ozeanien*, Wien.
- Nierhaus, Ricarda, 2020: *Die Bedeutung territorialer Rechte für indigene Völker am Beispiel der Sámi in Skandinavien*, Hausarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Goethe-Universität Frankfurt.
- Ryser, Rudolph C., 2013: *Indigenous Nations and Modern States: The Political Emergence of Nations Challenging State Power*, Routledge.
- Sadiq, Kamal, 2017: Postcolonial Citizenship. In: Ayelet Shachar / Rainer Bauböck / Irene Bloemraad / Maarten Vink (Hg.), *The Oxford Handbook of Citizenship*, Oxford, 178–199.
- Smith, Carsten, 2011: The Development of Sami Rights in Norway from 1980 to 2007. In: Günter Minnerup / Pia Solberg (Hg.), *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*, Brighton, 22–30.
- UN 2007: Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der indigenen Völker; <https://www.un.org/Depts/german/gv-61/band3/ar61295.pdf>, 6. 3. 2022.
- Young, Iris Marion 1989: Polity and group difference: A critique of the ideal of universal citizenship. In: *Ethics* 99 (2), 250–274.
- Young, Iris Marion, 2000: Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project. In: Duncan Iveson / Paul Patton / Will Sanders (Hg.), *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, 237–259.

Demokratie und die Kolonialität der Gewalt

Konstitutive Verwobenheiten und aktuelle Verdichtungen

Gundula Ludwig*

Schlüsselwörter: Kolonialität der Macht, Gewalt, Androzentrismus, Eurozentrismus, Subjektivierung, Relationalität, radikale Demokratietheorie

Abstract: Während liberalen Demokratietheorien Gewalt als das Andere von Demokratie gilt, haben post- und dekoloniale Theorien den Nachweis erbracht, dass Gewalt ein grundlegendes Element moderner Ordnungen und liberaler Demokratien ist. Von einem weiten Verständnis von Demokratie ausgehend, das diese auch als Lebensform und Subjektivierungsweise versteht, erörtert der Text erstens die Frage, auf welchen gewaltvollen diskursiven Voraussetzungen die Konstitution des Subjekts in der liberalen Demokratie beruht. Es wird dargelegt, wie die Figur des autonomen, souveränen Individuums auf der gewaltvollen „Kolonialität von Macht“ (Quijano 2000) beruht, das ein demokratisches Verständnis von Politik letztlich verunmöglicht. Aus intersektionaler Perspektive wird gezeigt, wie sich in der gewaltvollen Konstitution des demokratischen Subjekts Rassismus, Kolonialismus, Geschlechter- und Sexualitätsverhältnisse miteinander verschränken. Zweitens werden die Erkenntnisse zur Verwobenheit der ‚Kolonialität der Gewalt‘ und Demokratie in Dialog mit Ansätzen radikaler Demokratietheorie gebracht. Hier wird erörtert, wie die radikaldemokratische Kritik mittels post- und dekolonialer Perspektive rekonzeptualisiert werden muss, wenn sie auch die gewaltvollen Fundamente liberaler moderner Demokratie radikal kritisieren will. Daran anschließend wird drittens dargelegt, dass die gegenwärtige Krise der Demokratie aus der hier entwickelten Perspektive eine durchweg systemische ist. Die aktuelle Krise der Demokratie wird als Verdichtung des in der liberal-kolonialen Konstruktion des demokratischen Subjekts angelegten undemokratischen Subtextes ausgewiesen. Den Schluss des Textes bilden Überlegungen zu Wegen der Dekolonisierung von Demokratie.

Abstract: While liberal theories of democracy view violence as the opposite of democracy, post- and decolonial theories argue that violence is a fundamental element of liberal democracies. Based on a broad notion of democracy, which approaches democracy also as a form of life and a mode of subjectivation, the article unmasks first the violent discursive presuppositions of the subject of liberal democracy. I argue that the figure of the autonomous, sovereign individual is based on the violent „coloniality of power“ (Quijano 2000) that ultimately makes democratic politics impossible. From an intersectional perspective, I further argue how racist, colonial, gendered and sexual relations of power are intertwined in the violent constitution of the democratic subject. Second, these insights of the ‘coloniality of violence’ as foundation of liberal democracies are brought to a dialogue with radical democratic theory. Third, I argue that the current crisis of democracy is a systemic one deriving from the ‘coloniality of violence’ inherent in liberal democracies and its political subjects. The article concludes by offering preliminary reflections on ways of decolonizing democracy.

* Gundula Ludwig, Universität Innsbruck
Kontakt: gundula.ludwig@uibk.ac.at

„Im Grunde war die moderne Demokratie seit ihren Anfängen darauf angewiesen, sich in ein quasimythologisches Gewand zu kleiden, um den kontingenten Charakter ihrer Grundlagen und die in ihren Fundamenten angelegte Gewalt zu verbergen.“

(Mbembe 2017: 48)

Gewalt wird in liberalen Demokratietheorien gemeinhin als das Andere von Demokratie ausgewiesen. Die Befriedung und ‚Zivilisierung‘ von Gewalt gilt geradezu als Merkmal liberaler moderner Demokratien. Das Gewaltmonopol des Staates gepaart mit der Selbstbeherrschung der mit Vernunft ausgestatteten Bürger*innen werden als Garant dafür gesehen, dass Gewalt gezähmt und lediglich zu einer Ausnahmeerscheinung in Demokratien werden konnte. Dieses Narrativ wurde von vielen post- und dekolonialen Theoretiker*innen zurückgewiesen, indem gezeigt wurde, dass die Herausbildung moderner westlicher Demokratien unauflöslich mit der Etablierung einer auf Gewalt beruhenden kolonialen Weltordnung verbunden ist. Einer derjenigen Ansätze, die eine radikale postkoloniale Kritik an Demokratie formulieren, und die die Kritik an der Gewaltförmigkeit westlicher Demokratien nicht nur auf die Institution Demokratie, sondern ebenso auf die mit dieser verwobenen Lebensweisen bezog, wurde von Achille Mbembe erarbeitet, dessen Überlegungen den Ausgang für den vorliegenden Text bilden. Für Mbembe gibt es „keine Demokratie ohne ihre Doppelgängerin, ihre Kolonie, ganz gleich, wie man sie nennt oder welche Struktur sie besitzt. [...] Die Demokratie trägt die Kolonie tief in sich, und die Kolonie trägt die Demokratie – oft in Gestalt von Masken“ (Mbembe 2017: 45). Moderne liberale Demokratien tolerieren, ermöglichen und konstituieren von Beginn an physische, psychische, strukturelle, institutionalisierte und epistemische Gewalt (vgl. ebd.: 36). Mbembe sieht moderne liberale Demokratien daher von jeher als auf zwei Ordnungen beruhend: Neben der „Gemeinschaft der Gleichen, in der zumindest theoretisch der Gleichheitsgrundsatz herrscht“, existiert eine „ebenfalls gesetzlich etablierte Gruppe von Nichtgleichen oder Menschen ohne Teilhabe“ (ebd.: 37). Moderne liberale Demokratien bildeten sich folglich als „*Gemeinschaft der Trennung*“ (ebd.; Hervorhebung im Original) heraus. Legitimiert wurde diese Gleichzeitigkeit zweier Ordnungen durch Rassismus und die aus diesem resultierende Entmenschlichung und Entrechtlichung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color*.

Dass sich die liberale moderne westliche Demokratie als ‚Gemeinschaft der Trennung‘ etablierte, zeigt sich im Inneren der jeweils nationalstaatlich verfassten Demokratien ebenso wie in deren ‚Äußerem‘: In den Demokratien, die sich wie etwa die USA als „demokratischer Sklavenstaat“ (Mbembe 2017: 36) etablierten, schloss die ‚Gemeinschaft der Gleichen‘ Sklav*innen aus, zugleich aber prägte dieser Ausschluss und die alltägliche Gewalt der Sklaverei ebenso wie die Plantagenwirtschaft die Vorstellung darüber, was ‚Politik‘ in einer Demokratie sein solle¹. Die ‚Demokratien‘ der europäischen Nationalstaaten, die zugleich Kolonialmächte waren, waren ebenso selektiv, beruhten sie doch auf Gewaltregimen in den Kolonien. Der vermeintliche „innere Frieden“ beruhte hier daher, so Mbembe, „zu einem großen Teil auf Gewalt in der Ferne“ (ebd.: 41), den Kolonien. Die Gewalt der Demokratien wurde in die Kolonien ausgelagert (vgl. ebd.: 52). Das Kolonialrecht entzog sich der Trennung von legaler und illegaler Gewalt, was dazu führte, dass der Alltag der Kolonisierten durch „rohe, weil uneingeschränkte Gewalt“ (ebd.: 53) gekennzeichnet war. Diese Gewalt blieb jedoch ungeahndet oder blieb durch die Interpretation als vermeintlicher ‚Notwehr‘ straffrei (vgl. ebd.: 54). Auch darin zeigt sich, dass sich Demokratie dem Gleichheitspostulat

1 Vgl. zu den *Entanglements* von Versklavung und Demokratie u.a. Du Bois 2014 und auf der Ebene der Theoriebildung u.a. Buck-Morss 2009.

zum Trotz als ‚Gemeinschaft der Trennung‘ etablierte: Die Gleichheit bezog sich auf Kolonisierende und hier zudem lange Zeit nur auf besitzende, weiße Männer. Aus der Charakterisierung moderner liberaler Demokratien als *Gemeinschaft der Trennung* folgert Mbembe daher: „Die drei Systeme, das der Plantage, das der Kolonie und das der Demokratie, wechseln einander ab, aber sie trennen sich nie voneinander“ (ebd.: 42 f.).

Inspiriert von unter anderem Mbembes Analysen zur Verwobenheit von modernen liberalen Demokratien und rassistischer, (neo-)kolonialer Gewalt nehme ich im vorliegenden Text deren Krisenhaftigkeit in den Blick. Ich gehe der Frage nach, inwiefern die grundlegenden Logiken der modernen liberalen Demokratie auf rassistischen, kolonialen Formen der Gewalt beruhen und daher immer schon krisenhaft waren. Dem Text zugrunde liegt ein weites Verständnis von Demokratie, das diese nicht auf Institutionen begrenzt, sondern auch als Lebensform und Praxis versteht, in denen sich diskursive Ideale über politisches Handeln, politische Subjektivität und politisches Gemeinwesen und so weiter materialisieren (vgl. Güven 2015). Aus dieser Perspektive werde ich darlegen, wie die Ideale der modernen liberalen Demokratie auf der ‚Kolonialität von Gewalt‘ beruhen. Im ersten Teil des Textes ist daher die Frage leitend, welcher gewaltvolle Subtext sich hinter den diskursiven Idealen der liberalen modernen Demokratie verbirgt. Mein Interesse richtet sich hier auf die diskursiven Voraussetzungen der Konstitution des demokratischen Subjekts. Hier gehe ich der Bedeutung von Gewalt in der Konstitution des demokratischen Subjekts nach und lege dar, wie die Figur des autonomen, souveränen Individuums auf der gewaltvollen „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101) beruht, das ein demokratisches Verständnis von Politik letztlich verunmöglicht. Hierfür beziehe ich mich vor allem auf jenes Gefüge der Macht, das Aníbal Quijano als „Kolonialität der Macht“ (2000) bezeichnet hat und das ich mit Hilfe von feministischen und queeren Ansätzen intersektional weiterdenke. Da der vorliegende Text davon ausgeht, dass die Kolonialität der Macht (Quijano 2000) auf intersektionalen Verwobenheiten von Rassismus, Kolonialismus, Geschlechter- und Sexualitätsverhältnissen beruht, erachte ich es als erforderlich, unterschiedliche postkoloniale, dekoloniale, feministische und queere Ansätze miteinander in Dialog zu bringen. Dies bedeutet auch, wechselseitige androzentrische und eurozentrische Leerstellen durch diesen Dialog zu überbrücken. Diese Erkenntnisse zur Verwobenheit der Kolonialität der Gewalt und der Demokratie werde ich in einem nächsten Schritt in Dialog mit Ansätzen radikaler Demokratietheorie bringen. Diese verfolgen das Ziel, die genuin undemokratischen Elemente liberaler moderner Demokratien auszuweisen, ignorieren dabei jedoch zumeist (neo-)koloniale Machtverhältnisse. Vor diesem Hintergrund argumentiere ich in diesem Abschnitt, wie die radikaldemokratische Kritik mittels post- und dekolonialer Perspektive rekonzeptualisiert werden muss, wenn sie auch die gewaltvollen Fundamente liberaler moderner Demokratie radikal kritisieren will. Daran anschließend lege ich dar, dass die gegenwärtige Krise der Demokratie aus der hier entwickelten Perspektive eine durchweg systemische ist. Die aktuelle Krise der Demokratie wird als Verdichtung des in der liberal-kolonialen Konstruktion des demokratischen Subjekts angelegten undemokratischen Subtextes ausgewiesen. Vor diesem Hintergrund bilden den Schluss des Textes einige Ausführungen zur notwendigen Dekolonisierung von Demokratie.²

2 Da das Konzept der ‚Kolonialität der Macht‘ das Kernstück der im Text entfalteten Argumentation bildet, verortet sich diese in einer dekolonialen Denktradition. Da zugleich das Anliegen des Textes darin besteht, die Vielschichtigkeit der gewaltförmigen Subjektconstitution, die der liberalen Demokratie zugrunde liegt, sichtbar zu machen, rekurriere ich in dem Text darüber hinaus auf postkoloniale Ansätze. Trotz des Wissens um epistemologische Differenzen, Debatten und Spannungen zwischen dekolonialen und postkolonialen Ansätzen

1. Kolonialität von Macht, Wissen und Sein

Aus post- und dekolonialer Perspektive gibt es keine Moderne ohne Kolonialität (vgl. u. a. Dussel 1993; Mbembe 2017; Mignolo 2012; Quijano 2000). Sichtbar gemacht werden kann diese konstitutive Verwiesenheit allerdings nur jenseits eines „methodologischen Nationalismus“ (Castro Varela/Dhawan 2009: 9), respektive wenn die Moderne nicht auf Europa beschränkt, sondern ihre Herausbildung mit der kolonialen Welt in Verbindung gebracht wird. Um die Verwobenheit von Moderne und kolonialen Strukturen analytisch fassen zu können, führte Anibal Quijano das Konzept der „Kolonialität der Macht“ ein (2000). In Abgrenzung zum Begriff des Kolonialismus macht er damit die machtvollen Strukturen des Denkens, Erkennens und Seins sichtbar, die ihren Ausgang in der gewaltvollen Kolonialisierung im 15. Jahrhundert nahmen und bis heute die globale politische und soziale Ordnung prägen. Kolonialität der Macht konstituiert nicht nur die globale politische Ökonomie, sondern ebenso epistemische Wahrnehmungsweisen und Deutungsmustern von Subjekten, Subjektivität und dem Sozialen. So wie die ‚Kolonialität der Macht‘ die globale politische Ökonomie bis in die Gegenwart strukturiert, formt sie auch das Soziale und das Politische, indem sie ganz grundlegend festlegt, wie Menschen sich aufeinander und auf die Welt beziehen und auf welcher Erkenntnis- und Wissensbasis sie dies tun.

Resultat der Kolonialität der Macht ist eine globale Ordnung, die auf Gewalt beruht – nicht aber ‚nur‘ in ihrer direkten physischen Form wie sie sich in kolonialen Genoziden, Tötungen, Folter, Vergewaltigungen, Sklaverei und Ausbeutung zeigt, sondern auch in epistemischer Gewalt (vgl. Mignolo 2012: 50; Quijano 2000, Dussel 1993: 75; Spivak 2008; Brunner 2020). Epistemische Gewalt umfasst sowohl die Verdrängung und Vernichtung aller Wissensformen und Formen des Subjekt-Seins, die nicht in eurozentrische Denk- und Seinsordnungen passen, als auch die Universalisierung der eurozentrischen Wissens- und Subjektformen. Die Kolonialität der Macht enthält die systematische Zurückdrängung, Verunmöglichung und Vernichtung aller Wissens(an)ordnungen jenseits eurozentrischer Epistemologien und prägt als diskursive Logik bis heute in gewaltvoller Weise Formen des Erkennens und der Erkenntnis – der Menschen sowie deren Beziehungen zu sich, zueinander und zur Welt.

Grundlegend für die epistemische Gewalt der Kolonialität der Macht ist die Logik der Vereinheitlichung und die Reduzierung von Vielfalt auf *eine einzige* Logik, die Welt zu erkennen und zu beleben. Mit dieser Universalisierung macht(e) sich Europa zum Zentrum und versucht(e), sowohl die der eurozentrischen Definition und Ausgestaltung der Moderne eingeschriebene Partikularität als auch die ihr zugrunde liegende Gewalt unsichtbar zu machen (vgl. Quijano 2000: 540).

Aus feministischer Perspektive kann die der Kolonialität der Macht zugrunde liegende Epistemologie als maskulinistisch-kolonial bezeichnet werden. Luce Irigaray (1979) wies die phallogozentrische Logik, die Heterogenität auf das Eine reduziert und das, was zum anderen gemacht wird, in dieser Logik zum Verschwinden bringt, als grundlegend für die androzentrische Strukturierung des Sozialen und Politischen aus. Allerdings bezieht sich Irigaray lediglich auf die Geschlechterdifferenz und übergeht dabei, dass die phallogozentrische Logik nur als intersektionale gedacht werden kann. Wird Irigarays Kritik aus einer intersektionalen

Perspektive weitergedacht, kann argumentiert werden, dass sich in der Kolonialität der Macht koloniale und androzentrische Epistemologien verbinden. Das Zum-Verschwindenbringen des Anderen ist androzentrisch und eurozentrisch. Ähnlich lässt sich die eurozentrische Bezüglichkeit zur Welt mit Donna Haraway aus feministischer Perspektive als „god-trick“ (Haraway 1988: 581) beschreiben, da sie auf der Unsichtbarmachung der Situiertheit von Erkennen und Wissen im Namen einer ‚universellen‘ Epistemologie beruht. Aus dekolonialer, nicht jedoch aus feministischer Perspektive wiederum schreibt Walter D. Mignolo daher auch von einem „Zaubertrick“ der kolonialen-eurozentrischen Epistemologie, der darin besteht, die „Geo- und Körperpolitik der Erkenntnis“ „erfolgreich zum Verschwinden zu bringen und in Vergessenheit geraten zu lassen“ (Mignolo 2012: 113). Auf diese Weise wird Erkennen in seiner eurozentrischen Form zu einem „imperialen Instrument der Kolonisierung“ (ebd.: 48) – und, so muss an dieser Stelle aus feministischer Perspektive ergänzt werden, auch hier verschränken sich androzentrische und eurozentrische Formen des Sich-auf-die-Welt-Beziehens.

Die Entfaltung der Kolonialität der Macht setzte die Rassifizierung der Weltbevölkerung voraus. Die Einteilung und Klassifikation von Menschen in vermeintlich biologisch verschiedene ‚races‘, war, so Quijano, Voraussetzung für die Kolonialität der Macht: „[R]ace became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society’s structure of power“ (Quijano 2000: 535). Ab dem 15. Jahrhundert entwickelte sich die Einteilung von Menschen mittels Rassifizierung zu einem universellen Ordnungssystem. Unterscheiden, um koloniale Hierarchien zu legitimieren und um das europäische Selbst und die Anderen in einer asymmetrischen Weise anzuordnen, die die Alterität des Anderen verunmöglicht, ist eine grundlegende Logik der „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101).

Quijanos dekoloniale Analyse der Kolonialität der Macht ist unter anderem ein Beitrag, um das Verhältnis von Kapitalismus und Kolonialität zu präzisieren. Quijano wendet sich gegen die Annahme, dass die Kolonien Amerikas in einen bereits bestehenden Kapitalismus integriert wurden, und entfaltet stattdessen das Argument, dass der Kapitalismus sich erst durch die Kolonialisierung konstituieren konnte (vgl. Quijano 2010: 535 ff.; vgl. dazu auch Mignolo 2012: 141). Dies aufgreifend möchte ich im Folgenden aufzeigen, dass sich auch das Projekt der modernen liberalen Demokratie durch und in der Kolonialität der Macht konstituierte. Die These aufnehmend, dass die Kolonialität der Macht immer auch eine Kolonialität der Gewalt ist, werde ich nachfolgend argumentieren, dass moderne liberale Demokratien sich nur über die gewaltvolle „Kolonialität von Sein und Wissen“ (Mignolo 2012: 101) konstituieren konnten, was sich besonders deutlich in der Konstruktion des politischen Subjekts zeigt. Die anordnende, selbstbezügliche Logik, die dekoloniale Autor*innen als grundlegend für Erkennen und Sein innerhalb der Kolonialität von Macht kritisiert haben, stellt auch für liberale moderne Demokratien deren gewaltvolles Fundament dar.

2. Kolonialität der Macht und moderne Subjektkonstitution

Unter der Voraussetzung, dass Demokratie nicht nur eine Staatsform ist, sondern von den Subjekten gelebt werden muss, verlangt Demokratie auch eine bestimmte Form der Subjektivierung. Die liberale moderne Demokratie setzt politische Subjekte voraus, die rational,

autonom und souverän handeln. Als Basis demokratischer Handlungsfähigkeit gilt die Fähigkeit, mittels Vernunft von Individualinteressen zu abstrahieren und so an der Konstruktion des Allgemeinwillens teilzunehmen. Diese Vorstellung zieht sich durch den gesamten Kanon westlicher politischer Theorie und prägt bis in die Gegenwart die Vorstellung, wie ein demokratisches Subjekt gestaltet sein muss. „Democracy is impossible to conceptualize without this modern notion of subjectivity“ (Güven 2015: 45). Mit Rekurs auf Michel Foucault begreift Ferit Güven die Konstitution der Subjekte der Demokratie als Effekt von Disziplinierung (vgl. ebd.: 37). Die Subjekte der Demokratie bezeichnet er als „cogitological subjects“ (ebd.: 45): „Cogitological power [...] creates not obedient subjects or populations, but political, thinking subjects imagining themselves as the center of the problem of unity“ (ebd.: 51). Die grundlegende Figur des demokratischen Subjekts sieht Güven in der Figur des rational-denkenden Subjekts, wie es René Descartes in seiner Formel *cogito ergo sum* beschrieb (vgl. ebd.: 53).

Diese modernen liberalen Demokratien bis in die Gegenwart zugrunde liegende Figur des rationalen, autonomen Subjekts ist, wie feministische Theoretiker*innen aufgezeigt haben, zutiefst vergeschlechtlicht und heteronormativ (vgl. u. a. Pateman 1988; Klapeer 2014): Das Phantasma eines rein rationalen Subjekts setzt voraus, dass all jene menschlichen Tätigkeiten jenseits des Denkens beziehungsweise Tätigkeiten, die nicht durch Rationalität organisiert werden können, aus dem Bereich der Politik ausgelagert und an die feminisierte Sphäre der vermeintlich unpolitischen Privatheit und an Frauen delegiert werden: In der Formel *cogito ergo sum*, die das moderne politische Subjekt begründete, wurde folglich unsichtbar gemacht, „dass das autonome, souveräne ‚öffentliche‘ Subjekt in seiner Konstituierung und Funktion abhängt von der Privatsphäre, von der Familie und von der Beziehungs- und Reproduktionsarbeit, die hauptsächlich Frauen in dieser Sphäre erbringen“ (Klinger 1994: 123). Die Verengung des politischen Subjekts auf (besitzende) weiße Männer ist Resultat dieser Verleugnung und ermöglichte einen folgenreichen Zirkelschluss: Frauen wurde die primäre Zuständigkeit für all jene gesellschaftliche Aufgaben zuteil gemacht, die als ‚irrational‘ galten, und wiederum darin wurde der Grund gesehen, dass sie zu sehr Körper waren, als dass sie dem Ideal eines rein denkenden, politischen Subjekts nahekommen konnten. Diese Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit und die daraus resultierende Konstitution des politischen Subjekts als ‚rationales‘ und ‚entkörpertes‘ weist zugleich einen eurozentrischen und rassifizierenden Subtext auf: Die Konstruktion des „homo politicus – femina privata“ (List 1986) ist nicht nur eine eurozentrisch-weiße, da Schwarze Männer und kolonisierte Männer nicht als politische Subjekte galten, sondern auch, da die Zuweisung der Privatheit an Frauen sich auf weiße Frauen bezog. Wie unter anderem Angela Davis (1982: 10–11) und Hortense J. Spillers (1987) gezeigt haben, wurde versklavten Schwarzen Frauen nicht die Sphäre der Privatheit und Häuslichkeit zugeschrieben, da gerade hierin eine Differenz zwischen weißen und Schwarzen Frauen gemacht wurde. Spillers gelangte daher zu dem Schluss, dass der gewaltvolle Prozess des „degendering“ ein grundlegendes Element von Versklavung ist (Spillers 1987: 72). Als Sklav*in „one is neither female, nor male, as both subjects are taken into ‚account‘ as *quantities*“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Die Konstruktion eines ‚rationalen‘, entkörpernten politischen Subjekts trägt daher androzentrische wie eurozentrisch-rassifizierende Logiken in sich.

Und noch aus einem weiteren Grund ist die Figur des Cartesianischen Subjekts Produkt der Kolonialität der Macht. Mignolo zufolge vollzog sich mit Descartes' Konzeption des Subjekts ein Wandel von der „Theopolitik“ zur „Egopolitik“ (2012: 162). Mit der Durch-

setzung der Egepolitik wurde das Subjekt zum souveränen, solipsistischen Individuum, dessen Geist vom Körper getrennt wird. Das moderne Subjekt der Kolonialität der Macht wird als rein denkendes Wesen konstruiert, dessen Körper und körperliche Verortung in der Welt vollständig abgetrennt wird von seinem Ich. „The body was and could be nothing but an object of knowledge. [...] In this way, in Eurocentric rationality the body was fixed as object of knowledge, outside of the environment of subject/reason“ (Quijano 2000: 555). Die Trennung von Geist und Körper ist wiederum Voraussetzung dafür, dass das Descartes'sche Subjekt seine Erkenntnisse und sein Wissen als universelles behaupten kann (vgl. Grosfoguel 2007: 214): Denn das egopolitische Subjekt suggeriert, dass seine Weltanschauung und Form der Erkenntnisgewinnung unabhängig von der geopolitischen, verkörperten Verortung wären. *Ich denke, also bin ich* wird gänzlich aus allen Bezügen herausgelöst.

Die Konstitution des Ego-Subjekts impliziert notwendig Gewalt. Das in der Kolonialität der Macht konstituierte rationale, autonome Subjekt kann sich nur als getrennt von Anderen wahrnehmen. Diese kolonial-androzentrische Vorstellung eines Subjekts, das sich als solipsistisches Individuum als völlig unabhängig von Anderen setzt, ist Resultat von vielschichtigen gewaltvollen Prozessen. Ganz grundlegend macht das Cartesianische Subjekt sich die es umgebende Umwelt zum Objekt. Dies schließt die Objektivierung von Menschen mit ein. Mit der modernen Subjektkonstitution als *cogito ergo sum* setzt sich die „Vorstellung von Materie als etwas Unbelebtem [durch], über das der (rationale, europäische, moderne, in seiner Subjektivität radikal entkörperte, zugleich aber auch männlich und Weiß gedacht) Mensch nach Belieben und Kräften verfügen könne [...]“. Und er tut es auch, selbst dann, wenn es sich bei dieser ‚objektifizierten Materie‘ um andere Menschen handelt“ (Brunner 2020: 48). Dem modernen weißen androzentrischen kolonisierenden Cartesianischen Subjekt ist eine „systematische Negation des anderen“ (Fanon 2014: 210) inhärent. Nelson Maldonado-Torres verortet die Kolonialität des Seins daher in einem Paradigma des Krieges, dessen ‚Besonderheit‘ darin besteht, dass die, die vernichtet werden beziehungsweise als vernichtbar gelten, nicht als Gegenüber gesehen werden, sondern als „dispensable“ betrachtet werden (vgl. Maldonado-Torres 2007: 252). Vor diesem Hintergrund präzisiert Maldonado-Torres die Descartes'sche Formel: „I think (others do not think, or do not think properly), therefore I am (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable)“ (ebd.). Da die zu Anderen Gemachten über keinen Subjektstatus verfügen, bezeichnet Maldonado-Torres sie als „subalter“ (ebd.: 257). Wie Frantz Fanon detailreich aufarbeitete, zeichnete sich Kolonialismus durch eine „blindwütige Entschlossenheit [aus], dem anderen jegliches menschliche Attribut abzustreiten“ (Fanon 2014: 210). Konstitutiver Teil der Kolonialität der Macht ist genau dies: den Kolonisierten eine Identität als Subjekt zu verwehren und ihnen eine Identität aufzuzwingen, die sie zu Objekten degradiert, zu Materie macht, die vernichtet werden kann.

Eine zentrale Rolle in der Verobjektivierung und Negation des Anderen nimmt der Körper ein beziehungsweise genauer: rassifizierende, koloniale *Imaginationen über die Körper der Anderen*. In die Körper von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* wird von den Kolonisierenden der ‚Grund‘ für deren Inferiorität gelegt (Fanon 2013: 137; Mbembe 2017: 90). Die Konstruktion von kolonisierten Menschen, Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* als Körper-Objekte ist Effekt von gewaltvollen kolonial-rassifizierenden Zuschreibungen. Fanon prägte hierfür den Begriff „Körperschema“ (Fanon 2013: 94). Das kolonial-rassifizierende Körperschema führt nach Fanon dazu, dass der Schwarze Körper „ausgewalzt, zerteilt, geflickt“ (ebd.: 97) wird und sich Kolonisierte „in der dritten Person“ (ebd.) erkennen sollen. Die Körper der Anderen werden aus eurozentrisch-

androzentrischer Perspektive als ‚unkontrollierbar‘, ‚triebhaft‘, ‚wild‘ imaginiert und aufgrund dieser Imagination wird ihnen eine Subjektkonstitution als rationales Wesen abgesprochen, das den Körper qua Vernunft bezwingen und disziplinieren kann. Imaginationen über eine enthemmte, ‚perverse‘ Sexualität sind für diese koloniale Trope zentral (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 48; McClintock 1995: 21 ff.; Morgensen 2010). Die Reduktion der kolonisierten Anderen auf Körper stellt das Pendant dafür dar, dass sich das westliche, europäische, weiße, maskuline, heteronormative Subjekt als rein vernunftbegabtes, entkörperteres Wesen imaginieren kann. Die der Konstruktion des modernen westlichen politischen Subjekts zugrunde liegende Entkörperung ist daher eine gewaltvolle Technik, mit der weiße, europäische, heteronormative, nicht-behinderte Männer zur ‚körperlosen Norm‘ werden konnten, und durch den zu Anderen Gemachten Subjektstatus und politische Handlungsfähigkeit gerade aufgrund von Körperkonstruktionen abgesprochen werden konnte (vgl. Mills 1997: 53). Die zugeschriebene Inferiorität der zu Anderen gemachten Körper wurde zur Begründung dafür, dass als politische Bürger nur jene galten, die vermeintlich körperlos waren.

Nicht nur verlangt die Konstitution des modernen Subjekts als denkendes und daher seiendes Subjekt die Objektivierung der Anderen. Sie setzte auch die gewaltvolle Kategorisierung und Vereinheitlichung der zum Objekt gemachten Anderen voraus. Die ordnende, homogenisierende Logik der eurozentrischen Moderne verlangt, dass die Vielheit und Vielfältigkeit von Welt und Menschen in eine einzige Logik gepresst werden. Kolonial-rassifizierende Körperschemata fungieren also auch als gewaltvolle Vereindeutigung, die Heterogenität von Sein und Leben kategorisiert, fixiert, reduziert, verunmöglicht, vernichtet. Besonders deutlich wird diese gewaltvolle vereindeutigende Kategorisierung auf dem Terrain von Geschlecht und Sexualität, wie dies (queer-)feministische post- und dekoloniale Arbeiten verdeutlicht haben. Diese Arbeiten stellen durch die radikale Dekonstruktion von Geschlecht ein Instrumentarium bereit, um die Androzentrismen auch in den Arbeiten von Quijano, Mignolo, Fanon und Mbembe zu überwinden und sichtbar zu machen, wie die gewaltvolle ordnende, homogenisierende Logik der eurozentrischen Moderne und wie rassifizierende ‚Körperschemata‘ immer auch einen vergeschlechtlichten Subtext aufweisen. So wies María Lugones Geschlecht – als binäre heteronormative Kategorie – als bis heute wirkende gewaltvolle ‚koloniale Erfindung‘ aus, die vielfältige Geschlechter und Sexualitäten in die Form hierarchischer, heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit presste (vgl. auch Oyěwùmí 2016). Lugones weist nach, dass die Vernichtung von Praxen von Geschlecht und Verwandtschaft, die nicht dem europäischen heteronormativen Ideal der binären, hierarchischen Zweigeschlechtlichkeit entsprachen, ein fundamentales Element kolonialer Gewalt ist (vgl. Lugones 2007: 202). Diese Vernichtung wiederum war Voraussetzung dafür, dass sich heteronormative patriarchale Normen global als einzige mögliche Lebensweise durchsetzen konnten. Nicht nur wirkt(e) sich (neo-)koloniale Gewalt also unterschiedlich auf Frauen und Männer aus; bereits die Kategorisierung von Menschen in binär vergeschlechtlichte Wesen ist eine fundamentale koloniale Form von Gewalt, die die Vernichtung vielfältiger Seinsweisen voraussetzt und mit sich bringt. Zugleich war gerade das zweigeschlechtlich-binäre Körperschema für die Entmenschlichung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* zentral. Die Kolonialität von Geschlecht ermöglichte „the process of active reduction of people, the dehumanization that fits them for the classification, the process of subjectification, the attempt to turn the colonized into less than human beings“ (Lugones 2010: 745; vgl. auch Morgensen 2010: 106). Die Veränderung der Anderen mittels kategorisierender Körperschemata ist neben der direkten physischen Gewalt auch eine Form der epistemischen Gewalt, die freilich zutiefst

materiell wirkt: Denn sie verunmöglicht, dass die Anderen als Andere wahrgenommen werden können jenseits des Bildes des kolonialen Ego-Subjekts, das übergestülpt und aufgezwungen wird.

