

THE
NEW



Demokratie säen

Impulse für demokratische
Zukünfte

Frederic Hanusch
und Anna Katsman (Hg.)

DEMOKRATIE SÄEN: IMPULSE FÜR DEMOKRATISCHE ZUKÜNFTEN

Frederic Hanusch
und Anna Katsman (Hg.)

THE NEW | Band 3

THE NEW veröffentlicht gemeinschaftliche Forschungsarbeiten in den Geistes- und Sozialwissenschaften, die über die Mainstream-Lösungen für die Stapelkrisen der Gegenwart hinausgehen und sich mit der Frage befassen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, wie demokratische Gemeinwesen verbessert werden können und wie ein sozioökonomischer Wandel erreicht werden kann. Unser Ziel ist es, humanistische Forschung für ein breiteres Publikum relevant und zugänglich zu machen.

DEMOKRATIE SÄEN: IMPULSE FÜR DEMOKRATISCHE ZUKÜNFTEN

Frederic Hanusch
und Anna Katsman (Hg.)

THE NEW
INSTITUTE [transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-Share-Alike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der



Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2026 im transcript Verlag, Bielefeld

© Frederic Hanusch und Anna Katsman (Hg.) und die Autor*innen

transcript Verlag, Hermannstr. 26, D-33602 Bielefeld, live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung und Satz: Isa Soysal, Maciej Kodzis, CDLX GmbH and THE NEW INSTITUTE

Collagen: Mac Premo

Managing Editor: Diana Perry Schnelle

Druckerei: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Print-ISBN 978-3-8376-8035-5

PDF-ISBN 978-3-8394-5670-5

EPUB-ISBN 978-3-7328-0019-3

<https://doi.org/10.14361/9783839456705>

Buchreihen-ISSN: 2510-9286

Buchreihen-eISSN: 2510-9294

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

	Einführung	Demokratische Zukünfte säen Frederic Hanusch und Anna Katsman	9
I	Demokratische Neuorientierung	Nicht Hoffnung, sondern Glaube Ece Temelkuran	23
		Governance des Mitgefühls und Gemeinwohl in der Demokratie Andrej Zwitter	31
		Demokratie zwischen pluralen Wissenssystemen Madhulika Banerjee	45
		Intersektionalität & Intervention: Schwarzer Feminismus in Zeiten der Polykrise Minna Salami	55
		Von Klimakolonialität zu pluriversaler Demokratie Tobias Müller	65
		Nachhaltige Entwicklung: Nicht die Zukunft, die wir wollen! Louis J. Kotzé	83
II	Demokratische Erneuerung	Wege aus der diskursiven Polarisierung: Radikale Ideen, aber weniger Aggression! Michael Brüggemann	99
		Die Universität als Wahrheitsinstanz John Aubrey Douglass	113
		Vergesellschaftung als Gegenrecht für Demokratisierung und die Rückeroberung des Gemeinsamen Isabel Feichtner	131

	Wahlen vom Sockel stoßen: Warum zukunftsfähige Demokratie neue Auswahlverfahren braucht	143
	Max Krahe	
	Weisungen an die Abgeordneten: Das imperative Mandat	155
	Bruno Leibold	
III	Demokratische Aufbrüche	
	Generative KI und Demokratie	167
	Judith Simon	
	Experimentelle Demokratie für das digitale Zeitalter	179
	Rahel Süß	
	Planetare Demokratie: Auf dem Weg zu einer radikalen Inklusion	193
	Frederic Hanusch	
	Mehr Vorstellungsvermögen: Zukünfte in der Demokratie berücksichtigen	205
	Maki Sato	
	Über die Kunst, sich zu verbinden: Demokratie und Tanz	217
	Anna Katsman	
	In die Zukunft denken, in der Gegenwart handeln: Träume von kreativen Demokratien	225
	László Upor	
	Zu den Autor:innen	235
	Zu den Illustrationen	237
	Danksagungen	239

EINFÜHRUNG

DEMOKRATISCHE ZUKÜNFTIGE SÄEN¹

FREDERIC HANUSCH UND ANNA KATSMAN

Angesichts des rapiden technologischen Wandels, der politischen Radikalisierung, der wachsenden geopolitischen Spannungen und eines brennenden Planeten gerät leicht aus dem Blick, welchen Wert, welche Kraft und welche Schönheit die Demokratie besitzt – und welches Potenzial zur Erneuerung in ihr steckt. Zeiten tiefgreifender Veränderungen sind mit Ambivalenzen verbunden, tragen sie doch sowohl das Potenzial für die Demokratisierung der Demokratie in sich als auch das Risiko, dass letztere unter der Last dieser Veränderungen zerbricht. Die Zukunft der Demokratie hängt gefährlich in der Schwebel: Im Jahr 2023 war in 42 Ländern ein Rückgang der Demokratie zu verzeichnen (V-Dem Institute, 2024). Angesichts einer zunehmenden Autokratisierung der Welt, in der die Grundpfeiler der Demokratie – von der freien Meinungsäußerung über die Integrität von Wahlen, die Rechtstaatlichkeit bis hin zum Schutz der bürgerlichen Rechte – zunehmend ausgehöhlt werden, versucht dieses Buch eine Saat auszubringen, die dabei helfen kann, diese lebenswichtigen Elemente zurückzugewinnen, sie zu stärken und zu komplementieren.

1 Aus dem Englischen von Gaby Gehlen

Von allen bekannten politischen Ordnungen hat die Demokratie die besten Aussichten, Technologien im Sinne des Gemeinwohls einzusetzen, demokratisch gesinnte Menschen zu vereinen und die Bewohnbarkeit des Planeten zu bewahren. Die Frage der Demokratie ist nicht etwas, das wir beiseiteschieben können, um uns erst dann darum zu kümmern, wenn die meist drängender wahrgenommenen Themen von Migration bis Schuldenbremse gelöst sind. Vielmehr gilt es im Hier und Jetzt ihren Kern neu zu bewerten, ihren Geist zu erneuern und die Grundfeste, auf denen demokratische Gesellschaften gedeihen, wiederzubeleben. Denn wenn wir unsere demokratische Praxis nicht grundlegend verändern, wird sie künftigen Angriffen und Veränderungen nicht standhalten können.

Ausgehend von dieser Beobachtung nimmt dieses Buch an: Demokratien scheitern nicht an den Herausforderungen der Gegenwart, weil sie demokratisch sind, sondern weil sie es nicht demokratisch genug sind. Wir möchten daher einige Ideen vorstellen, wie sich Demokratien wiederbeleben und demokratische Gegennarrative entwickeln lassen: als Antwort auf jüngste Analysen, die eindrücklich gezeigt haben, „wie Demokratien sterben“ (Levitsky und Ziblatt, 2019) oder „wie Demokratie endet“ (Runciman, 2018).

Gewiss gibt es eine ganze Reihe von Ansätzen, die bereits auf eine Erneuerung der Demokratie abzielen, und deren prominenteste Formen demokratische Innovationen sind (Elstub and Escobar, 2019; Smith, 2009). Sie erforschen Möglichkeiten, Bürger:innen in politische Prozesse einzubinden und demokratische Defizite anzusprechen; oftmals wird dabei versucht, Lösungen für konkret anstehende politische Probleme zu finden. Dazu zählen etwa Formate wie Mini-Publics, Bürger:innenversammlungen, partizipative Haushaltsplanung und deliberative Foren. Jeder dieser Ansätze hat seine Vorzüge, insbesondere wenn der Rahmen, in dem diese Formate zur Lösungsfindung beitragen sollen, vorgegeben ist. In diesem Buch nehmen wir jedoch eine etwas andere, eine eher organische Perspektive ein.

Mit jedem Essay dieses Buches wird ein demokratisches Samenkorn ausgesät. Jedes dieser Samenkörner trägt in sich das Potenzial zur Erneuerung, vergleichbar mit der DNA, die in natürlichen Samen ruht. Dieses Potenzial entspringt einer Fülle an Wissen, das im Laufe der Zeit

erworben und zu einem Bündel an Möglichkeiten für künftiges Gedeihen verdichtet wurde. Mit unseren Anregungen möchten wir Raum schaffen für theoretische und praktische Auseinandersetzungen mit solchen Ideen, die meist an den Rändern der Mainstreamdebatten über demokratische Erneuerung verbleiben. Wie bei allen Samenkörnern, werden einige keimen, wachsen und ausreichend Pflege und Ressourcen erhalten, um zu gedeihen, während andere weniger günstige Bedingungen vorfinden.

So wie ein Baum viele Samen produzieren muss, damit ein neuer wachsen kann, wird die Zukunft der Demokratie dort wahrscheinlicher, wo viele verschiedene Sichtweisen auf ihre Erneuerung entstehen. Um es mit den Worten von Maya Angelou zu sagen: „In der Vielfalt liegt die Schönheit und die Stärke“, sei es kulturelle, biologische oder demokratische Vielfalt. Diese Vielfalt findet sich in allen drei Teilen dieses Buches wieder: Demokratische Neuorientierung, Demokratische Erneuerung und Demokratische Aufbrüche.

Der erste Teil, „Demokratische Neuorientierung“, dient als Grundlage, und stellt Ideen vor, die das traditionelle Wissen hinterfragen, das den gängigen Vorstellungen von Demokratie zugrunde liegt. Ece Temelkuran gibt den Ton vor, indem sie argumentiert, dass wir in diesen rauen Zeiten nicht Hoffnung brauchen – die sie als eine paralyzierte Reaktion auf die Gegenwart interpretiert – sondern „Glauben“. In ihren Augen ist säkularer Glaube praktischer und bodenständiger als Hoffnung, da er die nötige Geduld und Entschlossenheit in sich birgt, um die „undankbaren Aufgaben“ erledigen zu können, die unter den gegebenen Umständen erforderlich sind.

Auch Andrej Zwitter betont in seinem Essay „Governance des Mitgefühls und Gemeinwohl in der Demokratie“ die Notwendigkeit eines emotionalen Wandels, um unseren Demokratien neue Orientierung zu geben. Unter Berufung auf Aristoteles argumentiert er, Mitgefühl und Agape seien unabdingbar für die Neuausrichtung der demokratischen Repräsentation. Nur so könne sie den „Vulnerabelsten dienen und nicht den Mächtigsten“. Zwitter geht davon aus, dass dieser Ansatz den allzu materialistischen und rationalistischen Beschränkungen der Demokratie etwas entgegensetzen kann, um so den Weg zu ebnen für das Gedeihen sowohl des Individuums als auch des Kollektivs.

Madhulika Banerjee liefert mit ihrem Essay „Demokratie zwischen pluralen Wissenssystemen“ einen Weg für eine solche Neuorientierung, wenn sie die planetare Krise im Kontext moderner Produktionssysteme und deren Auswirkungen auf die Umwelt untersucht. Dabei betont sie die Notwendigkeit der Anerkennung und Integration nicht moderner Wissenssysteme, deren Anwendung in der Vergangenheit stets mit großem Respekt für die Erde einherging. Dieses Wissen könnte durch die Wiederbelebung lokaler, vielfältiger und demokratischer Produktionspraktiken mögliche Lösungen für die planetarische Krise bieten. Sie schlägt eine Demokratisierung der Beziehung zwischen wissenschaftlichem und nicht modernem Wissen vor.

Minna Salami fordert in ihrem Essay „Intersektionalität & Intervention: Schwarzer Feminismus in Zeiten der Polykrise“ eine Wende hin zum sinnlichen Wissen. Sie zieht Parallelen zwischen der Mehrfachunterdrückung, mit der Schwarze Frauen konfrontiert sind, und den multiplen Krisen unseres Planeten. Auf dieser Grundlage bringt sie das transformative Potenzial Schwarzer feministischer Ideen ins Spiel, wenn es darum geht, unser Verständnis von Realität, Machtdynamiken und Ermächtigung neu auszuformen. Zentral für die Schaffung eines tieferen Verständnisses von der Gegenwart und ihren Herausforderungen ist hier die Rolle des verkörperten Wissens, das in Poesie, Musik und den Künsten Ausdruck findet.

Während es wichtig ist, die aktuelle Entwicklung neuer Formen von Kolonialismus zu erkennen – dazu zählt etwa Chinas Rolle in seinen Nachbarländern und vor allem in einigen afrikanische Staaten –, sollte man nicht vergessen, dass frühere Formen von Kolonialismus sich auch heute noch auf viele Gesellschaften auswirken. In diesem Zusammenhang lenkt Tobias Müller das Augenmerk auf die Bedeutung unterdrückter Gruppen für die angemessene Gestaltung einer fortschrittlichen demokratischen Politik. In seinem Essay „Von Klimakolonialität zu pluriversaler Demokratie“ hebt Müller hervor, dass das Thema Klimagerechtigkeit nur durch die Anerkennung der historischen Auswirkungen des Kolonialismus und des Extraktivismus auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur angegangen werden kann. Er setzt auf eine tief im indigenen und feministischen Wissen verwurzelte pluriversale Herangehensweise, um

Klimaungerechtigkeit zu bekämpfen und weiteren Schaden von marginalisierten Gruppen abzuwenden. Für die Wiederinstandsetzung des Planeten betont Müller die Wichtigkeit einer demokratischen Antwort, die eurozentrische Normen hinterfragt, Repräsentation ausweitet und Graswurzelbewegungen unterstützt.

Louis J. Kotzé nimmt Müllers Forderung auf und hinterfragt in seinem Essay „Nachhaltige Entwicklung: Nicht die Zukunft, die wir wollen!“ das Konzept der nachhaltigen Entwicklung, das er als eine neoliberale, der Demokratie widersprechende Erfindung kritisiert. Kotzé behauptet, nachhaltige Entwicklung diene lediglich als eine oberflächliche Antwort auf tieferliegende Gründe für den ökologischen Verfall. Er argumentiert damit, dass die Ziele für nachhaltige Entwicklung zwar ambitioniert seien, ihre Umsetzung aber durch ihre Verankerung im Dogma der nachhaltigen Entwicklung behindert würde, da dieses nicht die radikalen Veränderungen in Gang setze, die nötig seien, um die Krise des Planeten auf demokratische Art und Weise zu bewältigen.

Die zum Umdenken anregenden Ideen des ersten Teils werden durch die Essays des zweiten Teils „Demokratische Erneuerung“ komplementiert. Diese richten den Fokus auf demokratische Praktiken und erforschen eine mögliche Verjüngung der Demokratie von innen. Unter Berücksichtigung der Zwänge unserer gegenwärtigen Realität geht es in diesen Essays vor allem um die Wiederbelebung bestehender demokratischer Institutionen.

In „Über diskursive Polarisierung: Radikale Ideen, aber gewaltfrei!“ setzt sich Michael Brüggemann damit auseinander, wie Journalismus und digitale Plattformen zu einer diskursiven Polarisierung von Gesellschaften beitragen. Dabei betont er nicht zuletzt die negativen Auswirkungen von polarisierten Debatten auf demokratische Entscheidungsprozesse und gesellschaftlichen Zusammenhalt. Er schlägt vor, dass Pressekanäle und digitale Plattformen ihren Fokus auf Gemeinsamkeiten, die Überwindung von Differenzen und die Verbreitung konstruktiver Stimmen richten. Darüber hinaus setzt er sich für Praktiken wie konstruktiven Journalismus, lösungsorientiertes Berichten und algorithmisches Kuratieren ein, um substanziellen Dialog und Depolarisierung zu fördern und gleichzeitig Raum zu lassen für radikale Ideen und kritische Diskussionen. Doch nicht nur Journalismus und Soziale Medien sollten sich mit schädlicher

Polarisierung und zunehmender Autokratisierung auseinandersetzen, auch Universitäten können bei der Wiederinstandsetzung der Demokratie eine zentrale Rolle spielen.

In seinem Essay „Die Universität als Wahrheitsinstanz“ untersucht John Aubrey Douglass diese Macht der Universitäten insbesondere im Kontext aufstrebender neo-nationalistischer Bewegungen und autokratisch ausgerichteter Regierungen. Douglass konzentriert sich dabei auf Universitäten in liberalen Demokratien und befasst sich mit deren Möglichkeiten, negative Wahrnehmungen zu bekämpfen, sich mit lokalen Gemeinschaften auseinanderzusetzen und zu sozioökonomischem Wohlstand beizutragen. Er unterstreicht die Bedeutung von Universitäten als Quellen der Wahrheit, des Wissens und rationalen Denkens und schlägt vor, dass sie ihre Forschungsportfolios erweitern, ihre Kommunikationsstrategien verbessern und eine wesentliche Rolle in der Gestaltung des öffentlichen Diskurses spielen.

Wenn die Schaffung einer gemeinsamen Basis im Falle von ideologischer Polarisierung wichtig ist, so gilt „Commoning“ als ebenso wichtig für die Instandsetzung einer polarisierten politischen Ökonomie. Der Schlüssel zu Isabel Feichtners Essay „Vergesellschaftung als Abwehrrecht zur Demokratisierung und Rückforderung des Gemeinsamen“, in dem sie untersucht, wie Recht zu einem demokratischen sozial-ökologischen Wandel beitragen kann, besteht in der Grundidee, dass die Wohlhabenden und Mächtigen in einer Demokratie nicht mehr zu sagen haben sollten als andere. Feichtner erörtert transformatives Recht und seine Verbindung zu gesellschaftlichen Praktiken und nimmt dabei zwei vielversprechende Projekte unter die Lupe: Commoning und Vergesellschaftung. Commoning beinhaltet die kollektive Selbstorganisation für eine gerechte Versorgung und eine nicht destruktive Wertschöpfung. Als Beispiel für ein transformatives Abwehrrecht mit dem Potenzial der Demokratisierung der Gesellschaft durch die Entwicklung eines neuen Gemeinsamen wird die Bewegung zur Vergesellschaftung von Wohnungen in Berlin untersucht.

In „Wahlen vom Sockel stoßen: Warum eine zukunftsfähige Demokratie neuer Auswahlverfahren für politische Entscheidungsträger:innen bedarf“ vertritt Max Krahe die Ansicht, dass Wahlen, die zu einem Synonym für Demokratie geworden sind, tatsächlich die Kernprinzipien

der Demokratie aushöhlen können. Krahé argumentiert, dass Wahlen mit ihrem Fokus auf den Kandidierenden anstelle der Wählerschaft eine Hierarchie schaffen, die einen Keil zwischen politische Führung und Wählerschaft treibt. Er untersucht die historische Entwicklung vom Losverfahren zur Wahl, die in dem Bestreben, fähige Herrscher:innen auszuwählen und Instabilität zu vermeiden, vorangetrieben wurde. Er weist darauf hin, dass Wahlen immer die Wohlhabenden bevorzugen und dadurch psychologische und gesellschaftliche Probleme wie Apathie, Überheblichkeit und Wut fördern. Laut Krahé könnte eine Kombination aus Losentscheid und Experimentieren eine wirklich demokratische und inklusive Alternative zu Wahlen bieten.

Diese Kritik an der repräsentativen Demokratie teilt auch Bruno Leipold. In seinem Essay „Weisungen an die Abgeordneten: das imperative Mandat“ unterstützt er Krahés Forderung nach einer kritischen Prüfung der repräsentativen Demokratie, indem er hervorhebt, wie häufig Politiker:innen ihre Versprechen brechen und sich an unternehmerischen Interessen orientieren. Leipold zufolge mangelt es beim derzeitigen Verständnis von Demokratie als Form der repräsentativen Regierung an Verantwortungsbewusstsein, da Volksvertreter:innen, sobald sie gewählt sind, die Wünsche ihrer Wählerschaft oft vernachlässigen. Er erörtert das historische Konzept des imperativen Mandats – bei dem die Bindung der Abgeordneten an die Weisungen ihrer Wählerschaft im Vordergrund steht – und schlägt eine Reihe von Möglichkeiten vor, dies umzusetzen, z. B. durch Wahlkreisversammlungen.

Im dritten Teil, „Demokratische Aufbrüche“, geht es um neuartige Phänomene, für die es keine Demokratisierungsblaupausen gibt. Hier werden unkonventionelle Ideen vorgestellt, die bestehende demokratische Praktiken und Institutionen bereichern, grundlegend verändern oder in eine ganz andere Richtung gehen könnten.

Neue Phänomene dieser Art finden sich zweifelsohne in den in jüngster Zeit ausgiebig genutzten LLMs (Large Language Models). In „Generative KI und Demokratie“ untersucht Judith Simon das rapide Wachstum generativer KI und dessen Auswirkungen auf die Demokratie. Sie diskutiert die Fähigkeiten generativer KI, qualitativ hochwertige Texte, Bilder und Videos zu produzieren und hebt dabei ihr Potenzial für Täuschung und

Manipulation hervor. Die Probleme der Täuschung unterteilt sie in vier Kategorien: Täuschung über menschliche Interaktion, Täuschung über KIFertigkeiten, von KI produzierte irreführende Ergebnisse und Täuschung als Folge der Integration von KI in andere Dienste und Produkte. Simon unterstreicht die Notwendigkeit für einen mehrdimensionalen Ansatz, der juristische, technische und andere Maßnahmen umfasst, mit dem Ziel, die Herausforderungen anzugehen, die sich durch generative KI ergeben. Dazu zählen die Kennzeichnung von Inhalten, die Förderung von Transparenz und von Bildung, die ein Verständnis der Wirkung von KI auf die Gesellschaft vermittelt.

Gefahren vermeiden und Vorteile nutzen, ist ebenfalls ein Anliegen, das Rahel Süß in ihrem Essay „Experimentelle Demokratie für das digitale Zeitalter“ beschäftigt. Sie erörtert die Auswirkungen vorausschauender Technologien auf die Demokratie und stellt dabei die Risiken präventiver Strategien und des Verlusts einer offenen Zukunft heraus. Einen Weg für die Erneuerung der Demokratie im digitalen Zeitalter sieht sie in einem experimentellen Demokratiemodell, das Bürger:innen bei der Gestaltung der digitalen Zukunft stärkt, indem es Macht umverteilt, nachhaltige digitale Gemeinschaften bildet und Möglichkeiten zum Experimentieren eröffnet. Süß schlägt vor, Technologie einzusetzen, um Macht zu hinterfragen, aufzubauen und zu dimensionieren, wobei der Fokus auf gemeinschaftlichen Erfahrungen und Inklusivität liegt und das ultimative Ziel eine zukunftsöffnende Demokratie ist, die nach Prinzipien der Pluralität und des Konflikts organisiert ist.

Neuartige Technologien sind ebenfalls die Voraussetzung für das, was Frederic Hanusch als „planetare Demokratie“ bezeichnet. In seinem Essay „Planetare Demokratie: Auf dem Weg zu einer radikalen Inklusion“ fordert Hanusch eine Veränderung des Demokratiekonzepts hin zur Inklusion des Planeten und der damit verbundenen Kräfte. Es geht um die Notwendigkeit für eine radikale Inklusivität von Menschen wie auch Nicht-Menschen. Dazu zieht er Parallelen zu historischen Kämpfen um Bürgerrechte und die Repräsentation marginalisierter Gruppen heran. Um eine planetare Demokratie zu etablieren, müssen die Interessen nicht-menschlicher Wesen berücksichtigt und hochentwickelte Technik wie Sensoren und Maschinenlernen eingesetzt werden, um mit ihnen zu kommunizieren.

Außerdem ist es erforderlich, mit neuen demokratischen Institutionen zu experimentieren, die neben menschlichen auch nicht-menschliche Handlungsträger:innen einbeziehen, um sicherzustellen, dass die Erde bewohnbar bleibt.

Eine solche Darstellung geht weit über die derzeit etablierten anthropozentrischen Demokratien hinaus und erfordert viel Vorstellungsvermögen. Dieses steht im Mittelpunkt des Aufsatzes von Maki Sato mit dem Titel „Mehr Vorstellungsvermögen: Zukünfte in der Demokratie berücksichtigen“. In ihrem Essay hinterfragt sie die Beschränktheiten konventioneller Zukunftsprognosen, welche auf vergangenen Trends und numerischer Modellierung basieren, und schlägt eine kreativere Herangehensweise vor. Sato erörtert die Notwendigkeit, bei der Entscheidungsfindung die Perspektiven zukünftiger Generationen, nicht-menschlicher Wesen und das planetare Gemeinwesen zu berücksichtigen. Das Konzept einer „imaginierten Gemeinschaft“ wird mit der Zeit erweitert, um ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen idealen Zukunft zu schaffen, das die Bürger:innen dazu veranlasst, diese Vision gemeinsam zu gestalten und umzusetzen.

