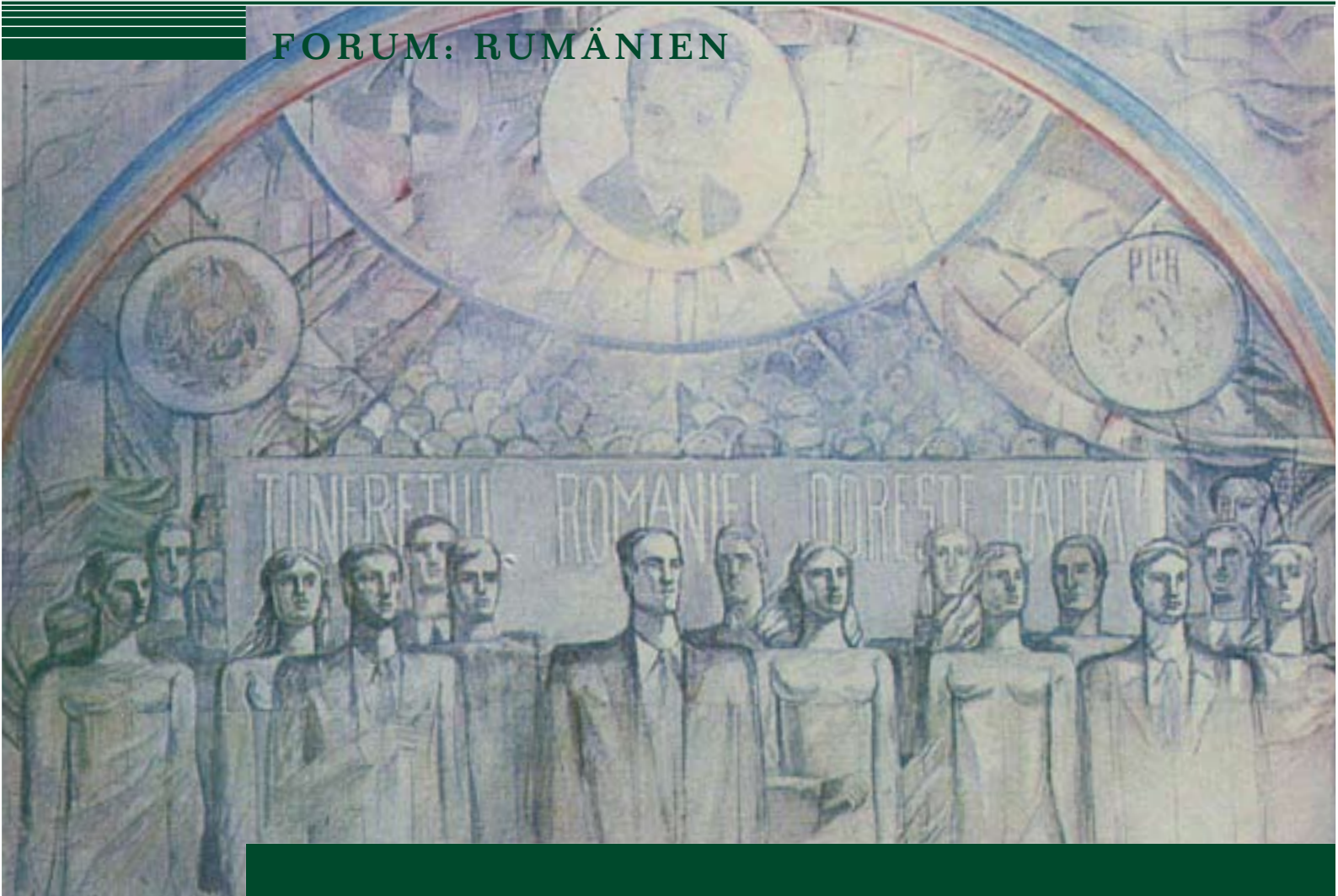


FORUM: RUMÄNIEN



Die abwesende Republik

Daniel Barbu

F Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Daniel Barbu Die abwesende Republik

Thede Kahl/Larisa Schippel (Hg.)
Forum: Rumänien, Band 3

Daniel Barbu

Die abwesende Republik

Aus dem Rumänischen übersetzt von Larisa Schippel

F Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

Umschlagabbildung: Geta Mermeze: Marsch der Jugend,
Fragment 1984, Private Sammlung, Bukarest

Die Publikation wurde ermöglicht durch die großzügige Unterstützung
des Rumänischen Kulturinstitutes, Bukarest (Institutul Cultural Roman, Bukarest).

ISBN 978-3-86596-208-9
ISSN 1869-0394

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2009. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur deutschen Ausgabe.....	9
Zur Einführung.....	21
Die Last der Politik oder Transformationsdemokratie ohne demokratische Legitimation.....	21
Virtuose Demokratisierung.....	22
Die Methode der ethischen Indifferenz.....	25
Die Wiederkehr des Politischen?.....	28
Die Post-Nomenklatura.....	31
Der Doppelzüngigkeitskomplex.....	34
Der Staatsbürger – ein nicht identifizierbares politisches Objekt.....	37
Meinungen und öffentliche Meinung.....	39
Die Kultur der Gemeinplätze.....	42
Der anti-antidemokratische Diskurs.....	44
 Kapitel I	
Kommunismus als Ethik der Verantwortungslosigkeit.....	49
Ein faules Monopol.....	49
Totalitarismus als Monopol.....	50
Das Hirschman-Modell.....	52
Zwischen Ausstieg und Protest.....	55
Loyale Konkurrenten des Kommunismus.....	58
Kultur der Einstimmigkeit.....	60
Zustimmung durch Kultur.....	61
Niemand bleibt unbeobachtet.....	64
Moralische Emigration.....	67
Von der Mobilisierung zur Einbeziehung.....	70
Ideologie des kollektiven Schicksals.....	74
Die Umkehrung des Individualismus.....	75
Individualismus und Nationalismus.....	78
Individualismus und Modernisierung.....	81
Abhängiger Individualismus.....	85
Unfreiwillige Unterwerfung?.....	89

Macht als anonyme Strategie.....	90
Politisch-juristischer Aufstieg	93
Wie war das möglich?	95
Eine historische Wahl?	97
Ausgehandelte Partizipation.....	100
Der Mythos vom totalitären Unglück.....	105
Wer waren die Verlierer?	106
Gab es Gewinner?	109
Eine Pastoralmacht.....	113
Postkommunistischer Antikommunismus.....	117
Verantwortung und Verantwortlichkeit	119
Eine versäumte Bekehrung.....	121
Das Problem der Schuld	123
Antikommunismus – die letzte Ideologie?.....	126
Die illegitime Kompetenz des Antikommunismus.....	129

Kapitel II

Transformation oder Politische Ökonomie der Ungeduld	133
Nur was bleibt, ändert sich.....	133
Die Tunnelparabel	134
Vergangenheit, die nicht vergeht.....	138
Gerechtigkeit unter Bedingungen der Freiheit	142
Solidarität als organisierte Geduld	144
Die Papiergewalt	146
Das Recht auf Betrug des Rechtsstaats	147
Regieren und Politik	150
Die Kunst des Regierens und die rechtliche Positivität	154
Inflation der Gesetzgebung.....	157
Die schwierige Fortexistenz des Staates.....	160
Volk kontra Gesellschaft	162
Ideologische Bipolarität.....	164
Kurze Geschichte des rumänischen Populismus.....	168
Wer sind die Rumänen?.....	173
Parteiherrschaft: von der Partei zu den Parteien	179
Von der unbesiegbaren Ignoranz in der Demokratie.....	180

