

"Die Unbestimmtheit der Demokratie": ein Gespräch mit Pierre Rosanvallon

Schulz, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schulz, D. (2016). "Die Unbestimmtheit der Demokratie": ein Gespräch mit Pierre Rosanvallon. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 7(1), 105-119. <https://doi.org/10.3224/zpth.v7i1.09>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

„Die Unbestimmtheit der Demokratie“

Ein Gespräch mit Pierre Rosanvallon¹

*Daniel Schulz**

Schulz: Pierre Rosanvallon, in Ihrem letzten Buch unterscheiden Sie vier Begriffe der Demokratie: Die Bürger-Demokratie, die Demokratie als Regime, die Demokratie als Form der Gesellschaft und die Demokratie als Regierung. Was bedeuten diese vier Begriffe der Demokratie und wie sind sie miteinander verbunden?

Rosanvallon: In meiner Arbeit gibt es zwei große Dimensionen. Die erste Dimension besteht in der Suche nach etwas, was man ein erweitertes Verständnis der Demokratie nennen könnte. Tatsächlich beschränken die Politikwissenschaft und auch die Geschichtswissenschaft ihr Studium der Demokratie zu häufig auf eine politische Form. Wenn man sich beispielsweise die Literatur der „democratization studies“ anschaut, dann hat sich die Untersuchung der Demokratisierung alleine auf die Frage nach den Bedingungen für ein politisches Regime konzentriert, das dann durch das allgemeine Wahlrecht und den Rechtsstaat definiert wird. In dieser Weise definieren sich die minimalistischen Demokratiebegriffe. Diesem Feld der Demokratisierungsforschung liegt im weitesten Sinne das Schumpetersche Konzept der Demokratie zugrunde.

Was mir dagegen sehr wichtig erscheint und woran es sich zu erinnern lohnt: In ihrer eigenen Entwicklung wurde die Demokratie auf ganz andere Weise verstanden. Man kann sogar sagen, dass in der Amerikanischen und in der Französischen Revolution der Begriff der Demokratie zunächst verwendet wurde, um ein gesellschaftliches Regime zu definieren. Der Begriff „Demokratie“ gehört übrigens nicht zum Vokabular der Französischen Revolution und er gehört auch nicht zum Vokabular der Amerikanischen Revolution. Ein im Jahre 1788 veröffentlichtes Wörterbuch beschreibt Demokratie ein Jahr vor der Revolution folgendermaßen: „Veraltetes Wort, wird nur noch zur Bezeichnung der antiken Republiken oder einiger kleiner Schweizer Kantone gebraucht“.² Der Begriff wurde zu dieser Zeit also in seinem ursprünglichen Sinne verstanden: die Regierung einer Stadt durch

* PD Dr. Daniel Schulz, LMU München
Kontakt: daniel.schulz@gsi.uni-muenchen.de

1 Das Gespräch mit Pierre Rosanvallon wurde am 16. Dezember 2015 im Collège de France geführt.

2 Vgl. dazu Rosanvallon, Pierre, 2007: L'universalisme démocratique: histoire et problèmes, in: <http://www.laviedesidees.fr/L-universalisme-democratique.html>.

eine Volksversammlung. Und tatsächlich ist es daher die Idee der repräsentativen Regierung gewesen, die auf eine Gesellschaft wie die während der französischen Revolution angewandt werden konnte. Frankreich hatte damals 25 Millionen Einwohner – die USA dagegen nur drei Millionen. Man vergisst häufig, dass die Französische Revolution in dem am stärksten bevölkerten Land Europas stattfand, während Amerika dagegen viel kleiner war. Daher wurde der Begriff der Demokratie zu dieser Zeit in Frankreich nicht verwendet. Es gibt übrigens fast fünftausend Zeitschriftenausgaben und Flugschriften, die während der Französischen Revolution veröffentlicht wurden – und in keiner einzigen taucht das Wort „Demokratie“ auf. Nur in zwei von diesen fünftausend erscheint das Adjektiv „demokratisch“. Sogar in den Vereinigten Staaten wurde das Wort zumeist in einem pejorativen Sinne gebraucht, um etwa die demagogische Situation einer Pöbelherrschaft zu bezeichnen. Es handelte sich demnach um eine politische Beleidigung: Jemanden als Demokraten zu behandeln hieß, ihn als Demagogen oder, wie wir heute sagen würden, als Populisten zu behandeln.

In der politischen Sprache begann der Begriff „Demokratie“ erst zu Beginn der 1820er Jahre in Frankreich in einem positiven Sinn gebraucht zu werden – aber in diesem Moment wurde damit eine Gesellschaft bezeichnet, in der gleiche Rechte herrschten. Demokratie bezeichnete also eine Gesellschaftsform. Es kommt im Übrigen zu dieser Zeit in Frankreich häufig vor, dass gesagt wird: Wir befinden uns in einer Demokratie – soll heißen: in einem Land, in dem keine Stände, Ränge oder Privilegien mehr existieren, eine Gesellschaft also, in der die Gleichheit der Rechte herrscht – allerdings sind wir noch nicht in der Republik, also: wir haben noch kein universales Wahlrecht. In den Jahren um 1820 wird in Frankreich der Begriff Demokratie daher nicht gebraucht, um das universale Wahlrecht zu bezeichnen. Als Tocqueville von der Demokratie in Amerika spricht, wird er den Akzent auf die Demokratie als Gesellschaftsform legen – er nennt es die Gesellschaft der einander Ähnlichen. Dabei handelt es sich um eine Definition, die sehr viel reicher und sensibler ist als lediglich von einer Gesellschaft der gleichen Rechte zu sprechen. Und diese „originellere“ Dimension des Demokratiebegriffes als eine von der Gleichheit definierte Gesellschaftsform – eine Gleichheit, die weitreichender ist als eine einfache Gleichheit der Rechte, mit allen Mehrdeutigkeiten und Perspektiven, die der Begriff der Gesellschaft der einander Ähnlichen bei Tocqueville eröffnet – diese Dimension ist etwas, das mir zunehmend vergessen zu werden scheint.

Man tut so, als ob die Fragen der ökonomischen Ungleichheit, des Vermögens oder auch kultureller Ungleichheit allein unter dem Blickwinkel der sozialen Gerechtigkeit behandelt werden sollten. Mir scheint, dass diese Fragen jenseits der sozialen Gerechtigkeit auch die Idee der Demokratie charakterisieren. Aus diesem Grunde habe ich das Buch *Die Gesellschaft der Gleichen* geschrieben: um diese Definition der Demokratie wieder herzustellen.³ Aber in seiner Geschichte seit 1848 ist der Demokratiebegriff auch zu einem Banner geworden, zu einem Wort, mit dem das Ziel eines Kampfes umschrieben wird, welcher der vollen Verwirklichung der aktiven Staatsbürgerschaft über das gleiche Wahlrecht hinaus gewidmet ist. Die aktive Staatsbürgerschaft, also die aufgeklärten und gebildeten, zur Beratung befähigten Staatsbürger, die am Leben des Gemeinwesens teilhaben – diese Dimension der zugleich aktiven und kritischen Partizipation wollte ich mit meinem Buch zur *Gegen-Demokratie* ausleuchten.⁴ Ziel der *Gegen-Demokratie* war es, den Be-

3 Rosanvallon, Pierre, 2013: *Die Gesellschaft der Gleichen*, Hamburg.

4 Rosanvallon, Pierre, 2006: *La contre-démocratie*, Paris.

griff der aktiven Staatsbürgerschaft anzureichern und zu modernisieren. Zugleich hat das Konzept der Gegen-Demokratie an die zentrale Vorstellung anzuknüpfen versucht, nach der in der Demokratie immer ein aktives und ein negatives Prinzip wirksam ist. Das aktive Prinzip ist dasjenige der Formen der Macht, das negative Prinzip ist dasjenige der Formen der Kritik und der Kontrolle.