Auch wenn derartige Vorstellungen sich auf die ferne Zukunft beziehen, sind sie doch innerhalb unserer und durch unsere existierenden Körper im Hier und Jetzt verankert. Dieser Umstand erfordert mehr Aufmerksamkeit, wie Anna Katsman es in ihrem Essay „Über die Kunst, sich zu verbinden: Demokratie und Tanz“ nicht nur vergegenwärtigt, sondern auch für uns erfahrbar macht. Sie stellt die Idee der Kontaktimprovisation als eine Praxis vor, die mittels körperlicher Interaktion und Kollaboration demokratische Werte stärkt. Diese Praxis beinhaltet das Betreten eines Raums gemeinsam mit anderen, mit denen man dann auf der Basis gegenseitiger Wahrnehmung, Vertrauensbildung und gemeinsamen Handelns in Bewegung kommt. Durch nonverbale Kommunikation und Offenheit schaffen die Teilnehmenden eine dynamische Umgebung, die demokratische Prinzipien wie gegenseitigen Respekt, Kooperation und gleichberechtigte Teilhabe spiegeln und so konventionelle Demokratiestrukturen in Frage stellen und ein körperliches Gefühl der Zusammengehörigkeit stärken.

Das letzte Essay von László Upor, „In die Zukunft denken, in der

Gegenwart handeln: Träume von kreativen Demokratien“, unterstreicht die Bedeutung sozialer Bewegungen als transformative Handlungsmächte, die Demokratien wiederinstandsetzen und beleben können. Upor zieht Parallelen zwischen dem Gewebe des menschlichen Körpers und der Gesellschaft und kommt zu dem Schluss, dass soziale Bewegungen lebenswichtig sind, um das sensible Gefüge der Demokratie zu reparieren und zu regenerieren. Er unterstreicht die Macht kollektiven Handelns für die Schaffung von Bewusstsein, Gemeinschaft und Veränderung, weist aber im Hinblick auf die komplexen Herausforderungen heutiger Gesellschaften gleichzeitig auf die Notwendigkeit von Anpassungsfähigkeit, Vorstellungsvermögen und Zusammenarbeit hin. Schließlich handelt es sich hier um einen Aufruf an alle, Demokratie aufs Neue aktiv zu praktizieren.

Demokratisierung so zu verstehen und zu leben, wie es diese Samen propagieren, bedeutet, dass unterschiedliche Ansätze nebeneinander existieren können und sollten: Je diverser demokratische Gefüge werden, desto resilienter sind sie. Nicht alle Samen werden aufgehen. Einige Essays sind vielmehr als Provokationen gedacht, die uns zum Denken und Experimentieren motivieren, und nicht als Vorschläge, die es eins zu eins umzusetzen gilt. Das Ziel ist, zu neuen Überlegungen und praktischen Erfahrungen rund um diese Themen anzuregen. Nur durch den demokratischen Prozess des Austestens dieser Ideen im öffentlichen Raum wird sich zeigen, welche davon aufgehen. Und da Unsicherheit ein konstitutives Element jeder demokratischen Zukunft ist, müssen unterschiedliche Herangehensweisen ausprobiert werden, ohne sich auf einen Ansatz zu versteifen, der alle anderen aussticht. So wie die aus den Samen hervorgehenden Pflanzen bilden auch die Essays in dieser Sammlung ein Ökosystem, das eng verwoben ist und aus interagierenden Teilen besteht. In den meisten Fällen nähren die Ansätze einander mehr, als dass sie sich schaden, so wie beispielsweise nachhaltige digitale Demokratie planetare Demokratie ermöglicht und umgekehrt. In anderen Fällen finden wir vielleicht auch konkurrierende Ansätze. So erfordert die Anerkennung von Klima-Kolonialität zum Beispiel noch grundlegendere Veränderungen als nur die Reform bestehender repräsentativer Demokratien und Wahldemokratien.

Schnelle Einheitslösungen führen selten zum Erfolg, wenn es um

die komplexe Aufgabe der Demokratisierung von Demokratien geht. Vielversprechend ist dagegen die Entwicklung neuer demokratischer Praktiken, wenn diese entsprechend der Geschichte und den Ansprüchen einer Gesellschaft kuratiert und angepasst werden.

Von daher ist unser Ansatz eng angelehnt an den von Albert Hirschmann propagierten Possibilismus: „Eine Herangehensweise an die soziale Welt, die das Einzigartige hervorhebt anstelle des Allgemeinen, das Unerwartete anstelle des Erwartbaren und das Mögliche anstelle des Wahrscheinlichen“ (vgl. Hirschman 1971, S. 28). Das vorliegende Buch ist somit als Einladung zu verstehen. Mögen die darin veröffentlichten Essays Diskussionen entfachen, uns inspirieren, Pessimismus und Selbstgefälligkeit zu überwinden, und uns motivieren, die Saat für eine demokratische Zukunft zu kultivieren, in unserem Alltag und darüber hinaus.²

Literaturverzeichnis

Elstub, S. & Escobar, O. (2019). *Handbook of Democratic Innovation and Governance*. Oxford University Press.

Hirschman, A. O. (1971). *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America*. Yale University Press.

Levitsky, S. & Ziblatt, D. (2019). *How Democracies Die*. Crown. Auf Deutsch erschienen unter dem Titel: *Wie Demokratien sterben*. Pantheon Verlag. München 2019.

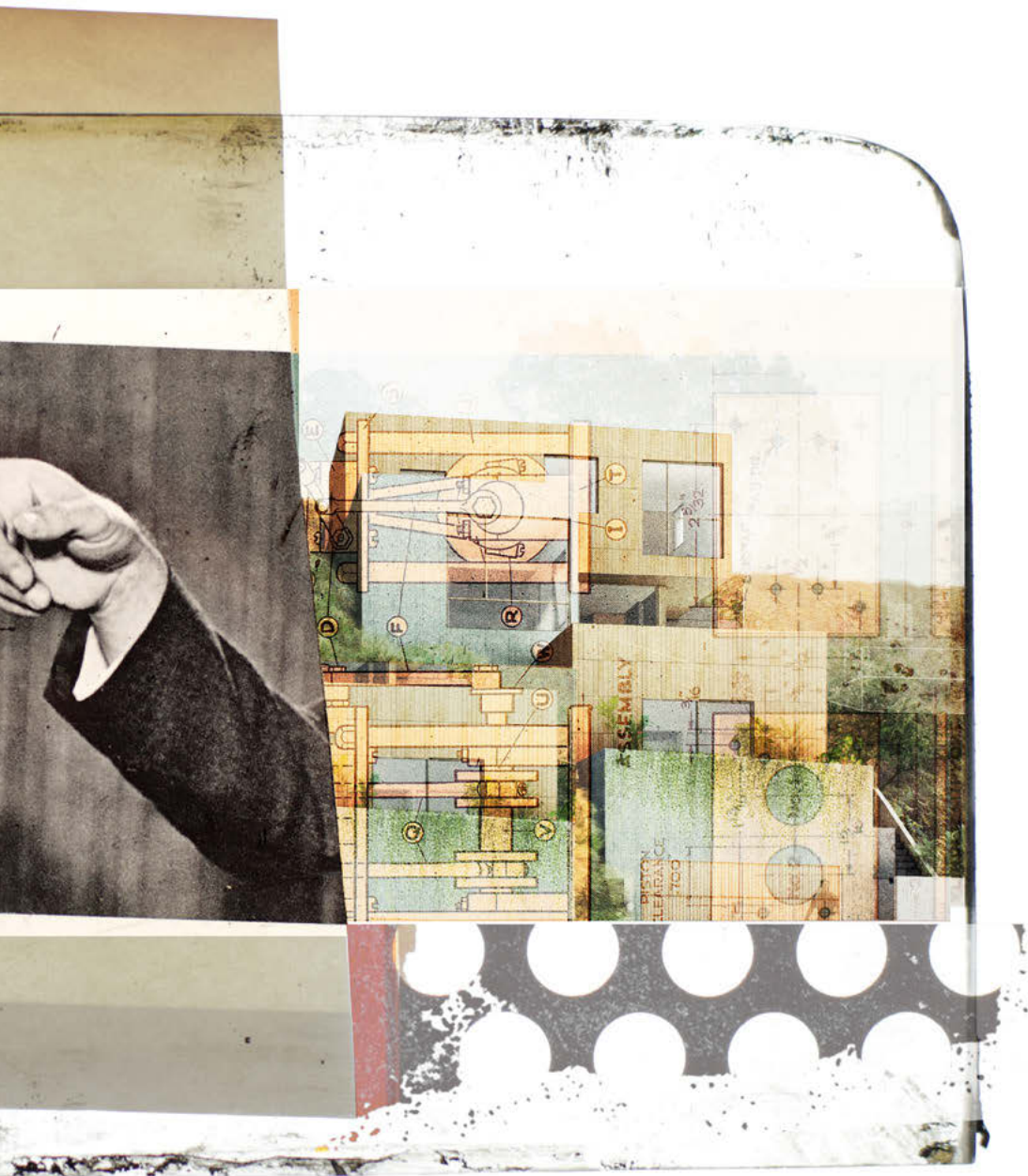
Runciman, D. (2018). *How Democracy Ends*. Profile Books. Auf Deutsch erschienen unter dem Titel: *So endet die Demokratie*. Campus Verlag. Frankfurt 2020.

Smith, G. (2009). *Democratic Innovations: Designing Institutions for Citizen Participation*. Cambridge University Press.

V-Dem Institute. (2024). *Democracy Report*. https://v-dem.net/documents/44/v-dem_dr2024_highres.pdf

- 2 Dieses Buch entstand aus diversen Unterhaltungen zwischen Fellows des THE NEW INSTITUTE in den Jahren 2022–23, wovon die meisten im Rahmen des Programms „The Future of Democracy“ stattfanden.





DEMOKRATISCHE NEUORIENTIERUNG

NICHT HOFFNUNG, SONDERN GLAUBE¹

ECE TEMELKURAN

Das Wort Revolution ist aus Blut gemacht. Es ist der vorzüglichste Dämon der Geschichte und fordert Menschenopfer. Womöglich kam es deshalb im Laufe der Menschheitsgeschichte stets sorgloser aus dem Munde der Jugend, die weder etwas vom Tod versteht noch von der zerstörerischen Alltäglichkeit eines langen Lebens. Ein aberwitziger Diamant.

Und doch ist es das süßeste Wort überhaupt. Wie Liebe und Wut, Lust und Würde trifft es einen Nerv, der einen gewöhnlichen Menschen zum David macht. Das Wort allein beschwört die Illusion herauf, größer und stärker zu sein, als wir es in Wirklichkeit sind, um uns dann auch so zu machen. Als gäbe es kein Morgen, erschafft selbst eine einzige lautstarke Erwähnung der Revolution sofort ein ganzes Universum von Emotionen und schenkt uns die ultimative Befreiung von allen Ängsten und noch dem kleinsten Tropfen existentieller Langeweile. Alles, was nicht rein genug ist für den Zenit des menschlichen Daseins wird in einem gigantischen Strudel herausgeschleudert und schafft so eine konzentrierte, widerstandsfähige Saat des freudigen Zusammenseins für die Vielen. Nichtsdestotrotz ist die Revolution – wie sich in der

1 Aus dem Englischen von Gülçin Erentok

neuzeitlichen Geschichte wiederholt gezeigt hat – eine hungrige Bestie, die die Schönsten unter uns verschlingt und die Mittelmäßigen übriglässt, auf dass sie über die Ruinen unseres Traums vom Himmel auf Erden herrschen. Und in der heutigen Zeit, in der der Countdown bis zum physischen Untergang unseres Planeten so laut tickt, ist es nahezu unmöglich geworden, Menschen von der Möglichkeit einer Utopie zu überzeugen. Deshalb brauchen wir eine bessere Welt für unsere Zeit – ein neues *Pathos*, das weniger blutrünstig und etwas vernünftiger daherkommt.

Angesichts der akuten Polykrise, die unser Planet durchmacht, erscheint die derzeit herrschende politische Trägheit daher seltsam unverhältnismäßig. Dabei kursieren komischerweise jede Menge Ideen, was alles getan werden könnte, um den gefährlichen Lauf der Geschichte umzukehren. Potenziell gibt es genügend politische Energie, die nur darauf wartet, in Bewegungsenergie umgewandelt zu werden. Es fehlt nicht an Wut, Schmerz und Erniedrigung für eine Mobilisierung. Doch leider ist auch die Lethargie heute gegenwärtiger als noch vor einigen Jahrzehnten. Und als Codewort für diese eigentümliche Stille geistert ein weiteres Wort durch unsere politischen Debatten und die weitreichenden besorgniserregenden Themen von der Klimakatastrophe bis hin zur Kapitalismuskrise. Es ist das Wort Hoffnung, das mit seinen sanften Händen im letzten Jahrzehnt weltweit jedes einzelne Gespräch gekidnappt hat. Die kontinuierliche Nachfrage nach Hoffnung ist fast schon ermüdend geworden. Um also den Grund für die aktuelle politische Lethargie zu verstehen, sollten wir uns genauer mit dem Wort Hoffnung und der beharrlichen Nachfrage nach ihr beschäftigen. Denn nur wenn wir die mit Engelsgesicht daherkommende Schädlichkeit der Hoffnung offenlegen, wird es uns gelingen, unser politisches Lexikon zu erweitern und einen besseren Begriff bzw. ein *Pathos* zu finden, um das Wort Revolution zu ersetzen. Und vielleicht haben wir ja dann sogar das nötige Durchhaltevermögen, um auf das Dogma hinzuwirken, jene große Idee, der man folgen müsste, um die Welt oder das System zu verändern.

„Gibt es Hoffnung?“ Diese Frage wurde mir unzählige Male in unterschiedlichen Sprachen und zahlreichen Ländern gestellt. Der Anlass war

ein Buch, in dem ich aufzeige, dass der wachsende rechte Populismus ein globales Phänomen und eine neue Form des Faschismus nur die natürliche und logische Konsequenz der neoliberalen Politik der vergangenen fünf Jahrzehnte ist. Und wenn mein Publikum dann fest genug davon überzeugt war, dass der totale Faschismus eine naheliegende politische Möglichkeit darstellt, stand am Ende jedes meiner Vorträge immer die Frage nach der Hoffnung. Wann immer jemand aus dem Publikum sie stellte, nahm die Stille im Raum eine bleierne Schwere an. Dabei sollte das Wort Hoffnung doch ein federleichtes Gefühl von Unbeschwertheit vermitteln. Die durch seine Artikulation verursachte Schwere konnte nur eines bedeuten: Hoffnung ruft lauter nach Hoffnungslosigkeit als jedes andere Wort. Proklamiert wird erstere nur, weil ihr Antonym präsenter und dominanter ist als sie selbst. Allerdings haben das Wort und seine Präsenz im politischen Diskurs eine Reihe unterschiedlicher und auch kritischer Auswirkungen.

Hoffnung ist ein allzu fragiles Wort für diese harten Zeiten. Wenn der Begriff, der den zentralen Kampf unserer Epoche beschreibt, Überleben ist – und das ist er –, dann ist das Wort Hoffnung nicht nur nutzlos, sondern noch dazu irrelevant. Überleben ist eine Daseinsform, in der ein Mensch niemals die Hoffnung bemüht, sondern einfach weitermacht. Für jene, die zu überleben versuchen, stützt sich das Leben auf Worte wie *dennoch*, *trotzdem* oder *allen Widrigkeiten zum Trotz*. Der Mensch hat keine Zeit, sich erst selbst davon zu überzeugen, den Überlebenskampf weiterführen zu müssen, er überlebt einfach. Mit einer gewissen emotionalen Abgestumpftheit tut er, was nötig ist, um am Leben zu bleiben und standzuhalten. Man stelle sich einen verschütteten Bergarbeiter vor, der versucht, sich mit bloßen Händen aus Geröll und Schutt herauszubuddeln, obwohl er gar kein Licht sieht; oder einen Flüchtling, der sicher ist, dass man ihn zurückschickt, sobald er das Ufer erreicht hat, und trotzdem an Land schwimmt; oder eine Person, die an Covid erkrankt ist und allen Prognosen zum Trotz noch ein einziges Mal einzuatmen versucht. Niemand von uns unterscheidet sich von dem Bergarbeiter oder dem Flüchtling – als menschliche Spezies sind wir alle politisch wie auch sonst akut vom Aussterben bedroht. Auch wenn die kleinen Annehmlichkeiten des Lebens und der Alltags-trott

uns genug Ablenkung verschaffen, um die bittere Realität zu vergessen, steht die Menschheit genau an diesem Punkt. Hoffnung oder den Beweis für ihre Existenz zu erbitten, ist nicht nur Zeitverschwendung, es kostet uns zudem Kraft, die wir für unseren Überlebenskampf brauchen.

Das Konzept Hoffnung ist zu belanglos, um als Komponente des politischen Denkens zu taugen. Der Beweis dafür lässt sich ganz einfach erbringen, indem man die Frage nach der Hoffnung stets mit einer Gegenfrage beantwortet „Was, wenn es Hoffnung gibt? Was würde das morgen an euren politischen Aktionen ändern?“ Oder noch besser: „Was, wenn es keine Hoffnung gibt? Was würdet ihr dann morgen anders machen?“ Die Stille, die als Antwort auf diese beiden Fragen folgt, dürfte hinlänglich belegen, dass die Frage nach der Hoffnung nichts weiter tut, als die politische Diskussion zu lähmen, weil sie diese in eine Sackgasse führt. In dieser endlosen Sackgasse tummeln sich die falschen Prophet:innen der Hoffnung, die die Massen mit ihrem Bedürfnis nach Hoffnung, um handeln zu können, versklaven, und Menschen, die so lange vor sich hinträumen, bis sie ihre ursprüngliche politische Agenda aufgegeben haben.

Gleichwohl sollten wir nicht so grausam sein und die Hoffnungslosigkeit der Massen übergehen. Es ist zwecklos zu leugnen, dass wir uns wie die verängstigten Dorfbewohner:innen fühlen, die vom Goliath der Polykrise in Angst und Schrecken versetzt wurden. Wie der preisgekrönte Film „Everything Everywhere All at Once“ aus dem Jahr 2022 proklamierte, passiert alles überall und zur gleichen Zeit. Wenn wir nicht gerade zu tief in die politische Arbeit eingetaucht sind, um uns mit Prokrastination beschäftigt zu halten, lassen die Tiefe und das Ausmaß der Polykrise uns genau zwei Optionen: Abgestumpftheit oder Überforderung. Beide Gemütszustände sind für so fragile Worte wie Hoffnung undurchdringlich. Wir müssen uns also mit einem scharfen und mächtigen Wort bewaffnen. Und das ist das Wort Glaube – Glaube an die Menschheit und die Politik. Hoffnung ist lediglich ein Platzhalter für den Wunsch nach einem Grund. Die Frage nach der Hoffnung ist die Frage nach einem Grund, um sich gegen Goliath zu erheben. Weil uns nämlich vor etwa 50 Jahren, als der Slogan „There is no alternative“ (TINA) in den Mittelpunkt rückte, unsere Raison d’Être für das politische Handeln gestohlen wurde.

„Es gibt keine Alternative“, erklärten damals eine Frau mit einer Asprey-Handtasche und ein alternder Cowboy mit amerikanischem Frohsinn.² Auf beiden Seiten des Atlantiks befahlen die Herrscher:innen über die globale Politik und Finanzwirtschaft den Menschen auf der ganzen Welt, ihre politische Handlungsfähigkeit im Tausch gegen freie Märkte und kapitalistische Globalisierung aufzugeben. Und obwohl diese Anordnung durch Gewalt und Repressionen umgesetzt wurde, war sie am Ende so erfolgreich, dass mittlerweile zwei Generationen in dem Glauben aufgewachsen sind, dass Politik ein zu schmutziges Geschäft ist, um sich politisch zu engagieren, dass die Wirtschaft zu komplex ist, um von der Politik gemeistert zu werden, und dass es nicht mehr nötig ist, über das aktuelle System hinauszudenken. Damals verschrieb sich die Mehrheit, ohne es zu wissen, dem Glauben an die neoliberale Definition des Menschen – ein egozentrisches, selbstsüchtiges, wetteiferndes, gemeines Wesen, das es nicht verdient, wegen politischer Aktionen geliebt oder für diese geopfert zu werden. So haben wir unseren Glauben an die Menschen, diese hässlichen Wesen, verloren. Damals haben wir unser urmenschliches Bedürfnis nach Politik, unsere Raison d’Être für politisches Handeln verloren – bis dahin hatte die Menschheit blind an sie geglaubt, stets begleitet von dem Hochgefühl, mit dieser und für diese Politik zu machen. Das ist der Grund für die derzeitige unerträgliche politische Lethargie und die immer falsche Frage der belämmerten Massen nach der Hoffnung.

Glaube – ein säkularer Glaube an die Menschheit und die Politik – passt viel besser zu den Bedürfnissen unserer Zeit, denn mehr als jedes andere Wort beinhaltet er Worte wie *dennoch*, *nichtdestotrotz* und *trotzdem*. Der Glaube kennzeichnet die magische Fähigkeit unserer Art, die uns jene dringend benötigte *Überzeugung* gibt – wie Yeats es einst ausdrückte –, die zeitraubende und undankbare Arbeit zu tun, die der aktuelle Zustand der Welt erfordert. Wenn die Welt keine Revolution braucht, sondern vielmehr einen Wandel, dann benötigen wir unbeugsame Geduld, ein wahnsinniges Maß an Vergebung und evangelikale Hartnäckigkeit.

2 Damit meine ich natürlich Margaret Thatcher und Ronald Reagan.

Wandel ist ein Wort, das uns anders als die Revolution keine gutaussehenden Held:innen versprechen kann und uns auch nicht den Hype der totalen Rebellion gibt, sondern uns im Grunde noch viel mehr abverlangt als die Revolution. Von allen Instrumenten, welche die Welt zu einem menschlicheren Ort machen können, ist es das am wenigsten blutrünstige. Und doch erfordert Wandel keinen geringeren Kampf – mit Blut, Schweiß und Tränen – als die Revolution. Der erforderliche Mut muss nachhaltiger sein und die nötige Überzeugung sehr viel größer. Denn der Revolution fehlt es nicht an emotionalem Durchhaltevermögen, um die eigene Moral aufrechtzuerhalten und politisches Rückgrat zu zeigen. Der Wandel hängt im Gegensatz dazu vom eigenen Glauben an die Reise ab, und zwar ganz unabhängig von der Unmöglichkeit des Ziels.

Glaube ist eine moralische und politische Haltung, die keines Beweises bedarf. Glaube braucht Wunder. Glaube ist eine unermüdliche Kraft, für die Aufgaben keine Option ist und die niemals zurückweicht. Glaube gibt uns das Pathos, das uns allen fehlt – was wir dem tiefsitzenden Zynismus unserer Zeit zu verdanken haben, der uns so große Angst davor macht, naiv zu erscheinen. Glaube ist die Kraft, die wir brauchen, wenn Fakten Menschen nicht mehr bewegen oder interessieren. Glaube ist eine Quelle der Kraft, die es uns ermöglicht, unser Leben zu opfern, um die Welt zu verändern, denn der Glaube liefert uns das Mineral, an dem es der Welt heute am meisten fehlt: Sinn. Und indem er dies tut, verbindet er uns wieder mit der intakten Definition des Menschseins, mit dem Wesen, das ohne Sinn nicht leben kann. Einem Tier, das seinem Wesen nach dazu neigt, sich für einen Sinn zu opfern.

Sobald es einen Sinn gibt, folgt auch die Freude am politischen Handeln – ein weiterer Bestandteil der jüngeren politischen Geschichte, den man uns vergessen ließ, indem man uns beharrlich erzählte, dass wir, die wir uns einst für das Wohl anderer selbstloser politischer Aktionen verschrieben hatten, nun geschlagen seien. Die Geschichten über unsere Niederlage wurden uns so oft erzählt, dass wir den Kern unseres politischen Handelns vergessen haben: wie viel Freude der gemeinsame Kampf macht, wie mächtig politische Freundschaft ist, und wie ganz man sich fühlt, wenn das Ich eins wird mit der Masse. Das ist das Wunder, nach dem der Glaube verlangt. Und dies sind die Konzepte – Freude und

die Macht des Miteinander –, über die wir immer wieder diskutieren müssen, um unseren Glauben an die Menschheit und politisches Handeln neu zu erfinden. Nicht, weil wir am Ende gewinnen werden, sondern weil wir die Niederlage der menschlichen Spezies am Ende nicht riskieren können.

Wenn wir derartige Ideen und Gedanken in unsere politische Debatte integrieren wollen, müssen wir unsere herablassenden Ansichten über die Politik der Emotionen hinter uns lassen. In Anbetracht der Tatsache, dass die Politik der Emotionen von globalen rechten Populist:innen beherrscht wird, müssen wir, die Antifaschist:innen, die Klimaaktivist:innen und die Verteidiger:innen sozialer Gerechtigkeit, die Ängste und die erlernte Abgestumpftheit der Massen ernst nehmen und ein neues Lexikon der Politik schaffen, um die Menschen zu bewegen. Nur dann können wir den großen Zusammenhalt erreichen, den der Goliath der Polykrise von uns verlangt. Nur dann können wir in uns die Kraft finden, die für die Instandsetzung einer Demokratie nötig sein wird, die, ohne jede soziale Gerechtigkeit, zu einer Farce ihrer selbst verkommen ist. Und dann können wir vielleicht auch wieder über den Glauben an die Demokratie reden und Gläubige oder Getreue finden, die bereit sind zu kämpfen, um diese zu bewahren.