Demokratie der Parteien.....	183
Der Verfassungspakt.....	188
Klientelismus und politische Verantwortung.....	191
Parteien herrschen, aber regieren nicht	196
Wen repräsentieren die Parteien?	199
Parteidokratie und Zivilgesellschaft	202
Proportionale Nicht-Repräsentativität.....	207
Das Prinzip des Wechsels	208
Die Praxis der begrenzten Koalitionen.....	211
Der perverse Effekt der Verhältniswahl	218
Mehrheitswahl – eine Simulation	221
 Kapitel III	
Das fehlende politische Subjekt	231
Revolution der Wiedergewinnung.....	231
Eine eingebildete Revolution.....	232
Rückkehr nach Europa	236
Die lichte Vergangenheit.....	240
Republikanische Monarchie	243
Eine Revolution mit dem Gesicht zur Vergangenheit.....	246
Vom Populismus zur Reaktion	249
Volk, Bevölkerung, Gesellschaft	250
Doppelter Staat	253
Unsichtbare Gesellschaft	257
Der ungerechte Staat.....	260
Ein Akteur ohne Rolle: die Arbeiterklasse	261
Wie gerecht ist der Rechtsstaat?.....	263
Vermutung der Verantwortungslosigkeit.....	268
Gesetz und Gerechtigkeit.....	272
Der Denunziant und das Ethos der Abhängigkeit.....	276
Partei, Volk und Securitate oder eine Verhandlung, die nicht stattfand.....	279
Korporatismus der Transformation	284
Wer viel kann, kann der auch weniger?	286
Immunität und Ungleichheit	291
Korporative Verantwortungslosigkeit	294

Die „monströse Koalition“	296
Orthodoxie – eine nationale Moral	298
Niederlage der Staatstrunkenheit.....	299
Das rumänische Gesetz.....	303
Die Etatisierung der Orthodoxie	308
Subsidiarität, Dezentralisierung, Föderalisierung	313
Der Mensch ist älter als der Staat.....	316
 Zum Abschluss	
Der Postkommunismus: ein bedingungsloser Frieden	321
Besiegte Staaten und siegreiche Gesellschaften.....	322
Eine Allianz „mit menschlichem Antlitz“	325
Ein Abnutzungskrieg	328
 Literaturverzeichnis.....	
Literaturverzeichnis.....	331
Parteiensiglen	349
Stichwortverzeichnis	350
Namensverzeichnis.....	358

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts haben dem Gedächtnis einen großen und unfreiwilligen Dienst erwiesen: sie haben es zu einer beachtlichen Ressource des post-totalitären Transformationsprozesses werden lassen. Häufig wird beispielsweise der Sturz des kommunistischen Regimes als eine umgekehrte Revolution mit dem Gesicht zur Vergangenheit betrachtet. Zunächst einmal, weil – im Unterschied zu den großen Revolutionen der Geschichte (Französische, Amerikanische, Russische) – der Staatssozialismus durch ein Regime der liberalen Demokratie ersetzt wurde, das ihm chronologisch und logisch vorangegangen war, und das er selbst aus der Geschichte der Länder Mittel- und Osteuropas zuvor verbannt hatte. Und weiter, weil die postkommunistischen Gesellschaften das Gedächtnis des Totalitarismus wie einen kulturellen Bruch behandelt haben, der in der Lage wäre, die Funktion sozialer Brüche, die vom Kommunismus platt gewalzt worden waren, zu erfüllen. Man könnte mit einer gewissen Ironie davon sprechen, dass es der Demokratie letztendlich gelungen ist, ihren Expropriateur zu expropriieren.

Dieser Vorgang der Expropriation ist der Gegenstand der *Abwesenden Republik*. Dieses Buch ist gedacht als eine Reflexion über die Art und Weise, wie die politische Etablierung der rumänischen Gesellschaft im Kommunismus über die politischen Praktiken und die Regierbarkeit einer Gesellschaft Auskunft gibt, die, wie mir scheint, noch keine authentische demokratische Form zur Behandlung der Gegenwart gefunden hat. Daher glaube ich, dass auch jenseits der Schwelle der Integration Rumäniens in die Europäische Union der Terminus *Postkommunismus* noch aktuell ist, und zwar, weil auch nach 2007 die Ausübung der Politik weniger von einem Bruch als vielmehr von der Kontinuität zur totalitären Vergangenheit gekennzeichnet ist. Ich habe den Terminus *Totalitarismus* benutzt, da ich ihn, zumindest für Rumänien, für wesensgleich mit dem des kommunistischen Regimes halte. Dabei bin ich mir voll bewusst, dass *Totalitarismus* ein diffiziles begriffliches Instrument ist, und seine unterschiedslose Nutzung für den post-stalinistischen Staatssozialismus

in Mittel- und Osteuropa begründete kritische Reaktionen hervorgerufen hat. Die Tatsache aber, dass auch andere Autoren den rumänischen Kommunismus bis 1989 als einen *nationalen Stalinismus*¹ beschreiben, hat mich ermutigt, keine Revision des Begriffsapparats vorzunehmen, der unersetzliche analytische und deskriptive Eigenschaften für den rumänischen Fall hat.²

Wer also ist das politische Subjekt des rumänischen Postkommunismus? Wer sind die Autoren der Transformation Rumäniens aus einem kommunistischen Land in ein nominell europäisches? Wie verbunden fühlt sich die rumänische Gesellschaft auf der Ebene des kollektiven Gedächtnisses immer noch der historischen Erfahrung des Totalitarismus? Diese Fragen resümieren, ohne zu erklären, den ethisch-politischen Inhalt des Demokratisierungsprozesses Rumäniens zwischen 1990 und 2000. In einer Demokratie müssten der Wille der Gesellschaft und die Entscheidung der Politik im Prinzip übereinstimmen. Der politische Rahmen dieser Übereinstimmung ist durch die demokratischen Institutionen und Verfahren gesichert. Die soziale Bedingung dieser Übereinstimmung ist wiederum durch Repräsentation und Partizipation erfüllt. Eine Gesellschaft, die es nicht wagt, sich an der politischen Entscheidung zu beteiligen, ist der Demokratie genauso fremd wie eine Politik, die sich nicht aus dem Willen der Gesellschaft speist. Diese Beobachtung mag in der Form elementar erscheinen, erweist sich jedoch im Kern als außerordentlich komplex, denn weder die *Politik* noch die *Gesellschaft* offenbaren sich einfach dem Verständnis in ihrer Evidenz und Klarheit.