Die Demokratie ist ein Regime, das strukturell unabgeschlossen ist in dem Sinne, dass es stets auf der Suche nach sich selbst ist. Die Demokratie ist immer eine Regimeform, eine Gesellschaftsform, die sich zu ihrer eigenen Unvollständigkeit befragt und versucht, sie zu bekämpfen. Das Wort „Gegen-Demokratie“ ist zwiespältig, weil es zum einen das Gegenteil der Demokratie meinen kann, und zum anderen – und in diesem Sinne habe ich es verwendet – die Stütze, das Fundament der Demokratie, dasjenige, was die Demokratie festigt, indem es jenseits der Institutionen zeigt, auf welche Weise es ein besonderes Regime, eine kritische Suche nach sich selbst darstellt. Schließlich habe ich zuletzt auch die Demokratie als eine Regierungsform vorgestellt.⁵ Ich habe dies aus zwei Gründen getan: zum ersten, weil jede moderne Idee der repräsentativen Demokratie auf einer Grundlage gedacht wurde, nach der die gestaltende Macht der Politik in der legislativen Gewalt, im Parlament läge. Alle Fragen der Repräsentation wurden vor dem Hintergrund einer Überlegung gestellt, wie sich eine stellvertretende Versammlung zusammensetzen müsste; alle Fragen des allgemeinen Wahlrechts wurden mit Blick auf dieses legislative Ideal betrachtet. Heute ist es aber so, dass seit einiger Zeit die Exekutive zur wirklich zentralen Gewalt geworden ist. Wenn man übrigens im 18. Jahrhundert den Begriff der exekutiven Gewalt verwendete, dann sollte „exekutiv“ eine nachrangige Bedeutung verdeutlichen. Es handelte sich um die Gewalt, die dem Gesetz nachgeordnet war. Heute dagegen leben wir in Gesellschaften, die zwar vom Gesetz, von Normen regiert werden, in denen aber die Sphäre der Entscheidung immer wichtiger geworden ist.

In einer globalisierten, sich permanent verändernden Welt kann man sagen, dass die Entscheidung im Bezug zur Norm einen immer größeren Raum einnimmt und dass die Entscheidung das spezifische Merkmal der nicht nur exekutiven, sondern der regierenden Sphäre darstellt. Ich wollte daher über diese unreflektierte Grauzone der Demokratie nachdenken, die das Regierungshandeln darstellt. Das Thema meines letzten Buches ist also die Frage, wie man die demokratische Regierung zum Gegenstand der Demokratietheorie machen könnte. Die Demokratie ist zugleich ein Regime, weil sie auf Institutionen beruht, aber auch eine Art und Weise, die Regierung zu führen. Die Dimension der exekutiven Gewalt ist daher zentral. Die Demokratie ist eine Gesellschaftsform ebenso wie eine Beziehung der Bürger zum Leben des Gemeinwesens. Aus diesem Grund spreche ich von den vier Demokratien – gegen jede Engführung, gegen alle permanenten Versuche, Demokratie auf ein Wahlregime plus Rechtsstaat zu reduzieren. Beides ist sicherlich sehr wichtig, aber wir sehen heute viele Regime, in denen das universale Wahlrecht den Souverän stellt, die aber eher – in Lateinamerika – Volksdemokratien oder populistischen Demokratien sind, oder – schauen wir auf das Russland Putins oder die Türkei Erdoğan – autoritäre Demokratien.

Schulz: Nach einer ersten Trilogie über die Entwicklung der Demokratie in Frankreich haben Sie einen zweiten Zyklus vorgelegt, der die Demokratie noch stärker unter dem

5 Rosanvallon, Pierre, 2015: *Le bon gouvernement*, Paris. (deutsche Fassung: (2016) *Die gute Regierung*, Hamburg).

Gesichtspunkt der politischen Theorie behandelt: Warum erschien Ihnen ein solcher Perspektivwechsel notwendig?

Rosanvallon: Ich muss zunächst sagen, dass die erste Trilogie zwar im Wesentlichen der französischen Demokratiegeschichte gewidmet war, ich aber zugleich versucht habe, diese Geschichte mit einer gewissen Anzahl von vergleichenden Einsichten zu verbinden. Das Beste wäre gewesen, ein vergleichendes Buch über die Geschichte der Demokratie schreiben zu können. Ich habe dazu viel gelesen und kenne die amerikanische Geschichte recht gut, die englische und die deutsche dagegen etwas weniger. Ich konnte damit immerhin an gewissen Punkten eine vergleichende Perspektive einbeziehen. Aber es übersteigt die Fähigkeit einer einzelnen Person, eine allgemeine vergleichende Geschichte der Demokratien schreiben zu wollen. Man hätte es tun müssen. Ich hatte nicht die Mittel dazu und bin daher von dem Fall ausgegangen, den ich am besten kannte: den französischen Fall. Dabei habe ich dennoch in den drei Bänden einige vergleichende Einsichten untergebracht, vor allem die Vereinigten Staaten und England. Man muss aber auch sehen, dass man eine solche Arbeit nicht beginnt, indem man sagt: „Ich werde zuerst eine Trilogie machen, danach eine Tetralogie“, so funktioniert das nicht. Ich habe zuerst begonnen, mich für die Fragen des Funktionierens der Demokratie zu interessieren. Nach und nach habe ich dann gesehen, dass man für ein echtes, politiktheoretisches Verständnis der Demokratie die Geschichte der Demokratie kennen muss.

Die Geschichte der Demokratie zu kennen heißt nicht nur, ihre Entwicklung zu kennen. Für mich ging es darum, die Demokratie von ihren Aporien und ihren Problemen, von ihren Spannungen und ihren Widersprüchen aus zu verstehen. Daher ist für mich die Geschichte der Demokratie untrennbar von einer theoretischen Reflexion der Natur der Demokratie. Die Demokratie weist Formen der Unbestimmtheit auf und die Geschichte erlaubt uns, diese Formen der Unbestimmtheit zu erhellen. Erst die Geschichte kann die großen Aporien beleuchten, um die herum die Demokratie konstituiert ist: die Aporien über die Definition der Gleichheit zwischen sozialer und rechtlicher Gleichheit, die Aporien über den Begriff der Repräsentation zwischen einer prozeduralen und einer mehr substantiellen Definition.

Im Deutschen gibt es zwei Begriffe – Stellvertretung und Repräsentation. Im Französischen gibt es nur einen Begriff, um beides zu sagen. Zwischen beiden Elementen herrscht eine permanente Spannung. Eine Geschichte der Demokratie zu betreiben bedeutet also für mich nicht, eine kontinuierliche Entwicklung zu suggerieren, sondern die Demokratie als eine Erfahrung zu verstehen: eine soziale Erfahrung und eine politische Erfahrung. In der Trilogie habe ich anhand der Fragen der Staatsbürgerschaft, der Repräsentation und des Wahlrechts versucht, die Wirkung der großen demokratischen Aporien aufzuzeigen.