GOVERNANCE DES MITGEFÜHLS UND GEMEINWOHL IN DER DEMOKRATIE¹

ANDREJ ZWITTER

Wir gehen gemeinhin davon aus, dass die Demokratie das beste politische System ist, das bisher erfunden wurde. Diese Annahme lässt sich an vielen Beispielen belegen; dafür spricht außerdem, dass es der politischen Theorie bislang trotz vieler entsprechender Anstrengungen noch nicht gelungen ist, ein politisches System zu entwickeln, das besser geeignet wäre, die Autonomie des Einzelnen in kollektiven Entscheidungsprozessen zu gewährleisten. Während das Konzept der Demokratie durchaus rational kohärent zu sein scheint, sollte ein politisches System aber darüber hinaus in der Lage sein, Kräfte außerhalb der Vernunft anzusprechen. Denn Hans Morgenthau etwa beschrieb die Politik als die Kunst des Umgangs mit dem *animus dominandi* des Menschen (dem Willen, andere zu dominieren oder zu unterwerfen) – ein Trieb, der im Gegensatz zur rationalen Gier von Natur aus darauf abzielt, Andere mittels Herabsetzung zu beherrschen. Diese zerstörerische Kraft entzieht sich der Vernunft und erfordert nach Morgenthaus Ansicht besondere Aufmerksamkeit. Und da also, so Morgenthau weiter, die Politik von ihrem Wesen her böse ist, weil sie den *animus dominandi* für ihr Funktionieren in der politischen Repräsentation benutzt, dann gehe es in der Politikwissenschaft und Staatslehre um die Kunst des geringsten

1 Aus dem Englischen von Klara Vanek

Übels für das größte Gut (Morgenthau, 1945). Wenn wir Morgenthaus Argument etwas weiter fassen, dann finden wir dafür eine Parallele in Reinhold Niebuhrs Feststellung der Grenzen der Vernunft und in seinem daran anschließenden Plädoyer für die Gestaltung eines mitfühlenden Regierungssystems, mit dem er sich gegen die unmoralischen Impulse der Gesellschaft richtet (Niebuhr, 1932/2013). Morgenthaus unauflösliche Verankerung des Unterwerfungsstribs in die Politik lässt sich – so mein Vorschlag – durch dieses Konzept einer Governance des Mitgefühls abmildern. Denn dieser Ansatz schließt auch moralische und emotive (verstanden als emotionale und zugleich bewegende) Imperative in normative Strukturen mit ein, in der Hoffnung, dass so sichergestellt werden kann, dass demokratische Systeme nicht nur die Mehrheit repräsentieren, sondern auch aktiv auf das Wohlergehen aller, sprich auf das Gemeinwohl, hinwirken. Wenn also sowohl nach Morgenthau als auch nach Niebuhr nicht die Vernunft allein gelungene Regierungsführung determinieren kann, wie können wir dann dafür sorgen, dass – statt des Strebens zur Unterwerfung des Anderen – die moralischen Impulse des Menschen im demokratischen System zur Geltung kommen? Diese Frage liegt im Kern der Governance des Mitgefühls zugrunde.

Der nachfolgende Artikel vertritt die These, dass ein wirkliches Gedeihen einer Gesellschaft im Sinne der *eudaimonia* von Aristoteles nur durch eine Governance des Mitgefühls erreicht werden kann – durch ein Regierungssystem also, in dem die demokratische Repräsentation auf die emotionalen und moralischen Imperative der *agape*² und des Mitgefühls ausgerichtet ist und dabei dem Wohl der am schlechtesten gestellten Mitglieder einer Gesellschaft Vorrang gewährt wird. Dahinter steht in diesem Artikel das übergeordnete Argument, dass ein demokratisches

- 2 In diesem philosophischen Konzept geht *agape* über Gefühle und Bindungen des Einzelnen hinaus und verkörpert stattdessen eine moralische und ethische Verpflichtung für das Wohlergehen aller Mitglieder der Gemeinschaft. Sie stellt ein Leitprinzip dar, das sowohl den Einzelnen als auch die Regierenden dazu verpflichtet, mit Mitgefühl und Empathie zu handeln und den Bedürfnissen und der Würde der am schlechtesten gestellten Mitglieder der Gesellschaft Vorrang einzuräumen.

Regierungs- und Gerechtigkeitsystem, das lediglich auf Vernunft begründet ist, nicht in der Lage ist, das individuelle und kollektive Wohlergehen zu gewährleisten. Die emotiven Aspekte der *agape* und des Mitgefühls könnten hingegen als nicht-materialistische und nicht-rationalistische Grundlegungen dazu dienen, die Repräsentation weniger im Sinne einer politisch-diskursiven als vielmehr im Sinne einer strukturell-normativen Lösung neu zu kalibrieren. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet sollte demokratische Repräsentation nicht auf Identität beruhen, sondern auf Mitgefühl für die mittellosen und hilfsbedürftigen Menschen am Rande der Gesellschaft. Im Folgenden werde ich zunächst das Konzept des Wohlergehens diskutieren, wie es Aristoteles für politische Regierungssysteme entworfen hat (Abschnitt 1). Anschließend werde ich mich mit Niebuhrs Gedanken über kollektive unmoralische Antriebe in der demokratischen Governance beschäftigen, um die Grenzen auszuleuchten, die eine Demokratie der Förderung des Gemeinwohls setzen kann, das heißt des Wohlergehens aller ihrer Bürger:innen, einschließlich der Armen und Hilfsbedürftigen (Abschnitt 2). Am Ende werde ich ein Governancemodell vorschlagen, das – statt Identität – *agape* und Mitgefühl in den Mittelpunkt der demokratischen Repräsentation stellt (Abschnitt 3).

I. Wie können wir in der Demokratie menschliches Wohlergehen erreichen?

In der Einleitung zu seiner *Politik* erklärt Aristoteles, dass seine Schrift über die Politik als eine Erweiterung seiner Abhandlung der Ethik zu verstehen sei. Denn er hatte bereits in der *Nikomachischen Ethik* über die Tugend als individuelle und kollektive Manifestation nachgedacht:

Wenn auch somit das Ziel für den einzelnen und für das Gemeinwesen identisch ist, so tritt es doch am Gemeinwesen bedeutender und vollständiger in Erscheinung: im Moment des Erreichens sowohl wie beiseiner Sicherung. Es ist gewiß nicht wenig, wenn der einzelne fürsich es erreicht; schöner noch und erhabener ist es, wenn Völkerschaften oder Polis-Gemeinden so weit kommen. (Nikomachische Ethik, 1094b7-b10)

Mit anderen Worten: Wenn die Ethik – und insbesondere die Tugendethik der sokratischen Schule – als die Kunst des Wohlergehens und des Erreichens von Glück für den Einzelnen verstanden wird, dann geht es in der Politik um die Kunst des kollektiven Wohlergehens sowie um die Fähigkeit der Regierenden, sowohl individuelles als auch kollektives Wohlergehen (oder *eudaimonia*, siehe unten) innerhalb des richtigen politischen Systems zu erreichen.

Sowohl in der *Nikomachischen Ethik* als auch in der *Historia animalium* („Tierkunde“) zählt Aristoteles (neben der Biene, der Wespe, der Ameise und dem Kranich) auch den Menschen zum politischen Tier, das in Herden lebt und zugleich Einzelgänger ist. Das Wohlergehen des Menschen ist deshalb ohne abgeschiedene Kontemplation unmöglich (die einsame Seite der menschlichen Natur); aber außerhalb von Gemeinschaft, die dem Menschen ermöglicht, seine sozialen Tugenden zu leben, ist für ihn das Erreichen von Wohlergehen genauso wenig möglich. Aristoteles meint also, dass der wichtigste Zweck von Gemeinschaften darin besteht, das menschliche Wohlergehen zu fördern, er definiert das höchste menschliche Gut als *eudaimonia*, was oft mit „Glück“ oder „Wohlbefinden“ übersetzt wird. Allerdings ist *eudaimonia* keineswegs als ein Geisteszustand oder ein Gefühl der Freude oder Zufriedenheit zu begreifen. Vielmehr handelt es sich um eine Tätigkeit der Seele im Einklang mit Tugend. Unter den Tugenden identifizierte Aristoteles die *phronesis* („Weisheit“) als jene Tugend, die alle anderen Tugenden im richtigen Maß hält und dafür verantwortlich ist, für eine bestimmte Situation einzuschätzen, welche Tugend in welchem Ausmaß angemessen ist. Aristoteles zufolge besteht *eudaimonia* daher aus der wirkungsvollen Verbindung von *phronesis*, Vernunft und menschlicher Tugend; und die Vortrefflichkeit im Charakter ist jene Vereinigung von Eigenschaften oder Qualitäten, die dem Menschen Wohlergehen ermöglicht (Mulgan, 1974).

Für menschliche Wesen ist es unmöglich, Wohlergehen in der Isolation zu erreichen. Um sich zu entfalten, braucht der Mensch Gesellschaft – eine Gemeinschaft, die er so zu gestalten versucht, dass sie seinen Bedürfnissen entspricht: die *polis*. In seiner *Politik* spricht sich Aristoteles dafür aus, dass es das Ziel des Staates sein sollte, das gute Leben seiner Bürger:innen zu fördern, das aus tugendhaftem

Handeln in Übereinstimmung mit der Vernunft besteht. Deswegen gelte es Gesetze und Institutionen zu schaffen, die tugendhaftes Verhalten fördern und unterstützen und die Menschen von Lastern abhalten. Aristoteles' Konzept der *eudaimonia* oder des Wohlergehens setzt eine Gemeinschaft voraus, die Tugendhaftigkeit fördert. In moderne Begrifflichkeiten übersetzt kann dies als Aufruf zu Governance-Systemen verstanden werden, die nicht nur auf Gerechtigkeit und Vernunft basieren, sondern zudem Mitgefühl und *agape* in diese ihnen zugrundeliegenden strukturellen Governanceprinzipien integrieren. Eine Governance des Mitgefühls ist unerlässlich, um jenes kollektive Wohlergehen zu erreichen, das Aristoteles im Sinn hatte. Ungleich zur überwiegenden Mehrheit der modernen Politikwissenschaft ging Aristoteles allerdings keineswegs so weit, die Demokratie zum überlegenen politischen System zu erklären. In Buch II der *Politik* erörtert Aristoteles die Verfassungen Spartas, Kretas und Karthagos. Die Demokratie erachtet Aristoteles als eine der fehlgeleiteten Verfassungen, da sie in ihrem Wesen ungerecht ist, weil sie Eigentum als Kriterium für die Teilnahme an der *polis* voraussetzt. Er räumt jedoch ein, dass sie das am wenigsten fehlgeleitete und ungerechte System ist und dass die Vereinigung der Weisheit aus der Masse zu einem in moralischer Hinsicht besseren Funktionieren des politischen Systems führt. Und wenn das Eigentum nicht mehr das Kriterium für die Teilhabe in der Polis ist, stellt die Demokratie das einzige System dar, das der strukturellen Umsetzung einer auf Mitgefühl beruhenden repräsentativen Gerechtigkeit förderlich ist. Aristoteles zufolge besteht die Aufgabe des Staates und der Regierenden letztlich darin sicherzustellen, dass die Individuen ihre Tugenden leben und somit *eudaimonia* erlangen können (Miller, 2022). Die tatsächliche Praxis der demokratischen Governance hat jedoch ihre Grenzen

II. Dilemmata innerhalb politischer Systeme, die überwunden werden müssen

Es sollte also die Aufgabe des Staates sein, das Wohlergehen der Bürger:innen zu gewährleisten. Offen bleibt allerdings die Frage, ob die

Governance im Staat und durch Regierende tatsächlich der richtige Weg ist, um *eudaimonia* sicherzustellen. In der Theorie des Aristoteles existiert von jedem Regierungsmodell eine fehlgeleitete Form: Eine Monarchie führt mit dem falschen König zur Tyrannei; die Aristokratie wird zur Oligarchie, wenn sich die Zielsetzung vom staatlichen Gemeinwohl auf das Wohl von Wenigen beschränkt; und eine verfassungsmäßige Demokratie kann zur Diktatur der Vielen verkommen. Morgenthaus Verständnis der Politik, die ihrem Wesen her vom Willen zur Unterwerfung angetrieben ist, bleibt vor dem Hintergrund einer aristotelischen Politik des Wohlergehens problematisch. Doch Morgenthaus Konzept lässt sich mit Niebuhrs Erkenntnissen über das moralische Versagen demokratischer Gesellschaften entgegenen. Wer für die Vernunft als alleiniges Grundprinzip demokratischen Regierens argumentiert, lässt moralische, amoralische und unmoralische individuelle emotive Verhaltensweisen und Triebe außer Acht, die in der demokratischen Praxis aber überaus relevant sind.

Als der US-Amerikaner Reinhold Niebuhr, seines Zeichens Protestant und politischer Theologe, im Jahr 1932 sein Buch *Moral Man and Immoral Society* veröffentlichte, dann reagierte er damit auch auf die Ungerechtigkeiten, die er in einer Gesellschaft beobachtet hatte, die sich selbst als demokratisch und gerecht bezeichnete. Doch die Gerechtigkeit und Moral, die der Demokratie angeblich wesenhaft zugehörig sind, schienen zu fehlen. Selbst wenn es Individuen gibt, die moralisch handeln, überträgt sich das nicht auf die gesellschaftliche Ebene. Außerdem stellte Niebuhr fest, dass innerhalb der demokratischen kollektiven Governance die Mehrheit und die Regierenden an der Macht mit einiger Selbstgefälligkeit davon überzeugt sind, schon das Richtige für das Wohlergehen der Armen und Hilfsbedürftigen der Gesellschaft zu tun. Da die Handlungen der Personen, die die Entscheidungen treffen, zugleich durch ein soziopolitisches System bestimmt sind, das sie selbst definieren, führt die Summe dieser Handlungen und Entscheidungen zu unmoralischen Konsequenzen für jene Menschen, die mittellos und nicht an der Macht beteiligt sind. Niebuhr erkannte, dass im System der demokratischen Governance die Übertragung der individuellen

moralischen Impulse von der Mikro- auf die Makroebene nicht funktioniert. Auf der kollektiven Ebene entfaltet sich ein hoher Grad an Egoismus, Stolz und Heuchelei, was so auf der individuellen Ebene nicht zu finden ist. Das hängt wohl damit zusammen, dass kollektive Interessen repräsentiert werden müssen, die es auf der individuellen empathischen Ebene nicht gibt. Für den Politiker wird es zu einem ethischen Gebot, die Interessen jener Gruppe zu vertreten, die ihn gewählt hat. Diese politische Repräsentationspflicht generiert in der Konsequenz eine unmoralische Gesellschaft, die aus moralischen Menschen besteht. Das hat auch mit der Unsicherheit und ängstlichen Abwehrhaltung des Menschen in seiner Endlichkeit zu tun, worin sich nach Niebuhrs Meinung die „Erbsünde“ zeigt. Das Erwecken des moralischen Empfindens der sozialen Klassen im Gesellschaftskampf stützt sich nach Niebuhr auf Dogmen, Symbole und stark emotionalisierende Übervereinfachungen, was auch zum Antagonismus zwischen den Herrschenden an der Macht und den beherrschten Klassen führt. Dazu führt er aus:

Keine Klasse von Industriearbeitern wird jemals die Freiheit von den herrschenden Klassen erringen, wenn sie sich ausschließlich den „experimentellen Techniken“ der modernen Pädagogen hingeben. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als unerschütterlich an die Gerechtigkeit und den wahrscheinlichen triumphalen Sieg ihrer Sache zu glauben, denn einer unparteiischen Wissenschaft wird es niemals gelingen, ihnen ausreichend Hoffnung zu geben, sie müssen selbst genug Energie aufbringen, um die Macht der Starken anzufechten. Selbst wenn streng wissenschaftlich vorgegangen wird, um ihr soziales Ziel zu bestimmen und die wirksamsten Instrumente zum Erreichen dieses Ziels auszuwählen, wird doch zusätzlich eine Triebkraft erforderlich sein, um sie zu ihrer Aufgabe anzuspornen, die sich nicht einfach aus der kühlen Objektivität der Wissenschaft ableiten lässt. Wie Rationalisten zu allen Zeiten sind auch die modernen Erzieher zu sehr in die Funktion der Vernunft im Leben verliebt. Die Welt der Geschichte, insbesondere im kollektiven Verhalten der Menschen, wird niemals

*von der Vernunft erobert werden, es sei denn, die Vernunft benutzt Werkzeuge und wird selbst von Kräften angetrieben, die nicht rational sind.*³

Diese grundsätzliche Kritik an den Instrumenten der Vernunft in der Politikwissenschaft lässt sich im Zusammenhang des Klassenkampfes zwischen den Herrschenden und Beherrschten in einer Demokratie kaum bestreiten. Die Intention oder – besser: die emotive (emotionale wie bewegende) – Energie, die das Klassenverhalten antreibt, leitet sich aus Symbolen, Metaphern und metaphysischen Prinzipien im Umfeld des ewigen Wettstreits der Kräfte ab. Die herrschende Klasse propagiert den Frieden, weil sie in Wirklichkeit den Status quo (das angebliche Recht aller Bürger:innen) aufrecht erhalten will – wenn hingegen die kämpfende Klasse (in Niebuhrs Fall die Industriearbeiter:innen) Gerechtigkeit und einen Systemwechsel fordert, dann steht das Regierungssystem samt Exekutive, Legislative und Judikative aber nicht auf ihrer Seite. Niebuhr kommt daher zu dem Schluss, dass ihnen nur eine einzige Möglichkeit bleibt, um Gerechtigkeit zu erlangen: Und dieser letzte Ausweg ist die Anwendung von Gewalt, um dort Gerechtigkeit zu erlangen, wo der Frieden sie ihnen nicht geben wird. Niebuhrs Kritik an demokratischen Systemen verweist auf ihr Scheitern, individuelle Moral in kollektive Gerechtigkeit zu übertragen. An dieser Stelle setzt die Governance des Mitgefühls an, weil sie moralische Imperative in die eigentliche Struktur

- 3 "No class of industrial workers will ever win freedom from the dominant classes if they give themselves completely to the 'experimental techniques' of the modern educators. They will have to believe rather more firmly in the justice and in the probable triumph of their cause, than any impartial science would give them the right to believe, if they are to have enough energy to contest the power of the strong. They may be very scientific in projecting their social goal and in choosing the most effective instruments for its attainment, but a motive force will be required to nerve them for their task which is not easily derived from the cool objectivity of science. Modern educators are, like rationalists of all the ages, too enamored of the function of reason in life. The world of history, particularly in man's collective behavior, will never be conquered by reason, unless reason uses tools, and is itself driven by forces which are not rational." Niebuhr, 2013, S. xv–xvi.

des Regierens integriert und auf diese Weise sicherstellt, dass die Politik und die politischen Entscheidungen durch die Verpflichtung zum Wohl aller, insbesondere der Armen und Hilfsbedürftigen einer Gesellschaft, angetrieben werden.

III. Die Governance des Mitgefühls: Neuausrichtung der demokratischen Repräsentation

Die Governance des Mitgefühls ist ein Konzept, in dem die demokratische Repräsentation an den Prinzipien der *agape* und der Empathie ausgerichtet werden. In struktureller Hinsicht setzt dies voraus, dass die Regierenden den Bedürfnissen und dem Wohlergehen der vulnerabelsten Mitglieder der Gesellschaft Vorrang einräumen und dass sie auf diese Weise sicherstellen, dass Governance nicht lediglich der Vertretung von Mehrheitsinteressen dient, sondern sich dem Gemeinwohl, sprich dem Wohlergehen aller verpflichtet. Zwischen der aristotelischen Theorie des politischen Regierens nach vernunftgeleiteten Prinzipien und dem, was dies nach Niebuhrs Ansicht für die Praxis der demokratischen Governance bedeutet, gibt es grundlegende Unterschiede. Eine etablierte Demokratie ist Niebuhr zufolge ein politisches System, das die Bildung von (unterschiedlich mächtigen) Interessengruppen oder Klassen fördert. Deswegen liegt es in einem demokratischen Regierungssystem im Interesse jeder dieser Gruppen, in der Mehrheit und folglich an der Macht zu sein. Das heißt, dass die Unterdrückung der Schwächeren bereits im Konzept von Demokratie angelegt ist, weil sie nicht als Mehrheit vertreten sind. Ein gut durchdachter Wohlfahrtsstaat stellt sicher, dass die Armen und Hilfsbedürftigen niemals vollständig durch das soziale Netz fallen. Doch auch wenn es ihr Überleben sichert, lässt dieses System zugleich politische Willensäußerung jedoch lediglich in repräsentativer Gestalt zu und schließt andere Formen von Widerstand aus. Gekoppelt an ein Wirtschaftssystem, das diejenigen begünstigt, die bereits über Reichtum verfügen, erschwert der auf Demokratie basierende liberale Wirtschaftsstaat sozioökonomische Mobilität und soziale Gerechtigkeit erheblich. Jeder Klassenkampf, der darauf abzielt, das herrschende Repräsentationsverhältnis zu ändern, verstößt gegen demokratische

Grundsätze, da die Ideen und emotiven Argumente, die die Unterdrückten aufrütteln, unweigerlich intolerant gegenüber den Machthaber:innen sind.

Beim Entwurf eines rationalen Systems einer gerechten demokratischen Governance, die *eudaimonia* wirklich für alle Bürger:innen gewährleistet, scheint man an grundlegende Grenzen zu stoßen. Es wird gerne übersehen, dass es die Förderung der richtigen Tugenden war, die Aristoteles ursprünglich dazu anregte, über ein gerechtes politisches System nachzudenken. Um für die *eudaimonia* günstige Bedingungen zu schaffen, das heißt für die Ausübung der Tugenden und das Erreichen von Wohlergehen aller Bürger:innen, bedarf es einer moralischen Eignung, die über das bloße Befolgen von Gesetzen hinausgeht. Deswegen reicht dafür ein rationales und logisches System nicht aus. An dieser Stelle kommen Mitgefühl und *agape* bei der Governance ins Spiel. Governance im Dienste derer, die nicht an der Macht sind, erfordert zusätzliche emotive Antriebe, die über die Vertretung von politischem Willen hinausgehen. Um sicherzustellen, dass die Governance das kollektive und individuelle Wohlergehen fördert, müssen der sozioökonomische Kontext und die individuellen Fähigkeiten oder eben deren Beschränkungen bei der politischen Willensbildung berücksichtigt werden.

Die Governance des Mitgefühls erfordert insbesondere, dass das demokratische System nicht nur in rationaler und logischer Hinsicht gut konzipiert ist, sondern auch, dass sowohl seine konstituierenden Mitglieder – die einzelnen Bürger:innen – als auch die *polis* als Ganzes tugendhafte Eigenschaften im Dienste des moralisch Richtigen und Gerechten aufweisen. Da das Wohlergehen ein zugleich individueller und kollektiver Zustand ist, kann weder das Individuum ohne das Kollektiv noch das Kollektiv ohne das Individuum *eudaimonia* erfahren. Und die am wenigsten begünstigten Menschen (die Mittellosen und Hilfsbedürftigen) spiegeln einer Gesellschaft, wie gut es dem Kollektiv gelingt, sein Ziel der moralischen politischen Gemeinschaft zu erreichen. Dies setzt voraus, dass die gesamte Polis über die bloße Repräsentation hinaus Mitgefühl für die Schwachen und die politisch „Unfähigen“ aufbringt. Bedingung für politische Teilhabe sollte die Fähigkeit sein, mit dem Leiden anderer mitzufühlen und *agape* für schlechter gestellte Menschen zu zeigen – anstelle sich als Regierende:r auf die Vertretung der Mehrheitsinteressen

zu beschränken. Kritiker:innen könnten der Governance des Mitgefühls Paternalismus vorwerfen. Doch dieses Konzept impliziert keineswegs, dass die Schwachen der Gesellschaft unfähig seien, sich selbst zu helfen. Vielmehr benennt es systembedingte Ungleichheiten und zielt darauf ab, den Menschen jene Unterstützung zu gewähren, die sie in die Lage versetzt, ihre Fähigkeiten wirklich auszuschöpfen. Indem es sicherstellt, dass die Armen und Hilfsbedürftigen nicht zurückgelassen werden, fördert die Governance des Mitgefühls eine gerechtere und gleichberechtigtere Gesellschaft.