Politik und *Gesellschaft* sind auch theoretische Konstrukte, die versuchen zu vereinheitlichen, ohne dass man sie auf einen einfachen und unteilbaren Nenner, eine Vielzahl von Akten und Äußerungen des Willens, Formen der Existenz und Koexistenz, die nicht direkt konvergent sind,

¹ Vladimir TISMANEANU: *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

² Zu einer rigorosen und systematischen Kritik des Totalitarismus-Begriffs vgl. Giovanni SARTORI: „Totalitarianism, Model Mania and Learning from Error“. *Journal of Theoretical Politics*, 5/1, 1993, S. 5-22.

reduzieren kann. Denn Politik und Gesellschaft sind niemals *Daten* als solche. Politik und Gesellschaft sind immer *gemacht*, zumeist sogar *gemeinsam gemacht*. Die Politik ist der Weg, auf dem die Mitglieder einer Gesellschaft sich gegenseitig in einem gemeinsamen Projekt anerkennen, sie ist der Ort zur Organisation und Reorganisation des Austauschs sozialer Güter, die eine Gesellschaft bereit ist zu erzeugen und zu verteilen. Die Gesellschaft ihrerseits entsteht in dem Augenblick und in dem Maße, in dem eine Gemeinschaft darin überein kommt, dass sie außer der Selbsterzeugung kein anderes Ziel hat, dass sie zustimmt, die natürlichen Beziehungen (des Blutes und der Sprache zum Beispiel) vollkommen oder teilweise durch politische Beziehungen zu ersetzen.

In einer Demokratie ist die Konvergenz dieser beiden Prozesse des *Machens* von Politik und von Gesellschaft grundsätzlich von Gerechtigkeit vermittelt. Demokratie kann nur als eine *Gesellschaftspolitik*³ gedacht werden, die sich auf Gerechtigkeit stützt, die also die gesellschaftliche Schnittstelle von Freiheit und Gleichheit ist. Eine Gemeinschaft wird demzufolge den fundamentalen Charakter eines solchen politischen Verhältnisses akzeptieren und gutheißen, solange der von diesem politischen Verhältnis bestimmte Austausch sozialer Güter wenigstens einer Mehrheit ihrer Mitglieder als annehmbar und gerecht erscheint. Aus dieser Perspektive betrachtet bestätigt die totalitäre Erfahrung nur die vermittelnde Funktion der Gerechtigkeit: Der Kommunismus musste letztlich gerade deswegen abtreten, weil er nicht mehr (wenn er es denn jemals war) als politischer Ausdruck eines gemeinsamen und gerechten Gesellschaftsprojekts galt.

Gelang es der rumänischen postkommunistischen Transformation, ein derartiges Projekt zu unterbreiten und sich rund um eine *Gesellschaftspolitik* neu zu organisieren? Gesellschaftspolitik wäre hier der Name für ein Ensemble von ökonomischen und sozialen Politiken, die von der Forderung nach Gerechtigkeit bestimmt zur Konstituierung einer *republica*

³ Zur normativen Dimension von *politics of democracy* s. Theodore LOWI: *American Government. Incomplete Conquest*. – Hinsdale, Ill.: The Dryden Press, 1976, S. 7-8.

führt, die sich nicht als Verfassungsarrangement ohne Königtum versteht, sondern als prozedurale Grundlegung des Gemeinwohls (*res publica* oder *commonwealth*). Das zentrale Problem der rumänischen Transformation wäre dann folgendes: Wer sind die Rumänen und wie billigen sie sich gegenseitig ihre ethisch-politische Anerkennung zu? Sind die Rumänen nur ein Volk? Oder bilden sie irgendwie eine Gesellschaft? Bilden sie eine politische Gemeinschaft der Bürger (*politeia*, *res publica*)? Oder ist es nur der generische Name für die Bewohner des rumänischen Staates?

Es gibt mindestens eine Antwort auf diese Fragen, die nicht nur unbestreitbar, sondern zugleich auch offiziell ist: die der Verfassung von 1991.⁴ Diese Verfassung erteilte der Sicht, wonach die politischen Beziehungen zwischen den Bürgern eben der juristischen Fiktion Staat **vo-raus**gehen, eine formalisierte und folgenreiche Absage. Als ein typisches und alleiniges Produkt der nach 1989 an der Regierung etablierten Elite zieht der Text nicht einmal die Möglichkeit in Betracht, die Gemeinschaft der Bürger, *republica*, als politisches Subjekt des neuen Grundgesetzes zu definieren.⁵ Beispiele und Analogien gab es durchaus zahlreiche. So wurde zum Beispiel die Verfassung der V. Republik in Frankreich, die hin und wieder als Modell für die Autoren rumänischer Verfassungstexte herangezogen wurde, im Namen der Nation verfasst. Auch die Präambeln der Verfassungen Irlands (1937) und Deutschlands (1949) zeigen, dass es die Völker sind, die sich Grundgesetze geben, erlassen und verabschieden, auf die sich die entsprechenden Staaten gründen. Die Verfassungen Italiens (1947) und Portugals (1949) beginnen ihrerseits damit, die Republik, also die politische Gemeinschaft, als Grundlage des Staates zu setzen. Die Gründungsformel *We, the people*, die man zum ersten Mal in der amerikanischen Verfassung findet, begegnet uns in der polnischen Verfassung von 1997 wieder: In der Präambel erklärt das polnische Volk

⁴ Die Überarbeitung von 2003 hat an dieser Antwort keinen Deut geändert, ja sie hat sich nicht einmal das Problem der Neubestimmung des politischen Subjekts des Grundgesetzes gestellt.

⁵ Zur politisch-juristischen Tradition der republikanischen Idee s. Blandine KRIEGL: *La philosophie de la République*. – Paris: Plon, 1998.

seinen Willen, gemeinsam unter der Autorität eines Grundgesetzes leben zu wollen, in Artikel 1 ist die Gemeinschaft der Bürger als Republik definiert, und in Artikel 2 organisiert die Republik ihren Staat.

Urteilt man aus dieser Verfassungsperspektive, kann Rumänien nicht als Republik beschrieben werden, sondern lediglich als ein Staat mit einer republikanischen Regierungsform (Verfassung Rumäniens, Art. 1, Abs. 2). Das politische Subjekt des Grundgesetzes von 1991 ist ohne jeden Zweifel der *Staat* (Art. 1, Abs. 1), ein Staat mit einem Territorium, Grenzen, Bürgern, Flagge, Nationalfeiertag und Nationalhymne, Staatssprache, Hauptstadt, Regierungsform und öffentlichen Autoritäten. Mit anderen Worten erscheint der rumänische Staat nicht als ein juristisches Produkt des souveränen Willens der Bürger Rumäniens, die sich in einer Republik konstituieren, um gemeinsam mit den anderen nach denselben Gesetzen und zur Gestaltung eines gemeinsamen Schicksals zu leben. Im Gegenteil, der rumänische Staat stellt sich als eine Form der juristischen Protektion des rumänischen Volkes dar, als ein Staat, der seine Bürger auf positivem Wege hervorbringt, ein Staat, der, indem er Rechte einräumt und Pflichten auferlegt, eine dominante Mehrheitsethnie in eine Nation transformiert. Daher ist der postkommunistische rumänische Staat nur eine *abwesende Republik*.