Was mich angeht – und wir kommen ja vielleicht noch auf den Ansatz von Quentin Skinner zu sprechen –, so stelle ich keineswegs einen normativen Ansatz der Demokratie gegen einen historischen Ansatz. Ich glaube, das Problem liegt darin, die Frage der Normativität anders zu verstehen. Man kann einen normativen Ansatz a priori entwerfen. Oder man kann einen normativen Ansatz entwerfen, der durch diese Definition der Aporien angereichert ist. Und wenn man ein auf diese Weise angereichertes Verständnis der Norm hat, dann scheint mir der historische Umweg nicht lediglich ein Umweg über die Geschichte zu sein, sondern ein Begreifen der eigentlichen Definition demokratischer Unbestimmtheit mit anderen Mitteln. Genau dies ist die Definition meiner Arbeit.

Schulz: In einer frühen, habermasianisch geprägten Rezeption Ihrer Arbeit in Deutschland hat man Sie als Vertreter einer „narrativen“ Demokratietheorie eingestuft und diesen Ansatz von einer normativen Demokratietheorie unterschieden. Was würden Sie auf diese Unterscheidung antworten?

Rosanvallon: Ich glaube, dass meine Arbeit jenseits dieser Debatte angesiedelt ist. Sie geht über den Gegensatz zwischen historischem Ansatz und normativem Ansatz hinaus und ist zudem breiter angelegt als die normativen Theorien, die sich sehr auf das Niveau der Deliberation fokussiert haben. Ich glaube, dass die Fragen der Deliberation lediglich eine Dimension dessen darstellen, was man demokratische Aktivitäten nennen könnte. Hinter meinem Ansatz steht der Wille, einen sehr viel umfassenderen Begriff der Demokratie zu entwickeln. Die Deliberationstheorien blenden Fragen der Gleichheit vollkommen aus, oder sie nähern sich ihnen über den Umweg der Gerechtigkeitstheorie. Auf diese Weise haben wir Theorien der Gerechtigkeit, die neben der Theorie demokratischer Deliberation angesiedelt sind und die sich berühren. Ich denke aber, man sollte einen allgemeinen intellektuellen Rahmen konstruieren, um die Demokratie in all ihren Dimensionen erfassen zu können.

Die Demokratie in all ihren Dimensionen zu erfassen stellt heute die Bedingung dar, um den von uns gelebten demokratischen Moment zu reflektieren – auch mit seinen Versuchen der Regression, seinen Versuchen des Rückschritts, oder den Sackgassen, in welchen er sich mitunter befindet. Ich sehe nicht, wie die klassischen angelsächsischen Theorien der Deliberation erlauben, diesen Moment zu denken. Was haben diese Theorien zum Problem des Populismus zu sagen? Was haben sie zum Problem der autoritären Demokratien zu sagen? Was haben sie zu den Effekten wachsender Ungleichheit zu sagen? Ich glaube, dass die Theorien der Deliberation eine Grenze aufweisen, weil sie die Demokratie lediglich über eine partizipative Dimension begreifen. In dieser einen Hinsicht sind sie sehr interessant und relevant, weil ich selbstverständlich auch denke, dass Fragen der Deliberation sehr wichtig sind. Aber es gibt nicht nur eine Krise der Deliberation, es gibt auch eine Krise der Repräsentation, und aus diesem Grund habe ich den kleinen Band *Das Parlament der Unsichtbaren* geschrieben:⁶ um eine Idee der narrativen Demokratie einzuführen, aber als eine Erweiterung des Repräsentationsbegriffs.

Ich würde also sagen, dass ich aus zwei Gründen versuche, mich ein wenig jenseits dieser deliberativen Theorien zu verorten: zum Ersten, weil ich die demokratische Idee und die Vorstellungen der Demokratie auf eine breitere Weise begreife; und zweitens, weil ich denke, dass dieses erweiterte Verständnis es erlaubt, die theoretische Reflexion mit einer Intervention in der gegenwärtigen Wirklichkeit zu verbinden.

Schulz: Glauben Sie, dass die gegenwärtige Diskussion über die „Postdemokratie“ aus einer Enttäuschung geboren ist, welche auch durch die idealistischen Theorieentwürfe genährt wurde?

Rosanvallon: Nicht nur die Theorien der Postdemokratie lassen sich darauf zurückführen, sondern eine grundsätzlich pessimistische Feststellung, die darin besteht zu sagen: Die Wahl-Demokratie ist dabei, zugrunde zu gehen. Aber das ist nur eine punktuelle Feststellung. Es ist interessant zu sehen, wie das Verkümmern der Wahl-Demokratie auch an andere demokratische Erwartungen gebunden ist, beispielsweise – und dies war der Gegen-

6 Rosanvallon, Pierre, 2015: *Das Parlament der Unsichtbaren*, Wien.

stand meines Buches über die Legitimität⁷ – an die gesellschaftliche Erwartung an Institutionen, in denen die Allgemeinheit auf andere Weise repräsentiert wird. Wie entwickeln sich Institutionen der Unparteilichkeit? Die Theorie der Postdemokratie sieht diese Fragen überhaupt nicht – auf dieselbe Weise, wie sie die neuen Beziehungen zur konstitutionellen Ordnung und zu den Verfassungsgerichten nicht sieht, die sich gerade entwickeln. Das Problem dieser Theorien der Postdemokratie ist im Grunde, dass sie selbst von einer eher minimalistischen Definition der Demokratie ausgehen. Ihr Pessimismus rührt daher von einer Verengung der demokratischen Idee.

Schulz: Ihre Arbeit widmet sich der Genealogie der Demokratie und des Liberalismus. Welche Bedeutung besitzt für Sie die republikanische Tradition? Welche Verbindungen sehen Sie zwischen der republikanischen Tradition in Frankreich und dem angelsächsischen Republikanismus in der politischen Theorie, wie er vor allem von Philip Pettit und Quentin Skinner vertreten wird?

Rosanvallon: Darauf gibt es zwei Dinge zu sagen: Zunächst einmal können die Republikanismustheorien von Pettit und Skinner in Frankreich nicht auf die gleiche Weise unter dem Begriff „Republikanismus“ aufgenommen werden. Der Republikanismus ist ein zentrales Element der französischen Geschichte und die Republik ist hier die Geschichte des Rechtsstaats und auch, so kann man sagen, des Sozialstaats. Der Begriff der Republik kann daher nicht im gleichen Sinne in Frankreich benutzt werden wie bei Philip Pettit und Quentin Skinner.

Ich denke, man muss zuerst auch ein wenig über die besondere Vorgehensweise von Skinner sprechen. Was war die grundlegende Idee? Bei Skinner ging es darum zu sagen: Wenn wir uns nur für die liberal-demokratische Idee interessieren, dann verlieren wir aus dem Blick, dass die Moderne auch von einem anderen Verständnis des Gemeinwohls geprägt wurde, welches nicht einfach eine institutionelle Tradition darstellte, sondern eine auf substantiellen Elementen beruhende Tradition war. Seine große Idee, die er in *Liberty before Liberalism* erklärt,⁸ war es zu sagen: Vor dem Liberalismus gab es die kritische Idee einer Republik, die zwischen dem Ideal einer Volksrepublik und dem Ideal einer aristokratischen Republik schwankte. In der angelsächsischen Welt war es daher sehr wichtig zu zeigen, dass die demokratische Moderne nicht einfach vom liberalen Moment aus verstanden werden konnte, sondern dass sie auch von einer sehr viel breiteren Geschichte des Widerstandes gegen Unterdrückung her verstanden werden musste – und einer breiteren Geschichte der Suche nach der guten Regierung. Die republikanische Idee bei Skinner ist folgende: eine Anreicherung, oder ich würde sogar sagen, eine Überwindung der liberalen Tradition als einziger Referenz.