Um den von Morgenthau beschriebenen angeborenen amoralischen Trieb und die von Niebuhr aufgezeigten moralischen Schwächen des Menschen auszugleichen, bindet die Governance des Mitgefühls strukturelle und normative Methoden ein, die der Empathie mit den benachteiligten Mitgliedern der Gesellschaft und ihrer Unterstützung Vorrang einräumen. Eine stärker auf Integration ausgerichtete Governance fördert sowohl individuelles als auch kollektives Wohlergehen. Dieser Ansatz funktioniert nach folgender Logik: Die bereits Regierenden besitzen keine angestammten Rechte, an der Macht zu bleiben. Repräsentationsansprüche lassen sich lediglich aus der Fähigkeit ableiten, die Schwachen der Gesellschaft zu unterstützen. Darüber hinaus erhalten Arme sowie jene, denen es an den Voraussetzungen fehlt, ein Leben in Wohlergehen zu führen, ein gesetzlich verankertes Recht darauf, was sie brauchen, um *eudaimonia* zu erlangen. Im gegenwärtigen demokratischen Wohlfahrtsstaat, in dem der kollektive Wille durch Wahlen und organisierten Protest zum Ausdruck kommt, können im Unterschied dazu die Schwachen der Gesellschaft die Anerkennung der Voraussetzungen für eine *eudaimonia* nur jeder:in einzeln beantragen, und auch nur, insoweit sie derzeit durch normative Konzepte wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte festgelegt ist, wie zum Beispiel im Sozialpakt (dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*; engl.: *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, ICESCR). In der Governance des Mitgefühls hingegen ist eine demokratische Entscheidung nicht als Vertretung des Willens der Vielen bestimmt, sondern als eine Verpflichtung der Vielen, denjenigen zu helfen, die weniger in der Lage sind, sich selbst zu helfen. Dazu wäre

zum Beispiel auch eine lottokratische Vertretung geeignet, solange die politische Verantwortung darauf geprüft wird, wie gut die Regierung den Schwächsten und eben nicht den Mächtigsten dient. In solch einer Struktur der Governance des Mitgefühls wird das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit im Dienst der Empathie zum wichtigsten Prinzip erhoben, auf das sich alle anderen Prinzipien von Governance ausrichten. Außerdem ginge damit ein Übergang in eine Wirtschaft des Mitgefühls einher, die nicht dem Diktat der Effizienz unterworfen oder auf Kostensenkung zugunsten des Profits ausgerichtet ist, sondern externe Faktoren (wie ökologische und soziale Auswirkungen) mit berücksichtigt, die normalerweise nicht als Teil der Produktionskosten betrachtet werden. Solche Effizienzgewinne in Bezug auf das Gemeinwohl würden dazu beitragen, die Differenz zwischen dem zu verringern, was den Menschen am unteren Ende der Einkommensskala derzeit zur Verfügung steht, und dem, was sie benötigen, um Wohlergehen zu erreichen.

Zusammengefasst leistet die Governance des Mitgefühls eine notwendige Neuausrichtung demokratischer Systeme, um die von Aristoteles formulierte Vision der *eudaimonia* zu erfüllen und um die von Niebuhr hervorgehobenen moralischen Defizite auszugleichen. Indem wir Mitgefühl und moralische Imperative in das Gefüge von Governance integrieren, könnten wir ein System schaffen, das das Wohlergehen aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet – ein System, das nicht allein von der Vernunft, sondern von den angestammten emotiven Qualitäten seiner empathischen Bürger:innenschaft angeleitet ist.

Literaturverzeichnis

Aristoteles. (1981). *Politik* [4. Aufl.] (E. Rolfes, Übers.). Meiner. (verfasst ca. 350 v. Chr.)

Aristoteles. (1997). *Nikomachische Ethik* [4. Aufl.] (F. Dirlmeier, Übers.). (verfasst ca. 350 v. Chr.). Reclam 1997.

Miller, F. (2022). "Supplement to Aristotle's Political Theory: Characteristics and Problems of Aristotle's Politics". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/Entries/aristotle-politics/supplement1.html>

Morgenthau, H. J. (1945). "The Evil of Politics and the Ethics of Evil". *Ethics* 56(1), 1–18.

Mulgan, R. G. (1974). "Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal". *Hermes* 102(3), 438–45.

Niebuhr, R. (2013). *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. Westminster John Knox Press. (Erstveröffentlichung 1932)

DEMOKRATIE ZWISCHEN PLURALEN WISSENSSYSTEMEN¹



MADHULIKA BANERJEE

Im 21. Jahrhundert sehen wir uns mit einer akuten Klimakrise konfrontiert. Es gilt, angemessen darauf zu reagieren und entsprechende Maßnahmen umzusetzen. Im Zentrum dieser Krise steht ein Produktionssystem, das von der Logik rationaler Produktion gesteuert wird. In dieser Logik wird die Natur als „Ressource“ betrachtet, die es im Sinne einer standardisierten Massenproduktion, deren Produkte zu niedrigen Preisen verkauft werden und möglichst viel Gewinn abwerfen sollen, zu optimieren gilt. Die Natur als Ressource anzusehen, setzt voraus, dass diese unbegrenzt für die Produktion zur Verfügung steht, was zunächst irrational erscheint. Doch das System der kontinuierlichen Weiterentwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse hat synthetische Ersatzstoffe für natürliche Produkte hervorgebracht, die dies ermöglichen – jedenfalls bis jetzt. Die in den letzten Jahrzehnten gereifte Einsicht, dass diese Ersatzstoffe nicht nur *nicht* biologisch abbaubar sind, sondern zudem katastrophale Umweltschäden verursachen können und dass zwischen der Lithosphäre und der Atmosphäre keine Schicht unserer natürlichen Umgebung diesem Unheil entkommen kann, ist ein bedeutender Aspekt der Krise.

1 Aus dem Englischen von Gaby Gehlen

Ein anderer rührt von der Tatsache, dass die Ressourcen, die benötigt werden, um die aufgrund von wissenschaftlichen Erkenntnissen entwickelten Technologien mit Energie zu versorgen, für gewöhnlich jene nicht-erneuerbaren fossilen Brennstoffe sind, die eine konsumorientierte Gesellschaft unentwegt verbraucht. Die durch den Einsatz dieser Technologien verursachten Emissionen sind womöglich die bedeutendste Ursache für die Klimakrise. Obwohl inzwischen mehr in grüne Technologien investiert wird, geschieht dies nicht annähernd so schnell, wie es nötig wäre, da die Gewinne bereits getätigter Investitionen in fossile Brennstoffe erst noch vollständig realisiert werden müssen. Darüber hinaus ist nicht mit einer baldigen Änderung des Konsumverhaltens zu rechnen.

Zweifellos haben die Erkenntnisse der Moderne auch positive Ideen hervorgebracht – menschliche Arbeitskraft zu sparen (z. B. mit Waschmaschinen oder Mähdreschern), gut zu leben (z. B. mit Heizungs- und Kühlungssystemen oder dem Automobil), das Leben mit vormals undenkbareren Maschinen aufregender zu gestalten (Flugzeuge und Computer) – und es darüber hinaus ermöglicht, die Natur viel besser zu erforschen und zu verstehen (mit Mikroskopen, hochentwickelten Versuchsreihen und Satelliten). Sie haben das Wissen um die Natur und das Universum erweitert und es damit allen ermöglicht, sie zu verstehen – ganz anders als bei der früheren repressiven Autorität der Kirche über das Wissen. Die Wissenschaft hat das Wissen demokratisiert, so dass es von allen gelernt und angewendet werden kann. Ermöglicht und getragen wurden diese radikalen Errungenschaften in der Geschichte der Menschheit durch die Macht des modernen Nationalstaates und des Großkapitals.

Es gibt jedoch zwei große Probleme im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung und Anwendung dieses Wissens. Sämtliche neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse gehen auf wenige „Expert:innen“ zurück, die die nötige Autorität besitzen, um dieses neue Wissen zu schaffen: Wissenschaft ist zwar für das gewöhnliche Volk gedacht, wird aber nicht mit und von diesem gemacht. Dies hatte eine scharfe Trennung von Theorie und Praxis zur Folge. Ferner wurde das Wissen um die Natur mit der Zeit zum Wissen *über* die Natur – wie man sie nutzt,

kontrolliert und kopiert. Diese de facto undemokratischen Aspekte der Wissenschaft sind aufgrund ihrer Legitimation durch die Herrschenden zum gängigen Verständnis der Moderne geworden. Und es ist die jüngste und extremste Version dieses Verständnisses, die für das verantwortlich ist, was wir heute als Klimakrise bezeichnen. Dieser Status quo und seine Auswirkungen auf die Erde wurden von Rockström et al. wie folgt zusammengefasst (vgl. 2023, S. 102):

Die Menschheit befindet sich längst im Anthropozän, jenem so bezeichneten neuen geologischen Zeitalter, in dem der Druck des Menschen das Erdsystem auf eine Bahn gebracht hat, die sich rapide vom stabilen Zustand des Holozäns der vergangenen 12.000 Jahre entfernt, dem einzigen uns bekannten Zustand des Erdsystems, der in der Lage ist, die Welt, wie wir sie kennen, zu erhalten. Dieser rasche Wandel des Erdsystems gefährdet kritische lebenserhaltende Systeme, was bereits erhebliche gesellschaftliche Auswirkungen hat, und kann zu Kippunkten führen, die das Erdsystem irreversibel destabilisieren. Vorangetrieben wird dieser Wandel in erster Linie von Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen, die auf einem nicht nachhaltigen Abbau und Verbrauch von Ressourcen basieren. Die Beiträge zum Wandel des Erdsystems und die Folgen seiner Auswirkungen sind dabei je nach Land und Gesellschaftsgruppe sehr unterschiedlich. In Anbetracht der Wechselwirkung zwischen einer inklusiven menschlichen Entwicklung und einem stabilen und resilienten Erdsystem müssen die Widerstandsfähigkeit des Erdsystems und menschliches Wohlergehen in einem ganzheitlichen Bezugssystem zur Bewertung sicherer und gerechter Begrenzungen berücksichtigt werden.

Während sich das oben beschriebene Produktionssystem entwickelte und Anwendung fand, nutzte eine Großteil der Menschheit weiterhin die althergebrachten Produktions-, Verbrauchs- und Verteilungssysteme. Mit einer Reihe von Wissenssystemen – für den Anbau von Nahrungsmitteln, die Fertigung von Kleidung, den Hausbau, die Behandlung und Heilung von Krankheiten, die Herstellung von Werkzeugen und einer

Vielzahl von Maschinen – war es möglich, kleinere Gemeinschaften in Bezug auf ihre Grundbedürfnisse effizient und gleichberechtigt zu unterstützen. Einige dieser Wissenssysteme ermöglichten zudem die Entwicklung beträchtlicher Produktionskapazitäten, die den Handel mit großen Warenmengen auf fernen Märkten dieser Welt erlaubten, beispielsweise mit handgewebten Stoffen aus Indien. Kennzeichnend für diese Systeme waren zwei Merkmale. Das erste war der Glaube, dass alle Menschen Teil der Natur und von deren Reichtum abhängig sind, weshalb natürliche Ressourcen mit Vorsicht zu nutzen waren. Ebenso war die Natur für ihre Regeneration abhängig von uns; Mensch und Natur standen also in einer Wechselbeziehung. Das zweite Merkmal war, dass die Wissensproduktion von den Produzent:innen selbst durchgeführt wurde, die dieses Wissen nicht nur erlernt hatten, sondern auch für fähig gehalten wurden, neues Wissen zu schaffen – in Form von Innovationen oder in ganz neuen Bezugssystemen. Es gab durchaus Hierarchien unter den Anwender:innen, ohne dass jedoch eine strikte Trennung zwischen der Schaffung von Wissen und seiner Anwendung geherrscht hätte. In beiderlei Hinsicht waren die nicht-modernen Wissenssysteme zutiefst demokratisch. Zwar wurden sie von den Menschen auch eindeutig im eigenen Interesse eingesetzt, doch sorgte das Selbstbegrenzende dieser Wissenssysteme durch klare Prinzipien und Beschränkungen im Hinblick auf den Verbrauch natürlicher Ressourcen dafür, dass der Mensch die regenerativen Kreisläufe respektierte und die Natur nicht zerstörte.

Mit der zunehmenden Hegemonie des modernen Produktionswissens, die vor etwa 300 Jahren begann, wurden diese Systeme nach und nach als veraltet angesehen und, da sie mit den Mengen und Preisen der neuen Produkte nicht mithalten konnten, bald vom Markt verdrängt. An einigen Orten überlebten sie jedoch und blühten geradezu auf, weil die Menschen weiterhin an sie glaubten und auf das bauten, was sie hatten. Sie passten ihr althergebrachtes Wissen an die jeweilige Situation an, nahmen auch an den technischen/ökonomischen Aspekten der Produktion, des Konsums und der Verteilung Anpassungen vor und hielten ihre Gemeinschaften dazu an, dieser Richtung zu folgen. Dabei versuchten sie stets, den Weltanschauungen ihrer Wissenssysteme treu zu bleiben.

Grundlage dieser Weltanschauungen war eine Beziehung des gegenseitigen Respekts und das Bewusstsein, dass der Mensch, wie oben bereits beschrieben, ein integraler Bestandteil der Natur ist. So war es ihnen möglich, natürliche Ressourcen mit Umsicht zu nutzen und ihnen prinzipiell Zeit zur Regeneration zu lassen, damit sie später wieder genutzt werden konnten. Diese Idee manifestiert sich je nach Kontext auf unterschiedlichen Wegen. In der Hindu-Philosophie beispielsweise nimmt die Natur fünf Formen an – Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum –, die sich alle im menschlichen Körper wiederfinden. Das Individuum ist gewissermaßen ein Mikrokosmos des Universums. Somit hängt sein Überleben vom Überleben aller natürlicher Formen ab, inklusive seiner Mitmenschen, und ist gleichsam mit deren Überleben verbunden. Der Kreislauf des Lebens wird vervollständigt, indem Menschen sich mit allen anderen Lebensformen verbinden und das Überleben jeder einzelnen dieser Formen gleich wichtig nehmen. Diese Weltanschauung führt, wenn sie sich in einem Produktionssystem manifestiert, zu einer bestimmten Art von Produktions-, Konsum- und Verteilungspraxis.

Die zentralen Prinzipien dieser „nicht-modernen“ Wissenssysteme sind die lokale Produktion und der lokale Verbrauch, obgleich es in vormodernen Zeiten auch gut dokumentierte Handelsbeziehungen mit entlegenen Orten gegeben hat, nicht zuletzt über Handelswege wie die Seidenstraße. Die Produktion wurde von der Ökologie vor Ort bestimmt, sei es in der Landwirtschaft, im Metallhandwerk, bei der Herstellung von Stoffen oder im Töpferhandwerk; diese hatte Einfluss darauf, wie Saatgut bewahrt und geteilt wurde, darauf, dass Heilpflanzen oder anderer Erzeugnisse des Waldes stets behutsam gesammelt wurden, ohne dabei die Fundorte zu zerstören; dass Lehm für die Herstellung von Utensilien aus örtlichen Gewässern kam statt von entlegenen Orten; dass die Garne für die Webstoffe von Baumwolle oder Maulbeerbäumen von vor Ort stammten – eine ganze Reihe von alltäglichen Praktiken, in denen die gegenseitige Abhängigkeit von Mensch und Natur zum Ausdruck kommt. Diese zentralen Prinzipien der Produktion verliehen den Produkten zudem besondere Vorzüge – sie waren von großer Diversität und Vielfalt und reflektierten die Mannigfaltigkeit ihrer natürlichen ökologischen Herkunftsgebiete. Das Detail kam an erster Stelle, und die

Qualität der Produkte wurde danach beurteilt, wie gut die Prinzipien des übergeordneten Produktionssystems eingehalten wurden, nicht danach, wie perfekt und gleich etwas aussah. So waren die Produkte zugleich vielfältig und von sehr hoher Qualität. Auch die Verbrauchsgewohnheiten unterschieden sich. Im Großen und Ganzen wurde das, was innerhalb eines bestimmten Radius produziert wurde, auch innerhalb dieses Radius konsumiert, immer vorausgesetzt, dass ein ökologisches Gebiet über ein an seine naturgegebenen Ressourcen angepasstes Produktionssystem verfügte. Deshalb können Gemeinschaften, deren Habitat wir als Wüste bezeichnen würden, in solch großer Fülle und Reichtum leben (vgl. Mishra, 2016).

Ermöglicht wurden diese Produktions- und Verbrauchssysteme durch das fundierte Wissen der betreffenden Gemeinschaften – über die Wasserquellen und wie mit ihnen umzugehen ist, damit sie die Bedürfnisse des Menschen stillen; über die verschiedenen Pflanzen, die in unterschiedlichen Böden zu unterschiedlichen Jahreszeiten wachsen; über die unterschiedlichen Methoden der Schädlingsbekämpfung (mit natürlichen Pestiziden und durch den Anbau einer Vielzahl von Nutzpflanzen); über vielfältige Bautechniken mit den besten örtlichen Materialien (Lehm, Gras, Holz, Stein, Kalk) oder die Nutzung von Sonnenenergie zum Bau von Behausungen, die bei allen möglichen Wetterbedingungen Schutz und Komfort bieten. Es gab viele Wissensarten. Womöglich haben wir die technische Genialität und Wahrhaftigkeit dieses Wissens noch nicht in all ihrer Komplexität verstanden. Die Verteilung der Produkte in diesen Systemen und die Warenkreisläufe, die sie „tragfähig“ oder gar rentabel für die Erzeuger:innen machten, wurde in einigen Teilen der Welt von Handelshistoriker:innen, im Gewohnheitsrecht und in der ökologischen Praxis der Gemeinschaften vor Ort dokumentiert. Wir sollten uns diese Aufzeichnungen genauer ansehen, um herauszufinden, inwieweit die Produktionssysteme überlebt haben bzw. warum sie zurückgegangen sind und was es bedarf, um sie wiederzubeleben. Wir müssen unser derzeitiges Ökosystem so gestalten, dass diese Systeme wieder funktionieren und ihre wichtigsten Vorzüge, die Dezentralisierung, Diversität und demokratische Produktion, wieder an Bedeutung gewinnen können.

Wann immer solche Argumente vorgebracht werden, ist die

Reaktion darauf Angst; man wolle die Zeit zurückdrehen und sich dem Fortschritt verweigern. Dabei wissen wir doch, dass man die Zeit nicht zurückdrehen kann, es aber sehr wohl möglich ist, eine Anpassung von Wissenssystemen an unsere Zeit zu bewirken, indem wir diese wiederentdecken und wiederbeleben. Ironisch ist dabei, dass diese Wissenssysteme ausgerechnet in Teilen der als „unterentwickelt“ geltenden Welt zu einem gewissen Grade überlebt haben und es dort einfacher sein wird, sie mit neuem Leben zu füllen, als in vielen hochentwickelten Gesellschaften. Dass moderne Entwicklungsprozesse in diesen Regionen vernachlässigt wurden, wird für sie zu einem echten Vorteil, da sie für den Aufbruch in eine nachhaltige Zukunft lediglich Altbewährtes wieder aufleben lassen müssen.

Der dritte wichtige Aspekt dieser Wissenspraxis sind die Organisationsprinzipien, nach denen Ressourcen in diesen Gemeinschaften genutzt, ausgetauscht, geteilt und auch verschenkt wurden. Die Verehrung der Natur war in dieser Hinsicht eine der frühesten Praktiken – Teile des Gemeinguts für heilig zu erklären, bedeutete, dass ihre Nutzung immer als Missbrauch galt und Zurechtweisung nach sich zog. Daher waren heilige Haine, Tümpel und Hügel Teil des Diskurses des Gemeinguts und wurden ausdrücklich für das Gemeinwohl unterhalten. Überall in der Welt sind diese Prinzipien in Schlagworten wie *buen vivir*, *ubuntu*, and *swaraj* (Kothari, 2019) erkennbar; alles, was die Natur bietet, behandeln sie als Gemeingut, das mit ausgeklügelten Nutzungsprinzipien und -systemen und integrierter Wechselseitigkeit in die Kreisläufe der Natur eingebunden ist. Dieses Gemeingut wurde lokal verwaltet und verhandelt und das auch zwischen Gemeinschaften, die gegenseitig einen Beitrag zu ihren Produktionssystem leisteten, z. B. zwischen niedergelassenen Gemeinschaften, die Landwirtschaft betrieben, und nomadischen Viehzüchter:innen. Jenseits der politischen Konsolidierung der Großreiche wurde diese Gewohnheitsregeln nur selten gestört, verstanden und akzeptierten die Herrschenden doch, dass es sich bei der Gemeingutverwaltung um ein lokales System handeln musste.

Die drei oben beschriebenen Aspekte zeigen, dass das Wissen von Völkern und Gemeinschaften auf der ganzen Welt über Jahrtausende hinweg in seiner praktischen Anwendung demokratische Elemente

enthalten hat. Die Systeme konnten ihre Verschiedenheiten ausgleichen, weil ihre Umsetzung von den Gesetzmäßigkeiten der jeweiligen natürlichen Umgebung bestimmt wurde, deren Teil sie waren. Dies ermöglichte es darüber hinaus, Wissen und Informationen zwischen den Gemeinschaften auszutauschen sowie Gemeinschaftsarbeit und Kooperation zu organisieren, oder dass selbst weit auseinander liegende Gemeinschaften voneinander lernen und miteinander teilen konnten, und das lange vor der modernen Kommunikation. Die Vorzüge dieser Systeme machen derartige Wissenstraditionen daher zu bedeutenden potenziellen Mitwirkenden an den Antworten auf die Klimakrise.

Gleichzeitig ist es wichtig, sich mit den vielen undemokratischen Aspekten dieses Wissens in der Praxis auseinanderzusetzen. Je nach Kontext geht es dabei um Gender, Kaste, indigene Gemeinschaften und Klasse. Die Weltanschauungen über Natur und Produktion, die ich oben gelobt habe, beinhalteten oft auch Elemente starker Diskriminierung von Frauen und institutionalisierte Machthierarchien zwischen und innerhalb der verschiedenen Produktionsgemeinschaften. Diese undemokratischen Aspekte werden häufig verschleiert oder gerechtfertigt, doch ist es bei genauerer und kritischer Betrachtung dieser Systeme gar nicht so schwierig, gegen die durch die Binarität der Geschlechter und andere askriptive Beschreibungen verstärkte Spaltung vorzugehen. Unter Verwendung des modernen Gleichheitsbegriffs, der in modernen Verfassungen verankert ist, ist dies eine Herausforderung, die auf politischer Ebene in allen Bereichen der Wirtschaft angenommen werden muss: in der Produktion, im Konsum und in der Verteilung. Frauen und andere zuvor ausgeschlossene Gruppen, die in diesen Produktionssystemen arbeiten, haben beispielsweise solche Veränderungen initiiert. Meiner Ansicht nach bietet die spannende Aussicht auf eine Wiederbelebung dieser Wissenssysteme in unserer Zeit die Gelegenheit, sie entsprechend zu demokratisieren und gleichzeitig ihre anderen wertvollen Aspekte zu erschließen und anzupassen.

Nun, wie hilft uns dieses Essay dabei, eine Demokratie des Wissens zu verstehen? Und was hat das mit Demokratie zu tun? Angesichts der Klimakrise ist weltweit ein Bedürfnis zu spüren, den Wert nicht-moderner Wissenssysteme anzuerkennen, selbst in den wissenschaftlich verfassten

internationalen Klimaberichten. Doch wird diese Aktualisierung durch die in den meisten Gesellschaften herrschende Wissenshierarchie – d. h. das undemokratische Verhältnis zwischen modernem und nicht-modernem Wissen – verhindert. Eine Demokratie des Wissens würde daher zwei Dinge bedeuten: erstens, die Demokratisierung der Beziehung zwischen Wissenschaft und anderem Wissen durch eine Erweiterung der demokratischen Vorstellungskraft vom „Universum der Wissenschaft“ auf das „Pluriversum des Wissens“. Dann bräuchte man nicht mehr zwischen beiden zu wählen, was immer auch eine „Abkehr“ von dem jeweils anderen darstellt. Das zweite würde sich durch die Wiederbelebung nicht-modernen Wissens ergeben, das auf der Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur beruht; eine Geltendmachung der Wechselbeziehung mit der Natur anstelle der Herrschaft über sie würde das Verhältnis zwischen Mensch und Natur demokratisieren. So, wie Demokratie für den Menschen auf Menschenrechten beruht, könnten wir die demokratische Vorstellung von Rechten dahingehend erweitern, alles Natürliche mit einzubeziehen, auch Flüsse, Wälder, Ozeane und Wüsten. Ein solch einzigartiger und neuer Aspekt von Demokratie würde zu einer fundamentalen Auseinandersetzung mit der Klimakrise als dringendster Krise unserer Zeit führen.