Das Paradoxon des historischen Prozesses, den wir Transformation nennen, besteht nun darin, dass die Beschleunigung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen „Modernisierung“, die im rumänischen Kontext der Jahre 1990-2000 gleichbedeutend mit „Europäisierung“, also der europäischen Integration ist, gewissermaßen genötigt ist, den Irrtum des Kommunismus zu wiederholen. Der reale Sozialismus verpflichtete sich ja auch einer *Gesellschaftspolitik*, die er jedoch nicht so sehr in Ermangelung von Gerechtigkeit, sondern in Ermangelung von Freiheit zu etablieren suchte. Um also den Irrtum des Kommunismus nicht zu wiederholen, hätte die Transformation den Staat aus seiner Doppelfunktion als ausschließlicher Träger der politischen Funktion und als einziger Verleiher sozialer Rollen entlassen müssen, und zwar genau den Nations-Staat als die exemplarische Figur der politischen Moderne. Nur eine *Gesellschaftspolitik*, die rund um den Bürger als politischem Subjekt, das zur Selbsterzeugung

eingrichtet ist, hätte zugleich die „Modernisierung“ der Gesellschaft wie auch die „Entmodernisierung“ der Politik umsetzen können.

Ich hatte mit diesem Buch nicht vor, eine umfassende und methodische Kartographie der rumänischen Transformation zu schaffen. Folglich war mein Interesse an Typologien und Definitionen eher mittelmäßig. Klassifizierungen setzen einerseits eine empirische Erfassung sämtlicher gesellschaftlicher Tatsachen und erfassbarer politischer Akte voraus und andererseits eine gründliche Vorarbeit in der Reflexion über den Untersuchungsgegenstand. Mit anderen Worten würde ein solches Herangehen letztlich nicht der Frage nachgehen, was in der rumänischen Politik und Gesellschaft geschieht, sondern in welche Typologie und nach welchen Regeln wir das Ereignis einordnen. Zu welchem Typus gehört die neue rumänische Demokratie, in welcher Serie von Analogien findet die Transformation ihren Platz, welches Kriterium kann für die Reform des Staates angewandt werden? – das sind Fragen, die ich mir zugegebenermaßen nicht gestellt habe und mich auch nicht habe verführen lassen, dazu gültige Erklärungen zu geben.

Stattdessen habe ich mich damit beschieden, vom ethisch-politischen Beobachtungspunkt aus eine Beschreibung der sozialen Akteure und Güter zu geben, die dazu tendieren, dem Archipelagus der politischen Ideen und sozialen Praktiken im Rumänien der 1990er und der ersten 2000er Jahre eine gewisse Stabilität zu geben. Auf dieser Ebene der Praktiken oder – und genauer, in einem bei Habermas geliehenen Sprachgebrauch – in dem Intervall zwischen Normen und Praktiken habe ich meine Untersuchung angesiedelt. Denn letztendlich ist es ja völlig unwichtig, in welches Paradigma die Transformationspolitik fällt, und welches Interpretationsmodell auf die rumänische Gesellschaft angewendet werden kann. Ich wollte das Rationalitätsdefizit des rumänischen Postkommunismus nicht mit einem methodischen Exzess beantworten.

Mein Herangehen ist, so bescheiden es auch sein mag, eher der „klassischen“ politischen Philosophie verwandt als einer Mittäterschaft in der zeitgenössischen Politischen Wissenschaft, die ich im Sinne der zwei Modalitäten zur Befragung der Rolle des Politischen in einer gegebenen

Gesellschaft verstehe, wie sie sich bei Leo Strauss findet.⁶ Die empirische Politikwissenschaft ist seit Anfang des 21. Jahrhunderts weit davon entfernt, die explikativen und taxonomischen Ambitionen einer Naturwissenschaft aufzugeben. In diesem Sinne ist sie weniger mit ihrem Untersuchungsgegenstand befasst als mit der Erarbeitung ihres eigenen methodologischen Instrumentariums und der Inbesitznahme einer autonomen und selbstgenügsamen Position im intellektuellen Feld. Demgegenüber ist die antike politische Philosophie vom politischen Leben selbst bestellt, gedacht als Szene, auf der die verschiedenen Meinungen zu den notwendigerweise gemeinsam zu treffenden Entscheidungen über die öffentlichen Angelegenheiten (*ta politika*) aufeinander treffen.

Die Politische Wissenschaft von heute zielt auf eine deskriptive Klassifizierung der in einer Gesellschaft beobachtbaren und messbaren Phänomene, während die alte politische Philosophie, die ja selbst eine Wissenschaft vom gemeinsamen Leben, also eine „politische Wissenschaft“ (*politikê epistêmê*) war, eine normative Behandlung verlangt, seit sie Politik als ein Ensemble von Normen, Prozessen, Entscheidungen und regulativen Praktiken betrachtet, die die Einheit und Fortdauer eines von Natur aus sozial heterogenen und konfliktuellen Raums sichern kann.

Die antike politische Wissenschaft ging von der Annahme aus, dass alle, die „Politik machen“, die am öffentlichen Leben teilnehmen, es (ehrlich oder scheinheilig) zum Zwecke der Erzielung oder Vergrößerung des *Gemeinwohls* tun. Nur die Auffassungen zu diesem *Wohl* unterscheiden sich radikal von einem politischen Akteur zum anderen, und die Politik ist genau der soziale und intellektuelle Ort, an dem sich diese Differenzen legitimer Weise darstellen und aufeinander treffen. Die Aufgabe politischer Wissenschaft wäre demzufolge, Erkenntnisse zu fördern, die diese Konfrontation zu befrieden und das Gleichgewicht der formulierten Positionen zu finden geeignet sind. Der Vertreter der politischen Wissenschaft war seinerseits vor allem derjenige Bürger, der imstande war, die öffentlichen Debatten zugunsten der Wiederherstellung von *Gerechtigkeit*

⁶ Leo STRAUSS: *What is Political Philosophy? and Other Studies*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1988, S. 78-94.

keit als der grundlegenden Tugend der politischen Gemeinschaft zu schlichten. Wer also über die (intellektuelle und praktische) Erfahrung der Gerechtigkeit verfügte und auf diese Weise zur eigenen Erkenntnis der politischen Wissenschaft kam, war befugt, sowohl im Bereich der Normen als auch dem der Praktiken zu regieren: Der politische Philosoph war also nicht nur der Mediator seiner Mitbürger, sondern auch der Ratgeber für die Gesetzgeber der *Pólis*.⁷ Man könnte sagen, dass die Methode der antiken politischen Wissenschaft grundlegend eine Methode der Regierungspolitik selbst aus der Perspektive der Gerechtigkeit war. In diesem Sinne wäre die politische Wissenschaft nicht mehr nur eine Erkenntnis, eine *epistêmê* der Politik, sondern sogar ein politisches Wissen an und für sich, ein Wissen also, das den öffentlichen Raum definiert, das mit Wahlen operiert, festlegt, wo und auf wessen Seite die Gerechtigkeit liegt, politische Regimes als „gute“ oder „korrupte“ kennzeichnet und sie in Abhängigkeit von dieser Kennzeichnung hierarchisiert.