Diese liberale Tradition ist in Frankreich weniger stark, und ich gehöre zu denjenigen, die den Versuch unternommen haben, diese Tradition wiederzubeleben – weil sie es war, die vergessen worden ist. Man kann sagen, die republikanische Tradition, oder die Tradition des Kampfes gegen den Absolutismus, besteht zugleich aus einer aristokratischen Definition der Freiheit, aber auch aus einer gewissen idealen Vorstellung des Gemeinwohls und des öffentlichen Nutzens. Eine weitere Dimension bei Skinner ist die methodische. Diese methodische Dimension muss vor dem Hintergrund einer besonderen Situati-

7 Rosanvallon, Pierre, 2010: *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, Hamburg.

8 Skinner, Quentin, 1997: *Liberty before Liberalism*, Cambridge.

on der Ideengeschichte in England in den 1950er und Beginn der 1960er Jahre verstanden werden: Zu der Zeit, als Skinner studierte, war die politische Ideengeschichte extrem traditionell ausgerichtet, stellvertretend durch das *Journal of the History of Ideas* von Lovejoy. In dieser sehr traditionellen Ideengeschichte ging man von einer Art fortschreitender Entwicklung aus, einer Idee der Freiheit, die sich nach und nach entfaltet. Skinner wollte daran erinnern, dass man die Geschichte dieses Denkens nicht in einer abgeschlossenen Welt der Ideen verstehen konnte, die sich von Buch zu Buch, von Denker zu Denker bereichert, sondern dass man dagegen von geschichtlichen Momenten ausgehen muss, durch welche diese Ideen Gestalt bekommen.

Aber was seine Definition betrifft, die er „ideas in context“ genannt hat, so glaube ich genau das in meiner Arbeit entwickelt zu haben. Damit ist nicht einfach gemeint zu zeigen, auf welche Weise Rousseau ein Sohn des 18. Jahrhunderts ist oder was Machiavelli mit der Geschichte der Bürgerkriege oder den Kämpfen zwischen den großen Familien und dem Volk in Italien verbindet. Im Prinzip kann man das eine kontextualistische Ideengeschichte nennen, die für sich genommen sehr interessant ist. Aber ich denke, jenseits der kontextualistischen Ideengeschichte war ich eher daran interessiert, eine Geschichte der Aporien, eine Geschichte der demokratischen Erfahrungen zu betreiben. Ich habe also nur Sympathie für Quentin Skinner – den ich sehr gut kenne, mit dem ich gearbeitet habe, den ich nach Paris eingeladen habe und dessen Gast ich in Großbritannien gewesen bin. Aber so ist das, wir arbeiten beide in unseren politischen und historischen Feldern, und ich glaube, bei aller Anerkennung für sein Werk, dass meine Arbeit einen erweiterten Ansatz hat.

Schulz: Welche Bedeutung besitzt für Sie das Werk von Reinhart Koselleck?

Rosanvallon: Reinhart Koselleck habe ich sehr gut gekannt, weil er recht häufig zu Besuch in das *Maison de Science de l'Homme* kam. Er kannte François Furet sehr gut, er hatte auch Fernand Braudel sehr gut gekannt und kam oft nach Paris. Das von ihm geleitete Wörterbuch der Begriffsgeschichte ist eine großartige Arbeit, die ich selbst häufig benutzt habe. Auch in diesem Fall habe ich große Sympathie für seine Arbeit, und vor allem auch für seine Arbeiten über Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte, die in Frankreich sehr stark rezipiert worden sind, auch von mir.

Aber der Grund, warum ich meinen eigenen Weg entwickelt habe liegt auch darin, dass mein zentraler Gegenstand immer die Demokratie selbst gewesen ist. Mir ging es nicht darum, einen Gegenstand der allgemeinen Politikgeschichte oder der allgemeinen Ideen zu behandeln. Die Tatsache, dass ich als wirklich zentralen Gegenstand die Demokratie behandle, hat meiner Arbeit auch ihre spezifische Besonderheit gegeben – das betrifft die Natur der Werke, die ich veröffentlicht habe ebenso wie ihre Konzeptualisierung.

Ein Unterschied, so muss ich sagen, rührt auch von der Tatsache her, dass ich das Glück hatte, zwei doch etwas außergewöhnlichen intellektuellen Institutionen anzugehören: Der *École des hautes études en sciences sociales* und dem *Collège de France*. Als ich an die *École des hautes études en sciences sociales* berufen wurde, hatte ich gerade eine Dissertation über Guizot geschrieben – aber ich bin, wenn man das so sagen kann, in das akademische System quasi durch das Fenster eingestiegen. Viele Leute dachten damals, ich hätte eine politische Karriere machen sollen – na ja. Ich bin eher davon angezogen, Bücher zu lesen und zu schreiben. Ich war 26, vielleicht 27 Jahre alt und sehr mit Michel Foucault verbunden; ich war sehr mit François Furet verbunden, mit Claude Lefort, Cor-

nelius Castoriadis und mit Jacques Le Goff, und voilà: Ich hatte ganz einfach große Lust, mit diesen Leuten zusammen zu sein.

Ich fand es viel interessanter als im politischen Leben, aber vor allem hatte man mich, als ich an die *École des hautes études* gekommen bin, nie nach meinem disziplinären Ausweispapier gefragt. Man hat mich nie gefragt: Sind Sie Philosoph oder Historiker? Man hat mich, so könnte man sagen, meine Arbeit von der Bedeutung meines Gegenstandes her entwickeln lassen – und das ist ein großer Glücksfall. Als ich dann später an das *Collège de France* gekommen bin, war es genauso: Das *Collège de France* interessiert sich nicht für die disziplinäre Ausweise der Leute, sondern für ihre Arbeit. Aber aus diesem Grund hat meine Rezeption in der angelsächsischen Welt manchmal ein wenig gelitten. Die Leute sagten: Sind Sie ein politischer Philosoph? Sind Sie Politikwissenschaftler? Und tatsächlich sind es manchmal die politikwissenschaftlichen Institute, die mich einladen, manchmal die historischen Institute, je nach Land und je nach Universität. Mich kümmern aber solche Fragen nicht.

Ich glaube, dass es eine Einheit der Sozialwissenschaften gibt – und diese Einheit der Sozialwissenschaften war ja nun auch genau der historische Anspruch der *École des hautes études* und vor allem der Anspruch einer Person, die für mich intellektuell sehr viel gezählt hat und der ich persönlich sehr nahe war. Diese Person war Albert Hirschman, den man damals ja als einen Ökonomen bezeichnete. Hirschman habe ich sehr gut gekannt, weil ich eine historische Dissertation über *Le capitalisme utopique* geschrieben habe – ungefähr zur selben Zeit, als er *The Passions and the Interests* veröffentlichte.⁹ Der Gegenstand war fast der gleiche, aber mit einem etwas anderen Ansatz. Und er, damals schon sehr bekannt, war sehr großzügig mit dem jungen, gerade erst beginnenden Intellektuellen, der ich war. Wir haben viel zusammen diskutiert und wir waren sogar sehr verbunden, weil er zufälligerweise seine Ferien in den Alpen immer neben einem Ort verbrachte, wo ich auch Urlaub machte. Wir sind also viel zusammen gewandert und ich konnte viel mit Hirschman diskutieren. Ich erinnere mich, dass er sogar der Vorsitzende der *American Economic Association* gewesen ist – was man sich heute nur schwer vorstellen kann – und er hatte eine Position am *Institute for Advanced Study* in Princeton. Und weil er ebenfalls diese Dimension des politischen Philosophen besaß, sagte er eines Tages zu mir: „Ich bin ein Mann des neunzehnten Jahrhunderts, ein Mann der *sciences morales et politiques* – der allgemeinen Sozialwissenschaften“. Ich fand das ziemlich treffend und würde mich ebenfalls so bezeichnen wollen – in jedem Fall kann ich mir das leisten, weil ich niemals einer Institution angehörte, die in disziplinäre Fächer unterteilt war.