In der gewaltvollen Konstitution des Subjekts, wie sie aus der Kolonialität der Macht resultiert, zeigt sich das, was Mbembe als „Trennungsarbeit“ (2017: 88) beschrieben und als Charakteristikum von Kolonialismus und Rassismus ausgewiesen hat. Diese ‚Trennungsarbeit‘ verunmöglicht gewaltsam „eine auf Gegenseitigkeit oder wechselseitiger Einbindung beruhende Beziehung“ (ebd.: 88 f.). Wie für Fanon sind auch für Mbembe Kolonialismus und Rassismus die Verweigerung der Anerkennung einer gemeinsamen Welt. „Die Verbindung zwischen den Kolonialherren und den Kolonisierten führt niemals zu einer lebendigen affektiven Gemeinschaft. Sie schaffen niemals ein gemeinsames Heim. Der Kolonialherr lässt sich nahezu niemals von den Worten des Kolonisierten *anrühren*“ (ebd.: 182; Hervorhebung im Original). Ein zentraler Effekt der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ ist, dass sie eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod, der Folter, der Versklavung, den Misshandlungen und Vergewaltigungen von kolonisierten Menschen hervorbringt. Als solcher ist sie Voraussetzung für die „schwindelerregende[.] Fähigkeit“ der kolonialen Welt, „sich mit der Zerstörung ihrer Objekte – einschließlich ihrer Bevölkerung – abzufinden“ (ebd.: 88) und der „Banalisierung der Gleichgültigkeit“ (Mbembe 2017: 139) gegenüber Gewalt und Vernichtung. Durch die kolonial-rassifizierende Ent-Menschlichung wurden Leid und Tod der Kolonisierten zu Formen von Gewalt und Tod, auf die „zu reagieren niemand sich verpflichtet fühlt“ (ebd.: 73).

Um das gewaltvolle Bedingungsgefüge der modernen eurozentrischen Subjektconstitution zu erfassen, stellen Dussel und Ramón Grosfoguel dem Cartesianischen Ich zwei weitere Figuren zur Seite, die dieses erst ermöglichen: Das „*ego conquistus*“ (Dussel 1993, zit. nach Grosfoguel 2007: 215) und das *extermino ergo sum* (Grosfoguel 2013: 77). Dass Europäer*innen sich die Welt gewaltsam unterworfen haben und diese Gewalt zugleich normalisiert haben, ist Voraussetzung dafür, dass sich überhaupt eine Vorstellung des Ich durchsetzen konnte, die das subjektbegründende Denken derart radikal von seiner Umwelt herauslösen und das Ich nur in Abgrenzung zu Anderen verstehen kann, die sich in Entmenschlichung und im Extremfall in Vernichtung zeigt. Zwischen dem denkenden und erobernden Ich steht das *extermino ergo sum*: „It is the logic of genocide/epistemicide together that mediates the ‚I conquer‘ with the epistemic racism/sexism of the ‚I think‘ as the new foundation of knowledge in the modern/colonial world“ (ebd.).

3. Die gewaltvolle Kolonialität des Seins als Grundlage demokratischer Subjektivität

Moderne liberale Demokratien bildeten sich nicht nur als genuin undemokratische politische Ordnung heraus, da sie auf rassifizierten und vergeschlechtlichten Ausschlüssen basierten. Vielmehr liegt ihnen eine gewaltvolle Logik zugrunde, die tief eingeschrieben ist in die Figur demokratischer Subjekte. Die androzentrisch-koloniale Vorstellung von autonomen, rationalen Subjekten, die aus dem *conquisto ergo sum* und dem *extermino ergo sum* resultiert, ist die gewaltvolle koloniale Logik, die das Gerüst moderner liberaler Demokratien bildet. Diese

erfordern politische Subjekte, die sich selbst als rational und autonom denken und sich als abgeschlossene Wesen gegenüber den Anderen verhalten. Dies setzt eine kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ von Anderen voraus. Die hier zugrunde liegende Logik ist die der Abtrennung und Hierarchisierung gegenüber denen, die zu Anderen gemacht werden und all jener anderen Vorstellungen von Subjektivität und Sozialität. Die kolonial-gewaltvolle Dimension moderner Subjektkonstitution führt zur Unmöglichkeit, die Anderen als Andere und jenseits von hierarchisierenden Kategorisierungen, Schablonen und ‚Masken‘ wahrzunehmen. Die Anderen können nicht in ihrer Alterität wahrgenommen werden, sondern werden in einer hierarchischen Logik zu Anderen gemacht und im Extremfall vernichtet. Die Gewalt entfaltet sich hier in zweierlei Weise: In der Suspendierung der Relationalität mit den Anderen und in den konkreten Gewaltakten, die auf diese Weise nicht als solche gelten können. Die Subjekte moderner liberaler Demokratie basieren auf der gewaltvollen Trennung von Körper und Geist, dem Ich und den Anderen, Materialität und Sozialität sowie auf der Verdrängung von Relationalität durch kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘. In diesen diskursiven Grundlagen zeigt sich die Kolonialität von Gewalt, die das Fundament liberaler moderner Demokratien bildet.

Eine der Stärken des Konzepts der Kolonialität der Macht liegt darin, die Auswirkungen kolonialer Logiken in den Subjektivierungsweisen bis in die Gegenwart sichtbar zu machen. Auch die der demokratischen Subjektivität zugrunde liegende gewaltvolle Kolonialität des Seins findet nach dem formalen Ende des Kolonialismus ihre Fortsetzung. Mit diesem traten zwar direkte Formen der Gewalt und Entmenschlichung partikular in den Hintergrund, dennoch aber sind die Grundzüge der gewaltvollen Kolonialität des Seins weiterhin wirkmächtig. Welche Bedeutung dies für das Subjekt der Demokratie hat, will ich im Folgenden aufzeigen.

Als eine Konsequenz der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ in der Kolonialzeit wies Mbembe aus, dass Gewalt an „Nicht-Orte“ (2017: 56) ausgelagert wurde. In der Kolonialzeit waren dies die Plantage und die Kolonie (vgl. ebd.). Diese ‚Nicht-Orte‘, an die Gewalt ausgelagert wird, bestehen auch in den Demokratien der Gegenwart fort. Mbembe benennt hier „das Lager und das Gefängnis“ (ebd.). Lager unter anderem an den EU-Außengrenzen sowie in vielen westlichen demokratischen Staaten, in denen Geflüchtete leben, sind ‚Nicht-Orte‘ der Gewalt: Sie sind von struktureller Gewalt geprägt, den Menschen werden Menschenrechte verwehrt und ihre Grundbedürfnisse sind nicht gesichert – zugleich aber existiert diese Gewalt scheinbar unberührt vom Bekenntnis zu Gleichheit, Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit liberaler Demokratien (vgl. Davis/Isakjee/Dhesi 2017; Pieper 2013). Ähnlich sind Gefängnisse ‚Nicht-Orte‘ von Gewalt, in denen sich die Kolonialität der Macht und Gewalt innerhalb liberaler Demokratien scheinbar unbehelligt von demokratischen Prinzipien fortschreibt: Der strukturelle Rassismus von Justiz- und Polizeiapparaten westlicher Demokratien führt dazu, dass über Schwarze Menschen, indigene Menschen, *People of Color* und migrantisierte Menschen weitaus häufiger Gefängnisstrafen verhängt werden, in ihren Verfahren koloniale-rassifizierende Wahrnehmungsschemata zu Kriminalisierung führen und sie zudem in Gefängnissen oftmals rassistische Formen von Gewalt erfahren (vgl. u. a. Alexander 2010; Davis 2003; Thompson 2018). Als an ‚Nicht-Orte‘ verwiesen, können diese Formen von Gewalt in Demokratien weiter existieren. Ein weiterer ‚Nicht-Ort‘, an den Gewalt ausgelagert wird und den liberale Demokratien in sich tragen, sind Fluchttrouten. Fatima El-Tayeb spricht in diesem Zusammenhang von „auslöschbare[n] Leben“ (El-Tayeb 2016: 54) der tausenden Menschen, die jedes Jahr beim Versuch, nach Europa zu gelangen, sterben. El-

Tayeb weist darauf hin, dass es sich hierbei um „vermeidbare Tod[e]“ (ebd.) handelt, bei denen die Demokratien Europas durch ihre kolonialen Vergangenheiten zwar für viele Fluchtursachen mitverantwortlich sind, gegen die sie dennoch nichts unternehmen (vgl. ebd.: 57).

Für Kolonialismus und Sklaverei hat Mbembe die kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ für die alltägliche ‚Banalisierung der Gleichgültigkeit‘ (Mbembe 2017: 139) gegenüber Leid und Tod der zu Anderen gemachten als Bedingung ausgewiesen. Auch hier lässt sich eine Kontinuität bis in die Gegenwart ausmachen. Die in der Kolonialität des Seins verwurzelte Konstitution des Subjekts als solipsistisches lässt auch gegenwärtige Formen der ‚Fähigkeit‘ und ‚Macht‘, „zu bestimmen, wer leben wird und wer sterben muss“ (Mbembe 2011: 63), die Mbembe als Nekropolitik bezeichnet hat, in westlichen liberalen Demokratien auf eine ‚Banalisierung der Gleichgültigkeit‘ treffen. Die in die demokratische Subjektkonstitution eingeschriebene ‚Trennungsarbeit‘, die aus der Leugnung einer ‚gemeinsamen Welt‘ resultiert, macht gegenwärtige Demokratie nicht nur zu einer ‚Gemeinschaft der Trennung‘. Vielmehr noch führt sie dazu, dass die Effekte der Trennung verdrängt werden können: Die Subjektkonstitution in gegenwärtigen Demokratien resultiert darin, dass in Demokratien Gewalt weiterhin an Nicht-Orte ausgelagert werden kann und die „Abwesenheit oder (das) völlige Verschwinden“ (Mbembe 2017: 83) von Menschen in Lagern, Gefängnissen und auf Fluchtrouten „kaum als Verlust erlebt“ (ebd.) wird. Auch gegenwärtig basiert Demokratie auf einer Konzeption demokratischer Subjektivität, die nicht nur die Gleichzeitigkeit von Demokratie und kolonial-rassifizierender Gewalt ermöglicht, sondern gewaltvoll eine „von Beziehungen freie Welt“ (ebd.: 76; Hervorhebung im Original) etabliert, die die Kontinuität von kolonial-rassifizierender Gewalt normalisiert.

Die Kontinuität der Kolonialität der Macht zeigt sich auch in der Ausgestaltung der Beziehung zwischen dem demokratischen Subjekt und den es umgebenden Anderen. Als grundlegende Dynamik des aus der Descartes’schen Figur des *cogito ergo sum* abgeleiteten ‚cogitologischen Subjekts‘ der liberalen Demokratie wurde deren Unfähigkeit ausgewiesen, die Anderen in ihrer Alterität und in ihrer Verbindung mit dem Ich anzuerkennen. Dies strukturiert auch weiterhin demokratische Subjektkonstitution. Denn der Demos wird bis in die Gegenwart als identitäre Gemeinschaft konstruiert, deren Grundlage eine angenommene Gleichheit, eine geteilte Identität ist. Wer zu der Gruppe der Gleichen gehört, wird von der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft aus definiert.³ Dabei werden die, die zu Anderen – zu Migrant*innen, rassifizierten Anderen, zu ‚Undeutschen‘ wie El-Tayeb (2016) mit Bezug auf Deutschland schreibt – gemacht werden, durch Wahrheitsschemata und Kategorien der weißen Mehrheitsgesellschaft festlegt.⁴ Hierin zeigt sich die Fortführung epistemisch-kolonialer Gewalt: Das solipsistische Subjekt westlicher Demokratien macht weiterhin Andere zu getrennten Anderen und als solche zu ‚Objekten‘, indem es diese von seinem eigenen Wissensstand ausgehend wahrnimmt, kategorisiert und ihnen entsprechend begegnet. Wie Sara Ahmed an der Figur des ‚Fremden‘ in gegenwärtigen Diskursen um ‚multikulturelle‘ Gesellschaften aufzeigt, werden die, die als ‚fremd‘ gelten, entweder über eine zugeschriebene Ähnlichkeit der Gemeinschaft zugehörig gemacht oder aber als Andere konstruiert, die zur

3 Zugehörigkeit bezieht sich hier nicht lediglich auf die formelle, sondern auch auf die substantielle Ebene, die den Subjekten auch ermöglicht, sich aktiv am Gemeinwesen zu beteiligen.

4 El-Tayeb (2016: 91 ff.) macht in diesem Kontext ausführlich auf die Fortführung epistemisch-kolonialer Gewalt auch in den vielfältigen Ausschluss- und *Othering*-Praxen von Rom*nja und Sinti*zze als ‚Undeutsche‘ aufmerksam.

Gefahr genau wegen ihrer ‚Andersheit‘ werden (vgl. Ahmed 2000: 22). ‚Der Andere‘ als ‚der Fremde‘ ist allerdings nicht jemand, der unbekannt bleibt, sondern von der Mehrheitsposition aus definiert und festgelegt wird. ‚Fremde‘ sind folglich „those who are, in their very proximity, *already recognised as not belonging*, as being out of place“ (ebd.: 21). Dem ‚Anderen‘ als ‚Fremden‘ wird durch kategorisierendes, identifizierendes Wissen eine Identität übergestülpt. Hierin zeigt sich die Fortführung von epistemischer Gewalt: „The stranger is produced as a category within knowledge, rather than coming into being in an absence of knowledge“ (ebd.: 55). Die Beziehung zu Anderen ist daher auch in Gegenwartsdemokratien nicht eine, die Raum für die Anderen und für das Unvorhersehbare in den Begegnungen enthält, sondern ist eine, die die Begegnung mit den Anderen mittels hegemonialer Kategorisierungen fixiert und den zu Anderen Gemachten eine Identität zuschreibt und aufdrängt (vgl. ebd.: 8). Die Begegnung mit ‚dem Anderen‘ gilt als bedrohlich und kann nur über die Objektivierung und Negation ‚des Anderen‘ unbedrohlich gemacht werden. Ahmed prägt hierfür den Begriff des „stranger fetishism“ (ebd.: 3), der es als kategorisierende Wahrnehmungsweise verunmöglichlicht, ‚den Anderen‘ in seiner Gegenwart wahrzunehmen (vgl. ebd.: 14).

Die fortwährende Kolonialität der Macht in der Konstitution der Subjekte der liberalen Demokratie zeigt sich folglich darin, dass die Verbindung zu anderen und der Umstand, dass Menschen immer in Verbindung mit anderen leben und folglich immer schon „Grenzwesen“ mit anderen sind (Mbembe 2017: 60), im Phantasma des autonomen, solipsistischen demokratischen Subjekts verdrängt werden. Die Ausbildung dessen, was Donna Haraway als „Responsabilität“ (2018: 10) beschrieben hat, ist in einer derartigen Welt nicht Teil der demokratischen Subjektkonstitution: die Fähigkeit, eine Antwort geben zu können (responseable zu sein) und auf dieser Weise der Eingebettetheit des Ichs in eine Welt mit Anderen gerecht zu werden. Auch darin zeigt sich die anhaltende Kolonialität des Seins: in der Verleugnung der fundamentalen Verwiesenheit der Menschen und in der daraus resultierenden Gleichgültigkeit gegenüber Ungleichheit und Gewalt gegenüber denjenigen, die zur „Gruppe von Nichtgleichen oder Menschen ohne Teilhabe“ (Mbembe 2017: 37) gemacht werden.

Als ein Aspekt der formalen Ent-Kolonisierung wurde das Modell der liberalen modernen Demokratien in die Länder der ehemaligen Kolonien exportiert und als einziger Weg zu ‚Fortschritt‘ und ‚Entwicklung‘ definiert (vgl. Dhawan 2009; Güven 2015). In diesem globalen Export der Demokratien wird das Ideal der „disciplined cogitological citizens“ (Güven 2015: 62) als Maßstab ‚richtiger Entwicklung‘ transportiert. Dies hat den Effekt, dass auch die gewaltvolle Form der Subjektivität expandiert wird. Das Ideal des cogitologischen demokratischen Subjekts, das die gewaltvolle Veränderung und Objektivierung von Schwarzen Menschen, indigenen Menschen und *People of Color* in den Kolonien und die kolonialrassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ voraussetzte, kehrt nun als exportierte Form der Demokratie unter anderen Vorzeichen in die ehemaligen Kolonien zurück. Auch darin zeigt sich die Kolonialität der Macht: Kolonisierte Menschen werden nur als demokratische Subjekte anerkennbar, wenn sie die auf der gewaltvollen Kolonialität des Seins beruhende Figur des demokratischen Subjekts übernehmen.

4. Dekoloniale Kritik und radikale Demokratietheorie

In der Kritik, dass die identitäre Kategorisierung von Subjekten Demokratie verunmöglicht, weisen post- und dekoloniale Perspektiven auf Demokratie Überschneidungen mit Ansätzen der radikalen Demokratietheorie auf. Allerdings wurde aus post- wie dekolonialer Perspektive darauf verwiesen, dass ein Dialog zwischen radikaler Demokratietheorie und post- und dekolonialen Ansätzen weder spannungsfrei noch einfach ist (vgl. Singh 2019; Sonderegger 2016; Stoler 2011). Denn radikale Demokratietheorien basieren auf einer „colonial aphasia“ (Stoler 2011) und einem weiß-eurozentrischen theoretischen Referenzsystem und beschäftigen sich nicht systematisch mit (neo-)kolonialen Machtverhältnissen und deren Verwobenheit mit Demokratie. Darüber hinaus fordert eine post- wie dekoloniale Perspektive radikale Demokratietheorien auch in deren Konzeptualisierungen des Politischen heraus. Denn eine radikale Demokratietheorie muss ihr Verständnis des Politischen in einer Weise rekonzeptualisieren, dass dem Umstand Rechnung getragen werden kann, dass das Eintreten in das Politische immer innerhalb der Kolonialität der Macht stattfindet.

Mit diesem Wissen um die epistemologischen und theoretischen Spannungen zwischen post-/dekolonialen Ansätzen und radikaler Demokratietheorie will ich im Folgenden anhand von ausgewählten Kritiken an liberalen Theorien, wie sie Jacques Rancière und Judith Butler formulierten, radikale Demokratietheorie aus dekolonialer Perspektive weiterdenken. Dabei greife ich Barnor Hesses Plädoyer auf, dass dies auch bedeuten muss, die koloniale und rassifizierende Logik des Sozialen in den Blick zu nehmen. Vor dem Hintergrund der bisher dargelegten Ausführungen liegt mein Fokus hier auf der Kolonialität der Gewalt und der mit dieser einhergehenden ‚Trennungsarbeit‘ als Element des Sozialen.⁵

Radikale Demokratietheorie geht davon aus, dass Demokratie, die auf identitären Subjektvorstellungen basiert, die grundlegende Kontingenz und Offenheit suspendiert und Demokratie daher entschwinden lässt. Rancière (2002) kritisiert westliche liberale Demokratien daher als Ordnung der Polizei, die über identitäre, immer auch verkörperlichte Zuweisungen Subjektpositionen fixieren und das Politische begrenzen. So hegen beispielsweise die ‚Identitäten‘ ‚Arbeiter‘, ‚Frau‘ oder ‚Flüchtling‘ die vielfältigen Möglichkeiten von Leben und Bezügen zur Welt ein, indem sie vorgeben, dass in der zugeschriebenen Identität das jeweilige ‚Sein‘ aufgehe, wie Rancière argumentiert. Radikale Demokratie(theorie) müsse daher die Unterbrechung der liberalen identitären „Ordnung der Verteilung der Körper in der Gemeinschaft“ (Rancière 2002: 108) sein. Als demokratische Subjektivierung gelten Rancière folglich jene politischen Handlungen, die die identitäre Anordnung liberaler Ordnungen durchbrechen (vgl. ebd.: 47) und auf „die Eröffnung eines Subjektraums“ (ebd.: 48) abzielen, in dem Vielheit an die Stelle identitärer Kategorisierungen treten kann (vgl. ebd.: 52). Demokratie ist daher „Ent-Identifizierung“ (ebd.: 48), respektive das „Losreißen von einem [vermeintlich; Anmerkung d. A.] natürlichen Platz“ (ebd.).

Aus einer anderen Perspektive unterzieht auch Judith Butler das modernen liberalen Demokratien zugrunde liegende Subjektverständnis einer radikalen Kritik: Für Butler ist jede Form der identifikatorischen Subjektivierung anti-demokratisch, da sie identitäre Gewissheit an die Stelle von Kontingenz setzt. Zudem hebt Butler (1991) die Gewalt identifikatorischer

5 Freilich muss das Projekt eines Dialoges zwischen post-/dekolonialen Ansätzen und radikaler Demokratietheorie in weitaus umfassenderer Weise geführt werden, als ich dies in dem vorliegenden Aufsatz tun kann. Die nachfolgenden Ausführungen sind selektive Überlegungen dazu. Für ausführliche Diskussionen vgl. u.a. Conway/Singh 2011; Güven 2015: 37; Hesse 2011.

Subjektivierung hervor: Diese verengt die Vielfalt von Seins- und Lebensweisen und macht nicht-hegemoniale Seins- und Lebensweisen unlebbar. Diese Kritik exemplifiziert Butler vor allem an der binär vergeschlechtlichten heteronormativen Subjektkonstitution, indem diese als auf normativer Gewalt basierend ausgewiesen wurde.

Butler macht noch auf eine weitere Begrenzung westlicher liberaler Demokratien aufmerksam, die ebenso aus der identifikatorischen Subjektkonstitution folgt: Demokratien, die das autonome, souveräne, entkörperte Subjekt als ihr Pendant setzen, sind undemokratisch, da sie das leugnen, was Butler als sozio-ontologische Bedingung von Leben bezeichnet: die fundamentale Relationalität von Leben. Leben heißt, so Butler, notwendig mit anderen Körpern verbunden zu sein. Aus dieser sozialen Ontologie von Körpern leitet Butler ab, dass das ‚Ich‘ nicht vom Anderen getrennt werden kann, sondern „unmittelbar ein ‚Wir‘ [ist], ohne zu einer unmöglichen Einheit verschmolzen zu werden“ (Butler 2018: 72).

Damit regt Butler auch an, den Demos nicht als identitären Zusammenschluss von Gleichen zu denken, sondern die Grundlage einer demokratischen Gemeinschaft ausgehend von un-souveränen, un-autonomen verkörperten Subjekten neu zu denken. Während das moderne autonome Subjekt Beziehung mit anderen als Verlust und Bedrohung fasst und diese daher hierarchisieren, kategorisieren, fixieren, objektivieren oder vernichten muss, schlägt Butler eine neue Perspektive auf Subjekt-Sein vor, das in der Beziehung zu anderen „nicht das *Ich* [verliert], das ich bin“, sondern die „Verbindungen zu anderen“ als „unabdingbar“ begreift (Butler 2019: 279; Hervorhebung im Original). Wenn Relationalität nicht als Bedrohung, sondern als Bedingung des Lebens und als Grundlage politischer Gemeinschaft gefasst wird, dann folgt gerade daraus für Butler ein unmittelbar demokratischer Impetus: Denn „[m]it dem Bekenntnis, dass wir einander brauchen, bekennen wir uns auch zu Grundprinzipien, die die sozialen und demokratischen Bedingungen für ein lebenswertes Leben mitbestimmen“ (ebd.: 120).

Mit je unterschiedlicher Schwerpunktsetzung unterziehen Rancière und Butler liberale westliche Demokratie mit Fokus auf identitäre Subjektivierungslogiken einer radikalen Kritik. Dabei aber schöpfen sie – wie oben angemerkt wie die meisten radikalen Demokratietheoretiker*innen – das Potential ihrer Kritik nicht aus, da sie diese nicht systematisch mit der Kolonialität von Macht in Beziehung setzen. Bei Rancière bleibt unausgewiesen, dass die polizeiliche Ordnung, die Subjekte und Körper identifiziert, klassifiziert und hierarchisiert, eine zutiefst koloniale wie androzentrische Logik ist und ihr eine gewaltvolle kolonial-rassifizierende ‚Trennungsarbeit‘ inhärent ist. Butler wiederum schreibt insofern eine Weise „colonial aphasia“ fort (Stoler 2011), indem in den Ausführungen zur Gewaltförmigkeit der zweigeschlechtlichen identifikatorischen Subjektivierung die Kolonialität von (Zwei-)Geschlecht(lichkeit) eine Leerstelle bleibt, wie sich unter anderem mit Lugones kritisieren lässt (2007). Zudem bleibt bei Butler unbenannt, dass die in liberalen Demokratien verankerte Unmöglichkeit, die fundamentale Relationalität aller Subjekte demokratisch zu leben, ihren Ursprung in der Verwobenheit des *cogito ergo sum* mit dem *conquisto ergo sum* und dem *extermino ergo sum* hat. Wenn Butler also schreibt, dass die Verleugnung der Relationalität und der geteilten Vulnerabilität die Zerstörung einer „interdependent[e] gesellschaftliche[n] Bedingung der Politik“ ist (Butler 2018: 271), dann ist dem aus dekolonialer Perspektive zuzustimmen. Zugleich aber ist zu ergänzen, dass diese Zerstörung ihre Wurzeln in der Kolonialität des Seins, der kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘ und der in ihr angelegten Unmöglichkeit hat, den Anderen als Anderen und in seiner Verbindung mit dem Ich

anzuerkennen. Dies ist eine grundlegende Logik des Sozialen unter Bedingungen globaler weißer eurozentrischer Hegemonie.

Im Sinne einer dekolonialen Erweiterung radikaldemokratischer Kritik erweist sich die der demokratischen Subjektconstitution inhärente Kolonialität der Macht als Bedingungsgefüge, das liberale Demokratien Politik im eigentlich demokratischen Sinne verunmöglichen: Wie radikale Demokratietheorie deutlich gemacht hat, kann Politik im demokratischen Sinne nicht einer souveränen Logik folgen. Politisches Handeln, das demokratisch sein will, ist post-souveränes Handeln: Es kann nicht vorweggenommen oder vorab bestimmt werden. Es entsteht als Nicht-Vorhersehbares mit Anderen und beinhaltet immer ein Sich-Aussetzen an Andere (vgl. Butler 2018; Rancière 2002). Politik, die über das (Ein-)Setzen von Wahrheiten und Ontologien über Subjekte und politische Ordnungen die Überwindung von Kontingenz verspricht, ist genau das Gegenteil von Demokratie und enthält, wie bereits Claude Lefort (1990: 287) argumentierte, eine offene Flanke zum Totalitarismus. Aus einer dekolonial erweiterten radikalen Demokratietheorie erweist sich die aus der Kolonialität der Macht resultierende ‚Egopolitik‘ (Mignolo 2012: 162) als Modus der Verweigerung von Kontingenz und damit von demokratischer Politik: Wie dekoloniale Theoretiker*innen gezeigt haben, beruht die moderne eurozentrische Epistemologie, respektive die Art und Weise, sich auf die Welt zu beziehen, auf der von einem Zentrum ausgehend identitären, kategorisierenden Logik, die das Andere nicht in seiner Alterität wahrnehmen kann. Auf dieser gewaltvollen Grundlage kann Politik nicht post-souveränes demokratisches Handeln sein, das als Unvorhersehbares mit Anderen entsteht. ‚Egopolitik‘ verunmöglicht Politik, die von der fundamentalen Verwobenheit von Leben, Körpern und Subjekten ausgehend Politik als Miteinander-Handeln begreift, dessen Ausgestaltung erst im Handeln selbst entsteht. Die aus der Kolonialität der Macht resultierende ‚Egopolitik‘ ist vielmehr das gewaltvolle Stemmen gegen die eigentlichen Bedingungen für demokratische Politik: die radikale Suspendierung der „*Grundlagen aller Gewißheit*“ (Lefort 1990: 296; Hervorhebung im Original).

5. (Welche) Krise der Demokratie?

Was kann nun eine kolonialismuskritische Perspektive zu den politikwissenschaftlichen Diskursen über die aktuelle ‚Krise der Demokratie‘ beitragen? In der Politikwissenschaft wird die gegenwärtige Malaise der Demokratie in westlichen Gesellschaften meist unter den Schlagwörtern Postdemokratie und Aufstieg des Rechtspopulismus diskutiert. Hier wird der Fokus zum einen auf staatliche Institutionen gelegt und zum anderen wird der Rechtspopulismus als Krisenphänomen gedeutet, das eine Entgleisung einer eigentlich funktionierenden Demokratie darstellt. Rechtspopulistische Politiken werden als das Andere liberaler demokratischer Politiken konfiguriert.

Demgegenüber verschiebt eine postkoloniale Gegenwartsdiagnose die Parameter, mit denen auf die gegenwärtige Krise der Demokratie geblickt wird, grundlegend. Denn die gegenwärtige Krise ist keine Entgleisung einer eigentlich funktionierenden Demokratie, sondern Ausdruck der Begrenzungen liberaler Demokratien, die aus ihrer Verwobenheit mit der gewaltvollen Kolonialität der Macht resultiert. Zudem beschränkt eine post- und dekoloniale Gegenwartsdiagnose die Analyse nicht auf einen institutionentheoretischen Rahmen,

sondern nimmt auch die diskursiven Voraussetzungen und Logiken von Demokratie respektive ihrer Krise(n) in den Blick. Die gegenwärtige Krise westlicher Demokratien zeigt sich folglich nicht nur im Legitimitätsverlust demokratischer Institutionen und Repräsentationsformen und einer Zunahme technokratischer Politik, sondern ebenso in immer schon krisenhaften Weisen der Lebens- und Subjektivierungsformen. Die gegenwärtige Krise der Demokratie ist daher eine umfassende Krise der Art und Weise, wie sich Menschen aufeinander, auf das Soziale und die Umwelt beziehen. Diese zeigt sich in den ‚Nicht-Orten‘ der Gewalt, den Lagern, den Gefängnissen, auf den Fluchtrouten und sie zeigt sich in der Gleichgültigkeit gegenüber dieser Gewalt (vgl. Mbembe 2017: 56). Der gewaltvolle Subtext der modernen westlichen Demokratie manifestiert sich auch in der sich gegenwärtig ebenso zuspitzenden ökologischen Krise, wie auch von post- und dekolonialen Theoretiker*innen kritisiert wird (vgl. Ferdinand 2022; Muchhala 2020; Nixon 2005). Auch diese ökologische Krise erweist sich in einer dekolonialen Krisendiagnose nicht als eine Entgleisung einer eigentlich guten politischen Ordnung, sondern ebenso als deren Zuspitzung. Wenn wir davon ausgehen, dass sich die Krisenhaftigkeit der Demokratie auch auf der Ebene der Lebens- und Subjektivierungsformen zeigt, dann umfasst diese Krisenhaftigkeit ebenso die Ausgestaltung der Naturverhältnisse. Die sozio-ökologische Krise verweist darauf, dass in einer kapitalistischen, androzentrischen, neokolonialen Ordnung Natur nicht als Gegenüber gesehen wird, sondern als Materie, aus der es Nutzen zu ziehen gilt. Die kontinuierliche Erderwärmung, der ansteigende CO₂-Ausstoß, die Vernichtung der ökologischen Vielfalt und Land-Grabbing sind Resultat dieser strukturellen Logik. Sowohl die Ursachen als auch die Auswirkungen des Klimawandels sind freilich ungleich verteilt und spiegeln Ungleichheiten innerhalb der Kolonialität der Macht wider. Im Umgang mit der Natur ebenso wie in der Leugnung der Notwendigkeit, eine drastische Änderung von Klimapolitiken umzusetzen, zeigt sich daher gegenwärtig ebenso überaus deutlich das zerstörerische Potential, das in der weiß-eurozentrischen, androzentrischen, kapitalistischen Subjektivierungsform und der mit ihr verwobenen ‚Trennungsarbeit‘ angelegt ist.

Die gegenwärtige multidimensionale Krise der Demokratie ist folglich eine Zuspitzung einer Aporie, die aus dem Descartes’schen Subjektverständnis resultiert: In der vollständigen solipsistischen Besinnung auf sich selbst und der Verleugnung aller Relationalität, die im Rechtspopulismus durch unverhohlenen Rassismus, Nationalismus und Sexismus, im neoliberalen Kapitalismus durch die kriegerische Zerstörung von Leben und Lebensbedingungen (vgl. Mbembe 2017: 33) und in der ökologischen Krise durch die Weigerung der Anerkennung einer gemeinsamen Welt weiter forciert wird, offenbart sich, dass eine Demokratie, die auf einem aus der Kolonialität der Macht resultierenden Subjektverständnis basiert, nicht demokratisch sein kann. In der gegenwärtigen Krise der Demokratie setzt sich auf drastische Weise die ‚Egopolitik‘ fort, die von jeher unfähig war, die Verwobenheit mit Anderen anzuerkennen und die die umgebende Welt nur als Materie und Objekt wahrnehmen kann, was im Extremfall bis zur Vernichtung führt. Die umfassende Krise der Demokratie ist die Fortführung einer tief in den Subjektivierungsweisen verankerten kolonial-rassifizierenden ‚Trennungsarbeit‘, die eine *„von Beziehungen freien Welt“* (ebd.: 76; Hervorhebung im Original) ebenso hervorbringt wie die *„Banalisierung der Gleichgültigkeit“* (Mbembe 2017: 139) gegenüber Gewalt an der Natur wie an jenen Menschen, die das Subjekt der modernen westlichen Demokratie zu ‚Anderen‘, zur ‚Materie‘ macht.