Insoweit und in dem Maße, wie die empirische politische Wissenschaft den Anspruch hat, eine exakte Wissenschaft zu sein, ist sie dazu verurteilt zu beobachten, zu messen, zu beschreiben und zu klassifizieren. Als solche kann sie nicht danach streben, Normen oder Praktiken zu beherrschen. Im besten Falle kann sie sie erklären oder, um es genauer zu sagen, sie im Prozess der Beobachtung ihrer Untersuchungsgegenstände erklären, wobei es ihr im Sinne des modernen wissenschaftlichen Prinzips der Beobachterneutralität untersagt ist, sie zu bewerten.

Aber die postkommunistische Transformation kann nicht als eine Summe gegenwärtiger und beobachtbarer politischer Akte und sozialer Fakten erklärt werden. Sie verkörpert sich gleichzeitig als Schnittstelle und Konfrontation zwischen einem kollektiven Gedächtnis und einem Gesellschaftsprojekt. Für diese Dimension der Transformation eignet sich ein deskriptives Herangehen nicht, sondern eher ein normatives. Aber nicht in dem Sinne, dass die politische Wissenschaft nicht sagen sollte, wie die Transformation *gewesen ist*, sondern wie sie *sein sollte*. Die politische Wissenschaft wird eine normative Wissenschaft von dem Augenblick an,

⁷ PLATON, *Nomoi*, 630b-632d; ARISTOTELES: *Politika*, 1297b.

da sie sich entscheidet, Züge einer ethischen Untersuchung zu übernehmen, um zwischen Normen und Praktiken wie auch zwischen Gedächtnis und Projekt den Ort der *Gerechtigkeit* zu identifizieren.

Wie gerecht muss der postkommunistische Rechtsstaat sein, wie gerechtfertigt ist die Repräsentation der Bürger durch die Praktiken der repräsentativen Demokratie und wie gerecht zeigt sich die Marktwirtschaft der Transformation? Das sind die Fragen, auf die eine politische Wissenschaft, verstanden im klassischen Sinne einer politischen und moralischen Philosophie, zu antworten hätte. Das sind die Fragen, die die *Abwesende Republik* zu formulieren versucht und auf die es ihr möglicherweise gelungen ist, einige Antworten zu finden. Kurzum, die deskriptive und anekdotische Dimension der postkommunistischen Politik mit ihren Wahlumstürzen, Regierungswechseln oder parteipolitischen Neuformierungen hat mich als solche nicht interessiert. Ich habe stattdessen versucht, den Blick auf jene Ereignisse zu lenken, die mir als Momentaufnahmen von Gesellschaftsprozessen erschienen. Und das habe ich absichtsvoll aus einer ethisch-politischen Perspektive getan. Die Absicht war, Ordnung in ein empirisches Material zu bringen, das sich der Beobachtung, Klassifizierung und Analyse anbietet, mit Hilfe einer Methode, die sich vor allem aus der Sicht von Norberto Bobbio speist.

Die ethische Kategorie, der das Studium der Politik zugeordnet werden müsste, ist, so wie sie Bobbio zum Ende seines Lebens versteht, die Sanftmut, so wie der Begriff in der Bergpredigt verwendet wird: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen“ (Matthäus 5; 5).⁸ Methodologisch führt die Folge dieser Einschätzung auf die Ebene der Finalität: Der politische Wissenschaftler hat weniger die Aufgabe zu urteilen und Normen zu setzen als vielmehr, die Normen des gemeinschaftlichen Lebens zu verstehen und verständlich zu machen, und eventuell der Gesellschaft ihre eigene Subjektivität entgegen zu halten. In diesem Sinne ordnet Bobbio die Tugend, die der Praktiker politischer Wissenschaft verkörpert, in die Klasse der „schwachen“ Tugenden

⁸ Norberto BOBBIO: *Elogio della mitezza e altri scritti morali*. – Mailand: Pratiche Editrice, 1998, S. 29-47.

ein, neben Mäßigung, Nüchternheit, Anstand, Unschuld, Bescheidenheit, Zurückhaltung, Freimut. Er widerspricht damit der Machiavellischen Tradition, die den Gegenstand des politischen Wissenschaftlers zu den „starken“ Tugenden vom Typ des Mutes, der Kühnheit, der Großzügigkeit, der Entschlossenheit zählte. Indem er die Perspektive des Prinzen ablehnt – die ja auch von einer empirischen politischen Wissenschaft eingenommen wird, die danach strebt, den Prinzen der gegenwärtigen Demokratien ihre Expertise anzubieten – und sich von einer schwachen Tugend wie der Sanftmut leiten lässt, ist derjenige, der die Politik auf diese Weise studiert, gefordert, seine Reflexion bewusst mit den Augen des Privatmannes zu betreiben, also dessen, der sich an der Basis der sozialen Hierarchie befindet und keine Macht über andere hat. Ein solcher Beobachter beraubt sich des Rechts, politische Regimes normativ zu bewerten und theoretische Intoleranz im Namen einer philosophischen Wahl zu üben. Sich widersetzen, dagegen sein, verurteilen heißt, eine Form der Macht auszuüben und die Illusion zu pflegen, die Wirklichkeit beeinflussen zu können. Demgegenüber verdient die Position des Anderen immer, mit Achtung behandelt zu werden, die eigene Auffassung muss immer wieder in Frage gestellt werden.

Die Sanftmut, so wie sie von Bobbio definiert und umgesetzt worden ist, steht der Arroganz des Experten in den Analysen und Voraussagen, seinem Glauben an die eigene Auffassung und in die eigene Kraft gegenüber. Die Sanftmut neigt eher dazu, an das menschliche Elend als an die menschliche Größe zu glauben. Andererseits ist Sanftmut kein Synonym für Resignation, für Schwäche oder Naivität: Sanftmut verzichtet nicht auf Kampf, ist aber auch nicht bereit, auf Gewalt mit Gewalt zu antworten. Sie will nicht Auge um Auge, hält aber auch nicht die andere Wange hin. Bobbio erklärt, dass in einem von Gewalt und Machtwillen beherrschten Jahrhundert sowohl der Mächtige als auch der Machtlose, der Weise die Pflicht hat, sich jeder Form von intellektueller, moralischer oder politischer Gewalt zu verweigern. In dieser Hinsicht und auf eine extrem überraschende Weise kommt der politische Wissenschaftler in die Situation, eine höchst un-politische Tugend zu praktizieren: Sanft-

mut, die geradezu die Antithese einer Politik ist, die wir immer noch als Macht und Gewalt zu verstehen gewohnt sind. Das moderne politische Bestiarium wird auf diese Weise um ein Tier bereichert, das üblicherweise politisch eher disqualifiziert ist: Das Schaf gesellt sich zum Machiavelischen Löwen und Fuchs, wie dem Hobbes'schen Wolf, Verkörperungen der Tugenden und Leidenschaften, die die moderne Politik und ihre Helden leiten. Von Machiavelli bis zu Carl Schmitt wurde die Politik vom Standpunkt derer beurteilt, die Politik machen, seien sie Löwen, Füchse oder Wölfe. Aufgabe einer Wissenschaft vom Politischen im Sinne von Bobbio wäre es, die Politik von jenseits der Politik zu verstehen, sie mit dem Blick des Schafs zu erforschen, dem Opfer *par excellence* einer jeden Politik, einschließlich der demokratischen.