Als ich an der *École des hautes études* war, haben wir eine Gruppe gebildet, der Historiker ebenso wie politische Philosophen und Soziologen angehörten. Als zu Beginn der neunziger Jahre das *Centre Raymond Aron* gegründet wurde, das ich geleitet habe, hat François Furet sich gewünscht, die junge Generation möge sich um diese Institution kümmern. Neben den Historikern François Furet und Mona Ozouf gab es Philosophen wie Vincent Descombes, Marcel Gauchet oder Pierre Manent, und auch Politikwissenschaftler wie Bernard Manin oder Soziologen. Dieses Zentrum war ein Zentrum derjenigen Leute, die sich für die Konzeption und die Erforschung des Politischen interessierten. Und als ich einen Promotionsstudiengang an der *École des hautes études* gegründet und

9 Rosanvallon, Pierre, 1979: *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris (Neuausgabe 1999 unter dem Titel: *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris); Hirschman, Albert O., 1977: *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, NJ.

geleitet habe, nannten wir das „politische Studien“, zu denen auch Projekte aus der politischen Soziologie, der Geschichte und der Philosophie zugelassen wurden.

Schulz: Ihr jüngstes Buch haben Sie der Frage des guten Regierens gewidmet. Warum haben Sie sich entschieden, die Bedeutung der Exekutive in ihrer Demokratietheorie stark zu machen?

Rosanvallón: Weil ganz einfach die Art und Weise, in der die Bürger mit politischen Handlungen konfrontiert sind, zuerst über das Handeln der Regierung läuft – sehr viel mehr, als über das Handeln eines Parlamentes. Zunächst einmal sind es die Bürger, die regiert werden. Eine Reflexion der politischen Herrschaft, eine Reflexion politischer Handlungen und des Stellenwerts des Politischen ist heute notwendigerweise eine Reflexion der Kategorie der Regierung. Es war ein Fehler, dass der Begriff der Regierung lange Zeit in einem sehr besonderen Sinne verwandt wurde. Wenn man von der repräsentativen Ordnung spricht, dann spricht man eigentlich nicht von einer repräsentativen Regierung – eine Regierung kann im strengsten Sinne des Wortes nie repräsentativ sein. Ein Präsident der Republik kann nicht repräsentativ sein, eine Versammlung dagegen kann repräsentativ sein. Wenn man von repräsentativer Regierung spricht, dann war damit zumeist das repräsentative System gemeint. Es ging um eine Theorie des parlamentarischen Systems und eine Theorie der politischen Repräsentation, es ging nicht um eine Theorie der Regierung.

Die ersten, die eine Theorie der Regierung gemacht haben, sind natürlich die antiken Theoretiker der Regierungskunst oder die Theoretiker des Machiavellismus, die Theoretiker der Staatsräson. Die ersten Regierungstheoretiker waren zugleich Regierungsberater, keine Theoretiker des Gemeinwohls – oder solche wie Machiavelli, die die Regierten vor den Künsten der Regierenden warnten. Im zwanzigsten Jahrhundert waren dann in der Tat die Theoretiker des Dezisionismus die ersten, die sich wieder für die Theorie des Regierens interessiert haben, und zwar in einer nicht-demokratischen Perspektive. Man kann von Carl Schmitt als einem großen Theoretiker des Regierens sprechen – aber eben nur als Theoretiker der Regierung und gerade nicht des demokratischen Regierens. Er ist ein Theoretiker der Entscheidung und – aus historischen Gründen ebenso wie aus intellektuellen und philosophischen Gründen – ein theoretischer Kritiker des Parlamentarismus, und deshalb ist er ein Theoretiker der Regierung. Aber niemals hat er die Frage des Regierens mit der Demokratie verbunden, es sei denn über seine Theorie der Akklamation. Heute würde man wohl von einer Theorie des Populismus sprechen.

Sicherlich hat Hugo Chávez niemals Carl Schmitt gelesen, aber die Idee des „*homme-peuple*“, die Idee also, dass das Volk über die Figur eines Anführers regiert wird, die entspricht vollkommen der Vorstellung von Carl Schmitt. Ich weiß übrigens nicht, ob Carl Schmitt den ersten großen Theoretiker des Populismus in Lateinamerika kannte, einen Kolumbianer namens Jorge Eliécer Gaetán. Er hat seine juristische Doktorarbeit in Italien bei einem großen Rechtsprofessor geschrieben, der ein Intimus Mussolinis war – und er war in der Tat der erste in Lateinamerika, der die Theorie des „*homme-peuple*“ entwickelt hat, und die man heute als Theorie des Populismus bezeichnen würde. Er wurde übrigens auch von Fidel Castro gefeiert, ebenso wie von Chávez und von Perón. Er besaß ganz sicher nicht die theoretische Macht Carl Schmitts, aber ich würde sagen, das politische Modell hinter seiner Vision ist von derselben Natur. Heute ist mein Ziel, die Demokratie mit der Frage des Regierens zu verbinden.

Schulz: Warum haben Sie sich für die traditionelle Semantik der Politik als Regierung entschieden? In welchem Maße lässt sich Ihr Werk als eine Kritik der „governance“-Vokabel lesen, wie sie vor allem in der Politikwissenschaft verwendet wird?

Rosanvallon: Aus zwei Gründen: Ich denke, dass alle Governance-Theorien versucht haben, die Qualität des Regierungshandelns zu reflektieren. Wie kann die Qualität des Regierungshandelns verbessert werden? Im Grunde unterscheiden sich diese Theorien also nicht von betriebswirtschaftlichen Management-Theorien. Das sind Theorien des guten Managements. Was macht aber den Unterschied zwischen einer Theorie des guten Managements und einer Theorie der guten Regierung aus? Es gibt natürlich gemeinsame Punkte: Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde von denjenigen, die über die moderne Regierung nachdachten, die Führung großer Unternehmen mit der Führung des Staates verglichen. Wie sie wissen, wurde Taylor im politischen Milieu sehr intensiv gelesen – zum Beispiel von Lenin, jeder weiß das, aber er wurde auch von Léon Blum gelesen. Léon Blum hat ein Buch geschrieben, in dem Taylor für seine Ideen der rationalen Organisation gefeiert wird und dafür, das Regieren als Beruf zu betrachten.¹⁰ Diese Theorien der Governance gehören für mich in die Kategorie der Theorien effizienter Führung.