6. Demokratie dekolonisieren?

Aus der hier dargelegten konstitutiven Verknüpfung der Kolonialität der Gewalt und der Kolonialität der Demokratie, ist nicht nur zur Bewältigung der gegenwärtigen Krise, sondern zur *Demokratisierung der Demokratie* eine radikale Dekolonialisierung ihrer Grundlagen unabdingbar: Die Auseinandersetzung mit der „koloniale[n] Verwundung“ (Mignolo 2012: 96) muss Teil von Demokratie werden. Das, was als Subjekt der Demokratie gilt, muss aus der Kolonialität der Macht gelöst werden. (Wie aber) Lässt sich Demokratie dekolonisieren? Die Spannung zwischen post- und dekolonialen Ansätzen liegt nicht zuletzt darin, dass die Antworten auf die Frage nach dem Umgang mit der Kolonialität der Macht unterschiedlich ausfallen. Während postkoloniale Ansätze eher für eine „affirmative Sabotage“ (Spivak 2012; vgl. auch Dhawan 2014) der vorhandenen Parameter von Politik plädieren, treten dekoloniale Ansätze für das radikale Hinter-Sich-Lassen ebendieser ein. Dieses Spannungsfeld ist freilich auch in diesem Aufsatz nicht auflösbar. Bezogen auf die Frage, wie und ob sich Demokratie dekolonisieren lässt, will ich am Ende dafür plädieren, den Radius der Demokratietheorie auszuweiten und Demokratie mit Lebens- und Subjektivierungsweisen zu verknüpfen, sodass radikale Demokratisierung auch die Weisen der Subjektivierung transformiert, die aus kolonialen wie androzentrischen Logiken resultieren. Demokratie verlangt auch gänzlich andere Formen der Subjektivierung jenseits der Kolonialität der Gewalt. Derartige dekoloniale Praktiken muss die Demokratietheorie freilich nicht erst erfinden: Sie werden in Schwarzen, (queer-)feministischen, anti-rassistischen, dekolonialen, abolitionistischen Aktivismen und sozialen Bewegungen immer schon gelebt – in widerständigen Praxen gegen Versklavung, in solidarischen dekolonialen Care-Netzwerken ebenso wie in den gegenwärtigen sozialen Bewegungen wie *Ni-Una-Menos* und *Black-Lives-Matter*. Eine Demokratietheorie, die sich als radikal verstehen will, muss jedoch in der Lage sein, diese dekolonialen Praktiken als Praktiken der Demokratisierung wahrzunehmen.

Dass Dekolonisierung auch das (Er-)Finden von neuen Formen der Subjektivierung und einer anderen Bezüglichkeit zueinander und zur Welt umfasst, war bereits ein zentraler Ansatzpunkt von Fanon: Dekolonisation müsse die „Schöpfung neuer Menschen“ sein (Fanon 2014: 30), für die es auch neue Imaginationen von Subjekt-Subjekt-Begegnungen braucht. An die Stelle einer Welt, in der „[d]er Weiße“ diese „für sich allein“ will und „sich als der prädestinierte Herrscher dieser Welt“ entdeckt, die er „unterjocht“ und zu der er „ein aneignendes Verhältnis“ herstellt (Fanon 2013: 110), müsse eine „Welt des *Du*“ (Fanon 2013: 197) treten. Dafür müsse auch die Bedeutung von Körpern in der Subjektivierung neu angeordnet werden: Dekolonisation müsse neue Körperpolitiken umfassen und „eine neue Haut schaffen“ (Fanon 2014: 267).

In dekolonialen Vorschlägen neuer (auch körperlicher) Subjektivierungsweisen stellen die Arbeiten von Gloria Anzaldúa eine wichtige Referenz dar (vgl. u. a. Lugones 2010: 753 ff.; Mignolo 2012: 175). Anzaldúa (1987) schlug vor, von nicht-souveränen, hybriden Körpererfahrungen ausgehend ein neues Politikverständnis zu entwerfen. Körper werden hier weder als ‚eigen‘ noch als ‚abgetrennt‘ gefasst, sondern als Manifestation von Fluidität und Hybridität. Aus der ‚eigenen‘ dis-identifizierten Verortung als lesbische Chicana-Feministin heraus plädierte Anzaldúa dafür, Körper als „Borderland/La Frontera“ wahrzunehmen und zu leben. Körper als Orte und Erfahrung von Fragmentierung, Transgression, Hybridität und Interkonnektivität erfahrbar werden zu lassen, verweist aus dieser Perspektive unmittelbar auf

einen neuen Sinnhorizont des Politischen, der die identifizierende, fixierende, gewaltvolle Logik der Kolonialität der Macht überschreitet.

Mit Anzaldúa lässt sich schlussfolgern, dass die Demokratisierung von Demokratie eine *queere Dekolonialisierung von Demokratie* sein muss, damit deren gewaltvolle Fundamente überkommen werden können: An die Stelle von binären identitären ‚Körper-Schemata‘ und der ‚Trennungsarbeit‘ zwischen vermeintlich entkörpernten Subjekten der ‚Demokratie‘ und den zu Anderen gemachten verkörpernten Objekten müssen fluide, miteinander verwobene, ‚response-able‘ Weisen, Körper und Subjekt zu sein, treten. An die Stelle der kolonial-androzentrischen Logik der Fixierung von Subjekten und Körpern und der mit ihr einhergehenden Veränderung und Negierung der ‚Anderen‘ gilt es, Formen der Ent-Identifizierung zu setzen und von der immer auch körperlichen Verwobenheit von Menschen ausgehend Politik neu zu entwerfen. Ob das, was sich an einem derartigen Horizont als Politik, als Subjekt-Sein, als Lebens-Weise und Bezüglichkeit eröffnet, noch als ‚Demokratie‘ fassen lässt, oder ob, wie auch Ferit Güven (2015) argumentiert, die Demokratisierung von Demokratie letztlich deren Überwindung ist, um für *gänzlich neue Formen* von Politik Raum zu schaffen, kann an dieser Stelle nur offen bleiben und wird in politischen Praxen und Kämpfen entschieden werden.

Literatur

- Ahmed, Sara, 2000: *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London / New York.
- Alexander, Michelle, 2010: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York.
- Anzaldúa, Gloria E., 1987: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco.
- Brunner, Claudia, 2020: *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld.
- Buck-Morss, Susan, 2009: *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh.
- Butler, Judith, 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2018: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2019: *Rücksichtslose Kritik. Körper, Rede, Aufstand*, Konstanz.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita, 2005: *Spiel mit dem „Feuer“: Post/Kolonialität und Heteronormativität*. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 14 (1), 47–59.
- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita, 2009: *Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie?* In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 13 (2), 9–18.
- Conway, Janet / Singh, Jakeet, 2011: *Radical Democracy in a Global Perspective: Notes from the Pluriverse*. In: *Third World Quarterly* 32 (4), 689–706.
- Davis, Angela, 1982: *Das Erbe der Sklaverei: Normen für eine neue Weiblichkeit*. In: *Dies., Rassismus und Sexismus. Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA*, Berlin, 7–32.
- Davis, Angela, 2003: *Are Prisons Obsolete?*, New York.
- Davis, Thom / Isakjee, Arshad / Dhesi, Surindar, 2017: *Violent Inaction: The Necropolitical Experience of Refugees in Europe*. In: *Antipode. A Radical Journal of Geography* 49 (5), 1263–1284.
- Dhawan, Nikita, 2009: *Zwischen Empire und Empowerment: Dekolonisierung und Demokratisierung*. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 13 (2), 52–63.

- Dhawan, Nikita, 2014: Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dies. (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen, 19–78.
- Du Bois, W.E.B., 2014: *Black Reconstruction in America, 1860–1880*, Oxford.
- Dussel, Enrique, 1993: Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). In: *boundary 2* 20 (3), 65–76.
- El-Tayeb, Fatima, 2016: Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld.
- Fanon, Frantz, 2013: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien.
- Fanon, Frantz, 2014: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt (Main).
- Ferdinand, Malcolm, 2022: *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World*, Cambridge.
- Grosfoguel, Ramón, 2007: The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms. In: *Cultural Studies* 21 (2–3), 211–223.
- Grosfoguel, Ramón, 2013: The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/ Sexism and the Four Genocides/Epistemicides in the Long 16th Century. In: *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* XI (1), 73–90.
- Güven, Ferit, 2015: *Decolonizing Democracy. Intersections of Philosophy and Postcolonial Theory*, Lanham.
- Haraway, Donna, 1988: Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575–599.
- Haraway, Donna, 2018: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt (Main).
- Hesse, Barnor, 2011: Marked Unmarked: Black Politics and the Western Political. In: *The South Atlantic Quarterly* 110 (4), 974–984.
- Irigaray, Luce, 1979: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin.
- Klapeer, Christine M., 2014: *Perverse Bürgerinnen. Staatsbürgerschaft und lesbische Existenz*, Bielefeld.
- Klinger, Cornelia, 1994: Zwischen allen Stühlen Die politische Theoriediskussion der Gegenwart in einer feministischen Perspektive. In: Erna Appelt / Gerda Neyer (Hg.), *Feministische Politikwissenschaft*, Wien, 119–143.
- Lefort, Claude, 1990: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 281–297.
- List, Elisabeth, 1986: Homo politicus – Femina privata? Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie. In: Judith Conrad / Ursula Konnertz (Hg.), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen, 75–95.
- Lugones, María, 2007: Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 22 (1), 186–209.
- Lugones, María, 2010: Towards a Decolonial Feminism. In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 25 (4), 742–759.
- Maldonado-Torres, Nelson, 2007: On the Coloniality of Being. Contributions to the Development of a Concept. In: *Cultural Studies* 21 (2–3), 240–270.
- Mbembe, Achille, 2011: Nekropolitik. In: Marianne Pieper / Thomas Atzert / Serhat Karakayali / Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik in der Debatte*, Wiesbaden, 63–96.
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*, Frankfurt (Main).
- McClintock, Anne, 1995: *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, London / New York.
- Mignolo, Walter D., 2012: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien.
- Mills, Charles W., 1997: *The Racial Contract*, Ithaca.

- Morgensen, Scott Lauria, 2010: Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism within Queer Modernities. In: *GLQ: Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (1–2), 105–131.
- Muchhala, Bhumika, 2020: Towards a Decolonial And Feminist Global Green Deal; <https://www.rosalux.de/en/news/id/43146/towards-a-decolonial-and-feminist-global-green-new-deal>, 15.06.2022.
- Nixon, Rob, 2005: Environmentalism and Postcolonialism. In: Ania Loomba / Suvir Kaul / Matti Bunzl / Antoinette Burton / Jed Esty (Hg.), *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, 233–251.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́, 2016: Kolonisierte Körper und Köpfe. Gender und Kolonialismus. In: Franziska Dübgen / Stefan Skupen (Hg.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Frankfurt (Main), 218–259.
- Pateman, Carole, 1988: *The Sexual Contract*, Cambridge.
- Pieper, Tobias, 2013: *Die Gegenwart der Lager. Zur Mikrophysik der Herrschaft in der deutschen Flüchtlingspolitik*, Münster.
- Quijano, Anibal, 2000: Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. In: *Nepantla: Views from South* 1 (3), 533–580.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Singh, Jakeet, 2019: Decolonizing Radical Democracy. In: *Contemporary Political Theory* 18 (3), 331–356.
- Sonderegger, Ruth, 2016: Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 27 (1), 22–45.
- Spillers, Hortense J., 1987: Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book. In: *Diacritics* 17 (2), 64–81.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2008: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 2012: *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge.
- Stoler, Ann Laura, 2011: Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. In: *Public Culture* 23 (1), 121–156.
- Thompson, Vanessa Eileen, 2018: „There is no justice, there is just us!“. Ansätze zu einer postkolonial-feministischen Kritik der Polizei am Beispiel von Racial Profiling. In: Daniel Loick (Hg.), *Kritik der Polizei*, Frankfurt (Main), 197–219.

Sexualpolitische Dimorphismen

Populistischer Homozivilisationismus als rechtes Zukunftsprojekt

Marco Bitschnau*

Schlüsselwörter: LGBTQ*, Liberalismus, Rechtspopulismus, Homozivilisationismus, Homonationalismus, Sexualpolitik, Islam

Abstract: Der vorliegende Beitrag befasst sich mit sexualpolitischen Positionierungen innerhalb des europäischen Rechtspopulismus. Vor dem Hintergrund der beständig wachsenden Akzeptanz gleichgeschlechtlicher Beziehungen und des zugleich immer stärker aufscheinenden Nutzwertes der Thematik für die Popularisierung und Legitimierung islamfeindlicher Diskursmuster stellt sich für Rechtspopulist*innen zunehmend die Frage, inwieweit strategische Haltungswchsel in Fragen der Sexualpolitik eine erfolgversprechende Zukunftsperspektive darstellen. Ausgehend von einer näheren Betrachtung der rechtspopulistischen Positionsvarianz wird argumentiert, dass ein anti-islamisch grundlegender *Homozivilisationismus* als Variation des in der Literatur gängigen nationalstaatszentrierten *Homonationalismus* in West- und Mitteleuropa bereits in Ansätzen vorhanden ist und künftig wohl noch stärker akzentuiert werden dürfte.

Abstract: This contribution provides an overview of different positions on sexual politics within European right-wing populism. Against the backdrop of a growing acceptance of same-sex relationships and in light of the opportunities that this development may offer for the popularization and legitimization of anti-Islam discourses, right-wing populists are increasingly facing a strategic crossroads: Should they retain their skeptical stance or could a more liberal approach pay off in the future? Exploring right-wing populist positions across Europe, I argue that a decidedly anti-Islamic *homocivilizationism* – as a variant of the nation-state centered *homonationalism* to be found in the literature – is a salient trend in Western and Central Europe and likely to become even more pronounced in the future.

Dass der Rechtspopulismus, der seit geraumer Zeit in den Demokratien Europas und Nordamerikas die Alarmsirenen schrillen und Feuilletons erbeben lässt, viele Facetten kennt, ist ein Umstand, der bisweilen in Vergessenheit geraten mag. Allzu häufig liegt der Fokus der öffentlichen wie auch der akademischen Aufmerksamkeit stattdessen auf der – durchaus problematisierbaren – Mélange aus Autoritarismus, Chauvinismus und Systemkritik, die rechtspopulistische Parteien und Bewegungen von Córdoba bis Kopenhagen zu einen scheint; nicht etwa im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern als durchgehendes und mithin konstitutives Strukturelement. Gelegentlich wird in diesem Zusammenhang sogar von einer *Populistischen Internationalen* oder, wenn man stattdessen den nationalistischen Aspekt

* Marco Bitschnau, Universität Neuenburg
Kontakt: marco.bitschnau@unine.ch

stärker herausstellen möchte, einer *Nationalistischen Internationalen* gesprochen.¹ Völker (*populi*), hört die Signale in leicht abgeänderter Form also?

Nicht unbedingt. Denn auch wenn die genannten Formeln eingängig scheinen und in aller Regel die gewünschten Bilder hervorzurufen vermögen, nämlich die einer festgefügt Einheitsfront oder eines Wurzelgeflechts, das das politische Erdreich des alten Kontinents durchzieht, so erweisen sie sich bei näherer Betrachtung doch als recht verkürzt. Zwar gibt es medial inszenierte Zusammenkünfte und paneuropäische Kooperationen von Rechtspopulist*innen aus Nord und Süd, doch darf dieses Zurschaustellen von Einmütigkeit im *Europa der Vaterländer* nicht über die große Varianz rechtspopulistischer Programmpunkte jenseits von *Bread-and-Butter*-Themen wie Immigration und Identität hinwegtäuschen. Es genügt vollauf, einen vergleichenden Blick auf die Wirtschafts- und Industriepolitiken europäischer Rechtspopulist*innen zu werfen, und schon stößt man auf ein Positionenspektrum, das so ziemlich jede denkbare Option zwischen quasi-sozialistisch² und marktradikal miteinschließt. Ähnliche Muster finden sich auch in der Außen-, Umwelt- oder der im Rahmen dieses Beitrags näher behandelten Sexualpolitik.

1. Sexualpolitische Offenheit als industriestaatlicher Trend

Unter Sexualpolitik können dabei zunächst alle Einzelpolitiken subsumiert werden, die sich mit der Sexualität der der Staatsmacht unterworfenen Subjekte befassen oder diese tangieren, unabhängig davon, ob es sich um Bürger*innen oder Nichtbürger*innen im staatsrechtlichen Sinne handelt. Sexualität ist dabei als biologische wie auch als soziale Kontur zu verstehen und Sexualpolitik folglich als Politikfeld, das die Biologie (Körperpolitik) wie auch die Sozialität (Gesellschaftspolitik) gleichermaßen berührt. In diesem Beitrag wird der Begriff freilich noch einmal enger gefasst, nämlich als politisches Maßnahmenbündel, das auf die sexuelle Identität abzielt und nicht auf die sexuelle Praktik. Nun könnte man einwenden, dass es für den genannten Sachverhalt doch spezifischere Begriffe gebe, die an dieser Stelle aber nur bedingt überzeugen können. So sind Queerpolitik und LGBTQ*-Politik zwar durchaus gängig, suggerieren aber ein progressives Gestaltungsversprechen und Emanzipationsbekenntnis, das sich nur schwer mit dem Sujet der folgenden Seiten vereinbaren ließe. Denn während ein Qualifizierungsausdruck wie *rechtspopulistische Sexualpolitik* ein weites Spektrum an Deutungsschemata eröffnet, insinuiert *rechtspopulistische Queerpolitik* gerade dort eine Form von Authentizität und aufrichtigem Bemühen um die Sache, wo von der Substanz losgelöstes politstrategisches Taktieren den mutmaßlich vorherrschenden Handlungsantrieb darstellt. Wenn auf den folgenden Seiten also von Sexualpolitik die Rede ist, dann immer in Bezug auf sexuelle Identität – konkret auf jene von der Norm abweichenden Identitäten, die politisch überhaupt erst bespiel- und kultivierbar gemacht werden können: Homosexualität, Bisexualität, Transidentität und andere.

Für die industrialisierte Welt im Allgemeinen und Europa im Besonderen fallen hier zwei distinkte Entwicklungsstränge ins Gewicht. Zum einen ist da der Umstand, dass sich die

1 Der Ausdruck ist gerade in der deutschsprachigen Presse durchaus verbreitet (vgl. bspw. Schaible 2017).

2 Man denke nur an den auf Autarkie, Protektionismus und einen gut ausgebauten Sozialstaat setzenden Rassemblement National (RN; ehemals Front National) in Frankreich.

rechtliche Gleichstellung sexueller Minderheiten in nicht einmal dreißig Jahren³ (also etwa einer Generation) vom exotischen Bürgerschreckthema zu einer Position gewandelt hat, die je nach Länderkontext zwischen vertretbar und konsentiert changiert. Zur besseren Einordnung der Geschwindigkeit dieses Paradigmenwechsels sei hier nur daran erinnert, dass gleichgeschlechtliche Paare noch zu Beginn des Millenniums in nur einem OECD-Staat – den Niederlanden – eine gültige Zivilehe eingehen konnten. Heute sind es derer bereits zwanzig, Tendenz steigend. Komplementiert und in vielen Fällen erst angestoßen wurde und wird dieser länderübergreifende politisch-rechtliche Siegeszug (vgl. Ayoub 2016; Hollar 2020; Kollmann 2013) von einem tiefgreifenden Einstellungswandel (für die USA: Schnabel/Sevell 2017; Twenge/Sherman/Wells 2016) in der Bewertung sexueller Vielfalt; zuletzt exemplarisch belegt durch eine Studie von Pew Research, einem Meinungsforschungsinstitut, das in unregelmäßigen Abständen Einstellungen zur Homosexualität in ausgewählten Staaten abfragt und einen kontinuierlich positiven Gesamttrend vermerkt (Poushter/Kent 2020). So erklärten im Juni 2020 ganze 72 Prozent der U.S.-Amerikaner*innen, gleichgeschlechtliche Liebe solle gesellschaftlich akzeptiert werden (2002: 51 Prozent), ferner 85 Prozent der Kanadier*innen (2002: 69 Prozent), 68 Prozent der Japaner*innen (2002: 54 Prozent) und immerhin 54 Prozent der Südafrikaner*innen (2002: 33 Prozent). Auch in Westeuropa wurden vielerorts Rekordwerte gemessen: Je 86 Prozent Zustimmung in Frankreich (2002: 77 Prozent) und dem Vereinigten Königreich (2002: 74 Prozent) sowie 92 Prozent in den Niederlanden (2002: nicht erhoben) sprechen eine klare Sprache zugunsten einer sich verfestigenden Werte- und Haltungsparellität zwischen Algarve und Burgenland, obschon Variablen wie Bildungsstand, Alter, Religiosität und Geschlecht auf das Fortbestehen konventioneller Vorbehalte hindeuten.⁴ Diese Fortschrittssynchronität in sexualpolitischen Fragen auf institutioneller wie attitudinaler Ebene: Das ist der erste Entwicklungsstrang.

2. Islam als rechtspopulistische Konvergenzthematik

Indes handelt es sich um einen Strang, der nicht überall in gleicher Form zu finden ist. Neben den bereits genannten soziodemographischen Faktoren ist es insbesondere die ideologische Selbstverortung, die Menschen häufig dazu prädisponiert, eine Expansion der Rechte sexu-

3 Zwar gab es in den Niederlanden schon seit den späten 1970ern erste Anerkennungsbestrebungen im Sinne einer Berücksichtigung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in einzelnen Rechtsbereichen (*informal cohabitation*; seit 1979 etwa im Mietrecht), doch sollte es noch bis 1997 dauern, ehe dieses Stückwerk durch das Rechtsinstitut der eingetragenen Lebenspartnerschaft abgelöst wurde. Die maßgebliche Vorreiteration war hier Dänemark (1989), während die Niederländer*innen wiederum als Erste die Ehe öffneten (2000).

4 So gilt etwa, dass ein Mehr an Bildung grundsätzlich mit einer größeren Anerkennungstendenz korrespondiert. Dabei orientiert sich die von Pew Research gezogene Trennlinie zwischen *lower education* und *higher education* an der *International Standard Classification of Education* (ISCED) der Vereinten Nationen, wurde aber unter Berücksichtigung des geographisch-ökonomischen Kontextes leicht modifiziert. Im Fall der Staaten des globalen Südens (und der Ukraine) gilt bereits ein Sekundärabschluss als höhere Bildung, in den anderen Fällen ein Tertiärabschluss. Sowohl im einen (zum Beispiel Brasilien: 80 Prozent gegenüber 55 Prozent) wie auch im anderen Fall (zum Beispiel Griechenland: 72 Prozent gegenüber 42 Prozent) weisen die Bildungsunterschiede jedoch in die gleiche Richtung. Ähnlich verhält es sich auch mit den anderen Variablen, wobei Frauen sexueller Vielfalt eher aufgeschlossen gegenüberstehen als Männer und Jüngere eher als Ältere. Die Unterschiede sind zum Teil signifikant. So halten unter den 18 bis 29-jährigen Südkoreaner*innen 79 Prozent Homosexualität für akzeptabel, wohingegen es bei den Über-50-Jährigen nur 23 Prozent sind. Der höchste positive Einzelwert findet sich mit 96 Prozent unter schwedischen Frauen; unter jungen und gebildeten Schwedinnen dürfte er allerdings noch höher liegen und sich an eine im Wortsinn universale Akzeptanz annähern.

eller Minderheiten zu begrüßen oder abzulehnen. So vertritt traditionell vor allem die politische (und mithin auch die populistische) Rechte eine dezidiert ablehnend-feindselige Einstellung gegenüber entsprechenden Sichtbarkeits- und Gleichstellungsbestrebungen (vgl. u. a. Mayer et al. 2018). An Stelle von Gefühlen der Affirmation und Solidarität dominieren unter ihren Repräsentant*innen zumeist Vorstellungswelten, die um die Idealisierung der ‚bürgerlichen‘ Familienkonstellation aus Vater, Mutter und gemeinsamen biologischen Kindern als einigendes „Band der Gemeinschaft“ (Wildt 2017: 71) kreisen und davon abweichende Lebensmodelle – Alleinerziehende, unfruchtbare oder bewusst kinderfreie Paare, Schwule und Lesben – teils mitleidig, teils befremdet und teils konsterniert an die Ränder des Gesellschafts- und damit auch des Wertigkeitsbogens verweisen.

Überraschend ist das gerade in Hinblick auf die letztgenannte Gruppe kaum. Ein Rechtspopulismus, dessen Bestreben es ist, den Volkswillen und damit letztlich das Volk selbst ohne störende Ambiguität zu repräsentieren, tut sich schon dem Wesen nach mit pluralen Sexualitäten und gleichgeschlechtlichen Begehrensweisen schwer (vgl. Sauer 2017). Für ihn ist jedes Abweichen von naturalisierten und mit traditionellen Dominanzmustern unterlegten Geschlechterkompositionen ein Unruhemoment, das die symbolische Einheit des Volkes zu unterminieren droht und es in der Folge Dekadenz und Niedergang preisgibt. Insbesondere sexuelle Vielfalt wird dabei häufig in ein Gewebe aus symbolischen Bedrohungsbefürchtungen eingeflochten: Der als effeminiert dargestellte Schwule verkörpert Genussucht und fehlende Wehrhaftigkeit, die burschikose Lesbe die Unfähigkeit, den imaginierten Volks- und mittelbar auch Staatskörper in seiner organischen Beschaffenheit zu reproduzieren. Als „sexuelle Überläufer“ (Baudrillard 1992: 28) und normensprengende *gender bender* auftretende Trans*personen stellen gar die Vorherrschaft der kollektiven über die individuelle Disposition, das Primat des Äußeren (der Zuschreibung) über das Innere (die Identifikation) und somit die Abkehr von jedweder grundständigen Ordnung im Sinne einer sexuellen und sozialen Berechenbarkeit in Frage. Von allen Gruppen, die unter das Sammelakronym LGBTQ* fallen, konfliktiert ihre Existenz am stärksten mit der Essenz rechtspopulistischer Gesellschaftspostulate; schon aus diesem Grund erscheint es analytisch sinnvoll, sie gesondert zu betrachten und auf den folgenden Seiten bewusst auszuklammern.⁵

Führt man sich das populistische Unbehagen angesichts dieser Vielzahl vermeintlicher Abnormitäten vor Augen, so wird alsbald ersichtlich, dass dem rituellen Bekenntnis zu traditionellen Familien- und Geschlechterbildern eine mehrschichtige Bedeutung zukommt. Zuvörderst dient es dem Bestreben, binär strukturierte Sexualhierarchien zu reproduzieren⁶ und zu verhindern, dass die zu diesem Zweck genutzten Kategorienarrangements ein konzeptuelles Eigenleben entwickeln. Zugleich stützt es, da besagte Hierarchien als unter Beschuss stehend gedacht werden, aber auch den Imaginationsrahmen eines *Goldenen Zeitalters*, der sprichwörtlichen guten alten Zeit, die weniger einer temporalen als einer emotionalen Lokalisierung unterworfen ist. Vorwiegend emotional ist in der Konsequenz auch die Verknüpfung, die zwischen dem Eindeutigkeits- und Orientierungsverlust der Gegenwart und der imaginierten Ordnung der Vergangenheit hergestellt wird; da sie im Falle der Sexualpolitik ein alltagsnahes Sujet mit nur geringem Abstraktionsgrad berührt,⁷ fällt der postulierte Bruch dem

5 Tatsächlich sind rechtspopulistische Haltungslagen gegenüber Trans*personen weitaus weniger ambivalent als gegenüber Homo- und Bisexuellen und fast ausschließlich negativ (vgl. u. a. Spierings 2020).

6 Die Bedeutung dieser Binarität haben etwa Christopher Fritzsche und Julia Lang (2019) exemplarisch für die Debatte um die *Ehe für alle* festgestellt.

7 Alltagsnähe und Abstraktionsgrad beziehen sich hier auf die Fass- und Sichtbarkeit sexualpolitischer Politiken. Diese sind alltagsnah, denn sie berühren und regulieren lebensweltliche Alltagsthemen – von Heirat und Erbe bis

populismusgeneigten Elektorat umso mehr auf oder kann zumindest umso schlüssiger evoziert werden. Zuletzt fungieren Geschlecht und Sexualität aber auch als Diskursarenen, in denen identitäre Gegenpolitiken erprobt, ergänzt, verfeinert und zueinander in Beziehung gesetzt werden. Beide bilden Form und Inhalt nach nämlich hervorragende Trägerstrukturen „through which PRR parties can showcase the core elements of their ideology“⁸ (Spierings 2020: 52) und geben zugleich vor, was als *gesunder Menschenverstand* und damit gesellschaftsnormierend zu gelten hat. So bedeutend sind sie als Identitätsmarker und Orientierungspfeiler, dass Gabriele Dietze und Julia Roth gar zu dem Urteil gelangen, eine Obsession „with gender and sexuality in different areas“ (Dietze/Roth 2020: 7; vgl. auch Spierings 2020) gehöre zu den zentralen Gemeinsamkeiten rechtspopulistischer Gegenwartsakteur*innen.

Allein, es gibt eine diese Gewissheiten in Frage stellende Tendenz, die im Folgenden für die Sexualpolitik näher beleuchtet werden soll, für das erweiterte Feld der Geschlechterpolitik aber ebenfalls gilt: Die zunehmende rechtspopulistische Konvergenz in Sachen Islam, die ideologische Priorisierung des Kulturkampfes mit dem Islam als identitäres Großprojekt und das daraus erwachsende rechtspopulistische Selbstverständnis als Anti-Islam-Bewegungen mit Abendlandverteidigungsauftrag. In einem einflussreichen Artikel hat vor einiger Zeit Rogers Brubaker (2017) diese Fixierung mit einem regelrechten *civilizationist turn* in Verbindung gesetzt.⁹ Nicht länger, schreibt er, seien die diversen Nationalpopulismen des europäischen Kontinents ausschließlich auf den Abgott Nation zugeschnitten oder rückten diesen ins exklusive Zentrum ihrer politischen Erzählung.¹⁰ Stattdessen gehe es ihnen mehr und mehr um die zivilisatorische Auseinandersetzung mit eben jenem Islam, der in der rechtspopulistischen Geschichtsphilosophie den großen Kollektivantagonisten mimit; eine monolithisch gedachte Dauerbedrohung für die identitätsbildende Mythosstruktur Okzident. Keineswegs spirituell dürfe die islamische Lehre und Doktrin verstanden werden, sondern als politisch-militärischer Gestaltungsauftrag, der dazu auffordere, die Nichtgläubigen zu töten, *wo immer ihr sie findet* (wie es etwa im sogenannten Schwertvers heißt (Sure 9, Vers 5)). Dem Wesen nach handele es sich daher um eine protototalitäre Ideologie, die einen in direktem Gegensatz zu den europäischen Werteordnungen stehenden Herrschaftsanspruch proklamiere und in ihrer kultischen Praxis einzuschränken oder zu verbieten sei, wolle man diese Ordnungen auf Dauer erhalten. „Close all mosques and Islamic schools, ban the Koran“ (2016), lautet daher eine Hauptforderung der niederländischen Partij voor de Vrijheid (PVV) und auch die rechtspopulistische Neugründung Stram Kurs aus Dänemark tritt neben Zwangsdeportationen von als ethnisch fremd markierten Einwohner*innen für ein formales Islamverbot

zum politisierten Toilettengang (vgl. als Debattenbeitrag Davis 2018). Zugleich sind sie wenig abstrakt, denn diese Regulierung ist gerade im öffentlichen Raum gut wahrnehmbar. Ein schwules oder lesbisches Paar, das das Standesamt verlässt, ein *LGBTQ* Pride* mit tausenden Besucher*innen, eine Regenbogenfahne am Kirchturm: Alles sichtbare Symbole sexualpolitischer Offenheit, denen sich der populistische Blick kaum entziehen kann.

8 PRR (Populist Radical Right) ist ein Gattungskürzel für die rechtspopulistische Parteienfamilie Europas.

9 Vgl. für eine komparative Analyse rechtspopulistischer Programmatiken in Deutschland, Frankreich, Italien, Griechenland und den Niederlanden auf Grundlage dieses Ansatzes auch Kaya/Teçmen 2019.

10 Brubaker spricht hier von einer Konvergenz der nord- und westeuropäischen populistischen Strömungen, von der er nur zwei Fälle namentlich ausnimmt: Zum einen das Vereinigte Königreich mit der im Windschatten der Konservativen reüssierenden United Kingdom Independence Party (UKIP), für die jede ablehnende Haltung gegenüber dem Islam immer hinter einer Mischung aus Euroskeptizismus und Souveränismus zurücktreten müsse; zum anderen aber auch Deutschland mit der Alternative für Deutschland (AfD), die er Anfang 2017 noch als zu ideologisch ungefestigt ansieht (2017: 1193): „The party remains more unsettled and internally divided than the parties I consider, so any overall characterization must be tentative.“ Zumindest für den zweiten Fall kann diese initiale Zurückhaltung inzwischen wohl aus guten Gründen revidiert werden.

ein. Dieser Fokus auf den Islam als ideologischen Fixpunkt: Das ist der zweite Entwicklungsstrang.

3. Homozivilisationistische Emergenzen

Die Bedeutung desselben für die politische Praxis ist keineswegs zu unterschätzen. Um kulturalistische Forderungen erfolgreich an eine verunsicherte Wählerschaft heranzutragen und den vermeintlichen Gegensatz von Islam und Moderne glaubwürdig herauszuarbeiten, kann es nach Brubaker für Rechtspopulist*innen nämlich sinnvoll (wenn nicht gar notwendig) sein, wesentliche Strukturelemente dieser Moderne aufzugreifen und den eigenen Abendlandbegriff mit mehrheitsgesellschaftlich kompatiblen Inhalten auszufüllen: „a secular posture, a philosemitic stance, and an ostensibly liberal defence of gender equality, gay rights, and freedom of speech“ (Brubaker 2017: 1193). In der Folge kommt es vor, dass selbst überzeugte Antisemit*innen und Antifeminist*innen gegen Judenfeindlichkeit und für Frauenrechte einzutreten bereit sind, solange die Übeltäte nur zwischen Rabat und Brunei oder wenigstens in den islamischen Gemeinden Europas zu finden sind. Führt man nun aber beide Entwicklungsstränge zusammen, die zunehmende gesellschaftliche Akzeptanz von Homosexualität und die ebenso zunehmende Bereitschaft von Rechtspopulist*innen, sich in ihrem – im Wortsinne – Kulturkampf einer liberalen und inklusiven Identitätshülle zu bedienen, so ergibt sich eine interessante Variation dessen, was Jasbir Puar (2007; 2013) schon vor über einem Jahrzehnt unter dem Reiz- und Schlagwort *homonationalism* subsumiert hat: Die gezielte Inkorporation des als sexuell anders markierten Subjekts in das Wertzuschreibungsgefüge der Staatsmaschinerie mit dem Ziel, es einerseits politisch zu domestizieren und andererseits in eine von Schutznarrativen (vgl. u. a. Bracke 2012; Jungar/Peltonen 2015) flankierte Oppositionsstellung zu dem als Bedrohungsträger identifizierten und als kulturfremd gekennzeichneten religiösen Anderen zu stellen.