Als bescheidener und eklektischer Leser von Bobbio – wie auch von Weber, Habermas, Jaspers, Hirschman oder Foucault – habe ich dieses Buch im Jahr 2004 für ein rumänisches Publikum geschrieben. Die Verfasserin der deutschen Version ist voll und ganz Larisa Schippel. Sie hat das Buch nicht nur mit einem unvergleichlich kritischen Anspruch aus dem Rumänischen übersetzt, sondern hat vor allem geglaubt, dass es seinen Platz in der deutschen Sprache und wissenschaftlichen Kultur finden kann. Für diesen Glauben und die gesamte Arbeit bin ich dankbar und fühle ich mich geehrt.

Zur Einführung

Die Last der Politik oder Transformationsdemokratie ohne demokratische Legitimation

Der Kommunismus ging unter, weil er alle seine Ziele erreicht hatte. Alle – mit einer einzigen Ausnahme: das Überleben des Politischen zu sichern. Für die Rumänen wie auch für andere Osteuropäer (Russen, Bulgaren, Albaner, Serben) war der Zusammenbruch des kommunistischen Regimes mit dem Untergang der einzigen strukturierten Form politischer Teilhabe gleichzusetzen, die sie jemals kennen gelernt hatten. Deshalb scheint die Behauptung, der Fall des Kommunismus sei ein Sieg der Demokratie, ziemlich oberflächlich, auf alle Fälle jedoch voreilig, denn die Demokratisierung der osteuropäischen Gesellschaften erwies sich als ein gesellschaftliches Experiment ohne möglichen Rückgriff auf Vergangenes.

Der Kommunismus wurde bislang von außen als ein Rivale der Demokratie betrachtet und von innen als Unterdrückung der Demokratie. Dieses vergleichende Urteil – Kommunismus *versus* Demokratie – ist jedoch für die politische Analyse des Kommunismus als Regierungssystem ebenso irrelevant wie für die ethische Bewertung seines Fortlebens in den Tiefen des kollektiven Gedächtnisses nach seinem historischen Abschied.

Daher wäre vielleicht ein anderes Herangehen sinnvoll, das von der Hypothese ausgeht, die sich wie folgt zusammen fassen lässt: Der rumänische Kommunismus hat lange Zeit versucht, im Volk eine gewisse Unterstützung mit Hilfe von Mechanismen der sozialen Integration und verschiedener Formen der politischen Teilhabe zu finden. Diese Teilhabe ist zwar weder vergleichbar mit der, wie sie in repräsentativen Demokratien praktiziert wird, noch ist sie gleichbedeutend mit Beratung, aber sie war dennoch ein wichtigeres Ziel als die wirtschaftliche Entwicklung oder der soziale Wandel. Allem Anschein nach war die Bereitschaft der rumä-

nischen Gesellschaft zur Sanktionierung der ökonomischen Niederlage¹ des Kommunismus weitaus geringer als die entschiedene Ablehnung jeder Verantwortung für das Gelingen eines sozialen Projekts. Die Rumänen haben den Kommunismus verabschiedet, nicht nur, weil er ein global falsch formuliertes und umgesetztes Projekt war, sondern weil sie sich im Grunde an gar keinem sozialen Projekt beteiligen wollten.

Ein Anthropologe, der über viele Jahre die rumänische Gesellschaft im Sozialismus verfolgt hatte, schloss seine Studie im Jahre 1989 mit folgender Feststellung ab:

„Most people to whom I talked - young and old, men and women, workers, peasants, and clerks - said that one of the best things about the revolution was that it allowed them to be left alone to live their lives as they saw fit. Some workers, in fact, were elated to be relieved of the obligation to belong to any party. Membership in the Communist Party was, after all, a burden: it infringed on their time, energy, and personal autonomy. Now that party affiliation is voluntary, Old Landers are gleefully exercising their right 'to have no business with anyone,' as they say.“²

Die Rumänen hatten die kommunistische Politik als Last empfunden. Das scheint der Grund zu sein, weshalb sie einerseits den Totalitarismus schnell aus ihrem kollektiven Gedächtnis strichen und andererseits bis heute zögern, sich für ein alternatives Gesellschaftsmodell zu engagieren.

Virtuose Demokratisierung

Mit der Revolution im Dezember 1989 erzielte der Kommunismus zwei abschließende Erfolge: einerseits erfand er die Zivilgesellschaft und zum zweiten sicherte er sich sein Überleben. Aus den Überresten des Totalitarismus entstand jedoch keine Demokratie.

¹ Im Jahr 1999 gaben 64% der Rumänen, die 1989 18 Jahre alt waren, an, das Lebensniveau sei im Totalitarismus höher gewesen als in der Transformationsphase, weitere 11% hielten es für gleich. *Metro Media Transilvania, Barometrul politic. România. Septembrie 1999*; Cluj 1999, S. 11.

² David KIDECKEL: *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*. – Ithaka and London: Corbell University Press, 1993, S. 226.

In den westlichen Gesellschaften ist der Prozess der beschleunigten Demokratisierung, verstanden als eine Ausweitung der demokratischen Verfahren von der politischen Teilhabe hin zu ökonomischen Entscheidungen und zur Distribution von sozialem Kapital, von der Logik der formalen Demokratie legitimiert, wenn nicht sogar von den Anforderungen der realen Demokratie. Demokratische Gesellschaften sind gewissermaßen auf tautologische Weise dazu verdammt, immer demokratischer zu werden, aus dem einfachen aber entscheidenden Grund, dass sie bereits demokratisch sind. Der Legitimationskreislauf ist in ihrem Falle ein „Teufelskreis“, ein *circulus vitiosus*. Demgegenüber ist in Mittel- und Osteuropa die Demokratie nicht das Ergebnis einer kollektiven Wahl, sondern das erhoffte aber unerwartete Ergebnis einer Niederlage. Die Länder Mittel- und Osteuropas sind heute gerade deshalb demokratisch, weil sie es vor zwanzig Jahren nicht waren. Diese Aussage ist nur scheinbar eine Binsenweisheit. Denn 1989 – 1990 wurde die Demokratie aus ihrem Gegenteil, dem Totalitarismus, geboren. Daher ist dieser demokratische Legitimationskreislauf eher ein *circulus virtuosus*. Das bedeutet allerdings nicht, dass der Prozess der Legitimierung demokratisch ist. In Mittel- und Osteuropa haben wir es eben nicht mit einer demokratisch legitimierten Demokratie zu tun. Außer in Rumänien, wo der Staatssozialismus einen Abgang revolutionären Typs inszenierte, vollzog sich sein historisches Verschwinden in Form eines mit den gesellschaftlichen und politischen Partnern ausgehandelten Rückzugs. Partner, die er bereits ermittelt hatte, als er sie weder erfinden noch improvisieren musste. Die meisten kommunistischen Parteien in den mittel- und osteuropäischen Ländern waren also in einer Situation vergleichbar römischen Imperatoren, die ihre Thronfolger durch legale Adoption auswählten.