Was kann man nun darüber hinaus von einer Theorie der Regierung erwarten? Sie unterscheidet sich von einer Theorie der Governance in zwei Punkten: Der erste Punkt ist, dass eine Theorie der Regierung der good Governance Kategorien des Eingreifens der Bürger hinzufügt. Die Theorien der good Governance setzen den Akzent auf den Faktor der Information, aber nicht auf den Faktor der Intervention. Die Theorien der good Governance würden beispielsweise keinen Akzent auf Bürgerjürs legen, was eine Theorie der Regierung tun würde. Eine der ersten Unterscheidungen wäre also daher die Art und Weise, wie das Zusammenspiel zwischen Regierenden und Regierten zu verstehen ist. Die Theorien der Governance sehen das einfach unter dem Aspekt der Kommunikationspolitik. Eine Theorie der Regierung wird sie dagegen in einer sehr viel weiterreichenden Weise betrachten und die eingreifende Rolle der Bürger hervorheben.

Das Gleiche gilt mit Blick auf die Institutionen: Eine Theorie der Governance wird beispielsweise auf der Notwendigkeit der Evaluation beharren, auf der Notwendigkeit eines Kriteriums für den Rechenschaftsbericht, wird auf den Begriff der Transparenz pochen, der in der Tat sehr wichtig erscheint. Aber eine Theorie der Regierung in der Demokratie wird im Gegensatz zu einer Theorie der Governance verstehen, dass die Art und Weise der Rechenschaftsprüfung nicht einfach durch interne Institutionen erledigt werden kann, sondern ebenfalls auf Praktiken der Bürger angewiesen ist. Schließlich läuft die erste Theorie des Parlaments darauf hinaus zu sagen, Parlamente haben die Funktion, Transparenz zu kontrollieren und die Rechenschaft zu überprüfen. Diese Funktionen sind noch erweitert worden, es gibt „general accounting offices“, Rechnungshöfe sowie andere mit Evaluationsaufgaben betraute Institutionen, aber die meisten Theorien sehen das unter dem Gesichtspunkt funktionaler Notwendigkeit und nicht als typisch demokratische Notwendigkeit – hier liegt also wirklich ein Unterschied.

Der zweite Unterschied ist für mich der wichtigere: Es gibt eine Besonderheit des Regierungsbegriffs, die ihn vom Begriff des Managements und der Leitung abhebt. Dem Begriff der Leitung ist es eigen, eine Organisation oder eine Gemeinschaft in einem relativ horizontalen Funktionsverhältnis zu begreifen. Das Besondere der Regierung ist es,

10 Blum, Léon, 1918: *Lettres sur la réforme gouvernementale*, Paris.

eine soziale Reflexionsfunktion zu besitzen. Um auf einen Ausdruck von Hobbes zurückzugreifen: Die Funktion der Regierung ist es, die Vielheit zu einer Einheit zu bringen. Die Funktion der Regierung ist es, jegliche Form des Antagonismus, des Unverständnisses, des Missverständnisses in der Gesellschaft zu überwinden oder ihnen eine auf Dauer gestellte Form zu verleihen. Es geht darum, vom sozialen Körper zum politischen Körper überzugehen. In der Welt des Managements dagegen gibt es nur einen horizontalen Körper, die Welt der Arbeit oder die Welt des Konsums. Wir befinden uns hier in einer rein funktionalen Beziehung zur Institution. Mit der Regierung dagegen befinden wir uns nicht lediglich in einer funktionalen Beziehung. Das Regierungshandeln besitzt eine eigene Dimension der Reflexion.

Schulz: In diesem Buch erweitern Sie auch Ihre Überlegungen zur demokratischen Repräsentation mit Blick auf die Rolle der Regierenden. In welchem Sinne gestehen Sie ihnen – verglichen mit anderen Akteuren und Institutionen – eine besondere Funktion zu, wenn es um die Herstellung der Lesbarkeit des demokratischen Prozesses geht?

Rosanvallon: Sie besitzen die Besonderheit, direkt gewählt worden zu sein. Ich gehe von dem Prinzip aus, dass der Präzidentialismus das politische Modell ist, das sich universalisiert hat. Der Präzidentialismus besitzt unterschiedliche konstitutionelle Ausdrucksformen, besonders in Europa: Aus der Ferne betrachtet könnte man meinen, in Europa hätten sich die politischen Formen des neunzehnten Jahrhunderts konserviert. In Europa existieren noch sieben Monarchien – auf keinem anderen Kontinent gibt es noch eine solche Zahl. Aber neben diesen Monarchien gibt es noch einen verdeckten Präzidentialismus: Die Deutschen stimmen für oder gegen Merkel, die Engländer stimmen für oder gegen den Vorsitzenden von Labour oder der Torys, das Gleiche gilt für die Monarchie Spaniens oder auch für Italien. Man kann also sagen, dass sich das präzidentialistische Modell jenseits der konstitutionellen Unterschiede als politische Praxis durchgesetzt hat, auch wenn die jeweiligen Verfassungstraditionen variieren können.

Die Besonderheit dieses Modells liegt darin, dass die Wahlen zur Regierung eine sehr polarisierende Wirkung auf die Debatten ausüben – in einem solchen Maße, dass damit zwangsläufig auch der Unterschied zwischen dem Wahlkampfdiskurs vor der Wahl und dem Regierungsdiskurs nach der Wahl maximiert wird. Der Wahlkampfdiskurs funktioniert nach der umgekehrten Logik des ökonomischen Wettbewerbs. Der wirtschaftliche Wettbewerb führt zu sinkenden Preisen, der politische Wettbewerb führt zu steigenden Versprechen. Man hat hier also eine strukturelle Spannung in der Demokratie. Während der Französischen Revolution hat man das sehr gut verstanden, denn es war dort verboten, sich als Kandidat selbst zu bewerben. Dahinter stand die Annahme, wenn sich Personen selbst zum Kandidaten erklären, dann wird ein Wettbewerb des Ehrgeizes daraus hervorgehen – und ein Wettbewerb des Ehrgeizes wird eine Art strukturelle Perversion mit der Wahl verbinden. Man hat dann diese Frage auf eine sehr spezielle Art gelöst, die sich nicht einfach übernehmen lässt: Da es verboten war, sich als Kandidat zu präsentieren, fanden während der Französischen Revolution Wahlen ohne vorher festgelegte Kandidaten statt, das ging zehn Jahre so. Dabei wurde die Annahme zugrunde gelegt, dass die Wähler ohne Kandidaten spontan die Talentiertesten, die Tugendhaftesten auswählen würden – und das Ganze passierte in kleinen Versammlungen von etwa tausend Personen. Ich erinnere an dieses historische Beispiel um zu zeigen, dass man sofort das durch den Kandidatenwettbewerb erzeugte Problem bei Wahlen erkannt hat. Der Wahlkampf als

Wettbewerb ist nicht einfach ein Pfand des Liberalismus, eine durch die Öffnung des Möglichkeitsraumes entstehende Hypothek – der Wahlkampf ist ein typischer Beleg der perversen Effekte, die durch einen Wettbewerb des Ehrgeizes und der Versprechen hervorgebracht werden. Dieser Wettbewerb besteht nicht lediglich in einer Auseinandersetzung der Werte und Programme, vor allem dort nicht, wo die Politik in einer unsicheren Welt immer stärker personalisiert wird. In den 1950er Jahren hatte man den Eindruck, dass die Politik, die gemacht werden würde, bereits in den vorliegenden Programmen enthalten war. Heute weiß man genau, dass die Politik, die gemacht werden wird, nicht in den Programmen enthalten ist, die man hat. Der einfache Grund hierfür ist die enorme Zahl exogener Elemente, durch welche die durchzuführende Politik bestimmt wird – Elemente internationaler Krisen und Situationen, die Gesundheit der chinesischen Wirtschaft oder ein irgendwo in der Welt ausbrechender Bürgerkrieg, all dies ist wichtiger für die ökonomische Lage eines europäischen Landes als seine internen Entscheidungen. Unter diesen Bedingungen braucht man sicher etwas anderes: eine Verbindung zwischen dem Moment der Wahl und dem Moment der Regierung. Und wenn Programme diese Verbindung nicht mehr herstellen können, dann muss dies heute eben durch Personen geleistet werden, denen man vertraut. Vertrauen wird zum zentralen Wert demokratischer Politik, während es vorher die Programme waren. Es gibt immer noch Programmelemente, die sehr wichtig sind – es gibt Divergenzen und verschiedene Philosophien, sicher. Aber das Vertrauen in Personen hat eine wachsende Bedeutung gewonnen. Dieses Vertrauen beruht darauf, inwieweit die Bürger diese Personen mit dem Gemeinwohl identifizieren. Und genau das nenne ich die Integrität und das „wahr sprechen“.