Für die US-Amerikanerin Puar, die aus dem Blickwinkel der 2000er-Jahre schreibt, stellen hier wenig überraschend die Anschläge vom 11. September 2001 den zentralen analytischen Ausgangspunkt dar. Ihr geht es vorrangig um die Identitätstransformationen, die Integrations- und Abgrenzungslogiken und das auf dem *war against terror* wie auch dem Marktprimat gegründete Selbstverständnis einer Weltmacht im Umbruch.¹¹ In diesem zeit-historischen Moment gerät die wohlwollende Duldung sexueller Vielfalt zum Indikator „by which the right to and capacity of national sovereignty is evaluated“ (Puar 2013: 336) und damit zum wertvollen Instrument für die Legitimation eigener Hegemoniebestrebungen; das engagierte Eintreten für Minderheitenrechte zur Girlande im Festschmuck interventionistischer Begehrlichkeiten und imperialer Projekte; und die neugewonnene Stellung des queeren Subjekts als Träger*in von Freiheitsrechten zum bedenklichen Ausweis einer graduellen Inklusion in Kontrollregime „of racialized surveillance, detention, and deportation“ (ebd.). Puar versteht *homonationalism* in diesem Sinne mehr als Gegenwartsstruktur und weniger als politisches Programm. Sie schreibt von Biomacht und Körperlichkeit, von Neoliberalismus und Territorialisierung – ungeachtet der Tatsache, dass diese Elemente in der an sie an-

11 Pointiert dazu Rahul Raos Verweis auf homonationalistische Argumentationsformen in der Post-9/11-USA: „[Y]ou are against the terrorists; the terrorists are against gays; therefore, you ought to be with gays“ (2015: 364).

schließenden Begriffsadaption weitgehend vernachlässigt werden, auch und gerade zugunsten des Abbaus etwaiger akademischer Aneignungshürden (vgl. zusammenfassend Winer/Bolzendahl 2021). Was letztlich bleibt ist vor allem die Vorstellung eines in der Figur des *Terroristen* versinnbildlichten und als *Freiheitsfeind* auftretenden Islam, gegenüber dem sich die in die Defensive gedrängte Nation behaupten muss und durch die selektive Ausweitung von Zugehörigkeitskategorien auch kann.¹²

Für die Populist*innen Europas, eines Kontinentes, der anders als die vom 9/11-Trauma überwältigten USA auf eine jahrhundertlange Geschichte an Reibung und Austausch mit der islamischen Welt zurückblicken kann, stellen sich die Verhältnisse schon strukturell anders dar. Das Bestreben, „[to] civilizationize and religionize what is social, economic, and political in origin“ (Kaya/Tecmen 2019: 61) ist hier nicht auf ein Schlüsselereignis zurückzuführen, sondern stützt sich auf ein Fundament aus Modernisierungszwängen und fortdauernder Reibung mit den vermeintlich kulturellen Eigenheiten muslimischer Diasporagemeinden, die inzwischen um ein öffentlichkeitswirksames Konvertitentum ergänzt wurden. Zwar werden auch in der paneuropäischen Debatte dem medial kuratierten¹³ Tropus vom regressiv-anti-modernen Islam queere Körper gegenübergestellt, in deren fleischliche Textur ein Anspruch auf moralische Superiorität einzuprägen ist (vgl. Dhawan 2013), doch geschieht dies zum einen vor dem Hintergrund einer abendländisch-aufklärerischen Selbstverortung und zum anderen mit einem Blick, der mehr nach *innen* als nach *außen* geht. Nicht der *Terrorist* oder der *Fanatiker* als Verkörperung einer widerständigen Weltperipherie stehen hier im Zentrum, sondern der *muslimische Immigrant*, der immer präsent und nie präsentabel ist; nicht um Normenexport in die Fremde geht es der islamfeindlichen Rechten Europas, sondern um Normensicherung auf heimischem Boden – „damit aus Europa kein *Eurabien* wird“, wie es etwa auf einem mit einer aufreizend orientalistischen Szenerie werbenden AfD-Plakat heißt (vgl. dazu Simpson 2020). Bedenkt man die Analyse Brubakers zur rechtspopulistischen Anti-Islam-Konvergenz, dann mag es ratsam erscheinen, anstelle von Puar auf den nationalstaatlichen Rahmen gestützten und nur begrenzt auf hiesige Verhältnisse übertragbaren Homonationalismus von einem populistisch unterfütterten, unter der Flagge paneuropäischer Werte auftretenden *Homozivilisationismus* zu sprechen. Mithin also von einer ideologischen Struktur, die das schwule oder lesbische Subjekt nicht in einen mehrheitsgesellschaftlich-nationalen oder global-imperialen, sondern in einen explizit rechtspopulistisch-zivilisatorisch geprägten Anerkennungskontext stellt, der freilich in seinem Ausformungsgrad variieren kann. Denn auch dieser Kontext bleibt in gewisser Weise auf die Nation angewiesen, nicht als Referenzobjekt, aber zumindest als räumliches Gefäß, das die ihm zugrundeliegenden „partial, fragmentary, uneven formations“ (Puar 2007: 10) spezifiziert und vor der Hintergrundfolie nationaler Politiken modalisiert.

12 Es sei angemerkt, dass Puar (2013: 337) selbst entsprechende Reakzentuierungen und Adaptionen ihres Konzeptes mit einigem Unbehagen aufgenommen hat. So hält sie explizit fest, Homonationalismus sei „not a synonym for gay racism, or another way to mark how gay and lesbian identities became available to conservative political imaginaries; it is not another identity politics [but] a facet of modernity and a historical shift marked by the entrance of (some) homosexual bodies as worthy of the protection by nation-states“.

13 Vgl. etwa Neufeld/Wiedlack 2018 zur medialen Auseinandersetzung um die Kunstfigur *Conchita Wurst* (die den Gegensatz von russischer und damit gewissermaßen orientalisierter Homophobie und westlicher Liberalität verkörpert). Ferner als länderspezifische Fallstudien: Jungar/Peltonen 2017 zu afrikanischer Homophobie in der schwedischen Presse und Dhoest 2020 zu muslimischer Homophobie in der flämischen Presse.

4. Schattierungen entlang der Kompassnadel

Ersichtlich wird diese Variation bei einem genaueren Blick auf die Programmatiken und Politiken europäischer Rechtspopulist*innen, die sich ihrer Ausrichtung nach grob in drei geographisch abgrenzbare Cluster unterteilen lassen.¹⁴ Zunächst sind da die populistischen Kräfte Ost- und Südosteuropas, die in ihrer Mehrzahl einen *repressiv-traditionalistischen* Kurs vertreten. Beispiele von Bedeutung lassen sich unter anderem in Polen¹⁵ und Ungarn finden, wo politische Angriffe gegen sexuelle Minderheiten auch jenseits des im engeren Sinne rechten Lagers gängige Wahlkampfmanöver darstellen. So polemisierte etwa der polnische Staatspräsident Andrzej Duda im Rahmen seiner im Juli 2020 erfolgten Wiederwahl gegen die *LGBTQ* Community*, sprach von ihr als einer destruktiven Ideologie(sic!) in der Nachfolge des Sowjetsozialismus und unterzeichnete eine Verfassungsänderung, nach der gleichgeschlechtliche Paare von der gemeinschaftlichen Kindsadoption ausgeschlossen sind. Bloße Symbolpolitik, könnte man meinen, aber eben Symbolpolitik, die mit einem hohen Grad an medienwirksamer Intransigenz und einer nicht unpopulären Form offener Modernisierungsabwehr einhergeht. Denn nicht nur in Polen, sondern in der gesamten Großregion stößt unverstellte Homofeindlichkeit, von einigen liberal-säkularen Großstadtmilieus abgesehen, noch immer auf das kaum verhohlene Wohlwollen großer Teile des *Demos* (vgl. Bolzendahl/Gracheva 2018).¹⁶ So wie das Aufwerfen von unbequemen Geschlechterfragen und -problematiken als gesellschaftskontaminierend angesehen wird (vgl. u. a. Graff 2014; Graff/Korolczuk 2017; Krizsan/Roggebrand 2018), so gelten auch LGBTQ*-Rechte seit Sowjetzeiten (vgl. Janos 2001) vielfach als moralisch korrosiver Westimport und einzudämmende Bedrohung für das nationale Wertgefüge (vgl. beispielhaft für Polen: Kulpa 2020). Auch deshalb ist es nicht weiter überraschend, dass bis zum Sommer 2021 nicht ein einziger ost- oder südosteuropäischer Staat die Zivilehe für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet hat und nur eine Handvoll (Griechenland, Slowenien, Kroatien, Ungarn und die Tschechische Republik) mit der eingetragenen Partnerschaft überhaupt einen rechtsgültigen Anerkennungstitel kennen.¹⁷ Auf der homozivilisationistischen Landkarte stellen die genannten Staaten daher weiße Flecken dar, analytisches Ödland, für das sich ob der allzu einhelligen Gegnerschaft rechtspopulistischer Akteur*innen eine weitere Betrachtung weitestgehend erübrigt.

14 Für Westeuropa haben Niels Spierings und Andrej Zaslove schon 2015 in Bezug auf das weiter gefasste Feld der Geschlechtspolitik auf eine Zweiteilung in *moderately traditional* und *neo-traditional* hingewiesen.

15 Vgl. hierzu auch die sehr empfehlenswerte Fallstudie von Jennifer Ramme 2020.

16 In diesem Sinne gilt noch immer Roman Kuhars (2013: 2 f.) Verweis auf eine wesentliche innereuropäische Trennlinie im Umgang mit Homosexualität zwischen Ost und West. Hier setzt man bewusst auf Inklusion in die Kollektividentität; dort gründet selbige auf einem Fundament der Abgrenzung und Abwehr: „It seems that in Europe, where walls and borders are being notoriously erased, new walls are being built. These are the walls of homonationalism in the West and of old-fashioned ‘heteronationalism’ in the East [...]. Unlike the situation in the West, where gay and lesbian rights are being *abused* for the exclusion of the Others, in the East, gay and lesbians – and particularly the homosexual body – *are* the Others.“

17 In die gleiche Gruppe fiel auch Italien, in sexualpolitischer Hinsicht das konservativste Land Westeuropas und (neben einigen Kleinstaaten) auch das einzige, das sich der eherechtlichen Gleichstellung für Schwule und Lesben bis heute verweigert. Es mag am Einfluss katholischer Kreise liegen oder an strategischen Erwägungen, doch orientiert sich insbesondere die von Matteo Salvini geführte rechtspopulistische Lega stark an familistisch-paternalistischen Politiken, die keinen Platz für Identitäten außerhalb der tradierten heterosexuellen Ehenorm lassen. Anlässlich des 13. *World Congress of Families*, einer von einer christlich-konservativen *pressure group* gleichen Namens organisierten Veranstaltung, trat neben Salvini auch der prominente Lega-Politiker und damalige Familienminister Lorenzo Fontana als Redner auf. Derselbe hatte bereits zuvor mehrfach die Existenz queerer Familien bestritten (vgl. zu diesen und weiteren rezenten Entwicklungen Donà 2020).

Deutlich interessanter wird es, sobald man den Blick dorthin wendet, wo sexuelle Vielfalt schon länger politisch nutzbar gemacht wird und sich die nahezu einmütige Ablehnungsfront des vormaligen Ostblocks in ihr Gegenteil verkehrt. Als zweites Cluster sind in dieser Hinsicht die rechtspopulistischen Kräfte der Niederlande und Skandinaviens hervorzuheben, die in sexualpolitischen Fragen zumeist *liberal-affirmativ* und betont aufgeschlossen auftreten. Prominente Rechtsparteien wie die Fremskrittspartiet (FrP) in Norwegen oder die Sverigedemokraterna (SD) in Schweden (vgl. zu nachgenannter u. a. Elgenius/Rydgren 2019) und ihre Verbündeten haben sich nicht nur mit der Gleichstellung schwuler und lesbischer Paare im Zivilrecht arrangiert, sondern bedienen sich mitunter gar queerer Emanzipationssymbolik zur politischen Provokation. So etwa im Sommer 2016, als der rechtspopulistische Publizist Jan Sjunneson unter Polizeischutz eine selbstorganisierte Pride-Parade, den „Pride Järva“, durch Stockholms Vorort Rinkeby führte (vgl. Kehl 2018). Das Ziel der Aktion war so eindeutig wie emblematisch: Die mehrheitlich migrantischstämmige (und damit implizit als muslimisch markierte) Wohnbevölkerung der urbanen Peripherie zu einem ausdrucksstarken Zeichen der Abneigung, der Feindschaft, womöglich auch der offenen Aggression zu verleiten, das zur Untermauerung der populistischen Kernbotschaft geeignet wäre. ‚Seht genau hin‘, wäre diese Botschaft gewesen, ‚hier leben sie, die wirklichen Schwulenfeinde im Land. Hier hat das politische Establishment sie versammelt und damit wissentlich die Werte und Prinzipien der Aufklärung verraten‘. Auch wenn Sjunnesons Plan nicht den erhofften Erfolg zeitigte, zeigt sich in seinem Spiel mit der Symbolik politischer und sexueller Widerspenstigkeit doch, wie vertraut das sexualprogressive Terrain mancherorts bereits denjenigen geworden ist, die es anderswo noch immer leidenschaftlich bekämpfen.

Man könnte an dieser Stelle freilich argumentieren, dass Schweden eine gewisse Ausnahmestellung zukommt, sind doch Geschlechtergleichheit und Antidiskriminierung seit jeher „important parts of discourses on nationhood in Sweden“ (ebd.: 679) und daher konstitutive Merkmale einer politisch ausgehandelten *Swedishness*. Doch finden sich die gleichen Muster auch in den Niederlanden, wo mit dem 2002 von einem Tierrechtsaktivisten ermordeten Pim Fortuyn¹⁸ gar ein schwuler und mit seiner Sexualität offen kokettierender Politiker am Urgrund der populistischen Volte steht: Unvergessen sein augenzwinkernd-ironischer Ausspruch, er hasse keine ‚Araber‘, wie könne er auch, wo er doch so gerne mit ihnen schlafe (vgl. Kolbert 2002)? Diese geradezu ostentativ liberale Attitüde hat die politische Marke Fortuyn nicht nur überlebt, sondern ist über die Jahre hinweg zum Gemeingut großer Teile der niederländischen Rechten avanciert. Auch im etabliert-populistischen Camp ist sie zu finden, namentlich bei Geert Wilders und seiner PVV, die sich in der Vergangenheit wiederholt als „fierce defender of gay emancipation“ (Vossen 2011: 187; vgl. auch 2010; de Lange/Mügge 2015) gegenüber dem Schreckgespenst eines Schariaprimats positioniert hat und trotz einzelner kulturkonservativer Elemente (vgl. van Kessel 2015) zu den sexualpolitisch liberalsten populistischen Parteien Europas gehört.¹⁹ Sowohl Kernskandinavien als auch die Niederlande

18 Vgl. zu Fortuyns *liberal populism* auch Akkerman (2005) sowie zur Bedeutung und politischen Performanz seiner eigenen Homosexualität van der Veer (2006).

19 In den letzten Jahren hat sich mit dem Forum voor Democratie (FvD) noch eine weitere rechtspopulistische Kraft neben der PVV herausgebildet, deren Frontmann Thierry Baudet eine ambivalenter Einstellung zu Homosexualität vertritt und enge Kontakte zur LGBTQ*-feindlichen christlichen Rechten pflegt. Stand August 2021 ist das FvD jedoch nur mit fünf Abgeordneten im niederländischen Unterhaus vertreten und damit nicht einmal annähernd so stark wie die PVV, die auf siebzehn Sitze kommt.

sind insofern *terrae*, in denen die populistische Inkulturation von sexueller Vielfalt nur noch höchst selten für tiefergehende Irritationsmomente sorgt.²⁰

Zwischen diesen beiden Extrempositionen, kompromisslose Ablehnung auf der einen, instrumentalisierende Inanspruchnahme auf der anderen Seite, eröffnet sich ein weiter sexualpolitischer *middle ground*, der beispielsweise von der AfD (vgl. u. a. Lang 2017; Wildt 2017) in Deutschland und dem RN in Frankreich eingenommen wird. Beide versuchen sich an einer *hybriden* Programmatik, bei der zwar allzu augenfällige Homophobie vermieden wird, zugleich aber über familienpolitische Rekurse auf das anzustrebende Ideal der bürgerlichen Kernfamilie ein Hierarchieimperativ und damit ein sehr plastischer Unterschied in Sachen Aufmerksamkeitswertigkeit etabliert wird. In der politischen Sprache wird das dann gerne dergestalt ausgedrückt, dass man Queerness und andere sexuelle Abweichungen von der Norm zwar *toleriere*, aber deshalb noch lange nicht als gleichberechtigt anerkenne und affirmiere beziehungsweise *akzeptiere*. Man mag diese Formel für reichlich verkopft halten, doch repräsentiert sie im rechtspopulistischen Rationalitätenkalkül eine durchaus gewichtige Differenzoption: Nicht *gegen Schwule* zu sein, bedingt nicht zwangsläufig, *für Schwule* sein zu müssen.²¹ Gerade diese ihrem Wesen nach limitierte Toleranz ist es, die durch die Kontrastierung mit einer angeblich blindwütigen muslimischen Homophobie spürbar aufgewertet wird. Bisweilen tritt sie sogar im Gestus des Verständigen und Ehrlich-Wohlgesinnten auf, denn da, wo progressive Kräfte mit leeren Versprechungen die Wahndee eines harmonischen Multikulturalismus aufrechterhielten und LGBTQ* massiv gefährdeten, träten Rechtspopulist*innen klar für den Schutz homosexueller Existenzweisen ein. Sie alleine wüssten, was am Ende wirklich von Belang sei – so auch der Argumentationsversuch der offen lesbischen AfD-Fraktionsvorsitzenden Alice Weidel im Gespräch mit dem Rechtspublizisten David Berger:

„Alle anderen [...] arbeiten, bestimmt unbewusst, aber doch leider eindeutig gegen die Interessen von Schwulen und Lesben. [...] Die AfD ist die Partei, die für Recht und Ordnung und für die Bewahrung unserer freiheitlichen westlichen Kultur und Zivilisation steht. Und davon profitieren alle Bürger, unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung“ (zitiert nach Berger 2017).

Besser also Toleranz im sicheren Rahmen einer stabilen und verlässlichen heteronormativ-konservativen Gesellschaftsordnung als weitergehende Akzeptanz in einer Welt, in der sich kein Staat mehr in der Lage sieht, diese Akzeptanz mit dem ihm zur Verfügung stehenden

20 Darauf, dass ein Zusammenhang zwischen den liberalen sexualpolitischen Politiken rechtspopulistischer Parteien in Nordeuropa und den Niederlanden und der auch innerhalb des zivilisationistischen Kontinuums erhöhten Bedeutung des Islams für diese Parteien besteht, hat Niels Spierings (2020) hingewiesen. Insbesondere die PVV ist eine aus persönlicher Animosität gegenüber der islamischen Welt gespeiste Einthemenpartei.

21 *Schwule* sind hier herauszustellen, weil die homozivilisationistische Imagination von sexueller Vielfalt in der Praxis recht häufig auf männliche Homosexualität reduziert wird: Der *Schwule* steht im Zentrum der Aufmerksamkeit, wohingegen *Lesben* und *Bisexuellen* oft wenig mehr als die Rolle bloßen Beiwerks zukommt. Die Gründe für diese Akzentuierung sind mannigfaltig. Zum Ersten mag es aus rechtspopulistisch-maskulinistischer Sicht beträchtlich einfacher fallen, Männer als politische und insofern politische Aufmerksamkeit verdienende Subjektkategorie anzuerkennen. Zum Zweiten kommt *Schwulen* in vielen Fällen auch innerhalb der LGBTQ*-Gemeinschaft der größte öffentliche Sichtbarkeitsgrad zu, was sie in der Folge in den Rang attraktiver *pars-pro-toto*-Repräsentanten erhebt. Zum Dritten sind es mann-männliche Sexualhandlungen, die weltweit einem besonders intensiven Verfolgungsdruck ausgesetzt und häufig exklusiv strafbewehrt sind – was Gelegenheit gibt, über die Figur des *Schwulen* den Kontrast zwischen eigener Toleranz und fremder Intoleranz möglichst sichtbar zu machen. Auf der anderen Seite ist *Schwulsein* freilich noch immer eine besonders beliebte Projektionsfläche für etwaige Grenzziehungen und Abwertungsbestrebungen. Als sich der (inzwischen aus der Partei ausgetretene) AfD-Politiker Uwe Junge zur UEFA Euro 2020 über das in Regenbogenfarben gehaltene Kapitänssamband der deutschen Nationalmannschaft mokierte, sprach er etwa keineswegs absichtslos von einer *Schwuchtelbinde*.

Handlungsinstrumentarium auch realiter durchzusetzen.²² Erwähnenswert ist hierbei, dass man sich auch dort, wo diese Gleichung weniger scharf formuliert ist, wo also die kühnsten Vorposten in der Toleranz-Akzeptanz-Debatte liegen, noch immer fast ausnahmslos auf zivilrechtlichem Terrain wiederfindet: Selbst hier wird Gleichstellung konzeptuell auf den Abbau von materiellen Diskriminierungen in Ehe- und Adoptionsfragen reduziert, die vertiefte Auseinandersetzung mit struktureller Ungleichheit dagegen diskursiv eingedampft oder als unwesentlich abgetan. Beispielhaft lässt sich diese Engführung etwa in der Debatte um sexuelle Vielfalt als bildungs- und sozialpolitisches Querschnittsthema ausmachen, in der von rechtspopulistischer Seite aus mithilfe des populären Kampfbegriffes *Frühsexualisierung* eine Art kindlicher Unschuld imaginiert wird, die es zu behüten und zu schützen gelte (vgl. u. a. Baader 2020; Schmincke 2020). Nun ist die gedankliche Zusammenführung von gleichgeschlechtlichem Begehren und einer vermeintlichen Korrumpierung der Jugend ein Sujet, das sich durch viele Jahrhunderte europäischer Geistesgeschichte zieht. Schon der zum Jakobiner gewandelte niederländische Edelmann Anacharsis Cloots bekannte in seinen *Écrits révolutionnaires* freimütig, dass er von Priestern in Brüssel erzogen worden sei, von Jesuiten in Mons und zuletzt im preußischen Militär in Berlin, „and I found Lesbos everywhere“ (zitiert nach Crompton 2003: 527). Was indes von Rechtspopulist*innen als Frühsexualisierung attackiert wird, hat wenig mit solcher Chuzpe gemein; hier geht es ausschließlich darum, Grundkenntnisse zur Vielgestaltigkeit menschlicher Sexualität in bestehende Lehrpläne zu integrieren und damit gerade auch der Lebenswirklichkeit Heranwachsender angemessen Rechnung zu tragen. Diesen Umstand ignorierend stoßen in dieser Causa auch die überzeugtesten Kämpfer*innen gegen den Islam an die Grenze dessen, wohinter mutmaßlich Kulturbruch, Degeneration und unvermeidlicher Zivilisationsverfall lauern.

Um diese europäische *Tour d'Horizon* zu komplementieren und zumindest explorativ in einen noch weitergefassten Kulturkontext zu stellen, bietet sich ein abschließender Verweis auf die Situation jenseits des Atlantiks an, wo die bis Januar 2021 im Amt befindliche Trump-Administration mit einer besonders erratischen Fusion homozivilisationistischer Versatzstücke auf sich aufmerksam gemacht hat, überstrahlt von den häufig wechselnden Befindlichkeiten ihres Namensgebers. Dieser sah offenbar keinen wirklichen Widerspruch darin, einerseits Gleichstellungsgegner*innen in hohe Richterämter zu bringen oder Trans*personen per Tweet vom Dienst bei den Streitkräften auszuschließen, andererseits aber als erster republikanischer Präsidentschaftskandidat überhaupt mit Regenbogenflagge auf dem eigenen Nominierungsparteitag zu posieren, Wahlkampf-Guerillaaktionen wie die *Twinks for Trump* des schwulen Lucian Wintrichs in die eigenen Kampagnenstrukturen zu integrieren (vgl. dazu auch Hatfield 2018) oder eine vom ebenfalls schwulen Richard Grenell geleitete Diplomatie-Offensive zur weltweiten Entkriminalisierung von Homosexualität in die Wege zu leiten. Dass der Mann aus Queens überdies trotz zahlreicher Revisionsforderungen religiöser Eiferer sowohl das wegweisende Supreme-Court-Urteil *Obergefell v. Hodges* (2015) als auch den zwei Jahre zuvor ergangenen Beschluss *United States v. Windsor* (2013) schon zu Beginn seiner Amtszeit als *settled law*²³ klassifizierte, mag durchaus als innerrepublikanische Prioritäten-

22 In Skandinavien münzt man dieses Schutzversprechen bereits in konkrete Forderungen um. So hat sich nach Benjamin Moffitt etwa die dänische Dansk Folkeparti (DF) dafür ausgesprochen, die Polizei zu gezielten Aktionen gegen „groups that may exhibit despicable intolerance against homosexuals“ (2017: 115) anzuhalten; eine nur wenig verhüllte Aufforderung zu explizit anti-islamischer Polizeipolitik.

23 Ähnliches scheint auch für die Entscheidung in *Bostock v. Clayton County, Georgia* (2020) zu gelten, die vom Supreme Court in Verbindung mit *Altitude Express, Inc. v. Zarda* und *R.G. & G.R. Harris Funeral Homes Inc. v. Equal Employment Opportunity Commission* getroffen wurde und den Diskriminierungsschutz des Civil Rights

wende und partielle Ablösung des Evangelikalismus der Bush-Jahre durch einen säkular akzentuierten Nativismus interpretiert werden.²⁴ In jedem Fall gehört er damit zu den Vorreitern einer stilistischen Reinterpretation rechtspopulistischer Semantiken, was etwa Julie Moreau (2018) dazu verleitet hat, ihn als politischen Zwitter zu bezeichnen, als Protagonisten eines permanenten und letztendlich unauflösbar scheinenden Widerspruches „between the Trump administration’s political homophobia and candidate Trump’s homoprotectionist rhetoric“ (ebd.: 638; vgl. auch Lind/Keating 2013).

5. Zukunftsprojekt Homozivilisationismus?

Mit oder ohne transatlantische Erweiterung veranschaulichen die skizzierten Entwicklungen das, was man in der Biologie als *Dimorphismus* bezeichnet: Das Auftreten zweier distinkter Erscheinungsformen innerhalb derselben Art, seien sie nun nach Größe, Farbe, Form, oder im Fall der *animalia* nach Verhaltensmustern zu unterscheiden. Im Reich der rechtspopulistischen Sexualpolitik ist lediglich das Klassifikationssystem ein anderes, denn statt gepunktet und gestreift begegnen uns hier konträre repressiv-traditionalistische und liberal-affirmative Ausprägungen, zwischen denen sich ein hybrides Mittelfeld aus mehr oder weniger kohärenten Zwischenformen auftut. Doch wie die Biologie kennt auch die Politik ein *survival of the fittest* in der Form eines allmählichen Ausscheidens nicht mehr tragfähiger oder vermittelbarer Positionierungen: So fielen etwa in Westeuropa Adelsprivilegien, Staatsreligion, ausschließliches Männerwahlrecht und Scheidungsverbot einer öffentlich-politischen Neubewertung zum Opfer und werden in unserer Zeit allenfalls noch von Satireparteien und ultrareaktionären Kleinbewegungen referenziert. Andere als überkommen wahrgenommene Politiken mögen folgen. In diesem Sinne stellt sich beinahe zwangsläufig die Frage, ob homozivilisationistische Neigungen in der Form einer über das Toleranzmoment herausgehenden Affirmation auch dort eine Zukunft haben können, wo sie bislang lediglich als schemenhaftes Abgrenzungsmoment zu erkennen sind. Mehr noch: Ist der Homozivilisationismus gar ein erwartbares rechtes Zukunftsprojekt, für das sich nicht die Frage nach dem *Ob*, sondern nur die nach dem *Wann* stellt? Könnte aus dem Dimorphismus auf absehbare Zeit also ein Monomorphismus werden?

Zumindest für die rechtspopulistischen Parteien Westeuropas scheint nicht wenig dafür zu sprechen. Zum einen weil Brubaker nach Lage der Dinge damit Recht behalten dürfte, dass dem Islam (als Imaginationscluster, nicht als materieller Entität) auch künftig die Rolle der zentralen Erregungs- und Mobilisierungsfigur in der rechtspopulistischen Weltanschauung zukommen wird; eine Rolle, die angesichts eines in den kommenden Dekaden zunehmenden

Acts von 1964 nachträglich auf die Merkmale sexuelle Orientierung und Geschlechtsidentität ausweitet. Zwar gab es regierungsseitige Bemühungen, die Geltungskraft des Urteils für Trans*personen einzuschränken, der Präsident selbst meinte aber: „They’ve ruled and we live with their decision“ (zitiert nach Samuels 2020).

24 Diese Infusion säkularer Elemente findet sich sowohl auf politischer wie auf stilistischer Ebene und manifestiert sich mithin in einer Sprache, die losgelöst ist von den „Scriptural citations and allusions that still adorned the rhetoric of recent Presidents, Republicans and Democrats alike, from Reagan to Obama“ (Gorski 2017: 348). Obschon der Evangelikalismus noch immer eine beachtliche Größe innerhalb der Republikanischen Partei darstellt, war *Make America Great Again* als ideologischer Fluchtpunkt der Trump-Administration doch beinahe irritierend areligiös.

muslimischen Bevölkerungsanteils noch weiter an Gewicht gewinnen dürfte.²⁵ Man mag sich hier an eine Passage bei Helmut Dubiel erinnern fühlen, in der die rechtspopulistische Agitation in Anlehnung an Leo Löwenthal als inverse Psychoanalyse beschrieben wird, deren Ziel es sei, „den Patienten nicht mündig werden zu lassen“ (1985: 646). Anstatt bestehende Zwänge und Neurosen abzumildern, trägt der*die Rechtspopulist*in in gewissermaßen noch zu ihrer Chronifizierung, ihrer Verstetigung bei gleichzeitiger Übersteigerung ins Wahnhaft-Irrationale bei. Aus ethischer Sicht dürfte ein solcher Ansatz mehr als bedenklich erscheinen, als politische Langzeitstrategie ist er aber ausgesprochen erfolgreich. So konnten unlängst Joost Berkhout und Didier Ruedin (2017) in ihrer Untersuchung zu *claims-making on migration* für den Zeitraum 1995 bis 2009 substantielle Zuwächse von *claims* über Muslim*innen in Belgien, Frankreich, dem Vereinigten Königreich und der Schweiz feststellen und damit den schon länger bestehenden Befund einer Kulturalisierung der europäischen Diskurslandschaft empirisch validieren. Ein Befund, der im Übrigen mit der (parlamentarischen) Präsenz rechtspopulistischer Kräfte eng verknüpft zu sein scheint.

Zum anderen ist abseits aller inhaltlichen Kontinuitätsprognostik zu berücksichtigen, dass eine moderatere Haltung in sexualpolitischen Fragen der vielfach angestrebten Entdämonisierung²⁶ rechtspopulistischer Parteien weiter Vorschub leisten könnte. Frei vom Ballast einer längst an wesentlichen gesellschaftlichen Realitäten vorbeizielenden und zur Irritation verleitenden Sakralisierung von heterosexueller Zweiergemeinschaft und bürgerlicher Kernfamilie könnten diese Parteien nicht nur ihrer Eigenverortung²⁷ als freiheitlich gerecht werden, sondern perspektivisch auch ihren Wählerbestand weiter ausbauen.²⁸ Dies freilich unter der Annahme, dass das bisherige Stammklientel ein derartiges Vorhaben in ausreichender Zahl goutiert, dass also genug neue Wähler*innen gewonnen werden könnten, ohne allzu viele alte Wähler*innen zu verschrecken. Doch ist die Annahme, dass das rechtspopulistische Elektorat einen solchen Frontwechsel mitgehen würde, überhaupt realistisch? Hinweise darauf lassen sich durchaus finden; so halten zum Beispiel laut der eingangs angeführten Studie von Pew beachtliche 89 Prozent der SD-Sympathisant*innen²⁹, 76 Prozent der FN-Sympathisant*innen, 74 Prozent der AfD-Sympathisant*innen und 68 Prozent der Vox-Sympathisant*innen Homosexualität bereits heute für gesellschaftlich akzeptabel.³⁰ Alles Werte, die zwar konstant unter dem länderspezifischen Durchschnitt liegen, aber dennoch solide Mehrheiten abbilden

25 Gemeint ist hier *muslimisch* als ethnokulturelle und nicht als religiöse Zuschreibung. Aus wissenschaftlicher Sicht ist beides kritisch zu betrachten: die erste Variante aufgrund der summarischen Unterordnung kultureller Eigenheiten unter einen religiösen Oberbegriff, die zweite ob der damit verbundenen Pauschalaussage über die Religiosität und Identifikation von Menschen, für die gemeinhin keine *a-priori*-Hinweise vorliegen.

26 Der Begriff ist vor allem aus Frankreich bekannt und wird dort mit dem Imagewechsel des RN unter Marine Le Pen in Verbindung gebracht. Das dahinterstehende Prinzip geht auf den FN/RN-Strategen Bruno Mégret zurück, der entsprechend anregte: „In order to seduce, avoid scaring and creating rejection. In our soft and fearful society, excessive statements cause distrust“ (zitiert nach Möser 2020: 124). Das Originalzitat findet sich in Valérie Igounets Diskursstudie zum FN (2016: 167).

27 Sowohl die PVV als auch die FPÖ bezeichnen sich selbst als Freiheitsparteien (beziehungsweise im zweiten Fall als freiheitliche Partei). Analog dazu lässt sich die norwegische FrP mit Fortschrittspartei übersetzen.