Literaturverzeichnis

- Kothari, A. (2019). *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*. Tulika Books. Auf Deutsch erschienen unter dem Titel *Pluriversum: Ein Lexikon des Guten Lebens für alle*. Verein zur Förderung der sozialpolitischen Arbeit; 1. Auflage (2023)
- Mishra, A. (2016). *Radiant Raindrops of Rajasthan* (M. Jani, Trans.). Research Foundation for Science Technology and Ecology. (Erstveröffentlichung 1995).
- Rockström, J. et al. (2023). "Safe and Just Earth System Boundaries". *Nature*, 619, 102–111. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06083-8>

INTERSEKTIONALITÄT & INTERVENTION: SCHWARZER FEMINISMUS IN ZEITEN DER POLYKRISE¹

MINNA SALAMI

Polykrise

Definition: (Substantiv, feminin) eine Zeit des extremen Dissenses, der Wirrungen und des Leidens, verursacht durch eine Reihe von Problemen, die sich zur gleichen Zeit ereignen und zusammen eine große Wirkung entfalten²

Ähnliche Begriffe: Permakrise, Multikrise

Gebrauch: „In der Polykrise kommen mehrere Erschütterungen zusammen, so dass das Ganze noch überwältigender ist als die Summe seiner Teile.“ (Adam Tooze, *Financial Times*³)

[Alternative] *Polykrise*

[Alternative] *Definition:* (Substantiv, feminin) eine Zeit der Sorge und Verunsicherung, die sowohl von den physischen als auch von den metaphysischen Geistern der ontologischen Irrtümer und „Europatriarchalen“ Machtdynamiken heimgesucht wird.

[Alternative] *Ähnliche Begriffe:* Metakrise, Systemische Unterdrückung, Europatriarchale Herrschaft

[Alternative] *Gebrauch:* Bitte Weiterlesen ...

- 1 Aus dem Englischen von Sabine Weir
- 2 Definition von „Polycrisis“ aus dem *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*, Cambridge University Press, übers. Sabine Weir. Zugriff auf <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/polycrisis>.
- 3 Tooze, A. (28. Oktober 2022, Welcome to the World of the Polycrisis. *Financial Times*. www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33

Der Begriff „Polykrise“ wurde in den 1990er Jahren von der Soziologin Brigitte Kern und dem französischen Philosophen Edgar Morin in ihrem Buch *Heimatland Erde* geprägt. Er beschreibt, wie sich diverse Krisen in den Bereichen Klima, Wirtschaft, Politik, Gesundheit und Gesellschaft gegenseitig verstärken. Im Jahr 2022 tauchte der Begriff wieder auf und entwickelte sich zum Schlagwort. Heute ist er Ausgangspunkt von Diskussionen bei der Weltbank oder dem Weltwirtschaftsforum in Davos, um nur einige der bedeutenden Orte zu nennen, an denen er eine Rolle spielt.

Wenn ein Begriff in solchen Schlüsselinstitutionen an Momentum gewinnt, ist es wichtig, sich damit auseinanderzusetzen. Das gilt insbesondere für Feminist:innen. Patriarchalische Macht wird typischerweise innerhalb von hochrangigen Entscheidungs- und Agenda-Setting-Plattformen geformt, genau dort, wo auch der Begriff Polykrise zirkuliert. „Krise“ ist das Stichwort für Themen, die die „großen Jungs“ betreffen – Entscheidungsträger und Technokraten, bei denen es sich in der Regel um weiße männliche Eliten handelt, während sich die Polykrise vor allem auf Frauen, Schwarze Menschen und PoC als Gruppen nachteilig auswirkt.

Ein auf Vorurteilen beruhender Problemlösungsansatz hat schon in der Vergangenheit keine globalen Krisen gelöst, und das wird auch jetzt nicht der Fall sein. Vielmehr ist ein solcher Ansatz Teil des Problems. Ich habe diesem Text eine alternative Definition von Polykrise vorangestellt, ein sardonisches Wortspiel, in dem aber ein wahrer Kern steckt. Ich zeige im Folgenden auf, dass die Polykrise nicht nur die *Diagnose* ineinandergreifender und gleichzeitiger Bedrohungen ist, sondern das *Ergebnis* multipler und sich überschneidender Formen von Unterdrückung. Es handelt sich bei der Polykrise nicht nur um eine Struktur- oder Wirtschaftskrise, sondern auch um eine Sinnkrise und eine Krise der Beziehungen. Die ungewöhnliche Verknüpfung von Schwarzem Feminismus und Polykrise ermöglicht ein tieferes strukturelles und affektives Verständnis des kritischen Zustands unseres Planeten.

Lange Zeit herrschte eine Weltanschauung vor, in der wir als Meister:innen unseres Schicksals galten, und die postulierte, wir könnten mit unserem Planeten machen, was wir wollen, und die entstandenen Schäden einfach mithilfe von Technik und Wissenschaft beheben. Wir haben diese technowissenschaftliche Perspektive auf die Welt hin-

genommen, weil wir von der Vorstellung ausgingen, dass *alle* Realität materieller Natur ist, und dass die angeblich materielle Natur der Realität messbar und quantifizierbar ist. Diese Annahme hat zu der Vorstellung geführt, wir könnten die *Natur* kontrollieren. Ich hebe diesen Begriff hier hervor, um zu zeigen, dass ich *alles*, was existiert, dazu zähle: Materie, Land, Boden, Ressourcen, Menschen, subatomare Teilchen, Zeit und so weiter.

Diese Sichtweise führt zu einer Reihe von Problemen, denn wenn etwas erst durch seine Materialität real wird, dann wird wiederum alles, was nicht ohne Weiteres messbar ist – etwa Gefühle, Intuition, gelebte Erfahrung – entweder übergangen oder in eine starre binäre Formel gezwängt und verliert dadurch sein Telos. Versuche, die unerklärliche und unbezähmbare Natur zu kontrollieren, führen zwangsweise zu Systemen, die – egal, ob in der Wirtschaft, der Politik, der Gesellschaft oder der Bildung – die Natur als eine Ressource betrachten, die man endlos ausbeuten kann. Doch zur Natur gehört mehr als die Materie, die wir anfassen können, nämlich auch nicht-materielle, metaphysische Qualitäten: Erfahrung, Sprache, subjektive Gefühle, verkörperte Prozesse, Bewusstsein. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Demokratie: Wir konzentrieren uns unverhältnismäßig stark auf ihre materiellen Aspekte (Abstimmungen, Verfassungen, Daten usw.) und verschaffen damit jenen Akteur:innen einen Vorteil, die sehr gut verstehen, dass sie Menschen gerade dann für antidemokratische Dogmen gewinnen, wenn sie die immateriellen Aspekte gelebter Erfahrung strategisch einbeziehen.

Würden wir auf einem anderen Planeten leben, könnten wir weiterhin glauben, unsere hochentwickelten Institutionen wären in der Lage, die Polykrise dank ihrer geradlinigen technowissenschaftlichen Diagnostik heldenhaft zu bewältigen. Doch wir sind an einem kritischen Punkt angelangt: Dürren nehmen zu, die Gletscher schmelzen und unsere natürliche Umwelt verändert sich rasant und auf bedrohliche Weise. Wir befinden uns an einem Wendepunkt durch Demokratieabbau, wirtschaftliche Rezession, wachsende soziale Ungleichheit, globale Pandemien und immenses mentales und emotionales Leid. Wir brauchen tiefgreifendere und alternative Ansätze, um Krisen anzugehen.

Diejenigen, die von den vielen, sich überschneidenden Krisen am

stärksten betroffen sind, müssen mitbestimmen können, wie wir diesen Krisen begegnen. Die Art und Weise, wie marginalisierte, minorisierte und entrechtete Gruppen Krisen betrachten, speist sich nicht nur aus Theorien, sondern vor allem aus ihrer Erfahrung. Das macht es auch unwahrscheinlicher, dass sie Pseudo-Lösungen für die Polykrise formulieren. Deutschland zum Beispiel ist weltweit führend im Bereich Recycling, exportiert aber jährlich etwa eine Million Tonnen Plastikmüll in ärmere Länder. Die Ozeane und Wälder unseres Planeten interessieren sich nicht für Recycling-Preise. Diese Art von „Abfall-Kolonialismus“ schadet langfristig den Deutschen selbst, aber auch anderen Gruppen. Jeder wahren Anstrengung zum Beenden der Polykrise muss das Verständnis vorausgehen, dass hinter dem Begriff der Polykrise die unheilvollen Gespenster der Ungleichheit umgehen – Imperialismus, Kapitalismus, Rassismus und Patriarchat.

Wo immer es Machtmissbrauch gibt, gibt es eine Krise. Die Debatte über die Polykrise ist daher im Wesentlichen eine Debatte über Macht. Die Polykrise zwingt uns einmal mehr dazu, uns mit der Frage zu befassen, wer die Realität eigentlich gestaltet und die Richtung vorgibt, in die sich unser Planet mit seinen menschlichen und nicht-menschlichen Bewohner:innen entwickelt. Jedes Problem, das in der Polykrise hervortritt, sei es der Niedergang der Demokratie, der Klimanotstand, Krieg, Armut, soziale Unruhen oder Gesundheitsbedrohungen, wird durch die vorherrschende Verbindung von Macht und sozialer Hierarchie noch vergrößert. Wir können also erst dann über die Akkumulation von Krisen diskutieren, wenn wir auch das Wesen hegemonialer Macht erörtern. Eine voreingenommene europatriarchalische Perspektive auf die Polykrise ist nicht geeignet, sie zu bewältigen, denn sie *ist* die Polykrise.

Stellen Sie sich unseren Planeten inmitten einer großen Kreuzung vor, an dem sich ein riesiger Verkehrsstau sammelt. Autos kommen aus verschiedenen Richtungen und preschen gleichzeitig in diese Kreuzung. Stellen Sie sich nun vor, dass jedes Auto auf dieser tödlichen Kreuzung ein schädliches System oder ein Ereignis repräsentiert, wie die Klimakrise, den Autoritarismus, den Überwachungskapitalismus, den Imperialismus, Pandemien, den Konsumismus, den Militarismus, den Hierarchismus usw., und dass unser Zuhause, unser Planet, von allen zusammen synchron getroffen wird. Das ist das Bild der Polykrise.

Ersetzen Sie den Planeten in diesem Bild nun vor Ihrem inneren Auge durch eine Schwarze Frau. Stellen Sie sich vor, dass die Schwarze Frau genauso wie zuvor der Planet an dieser zerstörerischen Kreuzung schädlicher Systeme von mehreren Fahrzeugen getroffen wird, die für unterdrückerische Strukturen stehen, eines zum Beispiel für Sexismus und ein anderes für Rassismus.

Dieses letzte Bild nutze die Schwarze feministische Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw 1989, als sie den Begriff „Intersektionalität“ prägte. Crenshaw warnte davor, sich auf einspurige feministische oder antirassistische Konzepte zu stützen, da diese *race* und *gender* als separate Kategorien behandelten und daher nicht der Erfahrung Schwarzer Frauen entsprächen. *Race* und *gender* sollten als untrennbare Faktoren verstanden werden, die Schwarzen Frauen in ihrem Zusammenwirken die Handlungsmacht nehmen. Intersektionalität beschrieb Crenshaw wie folgt:

Wie der Verkehr auf einer Kreuzung kann auch Diskriminierung aus unterschiedlichen Richtungen kommen. Ein Unfall auf einer Kreuzung kann von einem Auto verursacht werden, das aus einer bestimmten Richtung kommt, manchmal aber auch von mehreren, die zugleich aus allen Richtungen kommen. So verhält es sich auch bei einer Schwarzen Frau, die auf einer Kreuzung zu Schaden kommt: Ihre Verwehrtheit lässt sich genauso auf gender- wie auf race-Diskriminierung zurückführen. (Crenshaw, 1989, S. 139)

Schließlich merkt Crenshaw an: „Die intersektionale Erfahrung ist mehr als die Summe aus Rassismus und Sexismus“ (ebd., S. 140).

Intersektionalität beschreibt also das einzigartige Dilemma einer Schwarzen Frau, die mit mehreren sich gegenseitig verstärkenden systemischen Unterdrückungsformen konfrontiert ist. Auch die Polykrise beschreibt ein solches Dilemma, nämlich das unseres von verschränkten systemischen Krisen betroffenen Planeten. Das Bild von dem Unfall der Schwarzen Frau an einer Kreuzung, in dem die Grenzen zwischen den verschiedenen Formen von Unterdrückung verschwimmen, zeigt auch, wie unser Planet durch mehrere und gleichzeitige systemische Gefahren bedroht ist. Ich übertrage dieses Bild aus der intersektionalen Theorie auf

die Polykrise deshalb, weil ich zeigen will, dass Schwarzes feministisches Denken für den Diskurs um die Polykrise wichtig ist.

Seit Crenshaw den Begriff der Intersektionalität eingeführt hat, ist das Schwarze feministische Denken stark erweitert worden. Es bezieht nun auch Klasse, Sexualität, Behinderung und vieles mehr mit ein. Wie alle feministischen Theorien kreist auch das Schwarze feministische Denken um die systemische Natur von Machtstrukturen, nur ist es aufschlussreicher hinsichtlich der Art und Weise, wie Macht in unterschiedlichen Sphären missbraucht wird. Das Konzept hat sich nicht nur in Bezug auf die feministische Wissenschaft als einflussreich erwiesen, sondern wurde mittlerweile auch geografisch, thematisch und methodisch stark angepasst und erweitert und in unterschiedlichen Kontexten wie Politik, Governance oder Bildung angewendet. Die deutsche Regierung hat beispielsweise 2023 einen neuen Ansatz feministischer Außenpolitik vorgestellt, der intersektional ist und die Notwendigkeit betont, „sich für alle stark zu machen, die aufgrund von Geschlechtsidentität, Herkunft, Religion, Alter, Behinderung, sexueller Orientierung oder aus anderen Gründen an den Rand von Gesellschaften gedrängt werden“. Herausragende Wissenschaftlerinnen wie Patricia Hill Collins oder Jennifer C. Nash haben Konzepte entwickelt, die Intersektionalität innerhalb eines größeren theoretischen und politischen Projekts mit dem Potenzial eines „visionären *world-making* (Welten-Machens)“ betrachten und fordern, „ihren Wirkungsbereich zu erweitern, um eine ganze Reihe von Subjekt-Erfahrungen einbeziehen zu können“ (Nash, 2008, S. 10).

Schwarze Feminist:innen haben jedoch nicht nur etwas über Vorurteile und strukturelle Unterdrückung in Bezug auf die Polykrise zu sagen. Als Denkschule zeigt der Schwarze Feminismus ganz grundsätzlich die starre und technokratische Art und Weise auf, in der wir Krisen angehen. Ausgrenzende und zerstörerische Vorurteile schleusen sich leicht in strategische Handlungsmuster ein, weil diese ihrem Wesen nach mechanisch sind, und menschliche Erfahrung in ihnen keine Rolle spielt. Von Beginn an war das Schwarze feministische Denken von den Künsten, der Poesie, dem Ritual und einer verkörperten Praxis geprägt – gerade weil diese Formen ein Verständnis der Realität ermöglichen, das über das rein Materielle hinausgeht. Aufgrund unserer Positionierung außerhalb des

Machtzentrums wussten wir als Schwarze Feminist:innen schon immer, dass wir neue Ontologien und Wissensformen brauchen, die sich nicht ausschließlich an Quantifizierungen ausrichten und andere Wissensquellen benachteiligen.

Auf bestimmte Themen fokussierte Schwarze feministische Theorien vertiefen diese Einsicht, allen voran die „Ethik der Fürsorge“ der Soziologin Patricia Hill Collins. Collins zufolge führt der Umstand, dass Schwarze und afrikanische Frauen auf der ganzen Welt mit Klassismus, Sexismus und Rassismus leben müssen in einer Art psychologischem Effekt zu einer besonderen Tendenz, die sie Ethik der Fürsorge nennt. Diese beruht auf drei Säulen: erstens dem Wert des individuellen Ausdrucks, zweitens dem Wert des Gefühls und drittens der Fähigkeit zur Empathie. Laut Collins prägen afrikanische humanistische und feministische Prinzipien die Wissensformen Schwarzer Frauen. Auf ähnliche Weise hat die Schwarze feministische Denkerin Audre Lorde in ihrem Werk eine philosophische Perspektive entwickelt, die Transformation nicht nur durch Rationalisierung, sondern auch durch Qualitäten wie das Erotische und das Poetische anregt.

In meinem Buch *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle* (Salami, 2020) entwickle ich ein ähnliches Repertoire, um den unterdrückerischen Systemen zu begegnen, die sowohl auf der Ebene des Individuums als auch auf der des Planeten zu zerstörerischen Kollisionen führen. Auf der Grundlage Schwarzer feministischer Theorie können wir den Planeten neu denken. Der Planet erweist sich dabei als handelnd und zwar in Beziehung zu anderen handelnden Entitäten – menschlichen, nicht-menschlichen, materiellen und nicht-materiellen, anderen Planeten. Diese Beziehungen werden durch den Planeten beeinflusst, und umgekehrt wird der Planet von ihnen beeinflusst. Der Planet beleuchtet metaphysische und materielle Auswirkungen auf den Menschen. Das Bild der Schwarzen Frau an der Kreuzung wirft auch ein neues Licht auf die Zerstörung des Planeten. Das Konzept der Intersektionalität verhilft uns zu einem neuen Verständnis dessen, wie symbiotische Beziehungen zwischen Akteur:innen zu metaphysischen und materiellen Transformationen führen können.

Das Präfix Poly verweist auf Pluralität und der Begriff der Krise

steht nicht nur für eine gefährliche Situation, sondern auch für einen Wendepunkt. Es lässt sich also ableiten, dass die Polykrise einerseits ein verhängnisvolles Szenario sich überschneidender Gefahren darstellt, mit dem unsere Welt zu kämpfen hat, aber andererseits auch die Möglichkeit einer weitreichenden Transformation. Vielleicht setzt das Überwinden voreingenommener, dualistischer und unlebendiger Arten und Weisen, die Welt zu strukturieren, einen Zustand der Verzweigung voraus. Das Schwarze feministische Denken bietet für das Heilen unseres verwundeten Planeten neue Visionen und „Lösungen“ an.

Vielleicht rührt mein hoffnungsvoller Vorstoß aus einer zu optimistischen Stimmung, doch scheint mir, dass sich irgendwo zwischen all den Bränden Raum auftut, in dem die herbeigesehnten Verbindungen zwischen den Menschen unter sich und zum Planeten Platz finden könnten. Dieser Essay hat nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick zu allen existierenden kritischen, kreativen und vielversprechenden Visionen zu geben. Er soll eine Schwarze feministische Intervention in das Narrativ der Polykrise skizzieren. Wenn nicht einmal mehr die Polykrise uns wachrüttelt, was dann?

Literaturverzeichnis

Auswärtiges Amt. (2023). *Feministische Außenpolitik gestalten*. <https://www publikationen-bundesregierung.de/pp-de/publikationsuche/aussenpolitik-gleichstellung-2169816>

Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum. Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, 1989(1), 139–167. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>

Nash, J. C. (2008). “Re-thinking Intersectionality”. *Feminist Review*, 89(1), 1–15. <https://doi.org/10.1057/fr.2008.4>

Salami, M. (2021). *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle*. Matthes & Seitz Berlin.

VON KLIMAKOLONIALITÄT ZU PLURIVERSALER DEMOKRATIE¹

TOBIAS MÜLLER



Ist es für Klimagerechtigkeit schon zu spät? Das vernichtende Urteil des Klimagerechtigkeitsforschers Kyle Whyte bejaht diese Frage. Whyte² hält uns eine ungemütliche Wahrheit vor Augen. Als Mitglied der staatlich anerkannten Citizen Potawatomi Nation in Oklohoma weist er auf einen zentralen Widerspruch unserer Auseinandersetzung mit der Klimakrise hin: Jegliche Bemühung um Klimagerechtigkeit setzt eine gesunde Beziehung zwischen Bevölkerungsgruppen und dem Land auf dem sie leben voraus. Da diese Beziehung aber über Jahrhunderte des Kolonialismus und Extraktivismus zerstört wurde, droht nun jede großangelegte Klimapolitik existierende Ungerechtigkeiten weiter zu verstärken, indem sie noch mehr Unheil anrichtet, speziell für indigene Bevölkerungsgruppen.

Wenn wir dieses Problem ernst nehmen, was bedeutet das für unser Verständnis von Demokratie und Klimawandel? Im Folgenden wird argumentiert, dass unsere Vorstellungen davon, wie wir dem Klimawandel begegnen können, immer schon an ihre Grenzen gestoßen sind, weil

- 1 Aus dem Englischen von Sabine Weir
- 2 Kyle Whyte war Mitglied des White House Environmental Justice Advisory Board unter Präsident Biden.

wir das Wissen jener Menschen ignoriert haben, die am stärksten betroffenen sind und gegen die sozioökologische Zerstörung am erfolgreichsten Widerstand leisten. Es handelt sich dabei um indigene und andere Gruppen, Völker und Nationen, die um die Hoheit über ihr Land, ihre Kultur und ihre Lebensgrundlage kämpfen. Sie sind von Fluten, Lebensmittelknappheit, Dürren und Kriegen betroffen, die den sozioökologischen Druck noch erhöhen. Wenn wir verstehen wollen, wie eng gefasst das Wissen der meisten existierenden demokratischen Systeme ist, brauchen wir nicht weniger als eine epistemische Revolution. Wir müssen uns wegbewegen von einer enggefassten epistemischen „Monokultur des Denkens“, wie Vandana Shiva (2000, übers. Sabine Weir) es formuliert, hin zu einer pluriversalen Demokratie, in der unterschiedliche Wissensformen die Grundlage für kollektive Entscheidungsprozesse bilden.

Der Ansatz, die Demokratie pluriversal zu gestalten, ist eine Bewegung, eine Saat, ein wachsendes epistemisches Myzel, das die Debatte um den Klimawandel verändern will. Statt den Klimawandel nur durch die Brille der Kohlenstoffemissionen zu betrachten, müssen wir den Zustand der Welt als einen der „Klimakolonialität“ (Sultana, 2022) begreifen. Wir sind nicht nur einer unkontrollierten Erwärmung des Planeten ausgeliefert, sondern auch in einer Denkweise über Politikverfangen, die epistemologisch reduktionistisch ist und dazu neigt, genau die Probleme zu reproduzieren, die überhaupt erst zu den aktuellen, sich überschneidenden Krisen geführt haben. Um darauf reagieren zu können, brauchen wir eine pluriversale Art des Denkens, wir müssen lokales, indigenes und feministisches Wissen in den Mittelpunkt rücken. Die pluriversale Perspektive ermöglicht eine Klimapolitik, die auf der Vorstellung von „Planet Repairis“, „Reparatur des Planeten“ basiert und ökologische Abwägungen an der Reparatur und an Reparationen für den von Kolonialismus, Patriarchat und Kapitalismus angerichteten Schaden orientiert. Die Souveränität der Völker über ihr Land, ihr Wissen und ihre Produktionsmittel wiederherzustellen und Eigentum demokratisch zu gestalten, ist die Voraussetzung dafür, den Planeten zu „reparieren“ und damit Klimagerechtigkeit zu erreichen.

Ist ein solcher Ansatz zu voraussetzungsreich? Wenn Gesellschaften sich nicht auf adäquate Maßnahmen einigen können, um den Klimawandel abzuschwächen, wie können wir uns dann auf viel weitreichendere

Forderungen einigen, wie die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Erbe und der gleichberechtigten Integration indigenen Wissens? Dieses Problem führt zu einer anderen wichtigen Frage, nämlich der danach, wie sich demokratische Mehrheiten für ein radikales Klimahandeln bilden lassen. Wenn wir Klimapolitik auf Emissionsreduktionen vereengen, bleiben die sozioökonomischen Strukturen, die ursächlich für die Klimakrise sind, intakt. Zudem laufen wir dabei Gefahr, jene außer Acht zu lassen, die am stärksten von der Klimakrise betroffen sind und die derzeit den aktivsten Widerstand leisten gegen die stetig wachsende, auf fossile Energie setzende Industrie und andere Formen eines destruktiven Extraktivismus.

Klimagerechtigkeit zu erreichen, würde bedeuten, gesunde Beziehungen mit jenen zu etablieren, die am stärksten betroffen sind und ganz direkt mit fossilem Extraktivismus konfrontiert sind. Whyte (2020) führt aus, dass solche gesunden Beziehungen auf Einvernehmen, Vertrauen, Verantwortungsbewusstsein und Wechselseitigkeit beruhen. Ohne diese Parameter führen großangelegte Klimainterventionen unweigerlich dazu, dass Schwarze, indigene und weitere People-of-Colour-Gruppen noch mehr Unrecht erfahren. Der Kampf für Klimagerechtigkeit ist daher engste mit der Erfahrung von Menschen verbunden, die am stärksten von ökologischem Unrecht betroffen sind. Das kann zum Beispiel umweltbezogener Rassismus sein, wenn als nicht-weiß rassifizierte Menschen in den am stärksten verschmutzten Gebieten leben oder von dem Land vertrieben werden, das ihre Lebensgrundlage bildet, weil dort Pipelines oder Minen gebaut oder Plantagen angelegt werden. Solche Vertreibungen werden oft mit Verweis auf den Umweltschutz durchgeführt. Eingriffe wie Renaturierung, Dekarbonisierung und ökonomische Transition können den Zugang dieser Menschen zum Land ihrer Vorfahr:innen einschränken und führen zur Finanzialisierung von Natur, durchgesetzt auf der Grundlage von meist undemokratischen Entscheidungen. Der „conservation tourism“, eine Spielart des Ökotourismus, kann ebenso Teil des Problems sein. Ein Beispiel ist die Vertreibung der indigenen Massai in Tansania und Kenia für den Bau luxuriöser Öko-Ressorts unter völliger Ignoranz ihrer Rechte.