Schulz: Sie versuchen, die Figur des guten Regierenden für unsere Gegenwart zu beschreiben und greifen dafür auf die Idee der „parrhesia“ von Michel Foucault zurück. In welchem Maße gefährdet sich ein Politiker durch dieses „wahre Sprechen“ nicht auch selbst?

Rosanvallon: Der Begriff der Wahrheit ist vieldeutig. Über alles zu sprechen bedeutet nicht einfach, die Wahrheit zu sagen. „Parler vrai“ (also „wahres Sprechen“), ist die Übersetzung der „parrhesia“, die dem Begriff im Französischen üblicherweise gegeben wird. Es ist eher die offene Rede, eine Sprache, die zugleich durch das Engagement der Person und durch eine gewisse Stetigkeit geprägt ist. Wenn die Sprache den Anspruch hätte, eine definitive Wahrheit zu geben, dann wäre das eine ans Totalitäre grenzende Definition. Aber wenn die Sprache über verschiedene Momente der Politik hinweg beständig bleibt, wenn diese Sprache mit einem persönlichen Engagement verbunden ist, in diesem Moment kann man nicht den Begriff der Wahrheit verwenden, sondern den der Beständigkeit der Sprache und des Engagements.

Schulz: Auch wenn es nicht um das Aussprechen unmittelbarer Wahrheiten geht: Inwieweit kann dieses „parler vrai“ in einem Spannungsverhältnis zu der grundlegenden Idee von Claude Lefort stehen, der zufolge die Demokratie ein politisches Regime ist, in dem die Idee der Wahrheit als politische Qualität suspendiert wird?

Rosanvallon: Um darauf zu antworten, muss man die Unterschiede zwischen der Idee der Unbestimmtheit in der Demokratie bei Claude Lefort und bei mir erklären. Die Unbestimmtheit bei Lefort ist vollkommen an seine Wahrnehmung des Totalitarismus gebunden, das heißt: Claude Lefort hat einer Generation angehört, für die das Denken des Poli-

tischen zuallererst ein Kritik des Totalitarismus ist. Dieses Denken ging von der Feststellung aus, dass der Marxismus als begrifflicher Horizont der fortschrittlichen Intellektuellen keine Theorie der Demokratie besaß. Zudem gab es im Marxismus keine politische Theorie. Genau diese Abwesenheit der politischen Theorie im Marxismus hat in den Augen von Intellektuellen wie Claude Lefort das Abdriften in den Totalitarismus erklärt. Für ihn lag der Totalitarismus in genau diesem Anspruch auf den Besitz einer wissenschaftlichen Wahrheit, die dann auch noch die Gesellschaft führen soll. Wenn man also sagt, die Demokratie ist unbestimmt, dann bedeutet das vor allem, dass niemand behaupten kann, ihm gehöre die Geschichte oder die Wahrheit. Das ist seine Definition von der Demokratie als leerer Ort. In der Demokratie muss die Macht ein leerer Ort sein, das heißt: die Macht darf nicht auf dem Anspruch beruhen, Wissenschaft zu sein oder die Totalität der Gesellschaft zu verkörpern. Heute würden wir von der populistischen Versuchung sprechen, dem Anspruch einer Person oder einer Gruppe, die Gesellschaft zu verkörpern. Die demokratische Macht als leeren Ort zu entwerfen heißt daher, sowohl diesen sozialen Verkörperungsanspruch als auch die wissenschaftliche Vision der Macht zurückzuweisen – die Idee also, das Recht zu Herrschen leite sich aus dem Besitz eines vollkommen wissenschaftlichen Wissens über die Gesellschaft ab.

Meine Konzeption der politischen Unbestimmtheit dagegen ist eine etwas andere – auch, weil ich einer anderen Generation angehöre und auch wenn ich Claude Lefort intellektuell sehr nahe war und sogar für eine bestimmte Zeit das Büro mit ihm geteilt habe. Ich betone eine andere Dimension der Unbestimmtheit – die Unbestimmtheit ist eine konstitutive Kategorie der Demokratie selbst. Lefort hat dagegen die Unbestimmtheit gegen die Determiniertheit gestellt, die für ihn den Totalitarismus ausmachte. Ich habe Unbestimmtheit mit Bezug auf die Determiniertheit gedacht, die als eine Engführung der demokratischen Idee erscheint, eine Engführung durch die minimalistischen Theorien der Demokratie, in denen Demokratie auf eine einfache prozedurale Vorstellung reduziert wird. Von der demokratischen Unbestimmtheit zu sprechen heißt also zu zeigen, dass die Demokratie nicht einfach ein Modell ist, das sich angemessen definieren und dann auch entsprechend vollenden lässt. Die Demokratie ist ein Regime, das auf der permanenten Suche nach sich selbst ist. Es ist durch seine strukturelle Unvollständigkeit und Unvollendetheit gekennzeichnet, durch die permanente Rückkehr seiner Pathologien und Probleme. Darin liegt wiederum etwas, das ich mit den Theoretikern des Totalitarismus teile: Man muss ein Regime von seinen Pathologien aus verstehen, oder zumindest von der drohenden Rückkehr seiner Pathologien.

Schulz: Was die aktuelle Diskussion über die Zukunft der Demokratie betrifft, so kann in Ihrem Werk eine Leerstelle ausgemacht werden: Europa, oder in allgemeinerer Hinsicht, der Kosmopolitismus als politische Perspektive. Diese Perspektive wurde gerade in Deutschland besonders stark gemacht. Muss man angesichts der Krise der demokratischen Gleichheit den Nationalstaat verteidigen?

Rosanvallon: Zunächst einmal stimmt es, dass ich meine Konzeption des demokratischen Kosmopolitismus nie voll entwickelt habe. Idealerweise wäre es sicher wichtig gewesen, dies zu tun, und wenn ich einen fünften Band zu schreiben hätte, dann würde ich es über diese Frage tun. Warum habe ich das bisher nicht getan? Aus einem einfachen Grund: Die Definition, die ich der Demokratie gegeben habe, setzt ihre besondere Entwicklung im Rahmen des Nationalstaats voraus. Die erste Voraussetzung besteht in der Konzeption des

Demos, und die zweite in der Bedeutung der Umverteilung. Jede Theorie des Kosmopolitismus wird eine Theorie sein, welche die Menschheit als impliziten Demos annimmt, eine Theorie, die sich auf eine Theorie der Menschenrechte beschränkt, also eine Theorie der good Governance, die sehr reichhaltig sein kann, aber die niemals eine Theorie der Redistribution beinhaltet. Europa ist das beste Beispiel dafür, und deshalb ist Europa sehr wichtig.¹¹ Warum ist der europäische Fall so wichtig? Weil Europa verstanden werden kann als ein Versuch des effizienten Kosmopolitismus.