28 Dies nicht zuletzt unter LGBTQ* selbst, von denen sich derzeit eine europaweite Mehrheit der Linken zugehörig fühlt und für entsprechende Parteien votiert (vgl. Turnbull-Dugarte 2020; 2022).

29 Als Sympathisant*innen gelten in diesem Kontext all jene, die einen *favorable view* auf die entsprechende Partei haben. Impliziert wird also weder eine Parteimitgliedschaft noch die letztendliche Wahl der Partei.

30 Es sei angemerkt, dass sich daraus weder ein umfängliches Affirmationsbekenntnis noch eine Haltung zu konkreten Sachfragen ablesen lässt; die aufgeführten Werte haben vor allem Trend- und Orientierungscharakter. Allerdings mag es auf der anderen Seite auch Wähler*innen geben, die zwar eine gegenteilige Position beziehen (Homosexualität also nach wie vor nicht für akzeptabel halten), dem Thema selbst aber nur geringe Bedeutung beimessen und in ihrer Wahlentscheidung hinter saliente Anti-Islam-Positionen zurückstellen.

und eine grenzüberschreitende Annäherungstendenz an die gesellschaftliche Mitte wenigstens nahelegen.³¹ Parallel dazu haben Autor*innen wie Niels Spierings, Marcel Lubbers und Andrej Zaslov (2017) schon länger ein beachtliches Reservoir an Wähler*innen ausgemacht, die eine liberale Haltung in sexualpolitischen Fragen mit klar migrations- und islamfeindlichen Positionen verbinden (noch entschiedener: Lancaster 2020), wobei Letztgenannte von mildem Unbehagen bis hin zu offenem Kulturchauvinismus reichen können. Wer mit derlei Haltungen liebäugelt, mit traditionellen Geschlechter- und Familienbildern aber nur wenig anzufangen weiß, für den könnte ein sexualpolitischer *shift* eine Wahl- und unter Umständen auch Bekenntnishürde beseitigen.

Für das nämliche Argument gibt es im Übrigen auch eine defensive Lesart, nach der sexualpolitische Anpassungsbemühungen nicht unter dem Vorzeichen der elektoralen Expansion, sondern der strategischen Notwendigkeit zu verstehen sind. Denn nicht anders als die Parteien der rechten Mitte (man denke an die britischen Conservatives oder die deutschen Unionsparteien)³² dürften sich auch rechtspopulistische Kräfte zunehmend die Frage stellen, wie zukunftssträftig es ist, weiter auf demografisch wie demoskopisch verlorenem Posten auszuharren. *Choose your battles wisely* rät der angelsächsische Volksmund; und in der Tat scheint es vorstellbar, dass in einer „Gesellschaft, in der liberale Werte wie Gleichheit und Freiheit von Diskriminierung als normative Grundlage des Zusammenlebens gelten“, künftig nicht nur die „öffentlich ausgesprochene Homofeindlichkeit verpönt“ (Wielowiejski 2018: 347) sein wird, sondern auch das Insistieren auf sexualrevisionistischen Positionskadavern. Ein offensiver Homozivilisationismus käme hier also dem sprichwörtlichen Abschneiden alter Politzöpfe gleich, einem Adaptionprozess, dessen Aufschub politisches Kapital kostet und die eigene Agendahoheit ins Wanken bringen kann. Denn wie es nicht umsonst bereits in den *Attischen Trinkliedern* aus dem *Gelehrtenmahl* des Athenaios von Naukratis anklingt: „Schon vom Gestade heißt es, den Kurs erschauen / Dann wenn du es noch kannst und in der Hand hast / Bist du erst auf der hohen See / Musst du laufen, so wie es kommt“ (1985: 423).

Richtig ist natürlich, dass all diese Überlegungen einen gewissen Pragmatismus unterstellen, doch richtig ist auch, dass Populist*innen weitaus häufiger Pragmatiker*innen sind als gemeinhin angenommen, wie auch der Rechtspopulismus kontinentaleuropäischer Prägung eine durchaus pragmatische (weil in erster Linie auf emotionales und perzeptives Kalkül bedachte) Politikform sein kann. Und kaum etwas kennzeichnet den*die Pragmatiker*in bekanntlicher Weise mehr, als die Zeichen der Zeit zu erkennen – *tempus edax rerum* – und eine gesunde Einsicht in die Unausweichlichkeit gewisser Umstände zu pflegen. Das bedeutet selbstredend nicht, dass es sich dabei um einen Prozess handelt, der ohne Widersprüche, Positionsrupturen und gegenläufige Pendelausschläge auskommt. Auch ist es kein Prozess, der bei aller Anti-Islam-Synchronizität unter den diversen Rechtspopulist*innen West- und Mitteleuropas überall gleichförmig verlaufen muss; zu unterschiedlich sind die nationalen Kontextbedingungen und der politisch-kulturelle Unterbau, aus dem sie erwachsen. Und doch scheint es einigen Grund zu der Annahme zu geben, dass unter den vielen Verkrustungen des kontemporären Rechtspopulismus ein relevantes sexualpolitisches Liberalisierungspotential verschüttet liegt, das indes, wie noch einmal betont werden soll, keinesfalls mit einem echten

31 Nicht so in Osteuropa, was auch an der größeren Religiosität der dortigen Bevölkerungen liegen mag (vgl. Grzymala-Busse 2015). So sind es zum Beispiel unter den Sympathisant*innen der PiS nur 36 Prozent.

32 In seiner vergleichenden Untersuchung des Abstimmungsverhaltens politischer Parteien zur eherechtlichen Gleichstellung kommt Achim Hildebrandt gar zu dem zunächst kontraintuitiven Ergebnis, dass „liberal and even Christian democratic parties expressed above-average support for the bills“ (2016: 419).

und ehrlichen Bemühen um sexuelle Vielfalt verwechselt werden darf. Als zivilisatorisch unterpolsterte Variante des homonationalistischen Vereinnahmungsprojekts stellen homoziivilisationistische Positionen jedenfalls eine Form der Anpassung an gesellschaftliche Makrotrends dar, mit der, allfälligen *backlashs* zum Trotz, in Zukunft wohl verstärkt zu rechnen sein wird.

Literatur

- Akkerman, Tjitske, 2005: Anti-Immigration Parties and the Defence of Liberal Values: The Exceptional Case of the List Pim Fortuyn. In: *Journal of Political Ideologies* 10, 337–354.
- Athenaios von Naukratis, 1985: Das Gelehrtenmahl, aus dem Altgriechischen übersetzt, ausgewählt und kommentiert von Ursula und Kurt Treu, Leipzig.
- Ayoub, Phillip M., 2016: *When States Come Out: Europe's Sexual Minorities and the Politics of Visibility*, New York (NY).
- Baader, Meike Sophie, 2020: Neue Rechte – „Umerziehung“, „Genderideologie“ und „Frühsexualisierung“ – Kampfbegriffe in einem neuen Kulturkampf. Erziehungswissenschaftliche Themen im Fokus von Populismus und Neuer Rechter. In: Ulrich Binder / Jürgen Oelkers (Hg.), *Das Ende der politischen Ordnungsvorstellungen des 20. Jahrhunderts*. Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen, Wiesbaden, 129–154.
- Baudrillard, Jean, 1992: *Transparenz des Bösen: Ein Essay über extreme Phänomene*, Berlin.
- Berger, David, 2017: Alice Weidel: „Die AfD ist die einzige echte Schutzmacht für Schwule und Lesben in Deutschland“; <https://philosophia-perennis.com/2017/09/20/alice-weidel-interview/>, 20.09.2017.
- Berkhout, Joost / Ruedin, Didier, 2017: Why Religion? Immigrant Groups as Objects of Political Claims on Immigration and Civic Integration in Western Europe, 1995–2009. In: *Acta Politica* 52, 156–178.
- Bolzendahl, Catherine / Gracheva, Ksenia, 2018: Rejecting the West? Homonegative Attitudes and Political Orientations in Contemporary Eastern Europe. In: *European Journal of Politics and Gender* 1, 345–366.
- Bracke, Sarah, 2012: From ‘Saving Women’ to ‘Saving Gays’: Rescue Narratives and Their Discontinuities. In: *European Journal of Women's Studies* 19, 237–252.
- Brubaker, Rogers, 2017: Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Movement in Comparative Perspective. In: *Ethnic and Racial Studies* 40, 1191–1226.
- Crompton, Louis, 2003: *Homosexuality and Civilization*, Cambridge (MA).
- Davis, Heather Fogg, 2018: Why the „Transgender“ Bathroom Controversy Should Make Us Rethink Sex-Segregated Public Bathrooms. In: *Politics, Groups, and Identities* 6, 199–216.
- Dhoest, Alexander, 2020: LGBTIs In, Muslims Out: Homonationalist Discourses and Counterdiscourses in the Flemish Press. In: *International Journal of Communication* 14, 155–175.
- De Lange, Sarah / Mügge, Liza, 2015: Gender and Right-Wing Populism in the Low Countries: Ideological Variations Across Parties and Time. In: *Patterns of Prejudice* 49, 61–80.
- Dhawan, Nikita, 2013: The Empire Prays Back: Religion, Secularity and Queer Critique. In: *Boundary* 240, 191–222.
- Dietze, Gabriele / Roth, Julia, 2020: Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent Field of Research. In: Dies. (Hg.), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Bielefeld, 7–22.

- Donà, Alessia, 2020: The Populist Italian Lega from Ethno-Regionalism to Radical Right-Wing Nationalism: Backsliding Gender-Equality Policies with a Little Help from the Anti-Gender Movement. In: *European Journal of Politics and Gender* 3, 161–163.
- Dubiel, Helmut, 1985: Das Gespenst des Populismus. In: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 39, 639–651.
- Elgenius, Gabriella / Rydgren, Jens, 2019: Frames of Nostalgia and Belonging: The Resurgence of Ethno-Nationalism in Sweden. In: *European Societies* 21, 583–602.
- Fritzsche, Christopher / Lang, Julia, 2019: „Ein Papa, eine Mama, ganz einfach!“: Eine hegemonie-theoretische Analyse der Gegnerschaft zur „Ehe für alle“. In: *PROKLA* 49, 515–531.
- Gorski, Philip, 2017. Why Evangelicals Voted for Trump: A Critical Cultural Sociology. In: *American Journal of Cultural Sociology* 5, 338–354.
- Graff, Agnieszka, 2014: Report from the Gender Trenches: War Against ‘Genderism’ in Poland. In: *European Journal of Women’s Studies* 21, 431–442.
- Graff, Agnieszka / Korolczuk, Elżbieta, 2017: ‘Worse Than Communism and Nazism Put Together’: War on Gender in Poland. In: Roman Kuhar / David Paternotte (Hg.), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing Against Equality*, Lanham (MD), 175–193.
- Grzymala-Busse, Anna, 2015. *Nations Under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*, Princeton.
- Hatfield, Joe E., 2018: Toxic Identification: #Twinks4Trump and the Homonationalist Rearticulation of Queer Vernacular Rhetoric. In: *Communication, Culture & Critique* 11, 147–161.
- Hildebrandt, Achim, 2016: Who’s in Favour? Same-Sex Union Laws in Parliament. In: *The Journal of Legislative Studies* 22, 404–423.
- Hollar, Julie, 2020: Beyond Belief?: The Rapid Expansion of Same-Sex Marriage. In: Michael J. Bosia / Sandra M. McEvoy / Momin Rahman (Hg.), *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*, Oxford, 315–330.
- Igounet, Valérie, 2016: *Les Français d’abord: Slogans et viralité du discours Front National (1972–2017)*, Paris.
- Janos, Andrew C., 2001: From Eastern Empire to Western Hegemony: East Central Europe under Two International Regimes. In: *East European Politics and Societies* 15, 221–249.
- Jungar, Katarina / Peltonen, Salla, 2015: ‘Saving Muslim Queer Women from Muslim Hetero-Patriarchy’. Savior Narratives in LGBTI Youth Work. In: *NORMA – International Journal for Masculinity Studies* 10, 136–149.
- Jungar, Katarina / Peltonen, Salla, 2017: Acts of Homonationalism: Mapping Africa in the Swedish Media. In: *Sexualities* 20, 715–737.
- Kaya, Ayhan / Tecmen, Ayşe, 2019: Europe Versus Islam?: Right-Wing Populist Discourse and the Construction of a Civilizational Identity. In: *The Review of Faith and International Affairs* 17, 49–64.
- Kehl, Katharina, 2018: ‘In Sweden, Girls Are Allowed to Kiss Girls, and Boys Are Allowed to Kiss Boys’: Pride Järva and the Inclusion of the ‘LGBT Other’ in Swedish Nationalist Discourses. In: *Sexualities* 21, 674–691.
- Kolbert, Elizabeth, 2002: Beyond Tolerance: What Did the Dutch See in Pim Fortuyn? In: *New Yorker* vom 09.09.2002.
- Kollmann, Kelly, 2013: *The Same-Sex Unions Revolution in Western Democracies*, Manchester.
- Krizsan, Andrea / Roggebrand, Conny, 2018. Towards a Conceptual Framework for Struggles Over Democracy in Backsliding States: Gender Equality Policy in Central Eastern Europe. In: *Politics and Governance* 6, 90–100.
- Kuhar, Roman, 2013: Introduction to the Issue: In the Name of Hate: Homophobia as a Value. In: *Southeastern Europe* 37, 1–16.
- Kulpa, Robert, 2020: National Menace: Mediating Homo/sexuality and Sovereignty in the Polish Nationalist Discourses. In: *Critical Discourse Studies* 17, 327–343.

- Lang, Juliane, 2017: Feindbild Feminismus. Familien- und Geschlechterpolitik in der AfD. In: Stephan Grigat (Hg.), AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder, Baden-Baden, 61–78.
- Lind, Amy / Keating, Christine, 2013: Navigating the Left Turn: Sexual Justice and the Citizen Revolution in Ecuador. In: *International Feminist Journal of Politics* 15, 515–533.
- Mayer, Stefanie / Šori, Iztok / Sauer, Birgit / Ajanović, Edma, 2018: Mann, Frau, Volk. Familienidylle, Heteronormativität und Femonationalismus im europäischen rechten Populismus. In: *Feministische Studien* 36, 269–285.
- Moffitt, Benjamin, 2017: Liberal Illiberalism? The Reshaping of the Contemporary Radical Right in Northern Europe. In: *Politics and Governance* 5, 112–122.
- Moreau, Julie, 2018: Trump in Transnational Perspective: Insights from Global LGBT Politics. In: *Politics & Gender* 14, 619–648.
- Möser, Cornelia, 2020: Sexual Politics as a Tool to ‘Un-Demonize’ Right-Wing Discourses in France. In: Gabriele Dietze / Julia Roth (Hg.), *Right-Wing Politics and Gender: European Perspectives and Beyond*, Bielefeld, 117–134.
- Neufeld, Masha / Wiedlack, Katharina, 2018: Wir sind Conchita, nicht Russland, oder: Homonationalismus auf gut Österreichisch. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 29, 153–175.
- Partij voor de Vrijheid, 2016: Preliminary Election Program PVV 2017-2021: The Netherlands Ours Again!; <https://www.geertwilders.nl/94-english/2007-preliminary-election-program-pvv-2017-2021>, 26.08.2016.
- Poushter, Jacob / Kent, Nicholas, 2020: The Global Divide on Homosexuality Persists; <https://www.pewresearch.org/global/2020/06/25/global-divide-on-homosexuality-persists/>, 25.06.2020.
- Puar, Jasbir, 2007: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham (NC).
- Puar, Jasbir, 2013: Rethinking Homonationalism. In: *International Journal of Middle East Studies* 45, 336–339.
- Ramme, Jennifer, 2020: „O Mutter Polin, warne deinen Knaben!“ Zusammenhänge von Nation und Geschlecht am Beispiel rechter Sexualpolitik in Polen. In: Carina Book / Nikolai Huke / Norma Tiedemann / Olaf Tietje (Hg.), *Autoritärer Populismus*, Münster, 108–123.
- Rao, Rahul, 2015: Echoes of Imperialism in LGBT Activism. In: Kalypso Nicolaidis / Berny Sèbe / Gabrielle Maas (Hg.), *Echoes of Empire: Memory, Identity and Colonial Legacies*, London / New York (NY), 355–373.
- Samuels, Brett, 2020: Trumps Says ‘We Live’ with SCOTUS Decision on LGBTQ Worker Rights; <https://thehill.com/homenews/administration/502812-trump-says-we-live-with-scotus-decision-on-lgbtq-worker-rights>, 15.06.2020.
- Sauer, Birgit, 2017: Gesellschaftstheoretische Überlegungen zum europäischen Rechtspopulismus. Zum Erklärungspotential der Kategorie Geschlecht. In: *Politische Vierteljahresschrift* 58, 3–22.
- Schaible, Jonas, 2017: Europas nationalistische Internationale; <https://www.zeit.de/politik/ausland/2017-04/populismus-nationalismus-europa-internationale-allianz>, 24.04.2017.
- Schmincke, Imke, 2020: Sexual Politics from the Right. Attacks on Gender, Sexual Diversity and Sex Education. In: Gabriele Dietze / Julia Roth (Hg.), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Bielefeld, 59–73.
- Schnabel, Landon / Sevell, Eric, 2017: Should Mary and Jane Be Legal? Americans’ Attitudes Toward Marijuana and Same-Sex Marriage Legalization, 1988–2014. In: *Public Opinion Quarterly* 81, 157–172.
- Simpson, Patricia Anne, 2020: Gendered Identities and German Islamophobias. In: *Journal of Contemporary European Studies* 28, 57–69.
- Spierings, Niels, 2020: Why Gender and Sexuality are Both Trivial and Pivotal in Populist Radical Right Politics. In: Gabriele Dietze / Julia Roth (Hg.), *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Bielefeld, 41–58.

- Spierings, Niels / Lubbers, Marcel / Zaslove, Andrej, 2017: 'Sexually Modern Nativist Voters': Do They Exist and Do They Vote for the Populist Radical Right? In: *Gender and Education* 29, 216–237.
- Spierings, Niels / Zaslove, Andrej, 2015: Conclusion: Dividing the Populist Radical Right Between 'Liberal Nativism' and Traditional Conceptions of Gender. In: *Patterns of Prejudice* 49, 163–173.
- Twenge, Jean M. / Sherman, Ryne A. / Wells, Brooke A., 2016: Changes in American Adults' Reported Same-Sex Sexual Experiences and Attitudes, 1973–2014. In: *Archives of Sexual Behavior* 45, 1713–1730.
- Turnbull-Dugarte, Stuart J., 2020: The European Lavender Vote: Sexuality, Ideology and Vote Choice in Western Europe. In: *European Journal of Political Research* 59, 517–537.
- Turnbull-Dugarte, Stuart J., 2022: Who Wins the British Lavender Vote? (Mostly) Labour. In: *Politics, Groups & Identity* 10, 388–409.
- Van der Veer, Peter, 2006: Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands. In: *Public Culture* 18, 111–124.
- Van Kessel, Stijn, 2015: Right-Wing Populism in Contemporary Dutch Politics. In: Frank Decker / Bernd Henningsen / Kjetil Jakobsen (Hg.), *Rechtspopulismus und Rechtsextremismus in Europa*, Baden-Baden, 205–216.
- Vossen, Koen, 2010: Populism in the Netherlands after Fortuyn: Rita Verdonk and Geert Wilders Compared. In: *Perspectives on European Politics and Society* 11, 22–38.
- Vossen, Koen, 2011: Classifying Wilders: The Ideological Development of Geert Wilders and His Party for Freedom. In: *Politics* 31, 179–189.
- Wielowiejski, Patrick, 2018: Identitäre Schwule und bedrohliche Queers. Zum Verhältnis von Homonationalismus und Anti-/G/enderismus im Nationalkonservatismus. In: *Feministische Studien* 36, 347–356.
- Wildt, Michael, 2017: *Volk, Volksgemeinschaft, AfD*, Hamburg.
- Winer, Canton / Bolzendahl, Catherine, 2021: Conceptualizing Homonationalism: (Re-)Formulation, Application, and Debates of Expansion. In: *Sociology Compass*, 15, e12853.

Die Figur des aktiven Bürgers in der politischen Ideengeschichte

Republikanisches Ethos und demokratisches Selbstverständnis

Skadi Krause*

Schlüsselwörter: Transformation der Demokratie, Republikanismus, Gemeinsinn, politisches Handeln, Bürger

Abstract: Behandelt werden in diesem Aufsatz die wichtigsten Diskursfelder zur Figur des aktiven Bürgers in der politischen Ideengeschichte. Der Rekurs auf die republikanische Tradition dient dabei als Mittel politiktheoretischer Selbstverständigung und normativer Orientierung, insofern er es ermöglicht, heutige Differenzen zu markieren und, was noch weit entscheidender ist, historische Transformationsprozesse zu beschreiben, die unser heutiges demokratisches (Selbst-)Verständnis bestimmen und formen.

Abstract: This essay deals with the most important areas of discourse on the figure of the active citizen in the history of political ideas. Recourse to the republican tradition serves as a means of political-theoretical self-understanding and normative orientation, insofar as it makes it possible to highlight today's differences and, what is even more decisive, to describe historical transformation processes that determine and shape our current democratic (self) understanding.

In der heutigen Debatte ist es unstrittig, dass eine Demokratie aktive Bürger*innen braucht, die sich für ihre politische Gemeinschaft interessieren und engagieren. Allerdings gibt es unterschiedliche Ansichten darüber, wie viele aktive Menschen eine funktionierende Demokratie benötigt und was politisches Engagement überhaupt bedeutet (vgl. Glaab 2016). Neben Appellen an eine aktive Wählerschaft und breites ehrenamtliches Engagement gibt es große Zweifel an direkter politischer Mitwirkung und der politischen Urteilsfähigkeit der Bürger*innen (vgl. Roth 2016). Eine zeitdiagnostische politische Theorie, der an einer adäquaten Beschreibung des Problems bürgerschaftlichen Engagements in modernen demokratischen Gesellschaften gelegen ist, sollte sich deshalb zunächst um eine unvoreingenommene Bestandsaufnahme bemühen, von welchem ideengeschichtlich überlieferten Konzept die Rede ist, wenn vom aktiven Bürger gesprochen wird, und welche Vorstellungen von Politik und Gesellschaft damit verbunden sind. Das schließt die Frage ein, ob diese noch geeignet sind, das Politikverständnis heutiger Bürger*innen einzufangen und normativ anzuleiten, denn dass die Debatte so gespalten ist, hat nicht nur etwas mit unterschiedlichen argumentativen und epistemischen Bezugspunkten zu tun, sondern ist zu einem Großteil auch auf die unhinterfragte und einseitige Orientierung an traditionellen Leitbildern zurückzuführen.

Deshalb sollen in diesem Aufsatz zunächst die wichtigsten republikanischen Diskursfelder zum aktiven Bürger umrissen werden, um das Potenzial, aber auch die Schwachstellen

* Skadi Krause, TU Darmstadt
Kontakt: skadi.krause@tu-darmstadt.de

dieser langen Tradition des Denkens für die zeitgenössische Politik hervorzuheben. Der Rekurs auf die Ideengeschichte dient dabei als Mittel der politiktheoretischen Selbstverständigung und normativen Orientierung. Er soll dabei helfen, die Differenzen zum deutlich jüngeren liberalen Diskurs zu markieren und, was noch weit wichtiger ist, historische Transformationsprozesse zu beschreiben, die dabei helfen können, unser heutiges demokratisches (Selbst-)Verständnis besser zu bestimmen und es von älteren republikanischen Darstellungen abzugrenzen. Aktuelle Vorstellungen von Bürger*innen, die an der Politik teilnehmen, inkludieren nämlich nicht nur Gruppen, deren Staatsbürgerschaftsstatus jahrhundertlang problematisch war (vgl. Lister 2007), sondern eröffnen auch neue Beteiligungsmöglichkeiten, die über bestimmte Arrangements formaler Rechtsansprüche, organisierte Formen des öffentlichen Protestes und das Engagement in politischen Vereinen und Parteien weit hinausgehen. Heute erleben wir eine Zunahme von Bürger*innendialogen, Bürger*innenhaushalten, Bürger*innenjurs, Bürger*innenkonsultationen etc. Behörden bemühen sich darum, die digitalen Möglichkeiten auszuschöpfen, um Transparenz und neue Beteiligungsmöglichkeiten zu schaffen (vgl. Barnes/Newman/Sullivan 2007). Dies alles erweitert das Bild von den Rechten, Pflichten, Verantwortlichkeiten und Möglichkeiten moderner Staatsbürgerschaft (vgl. Doheny 2007; Jenson/Philips 2001). Und es verändert die Logik politischer Partizipation, wenn nicht mehr nur die Bürger*innen aufgefordert sind, für ihre Rechte und Freiheiten zu streiten, sondern auch staatliche Behörden verpflichtet werden, ihr vormals exklusives Verwaltungswissen so transparent wie möglich zu gestalten und Bürger*innen bei der Umsetzung von Verfahren immer wieder aktiv einzubeziehen.

1. Der aktive Bürger im republikanischen Diskurs der Antike und der frühen Neuzeit

Die Figur des aktiven Bürgers wird in der politischen Theorie seit der Antike immer wieder thematisiert. Bereits Perikles hat in seinen von Thukydides überlieferten Reden an die Bürger Athens appelliert, sich aktiv für das Gemeinwesen zu engagieren und öffentlichen Gütern die gleiche Aufmerksamkeit zu widmen wie privaten. Die politische Gemeinschaft, wie Perikles sie stilisierte, war auf aktive Bürger geradezu angewiesen, weil sie sich nur so vor inneren und äußeren Feinden schützen konnte. Politisches Engagement war für Perikles aber mehr als bloß eine Funktionsvoraussetzung und Überlebensgarantie des Gemeinwesens; er begriff es zugleich als den erfolgversprechendsten Weg menschlicher Selbstverwirklichung, als den Königsweg gelingenden Lebens schlechthin (vgl. Thukydides 1973: 143).

Aufgegriffen hat diesen Gedanken, dass menschliche Selbstverwirklichung und politisches Engagement miteinander Hand in Hand gehen, unter anderem Aristoteles, der sich sowohl in der *Nikomachischen Ethik* wie auch in der *Politik* mit der Frage beschäftigte, was die höchste und beste Form menschlichen Lebens sei. Abseits der politischen Sphäre, so das tragende Argument in der *Politik*, gebe es keine menschliche Selbstverwirklichung, kein gelingendes Leben. Erst im Diskurs der Bürger über ihr Gemeinwesen seien sie im Selbstentwurf frei und gleich. Dagegen ebne ein breiter Rückzug der Bürger aus dem öffentlichen Leben einer Herrschaft von Despoten und Tyrannen den Weg, die auch das Gemeinwesen als solches zerstören können. Es waren also zusammengenommen zwei Argumente, auf die sich

die Forderungen nach bürgerschaftlicher Partizipation und politischem Engagement als Bestandteilen einer Konzeption des guten, tugendhaften Lebens bei Aristoteles zurückführen ließen: zunächst auf die Idee, dass nur in der Gemeinschaft der Freien und Gleichen, also in der Sphäre der Politik, ein selbstbestimmtes menschliches Leben möglich sei; sodann die Warnung, dass die Bürger, wenn sie die von ihnen beanspruchten Freiheitsräume sichern wollen, sich auch deshalb durch eine aktive Teilnahme am öffentlichen Leben kümmern müssen.

Anders als für Perikles sind bürgerschaftliche Partizipation und politisches Engagement für Aristoteles aber keineswegs mehr die einzigen Möglichkeiten zur Realisierung eines gelingenden Lebens. So bedurfte es für den Philosophen ebenso der Eröffnung von Rückzugsmöglichkeiten aus den Verpflichtungen und Zumutungen der politischen Gemeinschaft, damit der Einzelne auch das Glück der Kontemplation genießen könne, das sich allein in der Privatheit politikferner Räume einstelle. Dass das von Perikles entworfene Bild der politischen Gemeinschaft aktiver Bürger für die Athener längst nicht mehr selbstverständlich war, lässt sich an dem von Aristoteles gezeichneten Dilemma der Existenz des aktiven Politikers ablesen: Entweder, so Aristoteles, befördere dieser als *despotes* das eigene Wohlergehen, handle dabei aber ungerecht gegen andere, oder aber er mühe sich als *polites* um Gerechtigkeit, vernachlässige dabei aber seine persönlichen Interessen (vgl. Aristoteles 1973: VII, 1324a 35–38, 221). Für welche der beiden Optionen er sich auch immer entscheide – stets laufe er Gefahr, die Bedingungen gelingenden Lebens zu verfehlen.

Aristoteles' Nachfolger waren sich denn auch nicht mehr so einig, ob wirklich das fortgesetzte politische Engagement der Bürger die zuverlässigste Sicherung der individuellen Freiheit darstelle, oder ob es hierzu nicht anderer Vorkehrungen bedürfe. Tatsächlich setzte sich in der Folgezeit mehr und mehr die Auffassung durch, dass es für den einzelnen, um sein individuelles Wohlergehen besorgten Bürger besser sei, die öffentlichen Angelegenheiten einer kleinen Gruppe von Berufspolitikern zu überlassen und selbst das gefahrenreiche Terrain politischen Engagements zu meiden,¹ das neben der kostenträchtigen Finanzierung öffentlicher Aufgaben aus privatem Vermögen auch noch den *Ostrakismos* kannte, die Verbannung jener Bürger, die sich zu sehr hervorgetan hatten und im Verdacht standen, durch ihre herausragende Position die bürgerliche Gleichheit zu bedrohen.² Aus einer zuvor in hohem Maße *aktiven* Bürgerschaft wurde so innerhalb mehrerer Generationen eine Bürgerschaft, in der sich politisches Desinteresse und Apathie breit machten – ein Zustand, wie er für gewöhnlich erst als Folge der modernen repräsentativen Demokratie konstatiert wird.³

Das an der Geschichte der attischen Demokratie ablesbare Muster der Erosion politischer Partizipationsbereitschaft infolge einer moralischen Überforderung, Dauerbeanspruchung und nicht ausbleibender individueller Enttäuschungen bei den aktiven Bürgern beschreibt allerdings keinen historischen Sonderfall. Es lässt sich auch in der Endphase der römischen Republik und ebenso anhand der Geschichte der Stadtrepubliken in Europa, insbesondere in Italien, während des Spätmittelalters und der Renaissance ablesen (vgl. Atkins 2018). Auch hier entwickelte sich aus zunächst oligarchisch-stadtpatrizischen Verhältnissen eine auf immer breitere bürgerschaftliche Beteiligung gestützte republikanische Ordnung, die jedoch nach einer kurzzeitigen Blüte des Gemeinwesens zunehmend unter Druck geriet, weil es nicht

1 Zu dieser Entwicklung ausführlich Mossé 1979: insbes. 168 ff..

2 Zu den Liturgien vgl. Tarkiainen 1972: 310 ff.; zum Ostrakismos vgl. ebd. 110 ff..

3 Vgl. hierzu Finley 1980: 8 f.; Finley bezieht sich auf die Verteidigung politischer Apathie durch W. H. Morris Jones.

gelang, das hohe Niveau politischer Einsatzbereitschaft der Bürger dauerhaft rechtlich abzusichern und institutionell zu stabilisieren; mit der Folge, dass sich mehr und mehr Vertreter einer zeitweilig hochgradig motivierten und mobilisierten Bürgerschaft aus der Politik zurückzogen (vgl. Bosl 1982: 192 ff.; Brucker 1977; Rubinstein 1966; Stephens 1983).

Paradigmatisch steht hierfür, wie Herfried Münkler (1999: 56 ff.) gezeigt hat, die Geschichte der Republik Florenz zwischen dem 14. und dem 16. Jahrhundert, die für das spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Europa eine vergleichbare Bedeutung hat, wie das Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts für die Entwicklung der Demokratie in der klassischen Antike – auch wenn die Florentiner Politiker und Intellektuellen sich selbst in ihrem Bemühen um historische Selbstverständigung und Orientierung eher auf Rom denn auf Athen bezogen. Doch auch hier findet sich die auf der aristotelischen Unterscheidung beruhende Debatte über den Vorrang der *vita activa* vor der *vita contemplativa* als der dem guten Leben am ehesten zuträglichen Lebensform. So lässt Cristoforo Landino in den *Disputationes Camaldulenses* Lorenzo de' Medici und Leon Battista Alberti darüber diskutieren, ob nun die *vita activa* oder die *vita contemplativa* höher zu schätzen sei. Alberti vertritt die Seite der *vita contemplativa*, des Rückzugs in den privaten Bereich, während Lorenzo auf der anderen Seite darauf insistiert, dass das Engagement für öffentliche Ziele und Aufgaben, für Staat und Gesellschaft, für eine Gemeinschaft von Bürgern unentbehrlich sei. Landino, der als Autor beide Seiten gegenüberstellt, schließt seine Abhandlung mit der Vorstellung eines Ausgleichs und einer Verknüpfung beider Lebensweisen, wobei die in die Defensive geratene Vorstellung von der Bedeutung bürgerschaftlicher Aktivität für ein gelingendes Leben nur noch im Zusammenhang mit der individuellen Selbsterfüllung zu bestehen vermag (vgl. Landino 1927: passim; Münkler 1989: 172 ff.).

Der Appell an das politische Engagement der Bürger konnte folglich auch hier nur solange überzeugen, wie für eine Mehrheit plausibel war, dass sich ihr öffentliches Engagement tatsächlich lohne – und zwar im Sinne des Gemeinwohls wie der individuellen Selbstverwirklichung. Doch auch in der oberitalienischen Stadtrepublik kam es zu einer Erosion des gesellschaftlichen Engagements. Bereits Francesco Guicciardini vertrat die Auffassung, Eigentum und Sicherheit der Bürger seien am besten gesichert, wenn der Politisierungsgrad der Gesellschaft nicht so hoch sei und nur Wenige, über deren Herkunft und Motivation er allerdings wenig Aussagen traf, die politischen Geschicke des Gemeinwesens zuverlässig und über längere Zeiträume lenken werden (vgl. Guicciardini o. J.: 48).⁴ Der demgegenüber in immer abgeschwächerter Form vorgetragene Einwand, dass eine zuverlässige Sicherung der individuellen Freiheitsräume auf Dauer ohne das politische Engagement der Bürger selbst nicht möglich sei, vermochte gegen diese Einwände immer weniger auszurichten (vgl. Baron 1988; 1992).