Wir haben also bereits überschritten, was Whyte (2020, übers. Sabine Weir) als „relationale Kippunkte“ beschreibt, nämlich den verpassten

Moment einer Reparatur der Beziehungen mit und zwischen marginalisierten Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit in verschiedenen Teilen der Welt. Gleichzeitig ist das Reparieren von Beziehungen aber notwendig, um weitere Entrechtungen und Gewalt aufgrund von Klimainterventionen zu vermeiden. Das gilt insbesondere für indigene Völker und all diejenigen, die auf die empfindlichen Ökosysteme angewiesen sind, die der fossile Kapitalismus in den vergangenen Jahrhunderten zerstört hat.

Wie nun könnte eine demokratische Antwort auf diese vernichtende Diagnose lauten? Im Folgenden führe ich aus, dass wir uns gegenwärtig in einem politischen und historischen Zustand der Klimakolonialität befinden. Ich werde aufzeigen, dass dekoloniales und pluriversales Wissen eine notwendige Voraussetzung für demokratisches Klimahandeln ist. Auf der Grundlage dieser Diversifizierung von Wissen werden „Planet Repairs“ und Klimareparaturen zu notwendigen Schritten im Vorgehen gegen Klimakolonialität. Wird diese Perspektive nicht ernstgenommen, läuft das Klimahandeln Gefahr, Teil jenen Problems zu werden, das es eigentlich zu bekämpfen versucht. Es gilt, anstelle einer solchen rückwärtsgewandten Praxis, einen Weg hin zu einer zukunftsorientierten demokratischen Erneuerung zu beschreiten – lokal, global und planetar.

Der Klimakolonialität begegnen

Warum müssen wir Klimakolonialität ernstnehmen, wenn wir über demokratische Antworten auf multidimensionale sozioökologische Krisen nachdenken? Die Antwort ist einfach: Wenn wir nicht eine explizit antikoloniale Perspektive einnehmen, riskieren wir es, die vom Kolonialismus ausgehende, anhaltende epistemische und materielle Gewalt aufrechtzuerhalten. Die Amnesie in Bezug auf das koloniale Erbe nimmt unterschiedliche Formen an. Viele Vorschläge zur Bewältigung des Klimawandels, etwa eine „faire Transition“, die „grüne Jobs“ schafft, indem die Arbeiter:innenschaft fossiler Industrien umgeschult wird, lassen die Geschichte der Umweltzerstörung weitestgehend außen vor. Sie versagen also, wenn es darum geht, die politische Dimension und die dafür ursächlichen Systeme zu erfassen, die überhaupt erst zur Zerstörung

der Umwelt geführt haben. Die meisten Erzählungen über den menschengemachten Klimawandel beziehen sich vor allem auf die Industrielle Revolution im Europa des 19. Jahrhunderts. Sie ignorieren oft die tragende Rolle des Kolonialismus – jenem politischen Projekt, das die globale Wirtschaftsstruktur mit Schienennetz, Pipelines, Lieferketten, Landraub in indigenen Gebieten und billiger Arbeit, die die Industrielle Revolution befeuerte, überhaupt erst ermöglichte. Imperiale Gewalt ebnete den Weg für den Raubbau einiger der wichtigsten – und umweltschädlichsten – Güter und Ressourcen der Industriellen Revolution, wie Zucker, Baumwolle, Kaffee, Tee, Tabak, Gold, Kautschuk oder Öl.

Der Kolonialismus hat im Laufe der Geschichte viele Bedeutungen und Ausprägungen erfahren. (Post)koloniale Regime prägen die kolonisierenden und die kolonisierten Gesellschaften nach wie vor. Die Geldpolitik einiger früherer französischer Kolonien in Westafrika beispielsweise wird nach wie vor von Paris aus gelenkt. Der Schulunterricht in Malawi wird größtenteils auf Englisch abgehalten, was zu geringer Lese- und Schreibkompetenz führt, sowohl in der regionalen Sprache als auch in der alten Kolonialsprache (siehe Cochrane, 2023). Gleichzeitig bezieht sich der Begriff Kolonialismus auf eine ganze Reihe von Phänomenen, die die heutige Welt strukturieren: eurozentrische Epistemologien, wirtschaftliche Ausbeutung, psychische Entfremdung, ethnonationalistische Kategorien und das Unterjochen menschlicher und mehr-als-menschlicher Natur. Der sich seit dem 15. Jahrhundert ausbreitende Kolonialismus basierte auf Sklaverei und Zwangsarbeit, Ressourcenabbau, industrieller Verschmutzung, Landraub und der Zersetzung sozialer und ökologischer Systeme durch Plantagenwirtschaft. Viele der Besitzstrukturen, Handelsbeziehungen und rechtlichen Abkommen aus dieser Zeit prägen die weltweite Wirtschaft bis heute. Diese historischen Prozesse setzen sich in den zerstörerischen Folgen wirtschaftlicher Produktion fort, etwa in den giftigen Schiffsabwrackungen in Bangladesch oder in dem petrochemisch verseuchten Landstreifen „Cancer Alley“ im US-amerikanischen Bundesstaat Louisiana, in dem überwiegend Schwarze Menschen wohnen.

Der gegenwärtige ökonomische Extraktivismus verstärkt zunehmend auch Gender-Ungleichheiten. In Uganda wird beispielsweise eine Entschädigung für das Land, das für den Anbau von Zuckerrohr

und den Bau der East African Crude Oil Pipeline (EACOP) genutzt wird, oft nur an Männer gezahlt. Diese diskriminierende Verteilung von Geld stärkt die Macht von Männern in den Haushalten. Als Folge nehmen Drogenmissbrauch und häusliche Gewalt zu, und viele Männer verlassen ihre Familien auf dem Land, um ein neues Leben in der Stadt zu beginnen. Auch gut gemeinte Bemühungen, „die Natur zu schützen“, führen koloniale Enteignungslogiken fort, die sich in Form von Gewalt gegen indigene Völker materialisieren. Viele Nationalparks in Afrika, die für die Jagdausflüge Weißer Besucher die gewünschte unberührte Natur bereitstellen, wurden erst durch die Vertreibung der indigenen Bevölkerung geschaffen. Diese Praxis setzt sich in den Luxus-Wildparks in der Masai Mara in Kenia und im Krüger-Nationalpark in Südafrika bis heute fort (siehe Mbaria und Ogada, 2016). Selbst Organisationen mit Millionen von Unterstützer:innen wie der World Wildlife Fund (WWF) beteiligen sich an dieser Art der Gewalt, indem sie zum Beispiel Ranger ausbilden und mit Waffen ausstatten, die diese dann nutzen, um Menschen, die in der Nähe der Nationalparks leben, zu schlagen, sexuell zu belästigen oder zu töten. Einen solchen Fall von Menschenrechtsverletzungen, der das Volk der Baka in der Republik Kongo betrifft, machte die aktivistische Jugendorganisation What the F**k World Wildlife Foundation (WTF WWF) mit der Besetzung des Londoner WWF-Hauptquartiers im Jahr 2021 publik (WTFWWF, o. D.).

Indigene Bevölkerungsgruppen von ihrem Land zu vertreiben, um vermeintlich Umweltschutz zu betreiben, gehört zu den kolonialen Kontinuitäten, die sich in der heutigen Klimapolitik finden. Da aber die Verwicklung der Mainstream-Umweltorganisationen in diese Vorgänge ihrem weißen Mittelklasse-Klientel, das den Großteil ihrer zahlenden Mitglieder ausmacht, weitestgehend unbekannt ist, ist auch der Anreiz gering, gegen die gut dokumentierten Machenschaften im Namen des Umweltschutzes vorzugehen, mit denen die Organisationen die Rechte indigener Bevölkerungsgruppen verletzen. Eine Folge davon ist, dass indigene Menschen oft vom Demos ausgeschlossen sind, was lokales demokratisches Handeln unmöglich macht. Nur wenn wir die Kolonialgeschichte und ihre anhaltenden Auswirkungen auf menschlich-ökologische Beziehungen ernstnehmen, können wir diese Zusammenhänge angemessen

verstehen. Ohne die Selbstbestimmung indigener Bevölkerungsgruppen in den Fokus zu rücken, laufen Umwelt- und Klimainterventionen Gefahr, gerade solche Gruppen weiter zu schwächen, die am stärksten von der Umweltzerstörung betroffenen sind. Die Möglichkeit, die verbleibende Biodiversität auf der Erde durch gemeinsame Anstrengung zu schützen, rückt damit in weite Ferne. Diese Einsicht ist nicht nur der Schlüssel dazu, die Gründe der Klimakrise zu verstehen, sondern auch dazu, mögliche demokratische Antworten auf sie zu finden.

In einer treffenden Zusammenfassung dieser Argumente bezeichnet die Geografin Farhana Sultana (2022) die gegenwärtigen Verwicklungen von kolonialen, patriarchalen und kapitalistischen Dynamiken bei der Transformation unseres Planeten als „Climate Coloniality“ [Klimakolonialität]. Die Plantagenwirtschaft und der Bergbau, die beide von Sklaverei und Zwangsarbeit durchdrungen sind, prägen als spezifische Mensch-Natur-Konstellation unser Zeitalter. In ihnen wurzelt das in immer höherer Geschwindigkeit voranschreitende Artensterben, dem bis zu 150 Spezies täglich zum Opfer fallen. Die Fixiertheit auf Kohlenstoffemissionen und eine entpolitisierte Sprache in den UN-Klimaverhandlungen, in der von Benchmarks, Beiträgen und Assessments die Rede ist, verschleiern die politischen Realitäten, die die energie-, flächen- und verschmutzungsintensive Produktions- und Konsumweise im Zentrum der Krise erst hervorgebracht haben.

Was in den Policy-Making-Prozesse auf lokaler, nationaler und globaler Ebene häufig fehlt, ist sowohl die Erfahrung als auch die Handlungsmacht von Milliarden von Menschen, die die verheerenden Folgen des Extraktivismus unmittelbar erleben. Ihre Perspektive ist essenziell, um zu verstehen, wie der auf Ressourcen aus Regionen im gesamten Globalen Süden gründende Reichtum in multinationale Konzerne fließt – unterstützt von postkolonialen Eliten, die die während des Kolonialismus etablierte Rolle als Ermöglicher und Nutznießer der Ausbeutung von Mineralien, landwirtschaftlichen Produkten und billigen Arbeitskräften übernommen haben. Wer sich mit Klimakolonialität auseinandersetzen will, muss ernst nehmen, wie Macht – koloniale genauso wie andere Formen von Macht – unsere Erzählung der Mensch-Natur-Geschichte prägt. Für eine demokratische Antwort auf die Klimakrise ist dies essentiell,

da viele der Vorschläge für planetare und globale Interventionen, von Klimakompensation bis zum Geo-Engineering, die Gefahr bergen, bei der Entscheidungsfindung koloniale Logiken fortzuschreiben. Sie versagen, wenn es darum geht, jene zu berücksichtigen, die am stärksten betroffen sind, und in deren Territorien eingegriffen wird. Auch wird weder ihre Zustimmung eingeholt noch werden sie an Entscheidungen beteiligt. Jeder Versuch einer „planetaren Demokratie“, der die (post)koloniale Geschichte nicht aufarbeitet, schreibt koloniale Logiken fort.

Ist der relationale Kippunkt erreicht, erweist sich die Frage, ob „wir“ es „rechtzeitig“ schaffen werden, als extrem ausgrenzend. Viele Menschen, deren soziale und ökologische Geschichte von Kolonialismus und seinen weiterhin existierenden ökonomischen Strukturen geprägt ist, sind nicht bedroht von einem in der Zukunft liegenden ökologischen und gesellschaftlichen Kollaps, wie ihn viele im Globalen Norden fürchten. Sie leben bereits seit Jahrhunderten inmitten sozioökologischer Zerstörung und leisten schon lange Widerstand dagegen. Was diese Menschen aufgrund des ökologischen Kolonialismus erlebt haben – Landraub, ausufernde Verschmutzung, Verlust von Biodiversität, Wasserknappheit, Wüstenbildung, Dürren, Hungersnöte, Artensterben – gleicht dem, was heute Menschen auf der ganzen Welt erleben oder aufgrund des Klimawandels noch erleben werden.

Angesichts dieser Erkenntnis erscheint es dringend notwendig, einige unserer Annahmen in Bezug auf die Demokratie grundlegend hinterfragen. Wir müssen folgend der „Theorie aus dem Süden“ die reale Erfahrung ökologischer Zerstörung zum Ausgangspunkt unseres demokratischen Denkens machen, anstatt sie nur als eine Frage der Politik oder in der Ferne liegende Bedrohung zu betrachten. Sich mit Klimakolonialität auseinanderzusetzen, bedeutet, Menschen von den Rändern ins Zentrum des politischen Entscheidungsprozesses zu rücken. Wir müssen kritisch untersuchen, wie bestimmte Bevölkerungsgruppen und die Ökosysteme, von denen ihr Überleben abhängt, strukturell von den Möglichkeiten einer demokratischen Zukunft ausgeschlossen wurden. Die Wissenssysteme, auf denen Demokratien beruhen, pluriversal zu gestalten, ist ein essenzieller Schritt, um der epochalen Herausforderung, vor der wir stehen, zu begegnen.

Wie können wir ein tieferes Verständnis davon erlangen, was der Zustand der Klimakolonialität für die (Un)Möglichkeit einer demokratischen Zukunft bedeutet? Historisch betrachtet war die Demokratie immer dann in der Lage, Gesellschaften zu transformieren, wenn die Vorstellung des Demos erweitert wurde. Solche Momente waren zum Beispiel die Einführungen des Wahlrechts für Besitzlose, Frauen und aufgrund von rassifizierenden und anti-Schwarzen Kategorisierungen diskriminierte Menschen. Für Demokratien, die in Systemen verharren, die von der Polarisierung und Vereinnahmung durch Eliten gekennzeichnet sind, folgt daraus, dass wir das Wahlrecht und das Recht auf Repräsentation radikal ausweiten müssen, um der Klimakrise begegnen zu können. Auch (Klima-) Flüchtlinge und Teenager, für die bei den heute zu treffenden ökologischen Entscheidungen am meisten auf dem Spiel steht, müssen dabei berücksichtigt werden. Darüber hinaus sollten auch nicht-menschliche Entitäten wie Flüsse, Wälder, Gletscher oder Ökosysteme umfassend mit Rechten ausgestattet werden. Einen solchen Versuch stellt das bolivianische „Gesetz über die Rechte der Mutter Erde“ dar, für das bäuerlich-indigene Graswurzelorganisationen eintreten. Der öko-zentristische Originaltext schreibt vor, dass wann immer es zu einem Interessenkonflikt kommt, der Schutz der Erde vorgeht. Leider übernahm die bolivianische Regierung nur eine stark abgeschwächte und weitestgehend wirkungslose Version des Gesetzes, und auch die versprochene Mutter-Erde-Ombudsperson existiert nach zwölf Jahren noch immer nicht (siehe Muños, 2023). Klimabewegungen fordern die Einrichtung lokaler, nationaler und globaler Klima-Bürger:innenversammlungen, die mit echten Entscheidungsbefugnissen ausgestattet sind. Hunderte von Klimaversammlungen wurden bereits auf kommunaler, nationaler oder zivilgesellschaftlicher Ebene abgehalten, was zeigt, wie groß das Interesse an solchen Demokratie-Experimenten ist.

Zwar sind das alles wichtige Initiativen, doch sind sie allein nicht ausreichend, um an die Ursachen der Klimakolonialität zu gehen. Denn sie lassen die institutionellen Säulen kapitalistischer Nationalstaaten samt ihres ontologischen und epistemologischen Fundaments intakt. Denn

solange Forderungen zum „Schutz der Natur“ und zur „Renaturierung“ des Planeten jene ausschließen, die gewaltsam marginalisiert werden, in legalen Grauzonen leben, in fragilen Ökosystemen und auf Land, das ihnen der Logik privaten Eigentums folgend nicht „gehört“, verfestigen diese wohlgemeinten Calls-to-Action lediglich kolonialistische Strukturen. Das kognitive und normative Denken, das Strukturen produziert hat, die die Menschheit und andere Spezies an den Rand des Abgrunds gedrängt haben – und viele über diesen hinaus – kann nicht die Werkzeuge bereitstellen, die dazu geeignet sind, ebendiese Strukturen aufzulösen. Der berühmte Ausspruch der Schwarzen feministischen Philosophin Audre Lorde, die Werkzeuge des Herrn würden niemals das Haus des Herrn niederreißen, fordert uns dazu auf, darüber nachzudenken, welche Werkzeuge – epistemische genauso wie politische – sich eignen, um der Klimakolonialität etwas entgegenzusetzen, und welche lediglich die ihr innewohnende Logik reproduzieren. Diese geht oft von einer universalistischen Überlegenheit aus und nimmt etwa an, dass nur eine Sprache, ein politisches System, eine Religion oder ein Wirtschaftssystem vorherrschen sollte. Deswegen brauchen wir das, was der Anthropologe Arturo Escobar (2020) als „pluriversale Politik“ bezeichnet. An den Rand gedrängte Erfahrungen, Weltansichten und Wissensformen sollen darin in den Mittelpunkt gerückt werden. In einer Welt des „europatriarchalen“ (Salami, 2020), rassifizierenden Kapitalismus wäre dies das Wissen von Frauen, Indigenen, Graswurzelbewegungen und spiritueller Traditionen, insbesondere rund um Fragen zu (Re)Produktion, Fürsorge, Zusammenleben und speziesübergreifender Gerechtigkeit.

Eine demokratische und dekoloniale Antwort auf die Klimakolonialität verlangt radikale Vorstellungskraft und eine Politik, die die Geschichte von Verlust, Enteignung und Gewalt genauso in den Mittelpunkt rückt wie Praktiken des Widerstands, der Resilienz und des transnationalen Zusammenarbeitens. Universalistische Moralvorstellungen und soziologische Vorannahmen, die den vorherrschenden Klimadiskursen zugrunde liegen, müssen dafür auf ihre Ausschlüsse untersucht werden. Zu den am deutlichsten hervortretenden, reduktionistischen Dualismen dieser Diskurse gehören Natur/Kultur, Denken/Fühlen, modern/traditionell. Ein Beispiel sind die fünf Stränge des „Great Leap“, den der Club of

Rome-Bericht 2022 *Earth for All: A Survival Guide for Humanity* aufzählt: Armut, Ungleichheit, Gender, Ernährung und Energie. Zwar erkennt der Umweltschützer Ashish Kothari einige Verdienste des Berichts an, kritisiert aber, dass dieser „seltsam schweigsam ist in Bezug auf die tiefgreifenden kulturellen und spirituellen Revolutionen, die notwendig wären, und das Pluriversum an Kosmologien, das dafür zur Verfügung stünde“ (Club of Rome, 2022). All das verweist auf die epistemische Transformation hin zu einer Pluriversalität, die wir brauchen, um Klimakolonialität zu dekolonisieren.

Aus dieser Perspektive heraus betrachtet wird deutlich, dass unterhalb der angeblichen Erneuerungen grüner Politik epistemologische und ontologische Kontinuitäten schlummern, die ausgehebelt werden müssen, um eine wirklich demokratische und befreiende Antwort auf die Klimakrise zu finden. Sultana (2022, S. 7, übers. Sabine Weir) bringt das wie folgt auf den Punkt: „Befreiung wird erst möglich, wenn die Auswirkungen des Kolonialismus auf Land, Körper und Psyche gebrochen sind. Erst dann lässt sich die weiterhin existierende Apokalypse der Kolonialität überwinden, indem man sich weg von der Entfremdung und Entmenschlichung hin zur Selbstverwirklichung bewegt, um koloniale Traumata zu dekolonisieren.“ Das heißt, dass eine Politik der Befreiung genauso epistemologisch und diskursiv wie materiell, verkörpert und politisch angelegt sein muss. Gleichzeitig sind diese Begriffe nur Werkzeuge mit beschränkter Wirkung, so wie die Sprache, die wir gebrauchen, um sie auszudrücken. Wir müssen sie ergänzen, indem wir mit anderen Arten und Weisen der Sinnproduktion experimentieren und neue Quellen von „Worldmakings“, des Welterschaffens entdecken.

So verwendet beispielsweise die Kampagne „Stop the Maangamizi: We Charge Ecocide/Genocide“ das Swahili-Wort Maangamizi, um auf die ineinandergreifenden Auswirkungen von kolonialer Staatenbildung, Umweltzerstörung und rassistisch motivierter Gewalt aufmerksam zu machen (Stop the Maangamizi, o. D.). Auch der Genozid der Deutschen an den Herero und Nama in Namibia oder der an den Kikuyu durch die Briten in Kenia waren aufs Engste mit der Zerstörung von Ökosystemen durch Plantagenwirtschaft, Bergbau und Umweltverschmutzung verbunden. Solche Logiken und ihre Folgen wirken heute noch in der Politik und im

Alltag postkolonialer Staaten in vielen Teilen Afrikas nach. Demokratie pluriversal gestalten bedeutet, das den kollektiven Entscheidungsprozessen zugrunde liegende Wissen zu demokratisieren, und „herstories“ und „ourstories“ in ihren Mittelpunkt zu rücken – jene vergessenen Geschichten von Frauen und Graswurzel-Communitys, die am stärksten von der Doppelbewegung ökologischer und politischer Unterdrückung betroffen sind. Eine solche epistemische Pluriversalisierung ist die Voraussetzung einer demokratischen Politik der Reparatur des Planeten.

Den Planeten und die Politik reparieren

Am deutlichsten manifestieren sich die verschränkten Krisen der Gegenwart in ihren wuchernden kolonial-ökologischen Wunden. Angefangen bei tödlicher Luftverschmutzung und giftigen Uranminen bis hin zu undichten Pipelines und der Epidemie sexueller Gewalt, die oft mit extraktivistischer Praxis einhergeht, verlangt unser gegenwärtiger Zustand nach Antworten, die über europatriarchale (Salami, 2020) Klimapolitik hinausgehen – also über den eurozentrischen und patriarchalen, epistemologischen und wirtschaftlichen Status quo. Es braucht eine feministische Reparatur, eine Heilung der Beziehungen. Wir müssen unsere Beziehungen zu unseren traumatisierten Körpern wieder herstellen, zu unserer nahen und entfernten Verwandtschaft, zum Menschlichen und Mehr-als-Menschlichen, zum Land und zu den kollektiven „ourstories“, die vom Widerstand gegen das erzählen, was uns in das Zeitalter der Auslöschung katapultiert hat.

Der Kampf um Reparationen für Versklavung und Kolonialismus wird seit Jahrhunderten geführt. Die Klimakrise macht jetzt deutlich, warum die Verbindung von Reparationen und Klimahandeln ein politisches Projekt sein könnte, das Anknüpfungspunkte über die Bruchlinien progressiver Politik hinweg bieten könnte. In seinem Buch *Reconsidering Reparations* argumentiert Olúfemi Táíwò (2022), dass Klimareparationen nicht nur notwendig seien, um Rückschritte bei den Errungenschaften zu verhindern, die People of Color in den USA seit der Bürgerrechtsbewegung erzielt haben, sondern dass sie auch dazu beitragen könnten, Communitys wiederzubeleben, Sozialleistungen zu verbessern und demokratische Gremien

einzurichten, in denen durch kollektive Haushaltsentscheidungen die lokale Handlungsmacht für eine gerechte ökologische Transition wiederhergestellt wird.

Sowohl die mit dem Kolonialismus verbundenen als auch die zukünftigen, mit dem Klimawandel einhergehenden Ungerechtigkeiten sind von epochaler Bedeutung. Erst die Verbindung beider Perspektiven ermöglicht eine politische Vision in einem Maßstab, der dem Ausmaß der Klimakrise gerecht werden könnte. Denn die von führenden Reparationist:innen wie Esther Stanford-Xosei und Kofi Mawuli Klu geforderten Planet Repairs verlangen eine grundlegende Neugestaltung der kognitiven, wirtschaftlichen, spirituellen und ökologischen Beziehungen in unserer Welt. Auch wenn nicht alle diese erweiterte Perspektive teilen, bekommen Ideen im Bereich der Klimareparaturen Aufwind: Planetare Reparationen, Ökozidprozesse, Klimaschuldenerlass, Abolition Ecology, die „Land Back“-Kampagne zur Wiederherstellung der Souveränität indigener Communitys über ihre Territorien und eine Wahrheits- und Versöhnungskommission gegen die Zerstörung des Klimas sind nur einige Beispiele. Sie alle zeugen von einem anwachsenden Momentum des lokal verwurzelten und global ausgerichteten Engagements für ökologische Dekolonisierung (siehe Müller und Cochrane, 2024). Es handelt sich dabei um Anstrengungen, „überall koloniale Wunden zu heilen“ (Sultana, 2022, S. 7, übers. Sabine Weir), die neue Formen der demokratischen Auseinandersetzung mit den Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit und der Gegenwart voraussetzen.