Europa kann verstanden werden als ein Versuch, einen limitierten Universalismus zu organisieren. Man kann sagen, dass Europa das Laboratorium des Kosmopolitismus hätte sein sollen. Was hat die europäische Erfahrung gezeigt? Europa kann als Erfahrung eines solchen limitierten Universalismus beschrieben werden, aber die europäische Konstruktion wurde zuallererst durch die Austreibungserfahrung seiner Vergangenheit bestimmt. Europa war die Erfahrung eines Exorzismus, ein Exorzismus der deutsch-französischen Konfrontation, des Zweiten Weltkrieges. Für die Gründerväter war das fundamental. Ich gehöre zu einer Generation, in der fast jeder in der Schule Deutsch lernte – ich habe zwölf Jahre Deutsch gelernt und spreche es heute nur sehr schlecht, aber für meine Eltern war das sehr wichtig. Zweitens war es die historische Austreibung der gerade überwundenen Diktaturen. Jeder wusste, dass es ökonomisch nicht den geringsten Sinn macht, Griechenland, Spanien oder Portugal aufzunehmen, aber es handelte sich um eine abzutragende Schuld angesichts der Geschichte, um aus dem zweiten europäischen Unglück zu entkommen. Und das dritte europäische Unglück war der Kommunismus. Auch hier gab es eine große Debatte darüber, ob man die osteuropäischen Länder aufnehmen sollte. Aber es war politisch nahezu unmöglich, es nicht zu tun – denn es bedeutete, die fundamentale Teilung zwischen Demokratie und Kommunismus zu beenden.

Europa hat aber seine Rezepte nur anhand einer gewissen Zahl begrenzter Institutionen entwickelt. Europa war die Konstruktion eines gemeinsamen Marktes, was gut funktioniert hat. Es war auch die Konstruktion eines Rechtsraums, was ebenfalls ziemlich gut funktioniert hat und ein Erfolg war. Man kann sagen, dass die WTO niemals wirklich einen funktionierenden gemeinsamen Markt zu Wege gebracht hat. Man kann sagen, dass der Rechtsraum der Vereinten Nationen keinen vergleichbaren Erfolg hatte und auch niemals Elemente einer kulturellen oder intellektuellen Gemeinschaft entwickelte. Ganz sicher war das Erasmus-Programm für viele Leute, die heute zwischen 25 und 45 Jahre alt sind, eine spürbare Erfahrung. Das hat sehr viel ausgemacht. Was den Rest betrifft, so hat Europa sich nie gemeinsam entscheiden können, weiter zu gehen, und zwar aus einem einfachen Grund: Wenn man von Europa spricht, dann muss man immer eine Zahl im Kopf behalten. Das europäische Budget hat sich zwischen den Römischen Verträgen und heute kaum verändert. Die Wahrheit über Europa ist, dass das europäische Budget ein Prozent des BNE beträgt: 0,1 Prozent für die Institutionen, 0,4 Prozent für die gemeinsame Agrarpolitik und 0,4 Prozent für die sogenannten Strukturfonds. Diese 0,4 Prozent sind wichtig, weil sie für kleine Länder wie Griechenland viel Geld bedeuten – viele Autobahnen. Wenn man nach Griechenland oder Portugal gereist ist, konnte man überall Schilder sehen, auf denen stand: „Finanziert von der Europäischen Union“. Aber gab es jemals irgendwo ein einziges Projekt, eine öffentliche Entwicklung, die fast siebenzig Jahre stagnierte? Nein, überall, in Frankreich, in Deutschland, hat man gesehen, wie die Orga-

11 Vgl. dazu Rosanvallon, Pierre, 2015: The Nature, Political Model and Future Prospects of Europe. In: Luuk van Middelaar, Philippe Van Parijs (Hg.), *After the Storm. How to Save Democracy in Europe*, Tiel.

nisation des Gemeinwesens sich entwickelt hat, wie man neue Instrumente gefunden hat – in Europa nicht. Man ist bei einem Prozent geblieben.

Daher ist Europa ein liberaler Raum gewesen, der erfolgreich war, und der als ein Laboratorium für das betrachtet werden kann, was der Kosmopolitismus sein sollte. Aber Europa konnte nicht den Schritt zu einem demokratischen Europa gehen, weil dieser Schritt zu einem demokratischen Europa bedeutet hätte, einen Raum der Umverteilung zu betreten. Nun ist in den einzelnen Ländern die Umverteilung enorm. Die Umverteilung in Europa – ich nehme die gemeinsame Agrarpolitik davon aus, die eine eigene Geschichte ist – und auch die Industriepolitik in verschiedenen Bereichen machen sehr wenig aus. Umverteilungspolitik bedeutet, dass der Arbeiter des deutschen Ruhrgebiets für den Beamten in Ostdeutschland bezahlt hat. Genau das war die Wiedervereinigung. Hier ging es nicht einfach darum zu sagen: Wir sind endlich alle Deutsche. Sondern vielmehr hat man eine gemeinsame Haushaltskasse geteilt, und man weiß, was dies das Land gekostet hat. In Europa hat man dagegen nie einen gemeinsamen Haushalt geteilt, und das Paradox ist im Gegenteil, dass die europäischen Länder seit den achtziger Jahren angesichts des sinkenden Wachstums nach und nach ihre nationale Ohnmacht auf Europa projiziert haben und man Europa als den Raum der Verwirklichung dieser Ohnmacht definierte. Man hat es in Frankreich nicht mehr geschafft, ein neues wohlfahrtsstaatliches Regime zu finden. Man hat gesagt: Das soziale Europa wird uns retten. Aber das soziale Europa war nur ein leeres Wort. Es gab in Frankreich Probleme mit der Industriepolitik und man hat gesagt: Wir machen eine europäische Industriepolitik. Als man dann gesehen hat, dass das Wort „Europa“ zunehmend als Container für unsere nationale Ohnmacht eingesetzt wurde, als deutlich zu werden begann, dass Europa nichts als ein liberaler Raum war, im positiven Sinne des Wortes „liberal“ des achtzehnten Jahrhunderts – und das war bereits eine enorme Leistung –, in diesem Moment begannen die Schwierigkeiten des Vertrags von Maastricht und die negativen Voten über den Verfassungspakt, den man übrigens zu Unrecht als Verfassung bezeichnet hat. Eine Verfassung wäre ein echter Schritt nach vorne in eine gemeinsame Welt gewesen, aber hier war das nicht der Fall. Mit dem Euro ist man dann noch weiter gegangen, aber man ist sich sehr schnell der Schwierigkeiten bewusst geworden, die damit verbunden sind: den Euro zu machen, ohne zugleich Elemente der Abstimmung und einen gemeinsamen Kontext zu besitzen. Daher: Kosmopolitismus ja, aber das beste Beispiel für den Kosmopolitismus heute ist die Europäische Union, und man sieht ihre Grenzen – Grenzen im positiven Sinne, weil ich glaube, dass es sich bereits um eine großartige Erfahrung handelt. Die kosmopolitische Demokratie kann man als einen sehr wertvollen Horizont betrachten, aber sie stellt sich nicht die Fragen nach dem, was grundlegend für die Konstituierung des Gemeinwesens ist, und zwar die Redistribution. Für mich liegt hier das große Problem.