Was die Motive dieser wachsenden Skepsis am Sinn politischen Engagements betrifft, so mögen sicher neben den bereits skizzierten ethischen Überlegungen vor allem handfeste ökonomische Interessen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, wie sie in der starken Polemik gegen die Demokratie als Regierungsform zum Ausdruck kamen. So schienen bei einem Teil der Bürgerschaft in den italienischen Stadtrepubliken Ängste vor einer über eine entsprechende Steuerpolitik vorangetriebenen „Enteignung“ durch die einfachen Bürger in der Tat zu einer Abkehr vom Ideal der Selbstregierung beigetragen zu haben. Guicciardinis Bereitschaft, sich in letzter Konsequenz eher einem Alleinherrscher als einem breit angelegten

4 Der politische Gegensatz, der sich hier zwischen Machiavelli und Guicciardini bei allen Ähnlichkeiten der Argumentation auftut, ist herausgearbeitet bei Gilbert 1965.

bürgerschaftlichen Regiment anzuvertrauen, dürfte für viele der wohlhabenderen Bürger durchaus überzeugend gewesen sein. Hinzu kam, dass es nicht nur in Florenz an rechtlich abgesicherten Freiheitsräumen fehlte, die auf der einen Seite den Bürgern eine politische Mitsprache dauerhaft sicherten und ihnen auf der anderen Seite auch die Möglichkeit boten, sich in den privaten Raum zurückzuziehen. Der Verlust individueller Autonomie drohte den Bürgern deshalb in doppelter Weise: bei zu viel Engagement in der Öffentlichkeit und gleichzeitiger Vernachlässigung der eigenen Geschäfte wie bei der Übernahme politischer Macht durch Despoten – und damit drohender Rache und willkürlicher Enteignung.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass erst mit den aufkommenden Verfassungsdiskussionen im 17. Jahrhundert auch republikanische Argumente für eine aktive Bürgerschaft wieder auftauchten. So verteidigten Marchamont Needham, James Harrington oder John Milton in der republikanischen Phase nach den englischen Bürgerkriegen bürgerschaftliches Engagement und auch die amerikanischen Revolutionäre erklärten im 18. Jahrhundert die *vita activa* zum Leitbild der neuen Republik. Eine entsprechende Erörterung soll hier jedoch ausgespart werden, um nach der Skizzierung des liberalen Diskurses zu der eigentlich interessanteren Fragestellung zu kommen, nämlich der nach der Tauglichkeit der in diesen klassischen Diskurssträngen verwendeten Forderung nach einer aktiven Bürgergemeinschaft für die politische Gegenwartsanalyse.

2. Der aktive Bürger im modernen politischen Denken

Ist der klassisch-republikanische Diskurs stark durch den moralischen Appell an den aktiven Bürger geprägt, der nicht nur bereit sein soll, für sein Gemeinwesen zu kämpfen und zu sterben, sondern dieses auch im Inneren vor tyrannischen Zugriffen auf die Freiheitsrechte der Bürger zu verteidigen – bei all den Zweifeln in Bezug auf die Konsequenzen einer zu aktiven Bürgerschaft –, veränderte sich der Zugriff auf die Figur des aktiven Bürgers mit dem Aufkommen moderner Staatlichkeit. So setzte sich im 16. Jahrhunderts nicht nur ein Diskurs durch, der davon ausging, dass der Monarch das Gemeinwesen verkörpere, es gewann auch die gegenteilige Position an Bedeutung, wonach die Rechtsgemeinschaft der Bürger älter sei als die Monarchie, die damit selbst durch die tradierten Rechte begründet und eingehegt werde.

Ein herausragender Verfechter dieses Ansatzes war im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhunderts Sir Edward Coke, dessen Schriften in besonderer Weise die verfassungsrechtlichen Debatten seiner Zeit widerspiegeln (vgl. Kenyon 1986: 86). Der Jurist verteidigte nicht nur die Rechtstradition des Common Law, sondern auch die Gerichte und den High Court of Parliament als Teil des geltenden Rechts. Er verwies sogar auf alte Gesetze, die häufige Sitzungen des Parlaments vorschrieben, was von den Verfechtern des Parlaments dahingehend interpretiert wurde, dass das Parlament, also die repräsentative Körperschaft des Volkes und seiner Stände, keine Schöpfung des Monarchen sei und deshalb auch von ihm nicht außer Kraft gesetzt werden könne (vgl. Coke 2003). Es war nichts anderes als die Souveränität des Rechts, die die Zeitgenossen aus Cokes Schriften ableiteten.

Das „souveräne Recht“ war jedoch im 17. Jahrhundert kein einheitlicher Rechtskanon. Diese Unbestimmtheit machte die Interpretation und Anwendung des Common Law dem-

entsprechend nicht einfach. Nicht von ungefähr tauchten im Englischen Bürgerkrieg deshalb vermehrt Forderungen nach einer Verfassung auf, die sowohl die Grundrechte der Engländer wie die Befugnisse von Krone und Parlament klar regelte. Zu den ersten Entwürfen gehört das *Agreement of the People* von 1647. Die dem Agreement zugrundeliegende Idee war eine schriftliche Vereinbarung zwischen dem Volk und seinen Vertretern im Unterhaus, in der die Befugnisse des Parlaments und die grundlegenden und unantastbaren Freiheiten der Engländer festgelegt werden. Aufgetaucht war die Idee für ein solches Agreement bereits in der im Juli 1646 veröffentlichten *Remonstrance of Many Thousand Citizens*, in der es heißt, dass sich Könige und Repräsentanten nur dann „als rechtmäßig“ erweisen, wenn sie „ihre Autorität“ aus dem ausgesprochenen „Vertrauen des Volkes“ beziehen, wobei sie „nicht mehr Macht“ beanspruchen können, als ihnen das Volk zuspreche (vgl. Overton 1646: 13). Die Petition formulierte damit nicht nur die Forderung nach einer schriftlichen Fixierung der Grundrechte und Freiheiten der Engländer sowie die Festlegung der Befugnisse der Staatsorgane, sie postulierte auch den Grundsatz der Volkssouveränität.

Die folgenden Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts lassen sich in diese Tradition einordnen. Sie verankerten die Grundrechte und -freiheiten der Bürger sowie das Gewaltgefüge in einer Verfassung, die sich selbst wiederum auf das Postulat der Volkssouveränität stützte. In Art. 2 der *Virginia Bill of Rights* von 1776 heißt es: „Alle Macht ruht im Volke und leitet sich daher von ihm ab; alle Amtspersonen sind seine Treuhänder und Diener und ihm jederzeit verantwortlich“⁵ und Art. 3 der französischen Menschenrechtserklärung aus dem Jahre 1789 verkündet, dass der „Ursprung aller Souveränität seinem Wesen nach beim Volke“⁶ liege. Volkssouveränität wurde zu einem Legitimitätsprinzip, dessen Profil nicht zuletzt durch das geschärft wurde, was mit ihm abgewiesen werden konnte: Staatliche Herrschaft gründet sich demnach nicht auf ein Gottesgnadentum, nicht auf traditionale Herrschaft eines Adelsgeschlechts und auch nicht auf das Charisma überragender Führergestalten, sondern allein auf den Willen der zum Volk konstituierten Gemeinschaft der Bürger. „We the People“ – sind die einleitenden Worte der US-Verfassung von 1787.

Doch was bedeutete diese Entwicklung für die Debatte um eine aktive Bürgerschaft? Sowohl in der Englischen als auch der Amerikanischen und Französischen Revolution siegte die Überzeugung, dass eine „Repräsentation“ der Volksgemeinschaft nur im Parlament vorstellbar sei. Nicht Repräsentation als solche, sondern nur (geschichtlich in vielfältigen Formen realisierte) nichtdemokratische Formen von Repräsentation standen demnach im Widerspruch zur Volkssouveränitätsdoktrin. Die maßgebliche Konzeption von Volkssouveränität in ihrer Repräsentationsbedürftigkeit lieferten dabei vor allem die Autoren der *Federalist Papers* (vgl. Hamilton/Madison/Jay 2005: 280 ff.).⁷ In ihrer Rechtfertigung wurde das individuelle Wahlrecht zu den gesetzgebenden Staatsorganen zum grundlegenden subjektiven Anspruch der Bürger auf demokratische Teilhabe. Andere Formen des politischen Engagements gerieten in der Anfangsphase der Republik dagegen in die Kritik (vgl. Nelson 2015; 2016; Glover 2016). Vor allem gegenüber den neu entstehenden politischen Gesellschaften war die Skepsis besonders groß (vgl. Bilder 2015). Selbst Präsident Washington verurteilte sie aufs Schärfste.⁸ Diese, schrieb der Republikaner an den amtierenden Gouverneur von Virginia, Henry Lee, seien durch „raffinierte Mitglieder“ geschaffen worden, „um unter den Menschen die Samen

5 <http://www.verfassungen.net/us/va/grundrechteerklaerung76.htm>; 29.07.2021.

6 <http://www.verfassungen.eu/f/ferklaerung89.htm>; 29.07.2021.

7 *Federalist* Nr. 51, James Madison, 6. Februar 1788 (vgl. Haller 1987: 135 ff.).

8 Brief George Washingtons an Henry Lee vom 26. August 1794 (vgl. Sparks 1830: 428 ff.).

von Eifersucht und Misstrauen gegenüber der Regierung zu säen“ und „das Vertrauen“ in die Verwaltung des Landes zu zerstören. Washington beteuerte, dass er früh seine Meinung kundgetan habe, dass, wenn man diesen Gesellschaften nicht entgegenetrete, sie „die Regierung“ zutiefst „erschüttern“ werden. Und er fuhr fort: „Zeit und Umstände haben mich in dieser Meinung bestätigt; und ich bedauere zutiefst die wahrscheinlichen Folgen; nicht, weil sie mich persönlich angreifen, denn ich habe nicht lange auf der öffentlichen Bühne zu wirken“, sondern „weil ich sehe, dass unter Vorgabe von populären und faszinierenden Versprechen“, die „beste menschliche Regierung“ und „das Glück einer ganzen Nation“ (Sparks 1830: 429 f.) zerstört werden.

Bemerkenswert ist, dass Washington die Entstehung der politischen Vereine und Gesellschaften als „schlagenden Beweis“ für die ersten „Auswüchse“ der demokratischen Gesellschaft ansah und zugleich einräumte, er habe nicht erwartet, dass es „so bald“ dazukommen werde, obwohl er „nie einen Zweifel“ daran gehabt habe. Eindringlich warnte er vor den Vereinen, die einen „dauerhaften Zensor“ bilden und „im Schatten der Nacht“ die Arbeit des Kongresses kritisieren, die doch von den „gewählten Vertretern“ des Volkes geleistet werde. Obwohl er beteuerte, dass ein jeder das Recht habe, sich durch Petitionen an die Regierung zu wenden, argumentierte er, dass das Wirken der Gesellschaften „verfassungswidrig“ sei, da sie von egoistischen Interessen geleitet werden, die nichts mit dem Gemeinwohl zu tun haben. Ihr Wille sei es, „alles Vertrauen“ in die Verwaltung zu zerstören, ohne die „realen Fakten“ zu kennen und über „jene Informationen“ zu verfügen, derer vernünftiges Regierungshandeln bedürfe.⁹

Die Verkürzung der politischen Teilhabe auf ein Wahlrecht, wie sie in Folge dieses immer noch republikanisch geprägten Diskurses mit einer Ausrichtung auf eine geschlossen handelnde Bürgergemeinschaft, auch den liberalen Denkern des 18. und 19. Jahrhunderts unterstellt wurde, muss jedoch zurückgewiesen werden. Genannt sei hier nur Benjamin Constants berühmter Text *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* von 1820, der das liberale Denken der Zeit auf den Punkt brachte, insofern er von der Annahme geprägt war, dass die Bürger im modernen Verfassungsstaat zum ersten Mal die Möglichkeit haben, sich in den privaten Raum zurückzuziehen, ohne zugleich Opfer willkürlicher Herrschaft zu werden, weil ihre Freiheitsrechte durch das staatliche Gewaltengefüge und entsprechende Grundrechte gesichert werden. Kritiker haben deshalb behauptet, dass Constant in dieser Schrift für einen Rückzug der Bürger aus der öffentlichen Sphäre plädiere. Doch ein solches Verständnis wird der Komplexität von Constants Argumentation nicht gerecht (vgl. Dijn 2008: 89 ff.).

Constant argumentierte in seiner Schrift zwar, dass die politische Freiheit nie auf Kosten der individuellen Freiheit der Bürger gehen dürfe, oder in seinen Begriffen, dass die Freiheit der modernen Bürger nicht mit der Freiheit der Alten zu verwechseln sei. Allerdings betonte er den Wert der politischen Freiheit nicht weniger explizit. Seiner Ansicht nach konnte die moderne bürgerliche Freiheit nicht ohne die aktive Beteiligung der Bürger in der Regierung und Verwaltung bestehen, auch wenn diese, wie im modernen Staat, durch ein repräsentatives System vermittelt sei. Nichts bedrohe die moderne Freiheit aber mehr als die Verfolgung rein privater Interessen. Weit entfernt von dem „Verzicht auf eine der beiden Arten von Freiheit“ unterstrich Constant im Gegenteil die Notwendigkeit, „beide Freiheiten“ zu kombinieren (vgl. 1819: 258 f.). Individuelle Freiheitsrechte bedürften in einer egalitären Gesellschaft wie

9 Brief George Washingtons an Burges Ball vom 25. September 1794 (vgl. Sparks 1830: 437 f.).

der Demokratie öffentlicher Freiheitsrechte und umgekehrt. Beide seien dementsprechend zu verteidigen.

Constant hat diesen Gedanken in anderen Schriften weiter ausgearbeitet, so etwa in seinem *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1822–1824).¹⁰ Eine Kontrolle und Beschränkung der Regierung, heißt es darin, sei nicht möglich ohne die Beteiligung der Bevölkerung am öffentlichen Leben (vgl. auch Constant 1820: Bd. 1, 53, 67, 75). In die gleiche Richtung geht auch seine Kritik an Dunoyer in seiner Schrift *De M. Dunoyer, et de quelquesuns de ses ouvrages* (1829). So wichtig wie die Verteidigung individueller Freiheitsräume sei, Freiheit brauche einen aktiv geförderten Gemeinsinn. Auch moderne Bürger müssten ermutigt werden, sich an den Aufgaben des Staates zu beteiligen (vgl. ebd.: 243). Die Bürger hätten ein Recht auf Kontrolle und Überwachung von Parlament und Regierung, das nur wahrgenommen werden könne, wenn sie auch einen aktiven Part in der Öffentlichkeit spielten (vgl. auch Constant 1991). Für den liberalen Denker reichte die durch Wahlen bewerkstelligte Institutionalisierung eines repräsentativen Willensbildungsprozesses in der Vertretungskörperschaft folglich nicht aus. Sein komplexes Konzept von Volkssouveränität erschöpft sich nicht in einem bestimmten Arrangement formaler Rechtsprozeduren und schon gar nicht im Wahlakt. Die Vorstellung, dass das Wahlvolk in regelmäßigen zeitlichen Abständen eine Vertretungskörperschaft kreierte, um dazwischen in politische Apathie zu verfallen, lehnte Constant ab. Allerdings, und auch das machen seine Texte deutlich, profitieren die modernen Bürger von beidem: sowohl von dem politischen Engagement in der Öffentlichkeit als auch der Möglichkeit des Rückzugs in den privaten Bereich.

3. Der aktive Bürger in der modernen Demokratietheorie

Was bedeutet das Erbe dieser Diskursstränge für die heutige Demokratiedebatte? Als in den 1980er Jahren Kategorien wie Gemeinwohlorientierung, sozialer Zusammenhalt und gesellschaftliche Teilhabe angesichts sinkender Wähler*innenzahlen und einer zunehmenden Parteiverdrossenheit in den Blickpunkt politischer Theoretiker*innen rückten, wurde festgestellt, dass die Demokratieakzeptanz zwar hoch war, das Vertrauen in die politischen Verfahren und Institutionen aber abnahm. Die unter dem Stichwort „Kommunitarismus-Liberalismus-Kontroverse“ geführte Diskussion nahm die Frage nach dem aktiven Bürger folgerichtig wieder auf. Allerdings wurde dabei vor allem deutlich, wie wenig sich die Analysen dieser Figur verändert hatten. Ohne hier dem von Carl Schmitt in polemischer Absicht formulierten Diktum von der Staatsfixiertheit des politischen Denkens das Wort reden zu wollen, ist festzustellen, dass der Staat und die ihm näher zugehörigen Institutionen in der Theoriebildung als die primären Orte der Realisierung bürgerschaftlichen Engagements angesehen wurden und als solche folglich unverhältnismäßig große Aufmerksamkeit genossen. Gleich welches Mittel die zumeist republikanisch inspirierten Autoren*innen zur Aktivierung ihrer Mitbürger*innen für geeignet hielten, ob sie auf eine Erhöhung der motivationalen Bereitschaft durch sittlich-moralische Erziehung setzten (vgl. MacIntyre 1995; Sandel 1995), auf den Einbau von Elementen direkter Demokratie in die Prozesse der politischen Wil-

10 Constant bezieht sich darin auf das rechtsphilosophische Werk *Scienza della Legislazione* (1780), das seinen neopolitanischen Verfasser, Gaetano Filangieri, in ganz Europa bekannt machte.

lensbildung und Entscheidungsfindung drängten (vgl. etwa Barber 1994) oder aber auf die gezielte Entflechtung und Dezentralisation staatlicher Prozesse bauten (vgl. für viele Putnam 1993), stets betrat der aktive Bürger erst dann den Raum des Politischen, wenn er im Rahmen staatlicher und hier zumal legislativer Handlungszusammenhänge auftrat.

Unmittelbar verknüpft mit diesem verengten Blick auf die Erscheinungsformen des Politischen war ein zu anspruchsvoll konzipiertes Verständnis bürgerschaftlicher Aktivität. Die Überforderung, die dem aktiven Bürger von Seiten der politischen Theorie zugemutet wurde, zeigte sich vor allem in den Kompetenzerwartungen an sein Handeln.¹¹ So sollte als ein aktiver Bürger nur gelten, wer außer einem hinreichenden Wissen über die Ordnung des politischen Systems und seiner Funktionszusammenhänge auch über die zur Aneignung der zur politischen Einflussnahme erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten verfügte und obendrein auch noch die sittliche Bereitschaft aufwies, sich in seinem Verhalten am Gemeinwohl zu orientieren – und zwar auch dann noch, wenn dies zugleich einen Verzicht auf persönliche Vorteile bedeutete. Neo-republikanisch orientierte Autoren wollten dabei sogar die Bürgerschaft als ganze „in die Pflicht“ nehmen, insofern sie sich am Ideal eines tugendhaften, durch eine gemeinsame Sittlichkeit integrierten politischen Gemeinwesens leiten ließen.¹²

Die Debatte der letzten Jahre hat allerdings auch deutlich gemacht, dass Rückgriffe auf antike und neuzeitliche Begriffe und Konzepte bürgerschaftlichen Engagement heute weitgehend verfehlt sind, vernachlässigen sie doch Umfang wie Bedeutung der vielfältigen Formen lang- und kurzfristigen sozialen wie politischen Engagements von Bürger*innen und Interessengruppen im modernen Staat. Wie schon Alexis de Tocqueville im 19. Jahrhundert deutlich gemacht hat, geht es in der modernen Demokratie einerseits um die Integration der Bürger*innen in Staat und Verwaltung, um ihr Vertrauen in die Institutionen zu stärken, ihr institutionelles Wissen zu schulen, sie über ihre Rechte im Prozess der Rechtsanwendung aufzuklären und nicht zuletzt ihr fachliches, soziales und lokales Wissen in der Erarbeitung und Umsetzung politischer Entscheidungen einfließen zu lassen; andererseits heißt das aber auch, Bürger*innen Freiräume zu geben, damit sie ihre eigenen Vorstellungen vom guten Leben entwickeln und ausleben können. Der Akt der Wahl, Volksentscheide, Petitionen, organisierte Formen des öffentlichen Protestes, das Engagement in politischen Parteien oder der Austausch über Netzwerke reichen dafür nicht aus.

Tocqueville entwickelte seine Argumentation anhand verschiedener Beispiele, von denen ich nur drei nennen möchte. Im Bereich der Verwaltung hob er unter anderem die Gefängnisgesellschaften hervor, die sich um den Entwurf und Bau von Gefängnissen und die Haftbedingungen von Gefangenen, aber auch um deren Reintegration in die Kommunen kümmerten, und so in den Gemeinden für eine öffentliche Akzeptanz des Strafvollzugs sorgten, der zuvor als Bereich staatlicher Willkür galt, weil er der Öffentlichkeit und damit ihrer Kontrolle nahezu entzogen war. Für Tocqueville waren die Gefängnisgesellschaften, die sich mit ihren Berichten auch regelmäßig an eine breite Öffentlichkeit wandten, ein gelun-

11 Zur Differenzierung der Kompetenzerwartungen vgl. Buchstein 1996: 302.

12 Nur vereinzelt ließen Autoren auch all jene Einstellungen als Ausweis für einen hinreichend entwickelten bürgerlichen Gemeinsinn gelten, die Bürger*innen dazu motivierten, sich freiwillig und gemeinschaftlich an der Erzeugung bestimmter öffentlicher Güter zu beteiligen. Dazu reichte es ihrer Meinung nach aus, wenn sie ein positives Bewusstsein von der Relativität ihrer eigenen Vorstellungen vom guten Leben entwickelten; einer empathischen Identifikation mit der politischen Ordnung auf der Grundlage eines gemeinsam geteilten politischen Selbstverständnisses bedurfte es dazu nicht (vgl. Walzer 1992).

genes Beispiel für das Zusammenwirken von staatlichen Institutionen, gesellschaftlichen Akteuren und Bürgern (vgl. Tocqueville 1984: 327 f.; auch Zunz 2010: 481).

Ein anderes Beispiel aus dem Bereich der Judikative waren für Tocqueville die Jurys. Im Mittelpunkt von Tocquevilles Analyse stand dabei der Wandel der Jury von einem Bollwerk gegen richterliche Willkür zu einem öffentlichen und transparenten Erfahrungsraum der Rechtsprechung und Rechtsanwendung, der das Vertrauen der Bürger in den Rechtsstaat stärkte. In *De la démocratie en Amérique* bezeichnet Tocqueville die Jurys als „freie Schule“ der Demokratie.¹³ Die Öffentlichkeit der Verhandlung über Recht und Unrecht sowie die Vermittlung von juristischen Fachkenntnissen durch die Richter machen dabei aber nur eine Seite seiner Argumentation aus. Auf der anderen Seite beschrieb er den aktiven Part, den die Bürger in den Verhandlungen spielten. Für Tocqueville lag die Rolle der Jury darin, im Austausch mit der richterlichen Gewalt Menschen dazu zu verpflichten, für die Dauer eines Prozesses zu Hütern von Recht und Ordnung zu werden. Das hatte aus seiner Sicht kognitive, moralische und politische Auswirkungen auf ihr Selbstverständnis. Kognitiv war der Einfluss, weil die Juroren ganz praktisch im Gerichtssaal lernen mussten, die Geisteshaltung eines Richters einzunehmen, Gesetzen und Rechtstraditionen den Vorrang vor Leidenschaften zu geben und dabei ein klares Verständnis für die Grenzen bei der Beurteilung von Tatsachen zu entwickeln. Damit wurden aber auch in moralischer Hinsicht ihr Engagement für Gerechtigkeit und Unparteilichkeit sowie ein robuster Sinn für soziale Verantwortung gestärkt. Politisch gesehen war die Mitarbeit in einer Jury eine staatsbürgerliche Erziehung, weil sie praktische Einsichten in die Prinzipien des Rechtsstaats und die Anwendung der Gesetze vermittelte (vgl. Tocqueville 2010: Bd. 2, 448).

Eine zentrale Erkenntnis während seiner Amerikareise war für Tocqueville auch, dass die Jurys das Ansehen der Richter stärkten. In keinem Land, so Tocqueville, seien die Richter so einflussreich wie da, wo das Volk an ihren Vorrechten teilhabe (ebd.: 450). Die Jurys hatten aber auch eine wichtige Signalwirkung für alle Amtsträger, denn in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren es die Juroren, die immer wieder Personen freisprachen, die wegen politischer Vergehen angeklagt wurden. Sie taten dies nicht nur zum Schutz von Einzelpersonen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt eines in der Verfassung verbürgten kollektiven Rechts auf Meinungs-, Versammlungs- und Vereinsfreiheit sowie eines freien Informationszugangs, die in besonderer Weise den Geheimhaltungsinteressen von Verwaltung und Regierung entgegenstanden. Die Jurys waren daher nicht nur ein Garant für die Überwachung und Einhaltung von Grundrechten, sie sorgten auch dafür, dass das Handeln von Regierung und Verwaltung für die Bürger transparent gemacht wurde.

Das dritte Beispiel bezieht sich auf Tocquevilles Lob der kommunalen Selbstverwaltung, die für ihn schlechthin eine Matrix der modernen Demokratie darstellte. Die Unabhängigkeit der Gemeinden bei der Regelung öffentlicher Angelegenheiten sowie das Prinzip der Wahl, sowohl in den Gemeindevertretungen als auch bei der Benennung der Beamten, sicherten für ihn einen aktiven Gemeinsinn der Bürger. Auch die fortwährende Praxis der kommunalen Selbstverwaltung hatte für Tocqueville zentrale Auswirkungen auf das Selbstverständnis der Bürger. „Was ich in Amerika am meisten bewundere“, schrieb er, „sind nicht die aus der Verwaltung entstehenden Ergebnisse der Dezentralisation, es sind vielmehr ihre politischen Wirkungen“ (ebd.: Bd. 1, 160). Durch die Möglichkeiten der politischen und finanziellen Mitbestimmung auf kommunaler Ebene interessierten sich die Bürger für die öffentlichen

13 Darauf hat zuletzt Albert W. Dzur (2010: 604) verwiesen.

Angelegenheiten, was eine notwendige Voraussetzung dafür sei, nicht Opfer von willkürlichen Verwaltungsentscheidungen zu werden (ebd.: Bd. 3, 914). Auch lernten die Bürger einander zuzuhören, Respekt in der Diskussion zu zeigen und tyrannische Entscheidungen zu vermeiden. Zudem mache der Bürger die Erfahrung, dass es besser sei, persönliche Interessen mit denen anderer zu verknüpfen, um sie gleichsam als Unterstützer und Mitstreiter zu gewinnen. Auf diese Weise könne, so Tocqueville, die kommunale Selbstverwaltung, wenn sie ordnungsgemäß durchgeführt werde, transparente Entscheidungsprozesse und den Respekt für das Eigentum, die Rechte und Freiheiten aller fördern (vgl. ebd.: Bd. 2, 308, 310, 327, 439, 462).

Die genannten Beispiele sind für die aktuelle Debatte insofern relevant, als sie eine deutliche Verschiebung im Rechtfertigungsdiskurs bürgerschaftlichen Engagements in der Demokratie deutlich machen. Bei der Diskussion um den aktiven Bürger geht es heute nicht nur um die Erweiterung der Rechte, Verfahren und Institutionen, um den Bürger*innen die Möglichkeit zu geben, sich aktiv in die Konzeption, Planung, Entscheidung und Umsetzung von öffentlichen Vorhaben einzubringen, sondern auch um ein aktives Zugehen von staatlichen Institutionen und Verwaltung auf die Bürger*innen – und zwar auch auf diejenigen, die sich nicht bereits über Protestkampagnen, Vereine und Parteien organisieren, Ehrenämter ausüben oder als Politiker*innen wirken. Bürger*innen immer wieder aktiv einzubinden, und zwar nicht nur über die bekannten repräsentativen Verfahren, sondern auch bei der Erarbeitung, Anwendung und Umsetzung demokratischer Entscheidungen, das ist etwas, was sich aus den Beispielen Tocquevilles deutlich herauslesen lässt.

Verschiedene Praktiken und Verfahren lassen sich in der aktuellen Debatte dahingehend anführen. Formen aktiver Bürger*innenbeteiligung bestehen heute vor allem auf kommunaler Ebene. Dazu gehören Bürger*innenhaushalte als Teil der kommunalen Selbstverwaltung. Die Bevölkerung wird dabei aktiv in die Planung von kommunalen Einnahmen und Ausgaben einbezogen, womit für eine weitgehende Transparenz der Aufstellung und der sie begleitenden Verfahren gesorgt wird. Weitreichende Erfahrungen gibt es auf kommunaler und regionaler Ebene auch mit Bürgerdialogen, in denen Regierungen, Parlamente und Verwaltungen mit konkreten Projekten, Vorhaben oder Themen auf zufällig ausgewählte Bürger*innen zugehen, um ihre, nach fachlicher Information und hinreichender interner Beratung, ausgesprochene Empfehlungen in die eigenen Entscheidungen einfließen zu lassen. Es geht in den Bürgerdialogen folglich *nicht* um alternative repräsentative und auch *nicht* um direkt-demokratische Verfahren, weil sie außerparlamentarische Verfahren wie Bürgerbegehren oder Bürgerentscheide sowie parlamentarische Entscheidungen durch Information, Beratung und einem breiten Diskurs unter den Bürger*innen zuallererst vorbereiten.¹⁴

14 In Anlehnung an das bei Tocqueville angeführte Beispiel der Gefängnisgesellschaften sei an dieser Stelle auf eine kommunale Bürgerbeteiligung bei der Standortsuche für ein neues Gefängnis im südlichen Landesteil von Baden-Württemberg verwiesen (vgl. Beteiligungsportal Baden-Württemberg 2020). Hier war es in Meßstetten und Rottweil, als den in Betracht gezogenen Städten, 2013 zu Protesten gekommen. Auf einer Bürgerplattform wurden daraufhin von der Landesregierung alle für die Entscheidung maßgeblichen Kriterien und Argumente gesammelt und veröffentlicht. Gemeinsam mit den lokalen Verwaltungen und dem verantwortlichen Justizministerium wurden Themenfeldanalysen erstellt, die dann bei Bürgerbeteiligungsforen vor Ort ein wichtiges Kriterium darstellten. Von Seiten des Landes wurde auch ein Architektenwettbewerb für das neue Gefängnis ausgelobt, wiederum unter größtmöglicher Einbindung von Bürger*innen. All dies führte dazu, dass sich 2015 bei einem Bürgerentscheid knapp 60 Prozent der Rottweiler für den Bau des Gefängnisses in ihrer Gemeinde aussprachen und damit mehrheitlich hinter einer Entscheidung standen, die zuvor als willkürlich kritisiert worden war. Die dialogische Praxis steigerte die Akzeptanz des Regierungshandelns, weil sie das Abwägen von Argumenten bei der Entscheidungsfindung und auch die Umsetzung größeren Gruppen anheimstellte und vor allem lokal unmittelbar betroffene Bürger*innen einband. Eine stärkere Einbindung der Bürger*innen in die

Auch wenn die Einbeziehung der Bürger*innen auf kommunaler Ebene vielfach einfacher scheint, insofern direkte Betroffenheit deutlicher wahrgenommen wird, ist die Einbeziehung auch auf nationaler Ebene nicht ausgeschlossen. Die jährlich stattfindende irische „Citizen Assembly“ ist dafür ein oft genanntes Beispiel. Hier wurden in den letzten Jahren einige der kontroversesten Themen in der irischen Gesellschaft besprochen, zu welchen die gleichgeschlechtliche Ehe, die Möglichkeit legaler Abtreibung, Irlands Blasphemiegesetz, die Absenkung des Wahlalters, die Dauer von politischen Amtszeiten oder das Stimmrecht für irische Bürger*innen im Ausland zählten. Begleitet werden die nationalen Bürger*innendialoge in Irland durch neutrale Moderatoren sowie Expertenbeiräte, die fachwissenschaftliche und juristische Fragen beantworteten. Eine weit über die irischen Grenzen bekannt gewordene Assembly war die zum Thema Abtreibung. Irland war bis dahin dafür bekannt, eines der strengsten Abtreibungsgesetze in Europa zu haben und selbst führende irische Fachexperten waren skeptisch, inwiefern die geltenden Gesetze reformiert werden könnten (vgl. Houses of the Oireachtas 2017). Tatsächlich waren es dann die Empfehlungen der 2017er Citizen Assembly, die dazu geführt haben, dass im Jahr darauf beim obligatorischen Verfassungsreferendum die Iren mehrheitlich für eine ernsthafte Liberalisierung der Abtreibungsgesetze stimmten.

Selbst auf transnationaler Ebene werden heute Bürgerdialoge angegangen. So hat die EU-Kommission 2019 zusammen mit dem Europäischen Parlament die Konferenz zur Zukunft Europas auf den Weg gebracht. In einem einjährigen Prozess sollen 2021 bis 2022 EU-Bürger*innen gemeinsam mit allen EU-Institutionen und Mitgliedstaaten über das Profil der Europäischen Union diskutieren. Hintergrund ist, dass bisher in der EU zwar regelmäßig Interessengruppen, zivilgesellschaftliche Organisationen und Verbände konsultiert werden, aber EU-Bürger*innen mit ihren Interessen, Ideen und Vorstellungen außen vor bleiben. In dem transnationalen Bürgerdialog sollen nun neben möglichen institutionellen Reformen auch so drängende Themen wie die ins Stocken geratene EU-Flüchtlingspolitik, die in den Kinderschuhen steckende EU-Außenpolitik und der Klimawandel eine Rolle spielen. Die große Hoffnung ist, dass durch den breiten Diskurs gängige politische Argumentationsmuster und Eigenlogiken von Institutionen aufgebrochen werden, indem europäische Bürger*innen jenseits von Parteizugehörigkeit und von nationalstaatlichen Eigenlogiken zu Wort kommen.