Die Arbeit von Graswurzelbewegungen im weitesten Sinne ist notwendig, um Themen wie die hier diskutierten einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen und um das Overton-Fenster zu verschieben, also den Rahmen dessen, was politisch gedacht und gesagt werden kann. Wie Deva Woodly (2021) Analyse der Black Lives Matter Bewegung zeigt, sind Graswurzelbewegungen nicht nur der demokratischen Erneuerung zuträglich, sondern überlebenswichtig für die Demokratie. Bewegungen sind Produktionsorte politischer Philosophie und Theorie, die in Widerstandskämpfen gründen und von jenen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind, stetig vorangetrieben werden. In diesem Spannungsfeld entstehen neue Formen des politischen Denkens und Handelns. Zwar sind auch sie nicht immun gegen die

Gefahr, die Pathologien, die sie zu überwinden suchen, zu reproduzieren. Doch wohnt selbstreflexiven Bewegungen das Potenzial inne, die begrifflichen Grundlagen demokratischer Politik inhaltlich zu verschieben, etwa die Bedeutung von Souveränität, Repräsentation oder Freiheit. Gelebten Widerstand in den Mittelpunkt zu rücken, ist auch dafür wichtig, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu heilen, die von der Geschichte kolonialer Gewalt geprägt sind, in kolonisierenden Gesellschaften genauso wie in kolonisierten.

Das Heilen und Reparieren des Planeten und der Politik erfordert einen multiskalaren und multisensualen Ansatz wie den der trikontinentalen Vision *ubuntupachavidya*, die das Extinction Rebellion's Internationalist Solidarity Network vorschlägt (XRISN, o. D.). Darin kommen drei philosophische Ansätze zusammen: die geteilte Menschlichkeit der südafrikanischen *ubuntu*-Philosophie, die Orientierung an Mutter Erde in Form der *pachamama* aus Abya Yalan (Lateinamerika) und das umfassende Wissen, das sich in der südasiatischen *vidya*-Lehre findet. Sich die Zeit zu nehmen, solche Traditionen des Wissens und Handelns wirklich zu verstehen, ist an sich schon eine kreative Übung des epistemologischen Widerstands, die es ermöglicht, die Bedingungen, unter denen wir unsere sich verändernde Position im Netz des Lebens verstehen, neu zu gestalten.

Die Perspektive zu verlernen, aus der wir die Welt bisher betrachtet haben, und uns mit solchen Wissenstraditionen wieder zu verbinden, ist sicher für viele eine Herausforderung und setzt ein langfristiges Engagement voraus – vielleicht ein lebenslanges. Die Bereitschaft, zu verlernen und neu zu lernen, ist das Gegenteil von vermeintlich schnellen, technischen Lösungen wie CO₂-Bepreisung, CO₂-Abscheidung und Geoengineering, die unsere kognitiven, ökonomischen und politischen Strukturen unberührt lassen. So wie in allen diversen Zusammenschlüssen wird es auch unter den verschiedenen beteiligten lokalen und indigenen Communitys Meinungsverschiedenheiten darüber geben, welche Konzepte und Kosmologien am besten dazu beitragen können, die tödlichen Kreisläufe der Klimakolonialität zu durchbrechen. Sich die Zeit zu nehmen, diese Debatten genau zu verfolgen, ist nicht etwa eine unmögliche Herausforderung, sondern eine Notwendigkeit für demokratische Erneuerung.

Die Pionierarbeit der Bewegungen für eine planetare, relationale

und reparative Gerechtigkeit in den Mittelpunkt zu rücken wird es uns ermöglichen, neue Ansätze zu stärken, die die demokratische Politik aus dem zerstörerischen Würgegriff des europatriarchalen Universalismus und des extraktiven fossilen Kapitalismus befreien. Das ist eine Voraussetzung für einen wirklich gerechten Übergang, der auf Experimenten mit neuen Formen politischer und mehr-als-menschlicher Beziehungen basiert. Erst die Auseinandersetzung mit Klimakolonialität erlaubt es, darüber nachzudenken und auszuprobieren, wie sich dieser Übergang gestalten ließe, was für die Zukunft der Demokratie unerlässlich ist.

Literaturverzeichnis

Club of Rome. (2022). Endorsements for *Earth for All: A Survival Guide for Humanity*. www.clubofrome.org/wp-content/uploads/2022/08/Earth4All_Book_Endorsements.pdf

Cochrane, T. (2023). The Power of Stories: Oral Storytelling, Schooling and onto-Epistemologies in Rural Malawi. *Oxford Review of Education*, 49(4), 478–95. <https://doi.org/10.1080/03054985.2023.2218609>

Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11315v0>

Mbaria, J. (2016). *The Big Conservation Lie: The Untold Story of Wildlife Conservation in Kenya*. Lens & Pens Publishing.

Müller, T., & Cochrane, T. (2024). Planetary health as Co-Liberation: Trauma, spirituality, and embodied decolonization in the climate movement. In J. Cochrane, G. Gunderson, & T. Cutts, (Eds.), *Handbook of Religion and Health*. Edward Elgar. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4689650>

Muños, L. (2023, February 6). Bolivia's Mother Earth Laws. Is the Ecocentric Legislation Misleading?. *ReVista*. <https://revista.drclas.harvard.edu/bolivias-mother-earth-laws-is-the-ecocentric-legislation-misleading/>

Salami, M. (2021). *Sinnliches Wissen. Eine schwarze feministische Perspektive für alle*. Matthes & Seitz Berlin.

Shiva, V. (2000). *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Zed Books.

Stop the Maangamizi, n.d., Stop the harm as the first step to repairing the damage. International Social Movement for Afrikan Reparations (ISMAR). <https://stopthemaangamizi.com/>

Sultana, F. (2022). The Unbearable Heaviness of Climate Coloniality. *Political Geography*, 99, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2022.102638>

Táíwò, O. O. (2022). *Reconsidering Reparations: Worldmaking in the Case of Climate Crisis*. Oxford University Press.

Ubuntu Pacha Vidya. (2018.) XR Internationalist Solidarity Network. <https://www.xrism.earth/ubuntu-pachavidya>

Whyte, K. (2020). Too Late for Indigenous Climate Justice: Ecological and Relational Tipping Points. *WIREs Climate Change*, 11(1). <https://doi.org/10.1002/wcc.603>

Woody, D. R. (2022). *Reckoning: Black Lives Matter and the Democratic Necessity of Social Movements*. Oxford University Press.

WTFWWF (n.d.) Evidence of WWF abuses. <https://www.wtfwwf.org/>

NACHHALTIGE ENTWICKLUNG: NICHT DIE ZUKUNFT, DIE WIR WOLLEN!¹

LOUIS J. KOTZÉ



I. Scheiß auf nachhaltige Entwicklung!

Im Jahr 2016 schrieb Simon Springer, Professor für Humangeographie, ein paar Sätze, die berühmt werden sollten:

Scheiß auf den Neoliberalismus. Das ist, in aller Kürze, meine Botschaft. [...] Ich habe der Diskussion zum Neoliberalismus nichts Positives hinzuzufügen. Es widert mich ehrlich gesagt geradezu an, überhaupt weiter darüber nachzudenken. Ich habe schlicht die Schnauze voll davon. [...] Ich schreibe schon viele Jahre über das Thema [...]. Irgendwann [war] ich an einem Punkt, wo ich einfach nicht mehr Energie in dieses Thema stecken wollte. Ich fürchtete, dieses Konzept durch meine fortgesetzte Arbeit daran nur zu bestätigen. Bei längerer Betrachtung wurde mir aber natürlich klar, welche Gefahr darin liegt, den Kopf in den Sand zu stecken und kollektiv ein solch global verheerendes und lähmendes Phänomen zu ignorieren. Der Neoliberalismus übt eine permanente Macht aus, die sich nur schwer verleugnen lässt. Deswegen bin ich auch nicht davon überzeugt, dass eine Strategie des Ignorierens der richtige Weg ist [...]. „OK, dann scheiß eben drauf“ (well fuck it then) – genau das waren meine Gedanken. [...] Warum sollte ich mir mehr Gedanken über den Gebrauch von Schimpfwörtern machen als über den tatsächlich stattfindenden und widerlichen Neoliberalismuskurs? (Springer, 2016, S. 285, Hervorhebung in der Vorlage).

1 Aus dem Englischen von Klara Vanek

Springers unflätige Äußerungen finden großen Anklang bei mir, weil ich genauso über das Konzept der nachhaltigen Entwicklung denke, mit der ich mich seit mindestens zehn Jahren kritisch beschäftige und die ihrerseits eine neoliberale Erfindung ist. Mir ist die Idee der nachhaltigen Entwicklung zutiefst zuwider und ich lehne sie mit der gleichen Entschiedenheit ab, wie Springer den übergeordneten neoliberalen Kontext, in dem palliative Konzepte wie das der nachhaltigen Entwicklung entstanden sind und fortwirken.

Den ersten Impuls setzte der Brundtland² im Jahr 1987, in dem das Konzept der nachhaltigen Entwicklung erstmals formuliert wurde. Heute stellt nachhaltige Entwicklung den Kompass dar, an dem die Welt ihre neoliberale und kapitalismuszentrierte Entwicklungsvision global ausrichtet, was sich bis hinunter auf die lokale Ebene auswirkt. Nachhaltige Entwicklung ist mittlerweile in nahezu allen gesellschaftlichen Institutionen als Leitprinzip der (etwa politischen oder wirtschaftlichen) Entscheidungsfindung fest implementiert, und zwar sowohl im internationalen Recht als auch in der Entwicklungspolitik internationaler Institutionen wie des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank (Redclift, 2006).

Die Ziele für nachhaltige Entwicklung (die sog. „Sustainable Development Goals“, SDGs) stellen die jüngste Vereinbarung mit nahezu weltweiter Reichweite dar, die eine Vision der „Zukunft, die wir wollen“ formuliert und auf politischer Ebene nachhaltige Entwicklung als das bevorzugte übergeordnete Entwicklungskonzept für die Welt bis mindestens zum Jahr 2030 institutionalisiert und strukturell verankert. Die SDGs (auch unter dem Namen *Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* bekannt) wurden 2015 von den Vereinten Nationen verabschiedet und umfassen 17 Ziele und 169 Zielvorgaben, die eine Blaupause für den

- 2 Der Brundtland-Bericht, auch unter dem Titel *Unsere gemeinsame Zukunft* bekannt, wurde von den Vereinten Nationen veröffentlicht und versuchte, Entwicklung und Umwelt in einem einheitlichen Ziel zusammenzuführen. Hier wurde der Begriff „nachhaltige Entwicklung“ geschaffen und definiert als „eine Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können“ (dt. Übersetzung hg. von Volker Hauff, Eggenkamp-Verlag, 1987, S. 46).

künftigen Entwicklungskurs der Menschheit darstellen. Grundlage für die Agenda 2030 bildet das Abschlussdokument der Rio+20-Konferenz über nachhaltige Entwicklung von 2012 mit dem Titel *Die Zukunft, die wir wollen*. Dieses Dokument benennt ganz ausdrücklich, was es als zugrundeliegende Norm betrachtet: Es ist die nachhaltige Entwicklung. Nachhaltige Entwicklung bildet also das *Kernprinzip* der Gestaltung *der Zukunft, die wir wollen*. Nicht nur, dass damit Fragen zusammenhängen, wer „wir“ eigentlich sind, wie „wir“ einen Konsens erreichen und ob „wir“ auch für Nicht-Menschen oder für zukünftige Lebewesen entscheiden können, sollte *Die Zukunft, die wir wollen*, doch zumindest teilweise auch eine demokratische Entscheidung sein und einen demokratischen Prozess beinhalten, in dem wir uns gemeinsam dafür entscheiden, wie die *Zukunft aussieht, die wir wollen*. Das alles ist hoch problematisch.

Als Umweltjurist sehe ich die nachhaltige Entwicklung kritisch. Denn wenn sie behauptet, dass eine unendliche sozio-ökonomische Entwicklung auf unserem Planeten tatsächlich möglich ist, dann verspricht sie etwas, was im Kern das Oxymoron des Widerspruchs aus unbegrenztem Wachstum und endlichen Ressourcen enthält – und was sie deshalb nicht halten kann. Darüber hinaus verkommen nachhaltige Entwicklung und damit verbundene Konzepte wie das der „grünen Wirtschaft“ und des „grünen Wachstums“ zunehmend zu bloßen Schlagworten – nachhaltige Entwicklung ist heute eher eine leichtfertige Absichtserklärung geworden, mit der kapitalistische Gesellschaften viele Symptome des sozio-ökologischen Niedergangs oberflächlich abhandeln. Auf diese Weise lässt sich vermeiden, die eigentlichen Ursachen des Problems anzugehen, nämlich die neoliberal getriebene grenzenlose Entwicklung des Wachstums, den übermäßigen Konsum und Extraktivismus sowie die Ausbeutung und Unterwerfung vulnerabler Wesen.

Meine Sorge und die mit ihr verknüpfte Kritik an der nachhaltigen Entwicklung stelle ich in den epistemischen Kontext des Anthropozäns (Steffen et al., 2015) und damit in den Zusammenhang mit einem Konzept eines neuen geologischen Zeitalters, das durch den vom Menschen verursachten Verlust an Widerstandsfähigkeit unseres Planeten gekennzeichnet ist. Dazu gehören der Ausfall kritischer Regulierungsfunktionen des Systems Erde, die sich schnell nähernden planetaren Grenzen,

ein immer weiter schrumpfender sicherer Handlungsspielraum für die Menschheit, ein noch nie dagewesenes Ausmaß an Ungleichheit, sozialen Umbrüchen, Unterdrückung und Ausbeutung sowie eine immer ungerechtere Weltordnung. Ich bin der Meinung, dass das Konzept der nachhaltigen Entwicklung auf unserem derzeitigen höchst unberechenbaren Weg in und durch das Anthropozän nicht als Fundament für die zukünftige Entwicklung dienen sollte, weil es doch die nachhaltige Entwicklung selbst ist, die die wesentliche Triebkraft für das Anthropozän darstellt und deswegen die Ursachen der Veränderungen nicht beheben kann. Wenn wir über Demokratie und unsere kollektive Rolle bei der Gestaltung unserer Zukunft nachdenken, dann sollte es nicht die nachhaltige Entwicklung sein, die uns als Fahrplan für eine gerechte Welt innerhalb der planetaren Grenzen dient.

II. Das Anthropozän

Auch wenn „Anthropozän“ von der Internationalen Kommission für Stratigraphie³ als offizieller Epochenname der geologischen Geschichte der Erde abgelehnt wurde, hat sich der Begriff (frei zu übersetzen als „Zeitalter des Menschen“) gemeinhin als Bezeichnung für die jüngste Periode der Erde durchgesetzt, die durch die gewaltige gestalterische Kraft des Menschen gekennzeichnet ist, die sich zunehmend auch auf den Planeten Erde selbst auswirkt. Der rasante wissenschaftliche Fortschritt und die enormen technologischen Entwicklungen versetzen den Menschen mittlerweile in die Lage, die wichtigsten Regulierungsfunktionen des Systems Erde in einer Intensität zu beeinflussen, die den Erdkräften von Vulkanen und Erdbeben gleichkommt, was ein weiteres epochales Massenaussterben verursacht (Barnosky et al., 2011).

- 3 Am 21. März 2024 veröffentlichten die Internationale Kommission für Stratigraphie und die International Union of Geological Sciences eine gemeinsame Erklärung, in der sie den Vorschlag ablehnten, das Anthropozän als offizielle geochronologische Epoche einzuführen. Die Erklärung schließt jedoch mit dem Satz, dass der Begriff „ein unschätzbarer Beschreiber für den menschlichen Einfluss auf das System Erde bleiben wird.“ <https://stratigraphy.org/news/152>.

In der Populärkultur und in akademischen Debatten ist das Anthropozän zu einem weithin genutzten Kunstbegriff geworden. Obwohl bemängelt wird, dass mit diesem Begriff die Auswirkungen des Menschen auf das Erdsystem oftmals undifferenziert verallgemeinert werden und dass er dazu tendiert, globale Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten sowie vergangene und gegenwärtige Beiträge zum sozio-ökologischen Verfall alle miteinander zu vermischen, eröffnet das Anthropozän als Episteme dennoch einen nützlichen diskursiven Raum, um unsere sozialen Institutionen wie Recht, Politik, Wirtschaft und Religion kritisch zu hinterfragen, die unsere Beziehungen zueinander sowie zu anderen nicht-menschlichen Lebewesen und zu nicht-lebenden Entitäten grundlegend prägen:

[...] das Anthropozän stellt Grundannahmen des modernen Denkens in Frage, beispielsweise den Dualismus, der den Menschen von der Natur trennt, oder das Konzept der einzigartigen menschlichen Handlungsfähigkeit, Konzepte von Fortschritt von gesellschaftlichen Normen wie der Freiheit sowie die Vorstellung, dass der Planet ausreichende Kapazitäten dafür hat, dass individuelle Handlungen losgelöst von jenen Völkern, Arten und Prozessen gedacht werden können, die einst als die „Anderen“ bezeichnet wurden. (Schmidt, Brown, Orr, 2016, S. 188)

Entlang der im Konzept des Anthropozäns enthaltenen Leitmotive lassen sich unsere sozialen Institutionen überdenken, was uns möglicherweise in die Lage versetzt, uns wirksamer den zahlreichen Herausforderungen zu stellen, die sich auf der Ebene des Systems Erde aus dem Überschreiten der Belastungsschwelle durch den Menschen ergeben (Gellers, 2021) und die an anderer Stelle als planetare Grenzen bezeichnet werden (Rockström et al., 2024; Rockström et al., 2009). Aus unserer neuen Entdeckung der menschlichen Einflussnahme auf die Geologie der Erde folgt außerdem, dass das „Denken im Zeitalter des Anthropozäns eine ethische Dimension erhält, denn wenn die globale Gesellschaft *eine Handlung beschließt*, dann hat diese Auswirkungen auf die planetaren Umwelt- und Ökosysteme, in denen spätere Generationen leben müssen“ (Kennel, 2021, S. 90).⁴

Die Tatsache, dass wir eine Wahl haben, und die Erkenntnis, dass unsere gegenwärtigen Entscheidungen und Verhaltensweisen nicht nur die heutigen menschlichen und nicht-menschlichen Generationen, sondern auch zukünftige Generationen beeinflussen, erfordert grundlegendes und sorgfältiges Überlegen, welche Zukunft wir eigentlich wollen. Die Entscheidungen, die wir jetzt treffen, und die Art und Weise, wie wir die Ziele dieser Entscheidungen verwirklichen und wie wir sie mittels unserer sozialen Institutionen umsetzen, werden die Interessen und das Wohlergehen der Lebenswelten jetzt und in Zukunft grundlegend beeinflussen.

III. Ist das wirklich die Zukunft, die wir wollen?

Die Welt hat bereits entschieden, welche Zukunft sie will – zumindest bis zum Jahr 2030. Auf der Rio+20-Konferenz über nachhaltige Entwicklung im Jahr 2012 verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Abschlusserklärung *Die Zukunft, die wir wollen*. Die Staaten erneuerten darin unmissverständlich ihr „Bekenntnis zur nachhaltigen Entwicklung und zur Förderung einer wirtschaftlich, sozial und ökologisch nachhaltigen Zukunft für unseren Planeten und für die heutigen und die künftigen Generationen“ (Vereinte Nationen, 2012, Absatz 1), während sie sich „der Notwendigkeit bewusst [sind], die nachhaltige Entwicklung weiter systematisch auf allen Ebenen zu etablieren, ihre wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Aspekte unter Berücksichtigung der zwischen ihnen bestehenden Verbindungen zu integrieren und so eine nachhaltige Entwicklung in allen ihren Dimensionen herbeizuführen.“ (ebd., Absatz 3) Ein ganzer Abschnitt des Ergebnisdokuments widmet sich der Ausarbeitung von Vorbereitungsplänen für die Entwicklung der SDGs, wobei anerkannt wird, „dass es wichtig und nützlich ist, einen Katalog von Zielen für eine nachhaltige Entwicklung festzulegen“, die „alle drei Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung und die zwischen ihnen bestehenden Verknüpfungen berücksichtigen und in ausgewogener Weise integrieren“ sollen (ebd., Absatz 246).

4 Hervorhebung im Original.

Im Anschluss daran wurden im Jahr 2015 die SDGs mit großem Brimborium vorgestellt, wobei ein Großteil der Formulierungen des Rio+20-Ergebnisdokuments übernommen und nachhaltige Entwicklung als rhetorischer, kontextueller, ethischer, normativer und politischer Dreh- und Angelpunkt für die Entwicklungsvision der Welt bekräftigt wurde. Die hochtrabenden (und möglicherweise sogar teilweise ehrlich gemeinten) Pläne der staatlichen und nicht-staatlichen Akteure zur Bewältigung der schwierigsten Probleme der Welt in den nächsten Jahren sind wohl kaum zu beanstanden. Wer könnte einer ehrgeizigen globalen Resolution widersprechen, die entschlossen ist, „von heute bis 2030 Armut und Hunger überall auf der Welt zu beenden, die Ungleichheiten in und zwischen Ländern zu bekämpfen, friedliche, gerechte und inklusive Gesellschaften aufzubauen, die Menschenrechte zu schützen und Geschlechtergleichstellung und die Selbstbestimmung der Frauen und Mädchen zu fördern und den dauerhaften Schutz unseres Planeten und seiner natürlichen Ressourcen sicherzustellen“ (Vereinte Nationen, 2015, Absatz 3)? Es ist ermutigend und selten zugleich, solch hohe Ansprüche in globalen politischen Erklärungen überhaupt formuliert zu finden – aber dann stehen sie im Zusammenhang von unverbindlichen Bestimmungen in der Präambel einer verbindlichen Erklärung⁵ oder im Haupttext von unverbindlichen Erklärungen, wie im Falle der SDGs. Staaten verpflichten sich naturgemäß ungern zu ehrgeizigen Zielen, und wenn in einer umstrittenen Sache tatsächlich ein Konsens erzielt wird, spiegelt dieser Konsens in der Regel den kleinstmöglichen gemeinsamen Nenner wider, der alle zufriedenstellt und am Ball hält. Das Ergebnis ist daher, dass *Die Zukunft, die wir wollen*, auf 17 ehrgeizigen, allerdings unverbindlichen

- 5 Eine der wenigen Bestimmungen im internationalen Umweltrecht, die die Notwendigkeit der „Integrität“ des Planeten anerkennt, ist das Pariser Klimaabkommen, in dessen Präambel die Staaten bekräftigen, „wie wichtig es ist, die Integrität aller Ökosysteme einschließlich der Meere und den Schutz der biologischen Vielfalt, in manchen Kulturen als Mutter Erde gewürdigt, zu gewährleisten, und in Anbetracht der großen Bedeutung, die der Begriff „Klimagerechtigkeit“ für manche im Zusammenhang mit dem Vorgehen gegen Klimaänderungen hat.“ (Übereinkommen von Paris, 2015).

Zielen beruht, während die nachhaltige Entwicklung die Grundlage für die Erreichung dieser Ziele und somit den Kern der gegenwärtigen und künftigen Entwicklungsvision der Welt darstellt.