Die politischen Erbfolger des Kommunismus erfüllten ihre Aufgabe, die Demokratisierung des politischen Lebens in den Ländern des sowjetischen Machtbereichs zu vollziehen. Dieses Mandat kam jedoch nicht aus

dem Volk, es entstand vielmehr aus dem Kompromiss, der von den kommunistischen Eliten initiiert, organisiert und geleitet worden war.³

Nirgendwo ging der Kommunismus als Folge einer Volksabstimmung oder eines Wahlgangs unter. Die Nachfolge-Arrangements wurden an der Spitze getroffen, an „Runden Tischen“, bei denen keiner der Beteiligten über eine demokratische Legitimation verfügte.⁴

Normalerweise haben die schrittweisen Reformen und Übergänge, die auf dem Verhandlungswege erzielt wurden, bei denen die Machtposition anfangs bei den Vertretern des Staatssozialismus lag, den Ruf, Garantien zur Sicherung von Immunität und Straffreiheit der kommunistischen Eliten ausgehandelt zu haben. In Wirklichkeit werden in allen Fällen, wo die Reform durch einen solchen Pakt ausgelöst wurde, die staatlichen Strukturen in allen Bereichen reorganisiert und schrittweise gesäubert. Die Erklärung ist grundlegend einfach, die Anwendung hingegen kann extrem schwierig sein. Die ausgehandelte Transformation basiert auf einem Pakt mit mindestens zwei beteiligten Seiten und verlangt deshalb nach ständiger gegenseitiger Kontrolle, einer aufmerksamen Beobachtung, wie die Vertragspartner ihre Verpflichtungen erfüllen. Mittelfristig sind gewaltlose Transformationen besser zur vollständigen Eliminierung der alten Führungsklasse geeignet, weil die neuen politischen und gesellschaftlichen Akteure mit politisch-juristischen Kontrollinstrumenten ausgestattet sind und zunächst zum Schiedsrichter und dann zum Richter werden.

In Rumänien war das Ziel der Revolution, die Vergangenheit mit einer einzigen historischen Bewegung auszulöschen. Die kommunistischen staatlichen Strukturen und die alten Eliten mussten nicht mehr ausgewechselt und ersetzt

³ Deshalb meinen François FEJTÖ und Ewa KULESZA-MIETKOWSKI: *La fin des démocraties populaires. Les chemins du postcommunisme*. – Paris: Seuil, 1997, S. 392-394, dass auf den realen Sozialismus ein „demokratisches Provisorium“ (*une démocratie par provision*) hätte folgen müssen und nicht die unmittelbare und im Prinzip komplette Installierung des Ensembles demokratischer Prozeduren und Institutionen.

⁴ Zu Details vgl. Jon ELSTER (ed.): *The Roundtable Talks and the Breakdown of Communism*. – Chicago, London: University of Chicago Press, 1996.

werden, weil man annahm, dass sie schnell und vollständig verschwunden seien. Der Kommunismus verwandelte sich nicht in sein Gegenteil, in Demokratie, sondern trat einfach von der Szene ab. Die Theorie vom Machtvakuum erlaubte es der Macht zu überleben und in anderer Form und auf anderer Ebene zu überdauern. Die alte Führungsklasse war nicht an Verhandlungen beteiligt, sondern der Schiedsrichter des Wechsels. Tatsächlich gab es nur ein Vakuum institutioneller Autorität und nicht eines der sozialen Macht. Der große Wandel in der Politik war begleitet von der kleinen Kontinuität des Individuums.⁵

Die Angehörigen der kommunistischen Eliten gingen als Individuen in die Transformation, und zwar mit ihrer kompletten Erbschaft an Ressourcen, Beziehungen und Netzwerken. Dank dieser Strategie geriet die Zivilgesellschaft in die Rolle eines am politischen Spiel beteiligten Akteurs und war nicht der Mediator, der die Regeln bestimmt.

Nach 1989 fand die rumänische Gesellschaft den alten Pfad der Anomie und der Verantwortungslosigkeit für die öffentlichen Entscheidungen und für das gemeinschaftliche Wohl wieder, aus dem sie der Totalitarismus gewaltsam herausgerissen hatte. Deswegen „nationalisiert“ sich die Demokratie so schwer. Denn sie ist ja vor allem ein Set von Regeln und Verfahren zur möglichst breiten Teilhabe aller Bürger an den Entscheidungen, die alle Bürger angehen. So paradox und pervers es klingen mag, der Kommunismus hatte dieses Ziel bereits erreicht und ging gerade deshalb unter, weil er es erreicht hatte. Die Demokratie funktioniert in Rumänien nicht, weil die Rumänen den Untergang des totalitären Systems als den Untergang der politischen Funktion als solcher interpretierten.

Die Methode der ethischen Indifferenz

Die Politik ist in der rumänischen Kultur nicht wieder entstanden wie ein Kontinent mit ausgeprägtem Relief um einige herausragende Höhenzüge herum, sondern als eine Reihe verstreuter Inseln von unterschiedlicher

⁵ JON ELSTER, Claus OFFE, Ulrich K. PREUSS: *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 26.

tektonischer Herkunft. Deswegen wurde für die Rumänen Politik nicht zum Synonym für ihre Form des Miteinanders.⁶

Das Politische als einzige Form der rationalen Rechtfertigung für die Existenz einer Gemeinschaft mit gemeinsamem Ziel liegt im Schatten von Gesellschaftsmodellen organischer Machart, die immer noch stabil genug sind, um für jedermann verständlich die Notwendigkeit eines kollektiven Schicksals zu erläutern. Das Politische im strengen Wortsinn bleibt nach wie vor ein Importartikel, den die rumänische gesellschaftliche Maschinerie noch nicht assimiliert hat.

Wie kann man aber erklären, dass Verfall und Untergang des totalitären Staates, das dramatischste und wichtigste historische Ereignis des 20. Jahrhunderts, die Rumänen nicht veranlasste, ihre *res publica* von Grund auf neu zu bauen, über eine neue Weise des Miteinander nachzudenken und das gemeinsame Schicksal zu organisieren?

Tatsächlich haben Völker selten das Privileg, noch einmal neu zu beginnen, ihren Staat neu zu erfinden, das nationale Interesse neu zu formulieren und in voller Freiheit über die politischen Mittel zu verfügen, das auch umzusetzen. Die Rumänen scheinen diese einmalige Gelegenheit verpasst zu haben – und vermutlich unwiederbringlich.

Eigentlich hätte die vorrangige Aufgabe der postkommunistischen Politik die Liquidierung des Totalitarismus sein müssen, über den eine immense Literatur sagt, er sei das absurdeste, erniedrigendste und ineffizienteste politische Regime gewesen, das es in der Geschichte gegeben habe. Umso mehr als solche Überlegungen schon einmal zur Anwendung kamen, als nach dem zweiten Weltkrieg das Gründungsprinzip der Bonner Republik und der ersten italienischen Republik eben diese unumkehrbare Abwendung vom totalitären Staat war.