Wie wichtig es ist, diese Themen jenseits der vorhandenen nationalen Strukturen zu debattieren und anzugehen, haben, um nur eine Facette der gesamten Debatte um die Konferenz zur Zukunft Europas herauszugreifen, die Fridays for Future-Demonstrationen in den letzten Jahren deutlich gemacht. In Deutschland ist Fridays for Future eine nicht rechtsfähige Personenvereinigung. Ihre Mitglieder sind vor allem Schüler*innen, die schon aufgrund ihres Alters zu den Nicht-Wähler*innen zählen und damit auch im Parlament nicht repräsentiert sind. Was sie anklagen, ist eine Politik und ein Regierungshandeln, welche die Probleme, die auf ihre Generation zukommen, ausblenden beziehungsweise unzureichend berücksichtigen. Sie verkörpern mit anderen Worten eine Betroffenengruppe, die in den nationalen repräsentativen Formen kein Abbild findet. Sie in den politischen Prozess einzubinden, auch wegen der Reichweite ihres Themas, das auch nationalstaatlich nicht mehr zu lösen ist, ist deshalb mehr als notwendig.

Erkenntnis-, Analyse-, und Beratungsprozesse, die in die Politikgestaltung eingehen, kann, das belegt das Beispiel, die Akzeptanz politischer Entscheidungen stärken, ohne die repräsentative Demokratie als solche in Frage zu stellen.

Was diese Beispiele veranschaulichen sollen, ist, dass das Konzept des aktiven Bürgers nicht allein auf politisches Handeln im strengen Sinne der politischen Theorie, sondern auf politisch *bedeutsames* Handeln abheben muss. Ein solches, gewissermaßen konsequentialistisch ausgerichtetes Verständnis von Aktivbürgerschaft ist weit umfassender als das normativistisch überlagerte Konzept des aktiven Bürgers mit seinen überzogenen Kompetenzerwartungen. Vielmehr zielt es darauf, Bürger*innen aktiv in gemeinschaftliche und politische Prozesse durch ein Öffnen (nicht Ersetzen) von legislativen und administrativen Verfahren einzubinden, um auf der einen Seite Verfahren und Prozesse in Staat und Verwaltung deutlich transparenter und damit auch nachvollziehbarer zu gestalten und auf der anderen Seite schon im Vorfeld legislativer Verfahren und administrativer Umsetzungsprozesse, Bürger*innen mit ihren Sorgen, Ängste und Interessen, aber auch ihrem Wissen und ihren Kompetenzen anzuhören. Dazu bedarf es eines aktiven Zugehens von Staat und Verwaltung auf die Bürger*innen sowie transparenter Verfahren, in denen dieser Austausch stattfinden kann, denn nur so kann gesichert werden, dass erarbeitete Vorschläge von den repräsentativen Versammlungen auch aufgegriffen werden.

4. Schlussbetrachtung

Ist der Ruf nach dem aktiven Bürger, gar nach einer aktiven Bürgergemeinschaft noch zeitgemäß? Die Frage muss, dass sollte deutlich geworden sein, differenzierter beantwortet werden, als es die eingangs kurzerhand bejahte Aussage, dass eine Demokratie aktive Bürger*innen braucht, nahelegt. Viele der mit dem Appell an den aktiven Bürger einhergehenden Forderungen nach Tugendhaftigkeit oder gar einer Aufopferungsbereitschaft für das Gemeinwohl sind heute überholt. Bereits Tocqueville hat in *De la démocratie en Amérique* deutlich gemacht, dass die „erhabene [...] Vorstellung von den Pflichten des Menschen“ (2010: Bd. 2, 610) der Vergangenheit angehört. Die moderne Demokratie verlangt von ihren Bürger*innen nicht, das Gute um seiner selbst willen zu tun. Allein der Gedanke, ein Opfer zu bringen, widerstrebt nach Tocqueville dem demokratischen Geist, es sei denn, dass solche Opfer nachweislich „für denjenigen, der sie auf sich nimmt, ebenso nötig seien wie für den, dem sie zugutekommen“ (ebd.). In diesem Sinne erwies sich für den Theoretiker des 19. Jahrhunderts die Doktrin des wohlverstandenen Eigeninteresses als die adäquateste philosophische Lehre für das demokratische Zeitalter, da sie weder große Opfer noch außergewöhnliche Tugenden abverlange. Tocqueville forderte dementsprechend ein moderneres Verständnis politischer Tugend, das mehr auf die Wirkungen des Verhaltens der Bürger abhob als auf dessen Ursache.

Und doch bedarf es aktiver Bürger*innen in der Demokratie, die sich auch über die traditionellen Formen politischer Partizipation (wie die Teilnahme an Wahlen und Abstimmungen, dem Engagement in Vereinen und Parteien und den vielfältigen Formen des legalen und zivilen Protests) hinaus in Staat und Verwaltung einbringen, damit die repräsentativen Formen moderner Demokratie weiterhin Rückhalt erfahren. Dazu sind nicht nur rechtlich geschützte Freiheitsräume notwendig, die den Bürger*innen die Möglichkeit geben, sich zu informieren, zu versammeln, zu beraten, zu organisieren und ihre Kritik öffentlich vorzutragen. Es bedarf vor allem auch eines permanenten Zugehens staatlicher Institutionen

auf die Bürger*innen – um eben nicht nur diejenigen zu Wort kommen zu lassen, die per se die Fähigkeiten und Möglichkeiten haben, sich die notwendigen Informationen zu beschaffen, sich zu organisieren und zu Wort zu melden beziehungsweise ihre Interessen über Organisationen und Parteien durchzusetzen.

Gerade in der Demokratie besteht daher die Notwendigkeit, immer wieder egalitäre politische Ermächtigungen hervorzurufen. Tatsächlich sind weder die Republiken der Antike noch der Neuzeit ausschließlich an äußerem Druck zugrunde gegangen, sondern nicht zuletzt auch an dem resignativen Rückzug der Bürger aus der Politik. Das Schwanken der Bürger zwischen dem Engagement für politische Aufgaben und Ziele einerseits, und ihrem enttäuschten Rückzug aus der Politik in die Ungestörtheit einer privaten Existenz andererseits, das Albert Hirschman (1984) in *Engagement und Enttäuschung* für die Zeit seit dem 18. Jahrhundert als ein psychologisches Grundgesetz politischer Partizipation herausgearbeitet hat, bezieht sich nicht so sehr auf exogene, sondern endogene Faktoren für das Auf und Ab von Engagement und Rückzug. Konkret bedeutet das, dass eine sich in der Bürgerschaft ausbreitende Enttäuschung über die Folgenlosigkeit ihres Engagements und Handelns den Auslöser für den Rückzug der Bürger aus der Politik bildet. Um dem zu begegnen, ist es nicht nur notwendig, die Bürger*innen kollektive Freiheitsräume zu geben, sondern sie auch aktiv in die Vorbereitung legislativer Prozesse und administrativer Verfahren zu integrieren. Die Verfahren, Strukturen und Institutionen, die zu dieser Gewährleistung notwendig und möglich sind, werden entsprechend von demografischen, sozio-ökonomischen, historischen und kulturellen Faktoren differieren, aber sie sind notwendig, damit Bürger*innen nicht das Gefühl bekommen, Opfer willkürlichen Regierungshandelns zu werden, das letztendlich nur Entfremdung und Apathie hervorruft.

Brüssel, November 2020

Literatur

- Aristoteles, 1973: Politik, hg. und übersetzt von Olof Gigon, München.
- Atkins, Jed W., 2018: Non-domination and the libera res publica in Cicero's Republicanism. In: History of European Ideas 44 (6), 756–773
- Barber, Benjamin, 1994: Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg.
- Barnes, Marian / Newman, Janet / Sullivan, Helen, 2007: Power, Participation and Political Renewal: Case Studies in Public Participation, Bristol.
- Baron, Hans, 1988: In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought, 2 Bde, Princeton / New Jersey.
- Baron, Hans, 1992: Bürgersinn und Humanismus im Florenz der Renaissance, aus dem Englischen von Gabriele Krüger-Wirrer. Mit einem Vorwort von Horst Günther, Berlin.
- Beteiligungsportal Baden-Württemberg, 2020: Neue Justizvollzugsanstalt; <https://beteiligungsportal.baden-wuerttemberg.de/de/informieren/projekte-und-berichte/gefaengnisneubau/>, 29.07.2021.
- Bilder, Mary Sarah, 2015: Madison's Hand: Revising the Constitutional Convention, Cambridge.
- Bosl, Karl, 1982: Gesellschaftsgeschichte Italiens im Mittelalter, Stuttgart.
- Brucker, Gene, 1977: The Civic World of the Early Italian Renaissance, Princeton / New Jersey.
- Buchstein, Hubertus, 1996: Die Zumutungen der Demokratie. Von der normativen Theorie des Bürgers zur institutionell vermittelten Präferenzkompetenz. In: Klaus von Beyme / Claus Offe (Hg.), Po-

- litische Theorien in der Ära der Transformation, Opladen (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 26), 295–324.
- Coke, Edward, 2003: *The Selected Writings and Speeches of Sir Edward Coke*. Vol. 1, hg. von Steve Sheppard, Indianapolis; <https://oll.libertyfund.org/titles/911>, 29.07.2021.
- Constant, Benjamin, 1819: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris.
- Constant, Benjamin, 1820: *Mémoires sur les Cent Jour*, Paris.
- Constant, Benjamin, 1822–1824: *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, 2 Bde, Paris.
- Constant, Benjamin, 1829: *De M. Dunoyer, et de quelques-uns de ses ouvrages*. In: Ders., *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, 128–162.
- Constant, Benjamin, 1991: *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, hg. von Henri Grange, Paris.
- Dijn, Annelien de, 2008: *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville. Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge.
- Doheny, Shane, 2007: *Responsibility and the Deliberative Citizen: theorising the acceptance of individual and citizenship responsibilities*. In: *Citizenship Studies* 11 (4), 405–420.
- Dzur, Albert W., 2010: *Democracy's „Free School“*. Tocqueville and Lieber on the Value of the Jury. In: *Political Theory* 38 (5), 603–630.
- Finley, Moses I., 1980: *Antike und moderne Demokratie*, aus dem Englischen übers. und hg. von Edgar Pack, Stuttgart.
- Gilbert, Felix, 1965: *Machiavelli & Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence*, New York.
- Glaab, Manuela, 2016: *Hohe Erwartungen, ambivalente Erfahrungen? Zur Debatte um „mehr Bürgerbeteiligung“ in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. In: Manuela Glaab (Hg.): *Politik mit Bürgern – Politik für Bürger. Bürgergesellschaft und Demokratie*, Wiesbaden, 5–25.
- Glover, Lorri, 2016: *The Fate of the Revolution: Virginians Debate the Constitution*, Baltimore.
- Guicciardini, Francesco, o.J.: *Vom politischen und bürgerlichen Leben*, „Ricordi“, neugeordnet und eingeleitet von Ernesto Grassi, übertragen und mit einem Anhang versehen von Karl Josef Partsch, Berlin.
- Haller, Benedikt, 1987: *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat*, Münster.
- Hamilton, Alexander / Madison, James / Jay, John, 2005: *The Federalist*, hg. von J. R. Pole, Indianapolis; dt.: Dies., 1994: *Die Federalist-Artikel. Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründerväter, mit dem englischen und deutschen Text der Verfassung der USA*, hg. von Angela Adams / Willi P. Adams, Paderborn.
- Hirschman, Albert O., 1984: *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*, Frankfurt (Main).
- Houses of the Oireachtas, 2017: *Report of the Joint Committee on the Eighth Amendment of the Constitution*; https://data.oireachtas.ie/ie/oireachtas/committee/dail/32/joint_committee_on_the_eighth_amendment_of_the_constitution/reports/2017/2017-12-20_report-of-the-joint-committee-on-the-eighth-amendment-of-the-constitution_en.pdf, 29.07.2021.
- Jenson, Jane / Philips, Susan, 2001: *Redesigning the Canadian citizenship regime: remaking institutions for representation*. In: Colin Crouch / Klau Eder / Damian Tambini (Hg.), *Citizenship, markets and the state*, Oxford.
- Kenyon, John Ph., 1986 (Hg.): *The Stuart Constitution 1603–1688: Documents and Commentary*, Cambridge.
- Landino, Cristoforo, 1927: *Camaldulensische Gespräche*, übersetzt und eingeleitet von E. Wolf, Jena.
- Lister, Ruth, 2007: *From object to subject: including marginalized citizens in policy-making*. In: *Policy and Politics* 35 (3), 437–455.
- MacIntyre, Alasdair, 1995: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt (Main).

- Mossé, Claude, 1979: Der Zerfall der athenischen Demokratie (404–86 v. Chr.). Aus dem Engl. von Elisabeth Piras, Zürich / München.
- Münkler, Herfried, 1989: Politische Partizipation oder bürgerliche Sekurität. Der Rückzug des Bürgers aus der Politik in der italienischen Renaissance. In: Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt, 168–183.
- Münkler, Herfried, 1999: Republikanismus in der italienischen Renaissance. In: Peter Blickle / Rupert Moser (Hg.), *Traditionen der Republik – Wege der Demokratie*, Bern et al., 41–71.
- Nelson, Dana D., 2016: *Commons Democracy: Reading the Politics of Participation in the Early United States*, New York.
- Nelson, Eric, 2015: *The Royalist Revolution: Monarchy and the American Founding*, Cambridge.
- Overton, Richard, 1646: *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, London.
- Putnam, Robert D., 1993: *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton.
- Roth, Roland, 2016: Mehr Beteiligung bedeutet weniger Demokratie. Ein unlösbares politisches Paradoxon in der aktuellen Beteiligungsdebatte?. In: Manuela Glaab (Hg.), *Politik mit Bürgern – Politik für Bürger. Bürgergesellschaft und Demokratie*, Wiesbaden, 59–74.
- Rubinstein, Nicolai, 1966: *The Government of Florence under the Medici (1434–1494)*, Oxford.
- Sandel, Michael, 1995: *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Wien.
- Sparks, Jared, 1830 (Hg.): *The Writings of George Washington. Being his Correspondence, Addresses, Messages, and Other Papers, Official and Private, Selected and Published from the Original Manuscripts. With a Life of the Author, Notes and Illustrations*, Boston.
- Stephens, John N., 1983: *The Fall of the Florentine Republic 1512–1530*, Oxford.
- Tarkiaainen, Tutton, 1972: *Die athenische Demokratie*, München.
- Thukydides, 1973: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, hg. und übertragen von Georg-Peter Landmann, München.
- Tocqueville, Alexis de, 1984: *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger, Œuvres complètes*, Bd. IV/1–2, hg. von Michelle Perrot, Paris.
- Tocqueville, Alexis de, 2010: *Democracy in America. Historical-Critical Edition of „De la démocratie en Amérique“*, 4 Bde, hg. v. Eduardo Nolla, übersetzt aus dem Französischen von James T. Schleifer, zweisprachige französisch-englische Ausgabe, Indianapolis.
- Walzer, Michael, 1992: Was heißt zivile Gesellschaft?. In: Ders., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin, 64–97.
- Zunz, Olivier, 2010 (Hg.): *Alexis de Tocqueville and Gustave de Beaumont in America. Their Friendship and their Travels*, übersetzt von Arthur Goldhammer, Charlottesville.

Die euro-nordatlantische Demokratiekrise als Kehrseite der Krise postkolonialer Selbstbestimmung

Eric Otieno Sumba*

Chatterjee, Partha, 2019: I am the People. Reflections on Popular Sovereignty Today, New York: Columbia University Press.

Mbembe, Achille, 2017: Politik der Feindschaft, Berlin: Suhrkamp.

Nyabola, Nanjala, 2018: Digital Democracy, Analogue Politics. How the Internet Era is Transforming Politics in Kenya, London: Zed Books.

Seit zwei Jahrzehnten ist in westeuropäischen und nordamerikanischen demokratietheoretischen Debatten die Rede von einer Krise der Demokratie und/oder Post-Demokratie. Dabei setzen die meisten Krisendiagnosen jeweils einen Akzent auf Neoliberalismus, Autoritarismus oder Populismus als privilegiertem Deutungsansatz. In den westlich liberalen und marktwirtschaftlichen Demokratien wird die Krise gemeinhin als universelles Phänomen diskutiert und dargestellt. Trotz guter Argumente für eine differenziertere Betrachtung der besorgniserregenden politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte ist die These, dass die Demokratie weltweit akut gefährdet sei, zur Phrase geworden. Dafür spricht ein Blick in Richtung der ‚jungen‘ Nationalstaaten, die im Laufe des 20. Jahrhunderts entstanden sind. Stellte die Universalisierung des Nationalstaates im Zuge der Dekolonisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts einen Triumph gegen den europäischen Imperialismus dar, brachte sie eine politische Form hervor, die für die Verwirklichung einer demokratischen, egalitären und anti-imperialen Zukunft nutzlos war – den postkolonialen Nationalstaat (vgl. Getachew 2019: 1; Niang 2018: 25). Diese neuen Staaten wurden auf dem Bodensatz einer inneren Kolonie aufgebaut, welche die Selbstbestimmung in einer von Kolonialität geprägten internationalen Ordnung unmöglich machte (vgl. Getachew 2019: 40; Niang 2018: 183; Mbembe 2017: 27). Folglich ist die Krise der liberalen kapitalistischen Demokratie auch eine Krise ihres (neo-)liberalen Weltbildungsprojekts und sämtlicher dazugehöriger Konzepte: Freiheit, Gleichheit und nicht zuletzt der Menschenrechte (vgl. Bogues/Laudani 2017). Doch wie stellt sich die Krise der Demokratie aus den unterschiedlichen Perspektiven der relativ jungen Nationalstaaten des Globalen Südens dar? Drei kürzlich erschienene Bücher deuten darauf hin, dass die Demokratiekrise eher ein inhärenter Systemfehler als eine externe Bedrohung durch vermeintliche Feinde der Demokratie ist. Sie verbinden die Krise mit grundsätzlichen postkolonialen Fragen zur Demokratie und kommen zu dem Schluss, dass westliche liberale Demokratien derzeit in jenen Graben fallen, den sie zuvor anderen gegraben haben (vgl. Comaroff/Comaroff 2012). In Achille Mbembes dichten theoretischen Essay *Politik der Feindschaft* und Partha Chatterjees transkribierten Vorlesungsreihe *I am the People. Reflections on Popular Sovereignty Today* zeigen beide Autoren, dass die Krise Teil einer anhaltenden

* Eric Otieno Sumba, Universität Kassel.
Kontakt: eric.otieno@student.uni-kassel.de

Rekonfiguration der liberalen Demokratie weltweit ist. Nanjala Nyabolas *Digital Democracy, Analogue Politics* argumentiert hingegen, dass eine Betrachtung der Demokratie, und zwar in ihren digitalen Dimensionen weltweit und besonders auf dem afrikanischen Kontinent, wichtige Erkenntnisse bereithält, die für den Umgang mit der Krise unerlässlich sind.

Achille Mbembes Werk wurde im Frühjahr 2020 zum Gegenstand ineinandergreifender politischer Kontroversen um Postkolonialismus, Erinnerungskultur, Antisemitismus und Apartheid. Die „Causa Mbembe“ offenbarte, so Andreas Eckert, eine schwere „Provinzialität des Denkens“ einiger Kritiker*innen von Mbembe (vgl. Eckert 2020). Mit Mbembes politischer Theorie dagegen gibt es bislang keine nennenswerte Auseinandersetzung im deutschsprachigen Kontext. Der Streit um die Person Mbembes hat unter anderem gezeigt, dass der Vorwurf des Antisemitismus bisweilen als Vorwand genutzt wird, um sich mit postkolonialer Theorie nicht in gebotener Tiefe auseinanderzusetzen zu müssen oder die verspätet begonnene Auseinandersetzung zu rechtfertigen (ebd.). Ebendieses sehr heterogene Forschungsprogramm hält jedoch wesentliche Einsichten für ehemals kolonisierende Länder bereit, wie sich emblematisch in den demokratiethoretischen Überlegungen Mbembes zeigt. *Politik der Feindschaft* wurde 2016 auf Französisch als *Politique de l'inimitié* erstveröffentlicht und 2017 ins Deutsche übersetzt, während die Übersetzung ins Englische im Jahr 2019 mit *Necropolitics* betitelt wurde. Unterschiede in der Übersetzung und Gliederung der einzelnen Kapitel verdeutlichen die verschiedenen intellektuellen Traditionen, innerhalb derer Mbembe theoretisch situiert wird. Bereits die Titel *Necropolitics* und *Politik der Feindschaft* vermitteln unterschiedliche Nuancen. Während ersterer den Ausrottungswunsch und eine Politik des gezielten „Sterbenlassens“ in den Vordergrund stellt, betont letzterer die Relation der Feindschaft. Der deutschsprachige Titel reiht Mbembe damit in eine Genealogie des Politischen nach Carl Schmitt ein, während die Rezeptionslinie eines Schwarzen Radikalismus von Frantz Fanon bis Cedric Robinson verwischt wird, sodass sie für Leser*innen, die das Werk der wichtigen Schwarzen und antikolonialen Wegbereiter Mbembes nicht kennen, nicht mehr erkennbar ist.

Politik der Feindschaft beginnt mit einem langen Katalog der drängendsten Fragen unserer Zeit: *Othering* als fortwährende Grundlage für Identitätsbildung und Polarisierung, die Sinnlosigkeit und Brutalität von Grenzen und die Etablierung von Krieg „als Zweck und als Notwendigkeit“ (13) in Demokratie, Politik und Kultur. Mit Fanon fragt Mbembe, worin „eine [...] über die Menschheit hinausreichende [...] Politik des Lebendigen“ (11) bestehen könnte, da Fanon verstanden habe, dass „es in der Kolonialherrschaft und dem gleichnamigen Krieg kein Subjekt des Lebens gibt“ (15). In einer Zeit, in der sich die politische Ordnung „fast überall neu als Organisationsform für den Tod“ formiert (18), stellt sich die Subjektivitätsfrage neu, da Demokratie allmählich ihre dunkle Seite annimmt. Diese „Inversion“ oder dieses „Ende“ (23 f.) der Demokratie ist von vier Merkmalen gekennzeichnet. „Das Schrumpfen der Welt“ und der demographische Wandel, der „zugunsten des Südens“ (24) ausfällt; die „Ankunft des plastischen Menschen“ im ökologischen Kontext (31); die Ankunft des digitalen Subjekts, dessen Bildschirm „zur plastischen und simulierten Form des Lebens“ geworden ist (32) und schließlich die Wechselwirkungen zwischen der Macht des Kapitals und die Fähigkeit, den Menschen und andere Lebewesen willentlich zu verändern. Diese vier Merkmale bilden den „dunkle[n] Körper der Demokratie“ (34). Gleichzeitig bedroht der globale Kapitalismus die gegenwärtige liberale Ordnung, indem er versucht, sich von sozialen Verpflichtungen zu befreien und sowohl den Staat als auch die menschliche Aufmerksamkeitsspanne zu erobern.

Die Gewalt der gegenwärtigen Weltordnung ergibt sich für Mbembe aus den „engen Verbindungen“ (48) zwischen Demokratie und Plantage in der Form des demokratischen Sklavenstaats sowie zwischen Demokratie und Kolonie in der Strafkolonie. Somit trage die Demokratie die Kolonie in sich. Spätmoderne Souveränität sei in diesem Kontext unter anderem durch die Macht gekennzeichnet, eine Schar von Menschen zu einer Existenz am Rande des Lebens zu verdammen, Menschen, die sich ständig dem Tod entgegenstellen müssen. Diese „Produktion von Tod im großem Maßstab“ (66), die man gegenwärtig besonders deutlich in den Grenz- und Lagerregimen der EU und den etablierten Demokratien beobachten kann, knüpfen an den kolonialen Terror an, die Kombination aus Biomacht, Ausnahme- und Belagerungszuständen. Während die Grenzen zwischen außen und innen verblassen, wird die Externalisierung, mit der die Demokratie ihre dunkle Seite bisher unter den Teppich gekehrt hat, obsolet. Obwohl der Versuch unternommen wird, das eigene Zuhause vor dem Chaos zu schützen, das woanders herrscht, kehrt die Verwüstung stets zurück, indem die Demokratie sich gegen sich selbst wendet. Folglich ist die Gegenwart „eine Zeit der paranoiden Dispositionen, der hysterischen Gewalt, der Verfahren zur Vernichtung all derer, die von der Demokratie zu Staatsfeinden erklärt werden“ (79). Hauptaugenmerk von Mbembes ethischer und theoretischer Kritik ist einerseits der alltägliche „Nanorassismus“ (108), und andererseits der „hydraulische Rassismus“, dessen Wirkung im juristisch-bürokratischen Bereich des Staatsapparats verortet wird (110). Somit ist Mbembes Kritik nicht nur postkolonialer Natur, sondern einer radikalen Schwarzen Tradition entlehnt, die die Gleichzeitigkeit von demokratischen Errungenschaften und tief verankertem Rassismus nicht aus den Augen verliert. Da die liberale Demokratie immer in Gefahr ist, von ihren eigenen, inneren Dämonen aufgefressen zu werden, muss sie Mbembe zufolge anders gedacht werden: als „Gemeinschaft des Lebens“, die sich gegen die nekropolitische Gewalt stellt.

Auf Grundlage einer dreiteiligen Vorlesungsreihe klagt Partha Chatterjee in *I am the People* den „engen Provinzialismus“ (ix) der laufenden Debatte über die Krise der westlichen liberalen Demokratie an. Laut Chatterjee offenbaren die massiven intellektuellen Ressourcen, die für die Krisendiagnose verausgabt wurden, das Vorurteil, dass wahre Demokratien westlich seien und dass die Erfahrungen der restlichen „fehlerhaften“ Demokratien „für das demokratische Projekt irrelevant“ seien (xi). Chatterjees Hauptargument in *I am the people* ist, dass die Merkmale der asiatischen und afrikanischen Demokratie, die jetzt in Europa erkennbar sind, die zugrundeliegenden strukturellen Beziehungen zwischen den Metropolen und ihren kolonialen und postkolonialen Peripherien widerspiegeln. Eine liberale repräsentative Regierung im eigenen Land, so Chatterjee, erforderte eine autoritäre Bürokratie in den Kolonien (x). Chatterjee betrachtet die gegenwärtigen Probleme der Demokratie daher vor dem Hintergrund einer theoretisch fundierten Geschichte der Universalisierung des modernen Staates auf Grundlage der Volkssouveränität. Stellenweise ähneln Chatterjees Argumente denjenigen Mbembes, weil sich beide analytisch an Foucault anlehnen und der postkoloniale Kontext für beide global ist: Sowohl ehemalige Kolonialmächte als auch ehemals kolonialisierte Staaten sind postkolonial. Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings darin, dass Gramsci für *I am the People* das ist, was Fanon für *Politik der Feindschaft* ist. Zentral für die Krise der westlichen liberalen Demokratie ist laut Chatterjee eine Krise der Hegemonie der herrschenden Ordnung, die auf dem beruht, was Gramsci den integralen Staat nannte (45). Innerhalb des integralen Staates nutzte die Bourgeoise die Staatsmacht, um die Zivilgesellschaft über Gewerkschaften und politische Parteien zu beeinflussen. Diese brauchte den Staat, um das Staatsvolk zu erziehen und eine freiwillige Zustimmung zu ihrer Herrschaft zu er-

halten. Diese hegemoniale Ordnung sei nach einer liberalen und neoliberalen Phase durcheinandergeraten, so Chatterjee (vgl. auch Brown 2015; Slobodian 2019). An ihre Stelle seien Vetternwirtschaft, Fremdenfeindlichkeit und Populismus getreten (59).

Das zweite Kapitel „The Cynicism of Power“ untersucht die Blütezeit der liberalen Demokratie in den Wohlfahrtsstaaten Westeuropas anhand der Vorträge des britischen Soziologen Thomas Humphrey Marshall aus dem Jahr 1949. In Anlehnung an Foucault konzentriert sich Chatterjee hier auf die Dualität, die zwischen bürgerlichen Subjekten als Träger*innen von Rechten und interessengeleiteten Individuen entsteht (68). Er geht davon aus, dass die Krise der Hegemonie aus der taktischen Kontraktion des integralen Staates und dem Aufstieg der neoliberalen Gouvernamentalität entstanden ist. Der pädagogische Auftrag, Zustimmung zu erlangen, wurde dem Markt überlassen, was zu einer technokratischen Regierung führte (59). Das dritte Kapitel, dem der Titel des Buches entnommen ist, befasst sich mit der Oberflächlichkeit der Populismus-Debatten in Europa und zeichnet eine fünf Jahrzehntelange Geschichte des Populismus in Indien nach. Darauf aufbauend argumentiert Chatterjee, dass in Indien – anders als in Europa – die technische Ausweitung des Staates von der städtischen Mittelschicht auf die städtischen Armen und die Landbevölkerung gescheitert sei (86). In Ermangelung einer starken ideologischen Identifikation der Wähler*innen mit den Parteien sei der Wettbewerbspopulismus (*competitive populism*) der einzige Weg, um Wahlen zu gewinnen. Chatterjee kommt zum Schluss, dass es keine Rückkehr zu liberaler Anständigkeit gebe, sobald ein Wahlsystem in eine Spirale des Wettbewerbspopulismus geraten sei. Gleichzeitig könne eine gesellschaftliche Transformation kaum durch Populismus erreicht werden, da letzterer ein taktisches Spiel bleibe (119). Für Chatterjee ist klar, dass nur eine gegenhegemoniale soziale Kraft, die das globale Kapital herausfordert und die gleichberechtigte Teilhabe aller Gesellschaften an demokratischer Governance ermöglicht, einen bedeutenden Wandel herbeiführen kann.

Ein gängiger Kritikpunkt postkolonialer Theoretiker*innen ist, dass Europa nicht imstande sei, von anderen Regionen der Welt zu lernen, weil Europa gerne Konzepte und Begriffsgeschichte vereinnahme (vgl. Chakrabarty 2000; Dabashi 2015; Bagues/Laudani 2017). Deshalb habe der Westen Mühe zu verstehen, warum „bestimmte Formen postkolonialer demokratischer Praxis jetzt in den heiligen Ländern der liberalen Demokratie ihre ungehörigen Häupter erheben“ (Chatterjee 2019: xii). Nanjala Nyabolas *Digital Democracy, Analogue Politics* greift an dieser Stelle mit einer Demokratiekritik ein, die in Europa selten rezipiert wird, da angenommen wird, dass postkoloniale Demokratien, vor allem afrikanische, auf dem Feld der Digitalisierung erst aufholen müssten, bevor sie in der Lage seien, fundamentale Kritik an deren Einfluss auf die Demokratie zu äußern. Nyabolas Analyse der digitalen Demokratie nimmt Kenia als Fallstudie, um in aktuelle Debatten über Demokratie und Digitalisierung über Kenia hinaus zu intervenieren. Für Nyabola ist der Begriff der digitalen Demokratie sinnvoll, um die Vorstellung infrage zu stellen, dass Technologie automatisch Demokratie fördere. Sie ist jedoch auch in einem normativen Sinne gehaltvoll, etwa um für verbesserten Zugang zu digitaler Technologie in unterversorgten Regionen einzutreten (32). Nyabolas Analyse fokussiert sich auf die Bürger*innen in der Demokratie, also auf politische Handlungsmacht und nicht auf Strukturen. In einem Kontext wie Kenia begünstigt der Fokus auf Strukturen ein Narrativ von Dysfunktionalität, demzufolge afrikanische Staaten sich entweder in einem Entwicklungsstadium, im Krieg oder in Postkonfliktkonstellationen befinden. Nyabola dagegen interessiert sich dafür, wie digitale Räume durch Information und Kommunikation zunehmend die Grundlage für politisches Handeln und eine politische Öffentlichkeit bilden (39). Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil

„Analogue Politics“ befasst sich mit den Ursprüngen von Kenias *digital-first* Dekade (2007–2017). Digitale Räume galten schon immer als Allheilmittel gegen die Ausgrenzung und den Fanatismus, die kenianische Politik besonders zu Wahlzeiten kennzeichnen. Da die Meinungsfreiheit und die traditionellen Medien jahrzehntelang in unterschiedlichem Maße vom Staat erstickt worden waren, hat die Demokratisierung des Zugangs zu Information durch das Internet die Politik transformiert. Die gewaltsamen Ausschreitungen nach der Wahl von 2007 erwiesen sich im Nachhinein, metaphorisch gesprochen, als ein Zusammenprall zwischen analogen und digitalen Vorstellungen des Politischen, die zu einem Digitalisierungsvorstoß führten, der mehr demokratische Rechenschaftspflicht versprach (29).

Der zweite Teil des Buchs „Digital Democracy“ geht auf Kenias Profil als Demokratie im digitalen Zeitalter ein. Blogs und soziale Medien läuteten neue Formen der politischen Organisation ein, die sich in Phänomenen wie #KOT (*Kenians on Twitter*) zeigten, die wiederholt erfolgreich gegen irreführende Berichterstattung über Kenia beim US-Sender CNN vorgingen, und den *Kenyan Feminists on Twitter*, die die Machtverhältnisse zwischen Online-Stimmen, traditionellen Medien und politischen Akteuren nachhaltig verändert haben (50). Digitale Räume sind jedoch nach wie vor vom Streben nach Profit geprägt. Für Nyabola erklärt die Zunahme von Hass im Netz in Verbindung mit dem „digitalen Kolonialismus“ – gemeint sind die wert- und datenschöpfenden Experimente digitaler Technologiefirmen aus dem globalen Norden in Ländern des Globalen Südens – den Schaden, den Cambridge Analytica (CA) bei den Wahlen in Kenia 2013 sowie bei den US-Wahlen 2016 und dem Brexit-Referendum von 2016 angerichtet hat (197). Die Methode von CA, die Social-Media-Informationen auswertet, um die Bedürfnisse und Ängste der Wähler*innen zu ermitteln und sie zur Beeinflussung der Wahlergebnisse zu nutzen, wurde in Kenia ausprobiert und optimiert, so Nyabola. Der dritte Teil des Buches „History not learned from“ untersucht die kenianische Wahl 2017, die Nyabola zufolge „die teuerste Wahl der Welt“ war (182). Mit 28 Dollar pro Kopf kostete sie mehr als Wahlen in den USA und Indien, die jeweils mehr als ein Dreifaches an Wahlberechtigten vorweisen können. Dennoch wurden die Ergebnisse jener Wahl aufgrund von Unregelmäßigkeiten in einer beispiellosen Entscheidung des Obersten Gerichtshofs annulliert. Nyabola kommt zu dem Schluss, dass digitale Technologien keine Probleme beheben können, die man ‚offline‘ nicht lösen möchte. Die Verlagerung von politischer Verantwortlichkeit in den digitalen Raum schuf letztlich mehr Probleme, als sie löste und verursachte enorme Kosten für die Steuerzahler*innen (193). Außerdem liefert Nyabola eine Analyse darüber, wie Ethnizität und digitale Politik kollidieren. Ihre Ergebnisse können für Länder, in denen Identität anpassungsfähiger wird und alle anderen politischen Realitäten übertüncht, lehrreich sein (203). Chatterjee führt dieses Argument weiter und konstatiert, dass Konzepte, die „an koloniale Anthropologie erinnern“, wie etwa Ethnizität, nicht viel erklären können, wenn sie nur als „vormoderne Clankriegsführung“ verstanden werden. Für ihn ist vermeintlich ethnische Politik, eine Politik, in der ethnische Zugehörigkeit, Konflikte und Allianzen die wichtigsten kursbestimmenden Faktoren zu sein scheinen, „die modernste Phase demokratischer Politik“ (119), weil sie die Art und Weise darstelle, wie Politik in den meisten Ländern der Welt gemacht wird (vgl. auch Chatterjee 2004). Es sind diese vielschichtigen Realitäten, die Chatterjee und Nyabola analysieren, und ihre Analyse ist deutlich erkenntnisreicher, wenn man kritisch hinterfragt, wer, wo, und was üblicherweise als ‚modern‘ gilt und warum (vgl. Bhabra 2007).

Ein genereller Tenor der drei Bände ist, dass die euro-nordatlantische Demokratiekrise die Kehrseite der Dauerkrise postkolonialer Selbstbestimmung in einer neoliberalen Welt ist, weil sie sich seit neuestem mit Problemen befassen muss, die für postkoloniale Demokratien

konstitutiv sind. Für Mbembe ist die Krise der Demokratie ein Symptom ihrer selbstzerstörerischen Tendenzen, die durch die ‚innere Kolonie‘ verursacht werden. Während die innere Kolonie die meisten postkolonialen Demokratien so gut wie lahmgelegt hat, wird sie in den meisten westlichen Demokratien erst langsam als solche erkannt und entsprechend zögerlich benannt. Dabei steht diese am Anfang eines ähnlichen Versuchs in Europa und den USA. Für Chatterjee offenbart die eher performative Ratlosigkeit, mit der die euro-nordatlantische Intelligenzia der Krise der Demokratie gegenübersteht, eine konzeptuelle Naivität. Die zugrundeliegende Definition von Demokratie in diesen Debatten ist überholt und ausschließend, weil Staaten tatsächlich demokratisch sein können, ohne Repliken des demokratischen Staates im Westen zu sein. Nyabola zufolge hätte es dem Rest der Welt auffallen müssen, als sich Cambridge Analytica in die Politik in Kenia einmischte. Doch dieses Versäumnis ist gleichzeitig eine Chance, aus den Nachwirkungen des Skandals und aus den demokratischen Experimenten an Orten wie Kenia zu lernen. In jedem Fall erscheint die gegenwärtige Demokratiekrise nicht mehr so neu, wenn man sie von einer globalen, postkolonialen und verflochtenen Ideengeschichte der Demokratie aus betrachtet.

Literatur

- Bhabra, Gurminder, 2007: *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, London.
- Bogues, Anthony / Laudani Raffaele, 2017: *Theses for a Global History of Political Concepts*; <https://aghct.org/political-concepts-thesis>, 20.09.2021.
- Brown, Wendy, 2015: *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York.
- Chatterjee, Partha, 2004: *The Politics of the Governed: Reflections on popular politics in most of the world*, New York.
- Chatterjee, Partha, 2019: *I am the People. Reflections on Popular Sovereignty Today*, New York.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000: *Provincialising Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey.
- Comaroff, Jean / Comaroff, John, 2012: *Der Süden als Vorreiter*, Frankfurt (Main).
- Dabashi, Hamid, 2015: *Can Non-Europeans Think?*, London.
- Eckert, Andreas, 2020: *Postkoloniale Zeitgeschichte?* In: *Zeithistorische Forschungen* 17 (3); <https://zeit-historische-forschungen.de/3-2020/5881>, 20.09.2021.
- Getachew, Adom, 2019: *Worldmaking After Empire. The Rise and Fall of Self Determination*, Princeton (NJ).
- Mbembe, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*, Berlin.
- Niang, Amy, 2018: *The Postcolonial African State in Transition: Stateness and Modes of Sovereignty*, London.
- Nyabola, Nanjala, 2018: *Digital Democracy, Analogue Politics. How the Internet Era is Transforming Politics in Kenya*, London.
- Slobodian, Quinn, 2019: *Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus*, Berlin.

Die Wiederkehr des nie Verschwundenen: Zur Relevanz der Ideologieforschung

Tobias Schottdorf*

Beyer, Heiko / Schauer, Alexandra, 2021 (Hg.): Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs, Frankfurt (Main) / New York: Campus.

Was bis vor wenigen Jahren nur wenige zu prognostizieren gewagt hätten, ist heute zweifelsfrei eingetreten. Das Interesse an der totgesagten Ideologieforschung wurde neu entfacht und das aus gutem Grund. Das Wiedererstarken des Antisemitismus, die Salonfähigkeit rassistischen Denkens und die Virulenz des politischen Islam zeugen ebenso von der übereilten Verkündung eines postideologischen Zeitalters wie der Siegeszug des ökologischen Bewusstseins, die Resonanz esoterischer Bewegungen oder die Allgegenwart des Selbstoptimierungsdiskurses im Plattformkapitalismus.

Wir sehen uns mit einer enormen Pluralisierung ideologischer Konstellationen konfrontiert, die einzufangen sich der gerade erschienene, von Heiko Beyer und Alexandra Schauer herausgegebene Sammelband *Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs* anschickt. In ihm werden nicht nur ideengeschichtliche Schlaglichter mit konzeptionellen Suchbewegungen verbunden und mögliche Verfahrensweisen der Ideologiekritik diskutiert; untersucht werden darüber hinaus auch einige der prominentesten ideologischen Formationen der Gegenwart – und zwar aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln. Das ist erfrischend und in vielerlei Hinsicht bereichernd. Entsprechend liegt die wesentliche Stärke des Bandes in seiner inhaltlichen und disziplinären Breite, versammelt er doch vielfältige namenhafte Stimmen, deren Betrachtungen ganz unterschiedlichen soziologischen Traditionslinien verpflichtet sind und die in ihrer Heterogenität gleichermaßen lehrreich wie provokant anmuten. Das macht den Band sowohl für eine begriffshistorisch und theoretisch interessierte Leserschaft als auch für ein empirisch-zeitdiagnostisch orientiertes Publikum attraktiv.

Einschließlich der konzisen Einleitung versammelt der Band 17 Beiträge, von denen sich zunächst fünf den theoretischen Problemen einer adäquaten Bestimmung des Ideologiebegriffs widmen, bevor vier weitere Aufsätze die methodischen Optionen zur empirischen Erforschung mentaler Orientierungen und Überzeugungssysteme ausloten. Die verbleibenden Untersuchungen begeben sich ins ideologische Handgemenge und beleuchten zeitgenössische Phänomene, die oft als Indizien einer Renaissance ideologisch zugespitzter Auseinandersetzungen angeführt werden.

Natürlich wäre es vermessen, behaupten zu wollen, Ideologien hätten nach Ende des Kalten Krieges keine Rolle mehr gespielt. Dafür waren ideologisch aufgeladene Konflikte noch in den 1990er-Jahren zu präsent. Allerdings scheinen weltanschauliche Auseinandersetzungen insbesondere in den letzten Jahren vermehrt ins Licht der Öffentlichkeit zu drängen. Demgegenüber hatte die Ideologieforschung tatsächlich einen schweren Stand, sah sie sich doch mit wenigstens drei Wellen akademischer Skepsis konfrontiert, die ihr den argu-

* Tobias Schottdorf, Georg-August-Universität Göttingen
Kontakt: tobias.schottdorf@uni-goettingen.de

mentativen Grund zu entziehen drohten. Eine solche Delegitimierung betrieben zunächst sowohl konservative Denker wie Daniel Bell, aber auch marxistische Autoren wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, die auf je eigene Art und Weise ein Ende der Ideologie konstatierten. Der Poststrukturalismus erteilte dem Ideologiebegriff kurze Zeit später eine erneute und radikalisierte Absage, weil er nicht nur die gesellschaftstheoretische Angemessenheit des Begriffs in Zweifel zog, sondern dessen epistemologische Voraussetzungen ablehnte. Die von Francis Fukuyama vorgebrachte Diagnose, der zufolge der Sieg der liberalen Demokratie eben auch das Ende der Geschichte als eine der ideologischen Grabenkämpfe markiere, ließe sich als Höhepunkt der dritten Welle des akademischen Ideologieverzichts deuten. Ausgangspunkt des Bandes ist nun die Vermutung, wonach die Gründe am Boden dieser Ideologieskepsis nicht länger gegeben seien oder sich zumindest als problematisch erwiesen hätten. Folglich sei es nötig, „den in Vergessenheit geratenen Begriff der Ideologie“ (13) zu reaktivieren.

1. Wo beginnen?

Die Schwierigkeit, derer man sich bei einem solchen Unterfangen bewusst sein sollte, besteht freilich darin, dass der Begriff selbst Gegenstand ideologischer Kämpfe ist, das heißt unterschiedlich gebraucht, definiert und konnotiert wird, er, kurz gesagt, eine „turbulente Geschichte“ (13) hinter sich hat und im Zuge dessen „eine fast undurchschaubare Ausdifferenzierung“ (14) erfuhr. Mithilfe einer Rückbesinnung auf konkurrierende Zugänge ist der erste Teil des vorliegenden Bandes sichtlich bemüht, einige Wegmarken zu setzen, um der Komplexität des Phänomens wie seiner Bestimmungsversuche Herr zu werden.

Ordnung stiften die Beiträge, indem sie zum einen die beiden klassischen Traditionslinien der Ideologieforschung in Erinnerung rufen. Da ist einerseits die an Marx geschulte Linie der Ideologiekritik, die Alex Demirović souverän über Adorno, Gramsci und Althusser rekonstruiert, um nicht nur deren spezifischen Zugang darzustellen, sondern auf deren Relevanz bei der Aufklärung über ideologische Praktiken, Gewohnheiten aber auch „Denk- und Fühlweisen“ (56) zu insistieren. Obwohl er einige Prämissen mit diesen Autoren teilt, verweigert sich der von Mannheim, Schütz, Berger und Luckmann favorisierte wissenssoziologische Ansatz demgegenüber einer normativen Bewertung ideologischer Bestände. Er übt sich in weltanschaulicher Neutralität und „fällt keine Urteile über die Geltung“, sondern allein „über die Genesis von Wissen“ (67). Jan Weyand zeigt allerdings, dass diese beiden paradigmatischen Ansätze keineswegs so inkompatibel sind, wie sie es vorgeben zu sein. Stattdessen würden sie sich, so das Argument, auf unterschiedliche Differenzierungsachsen konzentrieren. Während der wissenssoziologische Zugang Sinnzusammenhänge und Wissensbestände von Gruppen in den Blick nehme, gehe es der Ideologiekritik stärker um „vertikale“ denn um „horizontale“ Differenzierungsformen, weil sie „Privilegien“ (78) und deren legitimatorische Absicherung zwischen Gruppen ins Auge fasse, die sich auf strukturelle Machtasymmetrien zurückführen ließen. Insofern dürfe ein Ergänzungsverhältnis beider Sichtweisen unterstellt werden. Angezeigt ist damit bereits die Tatsache, dass die Geschichte des Nachdenkens über Ideologien deutlich komplexer ist, als die eingangs skizzierte Verfallserzählung nahelegt. Der Beitrag von Christian Schmidt nimmt den poststrukturalistischen Abgang auf die Ideologie

zum Anlass, genauer hinzusehen. Das Werk von Michel Foucault biete durchaus Bezüge, um neu und kritisch über Ideologien nachzudenken. Seine Schriften stellen, beinahe wie wir es von Althusser gewohnt sind, auf die Wechselwirkung von Idee und Institution ab. Der Vorschlag lautet nun, Ideologiekritik mit Foucault als genealogisch verfahrenende Unterhöhnung existierender Wissensbestände und der mit ihnen verbundenen Techniken der Macht zu begreifen, die „ohne ‚reales‘ Fundament“ (108) auskomme.

Statt auf klassische Zugänge zur Ideologiethematik zu setzen, könnte eine andere Option darin bestehen, sich mit den Funktionen und Wirkungsweisen von Ideologien auf unterschiedlichen Ebenen des Sozialen auseinanderzusetzen. Einen makrosoziologischen Zugang präsentiert Isabel Kusche, wenn sie frühe Texte Niklas Luhmanns auf deren ideologietheoretische Gehalte hin abklopft. Dabei seien Verschiebungen zu konstatieren. Während die reife Systemtheorie nämlich weitestgehend auf den Ideologiebegriff verzichte, fungiere dieser in den älteren Arbeiten Luhmanns als wertvolle Kategorie, um „das allgemeine Bezugsproblem der Orientierungsbedürftigkeit von Handeln“ (119) zu lösen. Ideologien böten Schemata, um Werte zu hierarchisieren und Evaluationen von Handlungen und deren Konsequenzen vorzunehmen. Ein Erklärungsangebot für die Rückkehr der Ideologie bestünde dann darin, dass sich im Zusammenhang neuer Technologien eine „Überforderung des Wertmediums“ abzeichne, das heißt „ideologische Routinen“ (134) problematisch werden, was neue Konflikte um angemessene Wertordnungen provozieren würde. Annette Schnabel konzentriert sich in ihren Ausführungen demgegenüber auf eine Konzeptualisierung von Ideologie, die mit Rational-Choice-Modellen verbunden werden kann. Ihr mikrosoziologisches Interesse zielt auf die Erklärung individueller Entscheidungen basierend auf zugrundeliegenden Wünschen und Überzeugungen. Die Relevanz von Ideologien liege darin, dass sie neben legitimationsstiftenden sinnhaft strukturierten Interpretationen von Welt auch handlungsmotivierende Kräfte freisetzen würden. Deren Internalisierung würde in Form „mentale[r] Modelle“ (153) Wahrnehmungen nach Relevanzkriterien selektieren und somit den wahrgenommenen Entscheidungsspielraum präformieren. Gewisse Handlungsoptionen scheinen dann *a priori* neutralisiert. Das stiftet Erwartungssicherheit und trägt dazu bei, „Ambiguität zu vermeiden“ sowie in signifikanten Bezugsgruppen auf „Anerkennung“ (159) zu stoßen. Instruktiv ist der von Schnabel dargestellte Zugang, weil er darlegt, dass weniger der „Verbreitungsgrad“ einer Ideologie über deren Erfolg bestimmt, sondern inwiefern diese im „kleinen Kreis hoch signifikant Anderer“ (163) verankert ist. Einmal mehr zeigt sich damit, dass insbesondere die „innerideologische Konsistenz“ (164), aber auch ein ausgeprägtes Überlegenheitsgefühl gegenüber Außenstehenden Rückschlüsse auf die Persistenz, mitunter auch Radikalisierung ideologischer Denk- und Verhaltensmuster in abgeschotteten Kreisen zulässt.

2. Wie erforschen?

Natürlich ließe sich bereits hier einhaken, um zu zeigen, wie sehr das klassische Dilemma der Ideologieforschung auch jene Adaptionenversuche durchzieht, die sich um eine angemessene Rekonzeptualisierung bemühen. Zu fragen wäre, ob das Spektrum der angezeigten Phänomene, die unter dem Schirmtopos der Ideologie zusammengeschnürt werden, nicht zu uneinheitlich ist, um diese Einordnung inhaltlich zu begründen. Einige Beiträge klammern die

Wahrheitsfrage von Ideologien aus, mal ziehen sie die Verbindung ideologischer Formationen und gesellschaftlicher Verhältnisse enger, mal weiter und schließlich nähern sie sich dem Gegenstand teils explizit kritisch, wenn sie auf logische Mängel oder moralische Defizite bestimmter Weltanschauungen hinauswollen, oder aber sie nehmen eine werturteilsfreie Sicht in Anspruch, wenn etwa die bloße Beschreibung von Einstellungen adressiert wird. Dass der Band hier keine klare Linie vertritt, sondern die verschiedenen Sichtweisen ins Gespräch bringen will, steht ihm gut an.

Das wird vor allem an den Beiträgen deutlich, die sich der Übersetzung jener konzeptionellen Weichenstellungen in methodische Programme widmen. Die politische Psychologie von John T. Jost, der hier mit einem bereits im *British Journal of Social Psychology* erschienen Aufsatz vertreten ist, wählt einen dezidiert quantitativen Zugang, um länderübergreifend verschiedene Muster der Systemrechtfertigung sowie Einflussfaktoren auf die Unterstützungsbereitschaft von Menschen für den Status quo sichtbar zu machen. Seinen langjährigen Untersuchungen zufolge kommt solchen systemverteidigenden Aussagen eine „palliative Funktion“ zu, weil benachteiligte Gruppen sich dank ihrer „besser fühlen können“ (220). Kurz gesagt, vertragen sich in aller Regel subjektives Wohlbefinden und systemkritische Ansichten nicht, weil letztere mit emotionalem und kognitivem Stress einhergehen. Um die Verhältnisse „wirklich in Frage zu stellen“, müsse „man gewillt und fähig sein, ein hohes Maß an Unsicherheit, ebenso wie potenzielle Gefahren“ (223) für sich selbst, vielleicht auch für die einem nahe Stehenden, in Kauf zu nehmen.

Demgegenüber stützen sich die beiden folgenden Beiträge auf qualitative Methoden. Virginia Kimey Pflücke zeigt im Anschluss an die Methode der Erinnerungsarbeit, wie eine kollektive Bearbeitung subjektiver Erfahrungen auch unbewussten Wirkungen von Ideologien Rechnung tragen kann. Weil narrative Selbstkonstruktionen nie glatt, weil biografische Erzählungen nie frei von Brüchen seien, lohne es sich, gemeinsam nach Gründen für solche Reibestellen Ausschau zu halten. Das Ziel bestehe darin, sich der eigenen „Konstruktion nachträglich bewusst zu werden und die selbst mitgetragene, reproduzierte Ideologie darin zu entschlüsseln“ (289). Das herrschaftssensible Moment der Ideologiekritik wird hier dezidiert aufgegriffen, eine Befreiung in Aussicht gestellt. Sich zu erinnern, heißt nämlich, das Verdrängte und Übergangene zu explizieren, sich bewusst darüber zu werden, welchen Abdruck die gesellschaftliche Zurichtung im Ich hinterlassen hat. Jeder, so der provokante wie beunruhigende Gedanke, sei verstrickt „in die eigene Beherrschung“ (289). Einen ähnlichen Weg schlägt Saskia Gränitz ein, wenn sie sich der Tiefenhermeneutik bedient, um anhand eines exemplarischen Falls auf Verdrängungen, Projektionen sowie latente Schemata des Wahrnehmens und Denkens aufmerksam zu machen. Am Phänomen der Wohnungsnot, über das sie mit einem Betroffenen sprach, deutet sie auf die Funktionalität kollektiv geteilter Ideologien zur individuellen Bearbeitung von Krisen hin, die sich als „Schiefheilung“ (297) begreifen lasse. In der dichten Lektüre des Materials zeigt sie eindrucksvoll, wie „Relativierungen“, „Legitimierungen“ und „Valorisierungen“ (307) der eigenen prekären Lage zu einer realitätsverzerrten, mitunter auch realitätsverdrängenden Wahrnehmung beitragen.

Mit der extremen Nähe zu ihrem Gegenstand eignen sich solche Untersuchungen zwar kaum für Generalisierungen, doch liefern sie eine unerlässliche Ergänzungsleistung für die quantitativ umfangreichen, aber meist detailblinden Großraumstudien. Für eine Vermittlung beider Perspektiven plädiert Felix Knappertsbusch. Für ein solches integratives Unterfangen seien besonders Mixed Methods und Multimethod Research geeignet, weil sie „hermeneutisch-interpretatives Vorgehen“ mit „kausalanalytische[n] Erklärungsmodelle[n]“ (180) zu

verbinden beabsichtigen. Die Verknüpfung von Survey-Daten mit qualitativen Interviews sei der Schlüssel, um generalisierbare Ergebnisse durch tiefere Blicke auf die Verankerung von Ideologien im Denken und Handeln der Subjekte anzureichern.

3. Ideologische Verwerfungen in der Spätmoderne

Bei den verbleibenden Beiträgen handelt es sich um Untersuchungen spezifischer Weltanschauungen und Ideologeme, die uns typischerweise vor Augen stehen, wenn wir an ideelle Verwerfungslinien der Spätmoderne denken. Thematisch lassen sie sich in drei Gruppen sortieren, wobei es sich vor allem um Überblicksaufsätze und Diskursdarstellungen handelt.

Die erste Gruppe setzt sich mit menschenfeindlichen Ideologien auseinander, die bestimmte Charakteristika aufweisen, jedoch häufig gemeinsam auftreten und situativ überlappen können. Ulrike Marz bemüht sich darum, den klassischen Ideologiebegriff zu präzisieren, indem sie dessen Nutzen für die Kritik des Rassismus darlegt. Das Vorliegen verschiedener Formen des Rassismus, seien sie habitualisiert, institutionalisiert oder intellektualisiert, würde, so die These, auf eine Rechtfertigung bestimmter Herrschaftsstrukturen abzielen. Dabei handele es sich nicht einfach um Lügen, sondern um eine Naturalisierung sozialer Tatbestände, denen ein Wahrheitsmoment innewohne. Jedes Verkennen kann zu einem Erkennen werden, weil es Rückschlüsse auf Gegebenes zulässt. Ähnlich stellt sich das Problem des Antisemitismus dar, mit dem sich Lars Rensmann auseinandersetzt. Das Besondere an diesem „Idealtypus totaler Ideologie“ (469) bestehe darin, dass er nicht nur in sich geschlossen, obsessiv und widerlegungsresistent sei, sondern dass er als „grenzenlos beherrschbarer Container“ (475) wirke, als Projektionsfläche für allerlei offene oder verdeckte Fantasien, Ressentiments, Ängste, Sehnsüchte und Wünsche. Weil Anschauungen dieser Art empirisch oft koexistieren, lohne es sich, über deren Intersektionalität nachzudenken. Damit lasse sich, wie Karin Stöger erklärt, das „Ineinandergreifen von Ideologien“ (431) besser verstehen. Mit dem Versuch, den Begriff der Intersektionalität dafür in Stellung zu bringen, begibt sie sich wohlwissend auf vermintes Terrain, droht die Differenzdebatte mitunter doch selbst ideologische Züge anzunehmen. In Abgrenzung zu Angela Davis, die in solche Fahrwasser gerate, versucht Stöger hingegen die Kippunkte in falsch verstandenen Adaptionen des Intersektionalitätsgedankens zu benennen. Ihr Vorschlag lautet demgegenüber mit Adorno, das Universelle nicht aufzugeben und an der Idee gelungener Identität als „widerspruchsvolle Einheit von Identität und Nichtidentität“ (446) gegen Verabsolutierungen einer der beiden Seiten festzuhalten.

Mit dem Blick auf politische Ideologien setzt die zweite Beitragsgruppe einen anderen Schwerpunkt. Eindringlich führt Bassam Tibi den politischen Islam als die „drittichtigste Ideologie des 20. Jahrhunderts“ (510) ein und zeichnet dessen historische Genese sowie dessen wesentliche Überzeugungen nach. Unterschieden werden müsse zwischen zwei Linien des Islamismus, einer gewaltbereiten und einer legalistischen Variante, wobei sich diese nicht in ihren Zielen, sondern allein in der Wahl der Mittel, den „Instrumente[n] der Machtergreifung“ (520), unterscheiden würden. Dagegen plädiert Tibi selbst für einen säkularen „civil islam“ (540), der den Glauben von der politischen Idee zu trennen weiß. Gleichzeitig bildet der Text aber auch eine Übersicht zum eigenen Schaffen, zum Stand der Islamologie, deren

Einsichten Tibi gegen neuere Beiträge der Islamwissenschaft verteidigt. Der Beitrag von Oliver Hidalgo setzt sich mit dem Phänomen des Populismus auseinander und versucht, dessen Sonderstellung zwischen dichter und dünner Ideologie zu präzisieren. Populismus wird dabei zunächst als „Strukturdefekt“ (381) begriffen, der der Demokratie aufgrund ihrer antinomischen Natur eingebaut sei. Stabile Demokratien, die ein Gleichgewicht zwischen ihren widerstreitenden Prinzipien aufweisen, könnten potenziell immer populistische oder postdemokratische Züge annehmen, sofern es zu einseitigen Überhöhungen demokratischer Versprechen komme. Defekte entstehen, wenn „die Statik des Gesamtbildes ins Wanken gerät“ (381). Populismus ähnele vor diesem Hintergrund einer „autoimmunen Übertreibung“ (386), weil er bestimmte konstitutive Elemente demokratischer Ordnungen ausblende und andere verabsolutiere.

Das Erkenntnisinteresse der letzten Gruppe an Beiträgen ist anders gelagert, weil sie eher die Ideologien des Alltags in den Blick nehmen. Robert Zwarg sieht im Automobil einen, wie er schreibt, „Kristallisationspunkt zahlreicher“, mitunter auch widersprüchlicher „ideologischer Kraftfelder“ (339). Wie kein anderes stehe dieses Fortbewegungsmittel für die Errungenschaften und Abgründe der industriellen Moderne. Materialreich zeichnet Zwarg diesen ewigen von Literaten und Intellektuellen geführten Begleitdiskurs nach, führt ihn aber auch mit Blick auf das SUV weiter. Auch dieses stehe, wie das Auto im Allgemeinen, „pars pro toto für das Ganze“ (346), denn an ihm entzünde sich ein neuer Konflikt zwischen sozio-ökologischen Werten und dem Versprechen auf individuelle Freiheit bei maximaler Sicherheit. Jérôme Seeburger nähert sich im letzten Beitrag des Bandes ideologiekritisch dem Alltagsphänomen der Esoterik an. Die von ihm vorgenommene Wesensbestimmung erfolgt anhand einschlägiger Schriften und esoterischer Praktiken, die er untersucht. Obwohl in letzteren ein gewisser „Eklektizismus“ (552) zu verzeichnen sei, handele es sich doch um eine kohärente Ideologie, weil es im Kern um die Sakralität eines wahren Selbst gehe, das sich der Zwänge einer übermächtigen Gesellschaft entledigen könne, indem es sich den Kräften des Schicksals unterwerfe. Erneut tritt hier der ideologietypische Doppelcharakter zutage: So nachvollziehbar das Bedürfnis der Flucht sei, so irrational sei doch der Versuch, der „Sinnlosigkeit Sinn abzupressen“ (573).

4. Ein neuerlicher Bedarf an Ideologieforschung

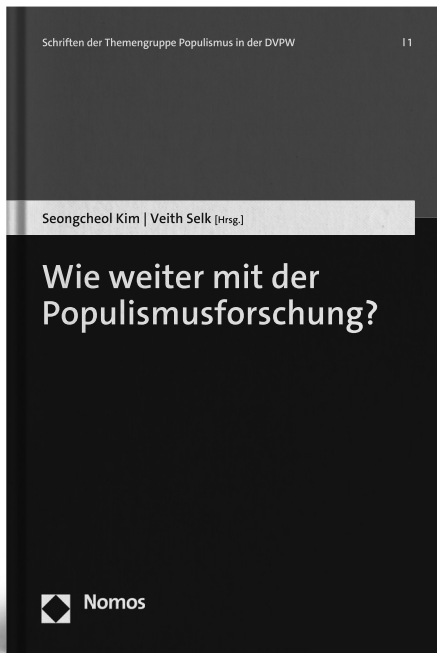
Der pointierte Titel des vorliegenden Bandes verspricht ein wenig mehr, als er schlussendlich hält, denn die Gegenwart des Ideologiebegriffs wird kaum verhandelt. Dafür fehlen eingehendere Bezüge zu aktuellen theoretischen Debatten, etwa die Fortsetzung der marxistischen Reflexionslinie im „Projekt Ideologietheorie“ so wie bei Slavoj Žižek, oder die Weiterentwicklung der deskriptiven Ideologieforschung im Kontext des *linguistic turns*, wie sie prominent Michael Freeden betreibt. Diese konzeptionellen Ausparungen sind jedoch dem Sachverhalt geschuldet, dass der Band stärker auf eine soziologische Leserschaft zugeschnitten ist, was nicht bedeutet, dass er für PolitikwissenschaftlerInnen wenig hilfreich wäre. Er beweist vielmehr die Aktualität des Konzepts am Material, anhand vielfältiger ideologischer Phänomene und Möglichkeiten, ihrer methodisch habhaft zu werden. Damit dürfte er auch für die politische Theorie inspirierend wirken, denn Ideologien und ihre Verankerung im

Denken und Handeln erklären und verstehen zu können, verlangt nach interdisziplinärer Aufschlüsselung.

Zentrale Facetten der Ideologiedebatte werden nicht nur mit dem Ziel ihrer Reaktivierung gekonnt dargestellt, der Band versucht sich zugleich, trotz interner Heterogenität, zu positionieren. Problematisiert werden insbesondere vermeintlich wertneutrale Ideologieverständnisse. Was wäre nämlich überhaupt der analytische Mehrwert des Ideologiebegriffs, wenn er konzeptionell mit Begriffen wie Einstellung oder Überzeugungssystem zusammenfielen, wenn die Wahrheits- und Geltungsfrage ausgeklammert bliebe? Genau in diesen Fragen liegen aber die Anknüpfungspunkte für eine politiktheoretische Bereicherung des zuvorderst gesellschaftstheoretisch angelegten Bandes.

„Dass es heute (wieder) des Ideologiebegriffs bedarf“, wird in dessen Einleitung als „schlechtes Zeichen“ gedeutet, weil es auf die „Rückkehr des längst überwunden Geglaubten“ (21) verweist und mit ihm auf existenzielle Wertekonflikte, die spätmoderne Gesellschaften vor neue Zerreißproben stellen. Gleichzeitig lässt sich die vorliegende Beitragssammlung aber auch als Beleg dafür heranziehen, dass die Mechanismen ideologischer Affizierung entschlüsselt und vor deren Hintergrund Strategien der Entideologisierung entwickelt werden können. Das macht Mut. Ideologiekritik ist und bleibt kein Kampf gegen Windmühlen.

Frische Impulse für die Theoriebildung in der Populismusforschung



Wie weiter mit der Populismusforschung?

Herausgegeben von Dr. Seongcheol Kim
und Dr. Veith Selk

2021, ca. 320 S., brosch., ca. 69,- €
ISBN 978-3-8487-7877-5

(Schriften der Themengruppe Populismus
in der DVPW, Bd. 1)

Erscheint ca. September 2021

Die anhaltende Konjunktur des Populismusbegriffs wirft die Frage nach Neuzugängen zum Thema auf. Zudem stellte sich in der Forschungspraxis ein konzeptueller Schematismus ein, wodurch die Stringenz, analytische Tragfähigkeit und normative Ausrichtung von Begriffen und Ansätzen nicht immer adäquat reflektiert werden. Der Band reagiert hierauf, indem er Leitkonzepte prüft, weiterentwickelt und für neue Forschungsthemen erschließt.

Aus dem Inhalt: Grundfragen, Konzepte und (Selbst-)Kritik der Populismusforschung: Wissenssoziologie, Ideologie, Moralismus, Normativität; neue Phäno-

mene und Problemfelder: Populismus und Geschlecht, Populismus und Klimapolitik, Antipopulismus.

Der Band eröffnet die Schriftenreihe der DVPW-Themengruppe Populismus.

Mit Beiträgen von

Brigitte Bargetz, Tobias Boos, Andreas Eder-Ramsauer, Nina Elena Eggers, Olaf Jann, Jörg Kemmerzell, Victor Kempf, Seongcheol Kim, Heike Mauer, Julian F. Müller, Benjamin Opratko, Veith Selk, Astrid Séville, Jared Sonnicksen, Vincent Streichhahn, Alexander Struwe und Stefan Vennmann.

 Nomos
eLibrary nomos-elibrary.de

Bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei online unter [nomos-shop.de](https://www.nomos-shop.de)

Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer



Nomos

Unsere Fachzeitschriften auf Budrich Journals



FuG – Zeitschrift für Fußball und Gesellschaft

ISSN: 2568-0420

ISSN Online: 2568-0439

Jahrgang: 4. Jahrgang 2022

Erscheinungsweise: 2 x jährlich

Umfang: ca. 140 S. pro Heft

Sprache: Deutsch, Englisch

Open Access: nach 24 Monaten

fug.budrich-journals.de



ZQF – Zeitschrift für Qualitative Forschung

ISSN: 2196-2138

ISSN Online: 2196-2146

Jahrgang: 23. Jahrgang 2022

Erscheinungsweise: 2 x jährlich

Umfang: ca. 150 S. pro Heft

Sprache: Deutsch, Englisch

Open Access: nach 24 Monaten

zqf.budrich-journals.de



ZRex – Zeitschrift für Rechtsextremismus- forschung

ISSN: 2701-9624

ISSN Online: 2701-9632

Jahrgang: 2. Jahrgang 2022

Erscheinungsweise: 2 x jährlich

Umfang: ca. 200 S. pro Heft

Sprache: Deutsch, Englisch

Open Access: mit Erscheinen

zrex.budrich-journals.de

- ✓ rund 30 wissenschaftliche Fachzeitschriften aus den Fachbereichen Erziehung, Gender Studies, Gesellschaft, Methoden, Politik und Politische Bildung
- ✓ Einzelbeiträge als PDF im Download

- ✓ Print-, Online- und Kombi-Abonnements
- ✓ Online-Zugang über IP für Institutionen
- ✓ Archivrechte für Institutionen
- ✓ wachsende Open Access-Bereiche

www.budrich-journals.de