Die Methode der Vergangenheitsliquidierung war damals die Ignoranz. Angesichts der Grausamkeiten des von ihnen ertragenen und häufig ge-

⁶ Der Vorschlag für eine solche „Definition“ der Politik stammt von Alain TOURAINE: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents.* – Paris: Fayard, 1997, S. 29.

nug auch unterstützten Regimes erklärten die Deutschen, einschließlich eines Teils der nationalsozialistischen Führung, sie hätten nichts (oder fast nichts) von dem gewusst, was die unsichtbare und kriminelle Seite des Totalitarismus ausgemacht habe. Diese fiktive Unschuld erlaubte es ihnen, *post factum* alles erdenklich Schlechte über den nationalsozialistischen Staat zu sagen, ohne sich selbst zu belasten. So unglaublich es im Grunde klingt: Die Übereinkunft zur kollektiven Ignoranz war die Art und Weise, die es den Deutschen möglich machte, die Verbindung zwischen Staat und Nation zu zertrennen und die Nation um den Preis einer ausdrücklichen und anerkannten Verurteilung der staatlichen Form zu retten, die zwei Imperien lang den Ehrgeiz hatte, sich mit der Nation für identisch zu erklären. Der Staat konnte so jenseits der Nation neu begründet werden, indem das Individuum und seine natürlichen Formen des sozialen Zusammenschlusses den Vorrang erhielten.

Demgegenüber war in Rumänien die Technologie der Trennung vom totalitären Staat eher die Indifferenz. Niemand machte sich die Mühe zu erklären, er habe nicht gewusst, was wirklich passierte, niemand heuchelte Überraschung angesichts der Enthüllungen, niemand schien erschüttert zu sein. Das allgemeine Gefühl war eher, dass die Vergangenheit nicht zählt, dass eine Debatte über das totalitäre Regime unnützlich und eine Übernahme persönlicher Verantwortung mindestens unangemessen, wenn nicht gar gegenstandslos sei.⁷

Wie kommt es, dass die Erfahrung des Totalitarismus, der doch nahezu einstimmig wegen der bis ins Extrem getriebenen Untertänigkeit, Angst und Konformismus⁸ angeprangert wurde, anscheinend keine tiefen Spuren im kollektiven Bewusstsein der Rumänen hinterlassen hat? Welchen Grund kann es dafür geben, dass der Untergang des Kommunismus nicht

⁷ Während der Wahlkampagne im Herbst 2000 erklärten die Chefs zweier wichtiger Parteien, Adrian Năstase (PDSR) und Valeriu Stoica (PNL), jeder für sich und aus unterschiedlichem Anlass, dass die totalitäre Vergangenheit ein Thema ohne öffentliche Bedeutung sei und kein politischer Unterschied zwischen Exkommunisten und Antikommunisten besteht.

⁸ Daniel CHIROT: „What was Communist All About?“. *East European Politics and Societies*, 14/3, 2000, S. 674-675.

als Erlösung erlebt wurde, als eine nationale Befreiung, als ein Aufruf zu neuem öffentlichen Leben – ganz anders als jenes, an dem die Rumänen fünf Jahrzehnte lang *nolens* oder *volens* Teil gehabt hatten?

Weshalb bildete die oft beschworene Erinnerung an Terror, Entbehrung und Willkür wie auch an das gewaltsame Ende des politischen Regimes, in dessen Namen Terror gerechtfertigt, Entbehrungen erlitten und Willkür erduldet wurde, kein hinreichend starkes Motiv, die postkommunistische Politik zu einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit zu führen? Aus welchem Grund führte die Niederlage des ehrgeizigsten und umfassendsten Gesellschaftsprojekts, das jemals zur Umsetzung kam, nicht zu einer ernsthaften und tiefgehenden Debatte über die Natur, die Funktion und die Ziele der Politik in einer Gesellschaft, die vielleicht nicht vollständig modern, aber zumindest vom Modernitätswahn getrieben war?

Die Wiederkehr des Politischen?

Als sie im Morgenrauen der Moderne geboren wurde, nachdem die großen Referenzsysteme der Macht (Göttlichkeit, Natur, Moralgesetz, Fürstenwille) zerfallen waren, definierte sich die Politik gleichermaßen als Prinzip des Bruchs und als Gründungsprinzip einer neuen Ordnung. Sie setzt also nicht nur den Willen voraus, die Vergangenheit abzuwählen und die Gegenwart zu wählen, sondern in gleichem Maße auch die Rechtfertigung dieses Willens auf der Grundlage von Kriterien, deren Autonomie ständig ausgehandelt werden muss, während sich die Subjektivität als deren einzig mögliche Grundlage erweist.

Da Politik seit Machiavelli nur noch als Notwendigkeit des politischen Subjekts interpretiert werden kann, ohne irgendeinen historischen Sinn zu beschwören, kann man „dreto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa“⁹ gehen.

⁹ Niccolò MACHIAVELLI: *Il Principe*, XV, ed. G. Inglese. – Torino: Einaudi, 1995, S. 102.

Wenn „la cosa“, auf die sich Machiavelli bezieht, die menschliche Gesellschaft ist, müsste deren einzige Wahrheit im Bereich der Wirkungen zu suchen sein, also in den tatsächlichen sozialen Prozessen unter ausdrücklichem Ausschluss jedes abstrakten Modells der gesellschaftlichen Organisation, da dieses ja ein Produkt der Vorstellung wäre. Eine Politik, die sich aus dieser Wahrheit speist, braucht keine Ideologen, sondern Interpreten. Sie kann auf Strategen verzichten, aber sie muss Taktiker haben. Die Politik ist dann keine Metaphysik des Sinns mehr wie noch bei Platon oder Augustin, sondern mit Machiavelli, Bodin, Locke oder Tocqueville eine Physik der Notwendigkeit.

Die moderne Politik kann also nicht auf die Figur dessen verzichten, der die Politik denkt. 1852 erklärte Alexis de Tocqueville vor der Pariser Akademie der Moralischen und Politischen Wissenschaften, dass die politische Wissenschaft separat und zugleich untrennbar von der Politik sein müsse, weil sie eine Atmosphäre allgemeiner Konzepte bildet, in die sowohl die Regierenden als auch die Regierten intellektuell eintauchen müssen und aus der sie die Grundsätze ihres öffentlichen Handelns beziehen. Nur bei den Barbaren, schloss Tocqueville, habe die Politik einen rein praktischen Sinn.¹⁰

Die Gültigkeit einer politischen Aktion hängt also von der ideellen Vorleistung und von der Qualität der politischen Ideen der Beteiligten ab. Indem sich Tocqueville in die aristotelische Nachfolge begibt, die auf eine politische, nicht auf eine anthropologische Definition von Barbarei zielt, scheint er zu glauben, dass der fundamentale Wesenszug einer wirklich zivilen Politik ihre vorherige Reflexion sein müsse.

Und das nicht etwa, weil die Reflexion der Politik vorausgehen müsse oder weil die politische Reflexion von der Politik auch tatsächlich umgesetzt werden müsste. Die politischen Denker der Moderne hatten selten direkten Einfluss auf die Politik ihrer Epoche, wie sich die Politik nur sehr selten unmittelbar von den Werken politischer Denker inspirieren ließ. Und doch ist die Politik seit einigen Jahrhunderten von der politi-

¹⁰ J. P. MAYER: *Alexis de Tocqueville: A Biographical Study in Political Science*. – New York: Harper, 1960, S. 90.