Und so lautet meine zentrale These: Diese Ziele sind zwar alle richtig und erstrebenswert, allerdings ist es höchst unwahrscheinlich, dass sie auch nur im Ansatz, geschweige denn im vollem Umfang erreicht werden. Das liegt gerade daran, dass sie tief im Dogma der nachhaltigen Entwicklung verwurzelt sind. Das Problem mit den SDGs liegt in der *nachhaltigen Entwicklung* selbst, die ein viel zu labiles Fundament darstellt, um darauf einen „umfassenden, weitreichenden und die Menschen in den Mittelpunkt stellenden Katalog universeller und transformativer Ziele und Zielvorgaben“ (Vereinte Nationen, 2015, Absatz 2) aufzubauen und zu verfolgen. Meine These beruht auf einer grundlegenden Kritik am Dogma der nachhaltigen Entwicklung, die ich zusammen mit anderen im Laufe der letzten Jahre entwickelt habe (vgl. z. B. Kotzé und Adelman, 2022). Hier folgt eine kurze Zusammenfassung des Kernarguments:

Nachhaltige Entwicklung als Konzept, Grundsatz und/oder Ziel ist mitnichten etwas Neues, vielmehr in Gestalt der SDGs alter Wein in neuen Schläuchen. Eingeführt wurde sie 1987 im Brundtland-Bericht, womit sie zum ersten Mal in einem offiziellen Papier zur Sprache kam; damals stellte sich die nachhaltige Entwicklung keineswegs als sonderlich ehrgeiziges Unterfangen vor: Wir müssen einfach nur soziale, wirtschaftliche und ökologische Belange irgendwie miteinander ausgleichen und dann die (seltenen) Momente feiern, in denen die drei Bereiche konvergieren (was bis heute wohl niemals wirklich passiert ist). Diese sehr niedrige Messlatte gab der Brundtland-Bericht vor, der überdies ein unehrlicher Kompromiss war, weil er verschwieg, dass zwischen dem Ideal eines endlosen extraktiven Wachstums einerseits und den realen und ernüchternden planetaren Grenzen andererseits ein unauflösbarer Widerspruch herrscht. Vielleicht versprach man aber auch deswegen weniger, weil man hoffte, dass dann mehr geliefert würde (obwohl es für so etwas kaum historische Beispiele gibt). Möglicherweise wiesen die Länder also ehrgeizigere rechtliche und politische Ziele wie ökologische Nachhaltigkeit oder planetare Integrität gerade deswegen zurück, weil diese Ziele das Niveau des normativen Anspruchs und der politischen Verpflichtung sowie das

Ausmaß und die Tiefe der zu ergreifenden Maßnahmen deutlich erhöht hätten (Bosselmann, 2016).

Als perfekte Mischung aus eindrucklicher Rhetorik und hochtrabenden Idealen war das Konzept der nachhaltigen Entwicklung hoch willkommen und in der Lage, die unterschiedlichsten Interessen zu vereinen sowie zugleich die Staaten nur zu wenigen der drastischen Maßnahmen zu verpflichten, wie etwa die Eindämmung der Industrien mit hohen CO₂-Emissionen oder die Bereitstellung kostenloser Gesundheitsversorgung und öffentlicher Verkehrsmittel. Schließlich glaubte die Brundtland-Kommission an die Quadratur des Kreises, indem sie Wachstum als Voraussetzung sowohl für Entwicklung als auch für Umweltschutz bestimmte. Außerdem war die Brundtland-Definition der nachhaltigen Entwicklung vage genug formuliert, um einem breiten Publikum schmackhaft gemacht werden zu können. Sie war weit genug gefasst, um den Schwung des ökologischen Aufbruchs einzufangen und sie mit dem öffentlichen Bewusstsein für Umweltprobleme in Einklang zu bringen, das sich über die ganze Welt auszubreiten begann. Und ihr zentrales Anliegen der Generationengerechtigkeit transportierte genug Idealismus, um die Unterstützung von puristischen Umweltaktivisten und Verfechtern der Verteilungsgerechtigkeit zu gewinnen. Zugleich schwächte ein unklares und widersprüchliches Verständnis von ökologischen Grenzen und wirtschaftlichen Prozessen im Brundtland-Report das Bedrohungsszenario so ab, dass genug Spielraum blieb und sogar wachstumsorientierte Ökonomen, Unternehmen und Regierungen das Konzept ohne größere Probleme annehmen konnten (Carruthers, 2011, S. 99).

Auch wenn sich durchaus auf manche Erfolge der nachhaltigen Entwicklung im Laufe der Jahre verweisen lässt (zum Beispiel, dass mittlerweile in der internationalen Gemeinschaft zumindest ein Minimalkonsens über den desolaten Zustand der Welt herrscht), so ist es keineswegs gelungen, die Welt tatsächlich auf einen nachhaltigeren Entwicklungsweg zu bringen. Vielmehr ist die Welt heute ziemlich wahrscheinlich sogar noch schlechter als im Jahr 1987 aufgestellt, weshalb wir ein umfassendes, vielfältiges Paket von SDGs schaffen mussten, um den erschreckend kleinen Spielraum auszunutzen, der uns nunmehr geblieben ist. Doch

damitwenden wir ein Medikament an, das diese Krankheit niemals zu heilen in der Lage war; hinzu kommt, dass sich die Krankheit in der Zwischenzeit noch wesentlich verschlimmert hat. Eine aktuelle Auswertung der Forschungsliteratur über die politischen Steuerungseffekte, die die SDGs bis jetzt bewirken konnten, kommt zu dem Schluss, dass die SDGs insgesamt weder jemals wirklich auf politische Steuerung ausgerichtet waren noch dazu überhaupt in der Lage sind, diejenigen Transformationen zu bewirken, die wir so dringend benötigen (Biermann, Hickmann, und Sénit, 2022).

Die Realität zeigt, dass die planetare Krise des Anthropozäns so drängend und so tiefgreifend ist, dass jede Zukunftsvision eine grundlegend andere Weltsicht erfordert – und zwar eine, die einen anspruchsvollen und grundlegenden Plan für die Lösung des Problems bietet. Die krasse Diskrepanz zwischen dem viel zu unehrgeizigen Zielen nachhaltiger Entwicklung und des Ausmaßes der planetaren Krise, die wir mittels der Episteme des Anthropozäns erkennen können, legt nahe, dass sich durch nachhaltige Entwicklung, wie sie in den SDGs als Fahrplan für die künftige Entwicklung festgehalten ist, bestenfalls lediglich der Status quo erhalten ließe. Da sich die Welt weiterhin auf nachhaltige Entwicklung als Lösung beruft, obwohl es überzeugende Beweise dafür gibt, dass dieses Dogma keine der radikalen Transformationen herbeiführen wird, die wir im Anthropozän so dringend bräuchten, wird *Die Zukunft, die wir wollen*, zwangsläufig immer die Vergangenheit bleiben, die wir geerbt haben, sowie die Gegenwart, die wir jetzt erleben. Es hat sich nichts geändert. Es kann sich erst dann etwas ändern, wenn wir uns endlich vom Konzept der nachhaltigen Entwicklung lösen. Wir müssen weg von einem Begriff von Entwicklung, der an materiellen Gewinn gekoppelt ist. Stattdessen brauchen wir dringend eine neue Ethik, in deren Mittelpunkt die Sorge für einen Planeten in der Krise steht und die darauf zielt, unsere gefährdete Lebenswelt heute zu schützen und für die Zukunft zu bewahren.

Heute existieren viele Umweltethiken, die auf völlig anderen Ideen als „nachhaltiger Entwicklung“ basieren. Das Spektrum reicht von Theorien, die in indigenen Weltvorstellungen verwurzelt sind, bis hin zur Theorie von den „Rechten der Natur“. Eine dieser Ideen ist das kürzlich vorgeschlagene Konzept der „planetaren Gemeingüter“ (*planetary commons*),

eine für die Herausforderungen des Anthropozäns äußerst geeignete Alternative, da sich damit in Grundzügen gut beschreiben lässt, wie eine demokratische Zukunft im Anthropozän aussehen könnte (Rockström et al., 2024). Die Idee der planetaren Gemeingüter weitet das bekannte Konzept der globalen Gemeingüter entscheidend aus, indem sie kritische biophysikalische Systeme zur Regulierung der Erde und ihrer Funktionen miteinschließt – und zwar unabhängig davon, wo auf der Erde sie sich befinden – da sie für die Erhaltung allen Lebens auf dem Planeten ebenso wie für die Stabilität unserer Gesellschaften unerlässlich sind. Angesichts der Dynamiken des Anthropozäns dreht sich das Konzept der planetaren Gemeingüter im Kern um die Dringlichkeit des Schutzes und der Verwaltung der kritischen Erdsystemfunktionen, die die Stabilität des Planeten sichern und seine Widerstandsfähigkeit stärken, die Überschreitung planetarer Grenzen vermeiden und damit die Risiken für Kipppereignisse minimieren. Das Ziel ist eine gerechte und integrative Welt für alle, heute und in der Zukunft (Rockström et al., 2024).

Angesichts der immensen Herausforderungen, vor denen wir stehen, weil wir immer tiefer in das Anthropozän hineingeraten, bieten die planetaren Gemeingüter einen fruchtbaren erkenntnistheoretischen Rahmen für die kreative Entwicklung alternativer, radikalerer, innovativer und stärker kontextbezogener Formen der planetaren Fürsorge, ein Rahmen, der ausdrücklich Paradigmen ablehnt, die wie die nachhaltige Entwicklung auf Raubbau ausgerichtet sind. Es geht darum, Regulierungsregime für jene destabilisierten kritischen Prozesse und Funktionen der Erde zu schaffen, die noch keiner oder nur unzureichender Governance unterstehen. Außerdem brauchen wir gemeinsame Regelungen, um die demokratische Vertretung der gegenwärtigen und zukünftigen menschlichen wie nicht-menschlichen Generationen sicherzustellen. Es gilt Auflagen zur Bewahrung des Planeten zu entwickeln, denen sich sowohl Staaten als auch die unterschiedlichsten nichtstaatlichen Akteure – angefangen bei Unternehmen bis hin zu Bürger:innenbewegungen – verpflichten müssen. Erst wenn eine neue globale Governance auf der Überzeugung basiert, dass ein besserer Schutz der planetaren Gemeingüter eine nicht verhandelbare Notwendigkeit ist, da wir immer tiefer in das Anthropozän hineingeraten, können wir endlich ehrgeizige Ziele gemeinsam demokra-

tisch aushandeln, zu denen auch planetare Gerechtigkeit und planetare Integrität gehören. Wie wir in Rockström et al. (2024) ausführlicher darlegen, muss es vor allem darum gehen, diese gemeinsamen ehrgeizigen Ziele zu formulieren und Regelungen zu ersinnen, die jeden zum Erreichen dieser Ziele verpflichten. Denn das könnte der Weg sein, wie wir das derzeitig so schwerfällige globale Umweltregime auf längere Sicht wirklich verbessern können.

Literaturverzeichnis

- Barnosky, A. et al. (2011). Has the Earth's Sixth Mass Extinction Already Arrived?. *Nature*, 471, 51–57. <https://doi.org/10.1038/nature09678>
- Biermann, F., Hickmann, T., & Sénit, C-A. (Eds.). (2022). *The Political Impact of the Sustainable Development Goals: Transforming Governance Through Global Goals?* Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009082945>
- Bosselmann, K. (2016). *The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315553955>
- Carruthers, D. (2001). From Opposition to Orthodoxy: The Remaking of Sustainable Development. *Journal of Third World Studies*, 18(2), 93–112. <https://www.jstor.org/stable/45193956>
- Gellers, J. (2021). Earth system law and the Legal Status of Nonhumans in the Anthropocene. *Earth System Governance*, 7, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.esg.2021.100126>
- Higgs, K. (2014). *Collision Course: Endless Growth on a Finite Planet*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9880.001.0001>
- Kennel, C. F. (2020). The Gathering Anthropocene Crisis. *The Anthropocene Review*, 8(1), 83–95. <https://doi.org/10.1177/2053019620957355>
- Kotzé L. J., & Adelman, S. (2022). Environmental Law and the Unsustainability of Sustainable Development: A Tale of Disenchantment and of Hope. *Law and Critique*, 1–22. <https://doi.org/10.1007/s10978-022-09323-4>
- Lafferty, W. (1996). The Politics of Sustainable Development: Global Norms for National Implementation. *Environmental Politics*, 5(5), 185–208. <https://doi.org/10.1080/09644019608414261>

Redclift, M. (2006). Sustainable Development (1987–2005): An Oxymoron Comes of Age. *Horizontes Antropológicos*, 12(25), 65–84. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832006000100004>

Rockström, J. et al. (2024). The planetary commons: A new paradigm for safeguarding Earth-regulating systems in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 121(5). <https://doi.org/10.1073/pnas.2301531121>

Rockström, J. et al. (2009). A Safe Operating Space for Humanity. *Nature*, 461, 472–475. <https://doi.org/10.1038/461472a>

Schmidt, J., Brown, P., & Orr, C. (2016). Ethics in the Anthropocene: A Research Agenda. *The Anthropocene Review*, 3(3), 188–200. <https://doi.org/10.1177/2053019616662052>

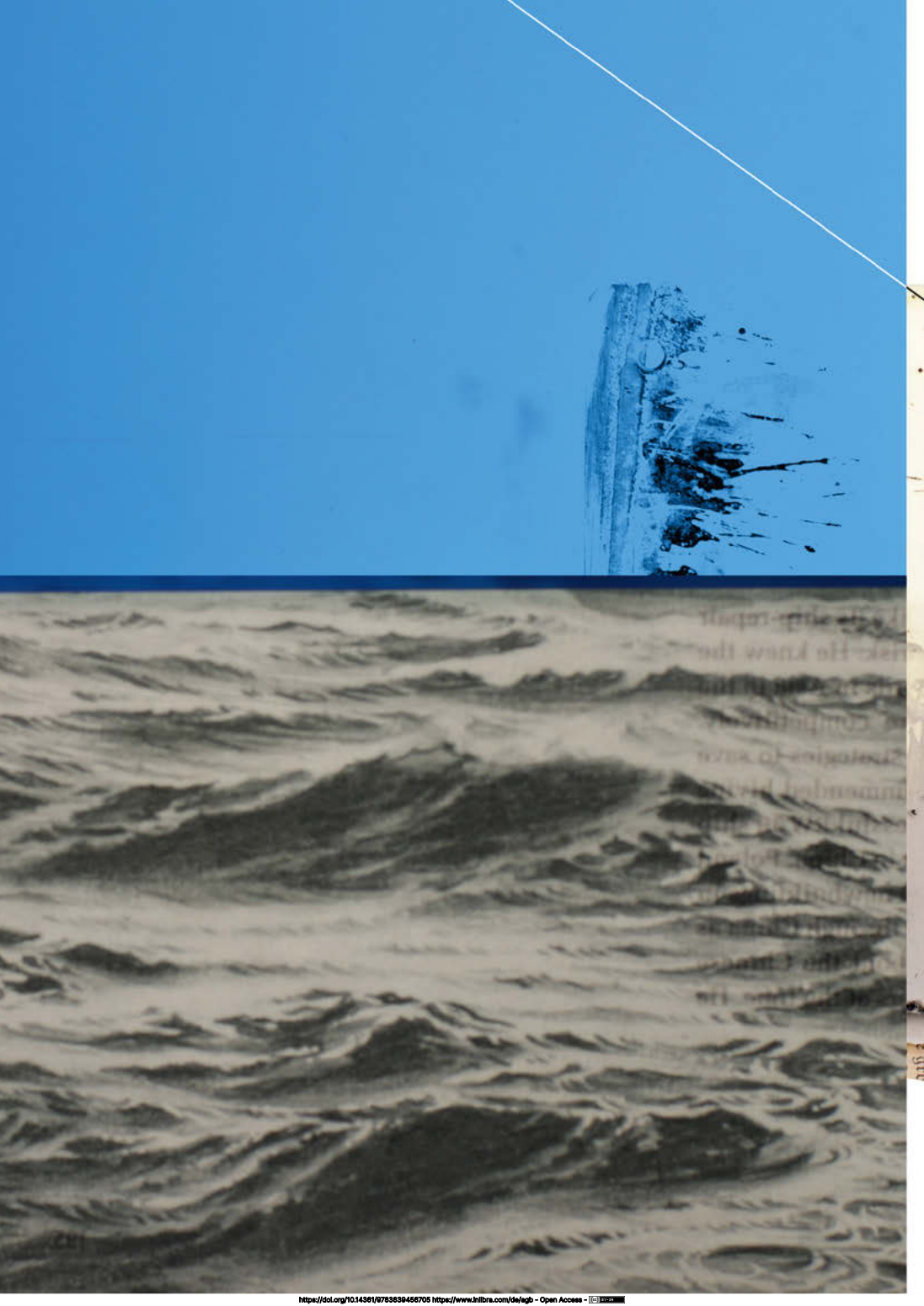
Springer, Simon: Scheiß auf den Neoliberalismus, übersetzt von Ursula Brandt, in: ACME: *An International Journal für Critical Geographies*, 15(2), 2016, S. 285–292.

Steffen, W. et al. (2015). The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>

Übereinkommen von Paris (2015). BGBl 2016, 1082.

Vereinte Nationen (2012). Die Zukunft, die wir wollen. Resolution 66/288 vom 27. Juli 2012. Ergebnisdokument der Konferenz der Vereinten Nationen über nachhaltige Entwicklung.

Vereinte Nationen (2015). Transformation unserer Welt: Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. Entwurf des Ergebnisdokuments des Gipfeltreffens der Vereinten Nationen zur Verabschiedung der Post-2015-Entwicklungsagenda.





Städtische Gled
e 23. Jh
eines G
ne SIF

II

DEMOKRATISCHE ERNEUERUNG

WEGE AUS DER DISKURSIVEN POLARISIERUNG: RADIKALE IDEEN, ABER WENIGER AGGRESSION!¹



MICHAEL BRÜGGEMANN

„Da Kriege im Geist der Menschen entstehen, muss auch der Frieden im Geist der Menschen verankert werden.“ So lautet der erste Satz der Verfassung der Organisation für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO). In den darauffolgenden Abschnitten ihrer Verfassung verweist die UNESCO darauf, dass erst der Austausch unter den Völkern gegenseitiges Verständnis ermögliche und nur so weitere Weltkriege vermieden werden könnten (UNESCO, 2023). Doch die Kommunikation und der Austausch untereinander können die Vorstellungen von Menschen auch militarisieren. Die politischen Eliten befeuern diesen Prozess, indem sie Gefühle für politische Zwecke instrumentalisieren. Und so wird Politik auch weiterhin gemacht werden. In diesem Essay nehme ich zwei weitere Handlungsfelder in den Blick, die aktuell die politische Meinungsbildung beeinflussen: den professionellen Journalismus und Social-Media-Plattformen. Beide tragen zur Verstärkung „diskursiver Polarisierung“ (Brüggemann und Meyer, 2023) bei, also der Polarisierung von öffentlicher Kommunikation. Medien (digitale Plattformen und Journalismus) konstruieren in ihrer Berichterstattung das Bild einer Gesellschaft, die

1 Aus dem Englischen von Sabine Weir

von zahlreichen Konflikten zwischen extremen Gruppen geprägt ist. Die Kontrahenten scheinen weder willens noch in der Lage, sich auf einen konstruktiven Dialog einzulassen. Dieses öffentlich verbreitete Zerrbild der Gesellschaft wirkt als selbsterfüllende Prophezeiung – die „falsche Polarisierung“ (Fernbach und Van Boven, 2022) trägt zur Polarisierung von Debatten und letztlich zur Spaltung von Gesellschaft bei.

Als Beispiel bespreche ich im Folgenden die aktuelle Debatte um die Klimaproteste in den deutschen Medien. In diesen wurde intensiv über die Gruppe „Letzte Generation“ und die disruptive, also Normen bewusst verletzende, Form von Protesten berichtet: junge Menschen, die unter anderem Gemälde mit Suppe beschmiert haben oder sich auf Straßen klebten. Das Ziel dieser Proteste – Klimagerechtigkeit – wurde in der Berichterstattung allerdings weitgehend ignoriert. Stattdessen wurden die Proteste aus der Perspektive (dem Frame) Verbrechen und Extremisten diskutiert (eine ausführlichere Analyse findet sich bei Meyer et al., 2023), wenn der Journalismus debattierte, ob die Protestgruppe als extremistische oder kriminelle Organisation einzustufen sei. Ein solches Framing geht zurück auf wenige konservative Politiker:innen und Medienangebote mit einer rechtspopulistischen Schlagseite, wie der BILD und eine Reihe kleinerer rechtspopulistischer Blogs, die solche Vorwürfe auch schon gegenüber den konventionelleren Demos der Fridays for Future-Bewegung geäußert hatten, ohne dabei allerdings Resonanz zu bekommen. Solche Frames mit teilweise noch extremeren Behauptungen (zum Beispiel, dass die Mitglieder der Letzten Generation Mörder seien) fanden in digitalen Netzwerken weite Verbreitung schon bevor es konventionelle Nachrichtenmedien aufgriffen und nachdem die Idee den publizistischen Diskurs wieder verlassen hatte. Einige Journalist:innen behaupteten, die Klimabewegung spalte die Gesellschaft – als einziger Beweis dienten ein paar wütende Autofahrer:innen, die versuchten, die Protestierenden von den Straßen zu schubsen. Dabei war die „Letzte Generation“ weder extrem, noch kriminell. Der Protest beinhaltet Akte eines vollkommen gewaltfreien zivilen Ungehorsams. Selbst die dahinterliegenden politischen Forderungen waren bescheiden: Tempo-Limits, günstige Tickets für den öffentlichen Nahverkehr etc.

Sowohl professioneller Journalismus als auch Plattform-Anbieter könnten deutlich mehr tun, um solche gefährlichen Polarisierungsdynamiken einzudämmen, indem sie (1) die Aufmerksamkeit der Leser:innen und Nutzer:innen wieder auf die Brücken lenken, die eine pluralistische Gesellschaft verbinden (im vorliegenden Beispiel etwa die breite Unterstützung für Klimaschutz), und indem sie (2) jene Akteure, die solche Brücken bauen, wieder mehr in den Fokus rücken als die, die sie zerstören (also zum Beispiel moderate Kritiker:innen der Protestierenden, die ihnen aber nicht das Recht auf Protest absprechen). Eine Voraussetzung dafür wäre (3), dass aggressive, an die jeweilige Fremdgruppe gerichtete Äußerungen *nicht* mit Medienaufmerksamkeit belohnt werden und (4) radikale Ideen aber weiterhin willkommen bleiben, und zwar im ursprünglichen Sinn des Wortes: Ideen, die Probleme ursächlich angehen. Solche Vorschläge gehören diskutiert, selbst wenn sie einer scheinbaren Mehrheit als zu radikal erscheinen. Letztlich würde das nicht nur helfen, die zerstörerischen Dynamiken unkontrollierter Polarisierung einzudämmen, sondern auch einen besseren Journalismus und eine Mediennutzung zu ermöglichen, die das Publikum mit neuen Ideen befasst, was eine unterhaltsame Form ja nicht ausschließt. Beides wären gute Gründe für Medienmanager:innen und Journalist:innen, ihre aktuellen Praktiken zu überdenken.

Im Folgenden thematisiere ich Polarisierung als Herausforderung für liberale Demokratien. Ein Großteil der Argumentation lässt sich nicht auf autoritäre Regime anwenden, unter denen weder die Pressefreiheit noch die Rechtsstaatlichkeit garantiert ist. Zunächst gehe ich auf die diskursive Dimension von Polarisierung ein und erläutere, warum sie die Demokratie gefährden kann und welche Art der Depolarisierung wir anstreben sollten. Weiterhin führe ich aus, warum sich die Logik des Journalismus und der Sozialen Medien verändern muss, damit Polarisierung eingedämmt werden kann. Und schließlich entwickle ich Vorschläge dafür, wie Medien ihre Praxis entsprechend ändern können.

Was diskursive Polarisierung gefährlich macht

Polarisierung ist ein Meta-Prozess sozialer Spaltung: es handelt sich um den Prozess hinter verschiedenen Indikatoren, die nur zusammenge-

nommen eine ausreichende Grundlage bildet, um „Polarisierung“ diagnostizieren zu können (Brüggemann und Meyer, 2023). Die beiden Hauptdimensionen der Polarisierung sind die ideologische und die affektive Dimension (wie es zum Beispiel Kubin und Sikorski zusammenfassen, 2021). Polarisierung setzt sich also zusammen aus (1) auseinandergehenden Meinungen und Haltungen zu einer Reihe von Fragen zwischen großen gesellschaftlichen Lagern und (2) wachsender Antipathie zwischen diesen Lagern. Diese Kluft bezieht sich auf Werte, politische Ziele und Mittel, aber auch auf relevante Fakten, etwa die wissenschaftlich völlig unumstrittene Notwendigkeit einer raschen und massiven Verringerung der Kohlendioxid- und Methanemissionen zur Eindämmung des Klimawandels.

Meinungsunterschiede an sich sind nicht das Problem öffentlicher Debatten, denn sie gehören zu einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft: Unterschiedliche Weltansichten und Interessen können aufeinanderprallen und nicht alle Konflikte lassen sich lösen. Nimmt die Polarisierung aber ungebremst zu, bedroht sie den grundlegenden Zusammenhalt, auf dem demokratische Gesellschaften aufbauen. Dieser sorgt dafür, dass Minderheiten den Mehrheitswillen akzeptieren und dass Mehrheiten die Grundrechte von Minderheiten akzeptieren und sich alle Seiten an die Spielregeln der Demokratie halten.

Die ideologische Polarisierung (wachsende Meinungsunterschiede) ist weniger gefährlich für die Demokratie als affektive Polarisierung (zunehmende Antipathien zwischen gesellschaftlichen Lagern). Das Diskutieren radikaler Ideen muss sich nicht zwangsweise negativ auf die Qualität demokratischer Debatten auswirken. Manchmal fehlen in eingefahrenen Debatten radikale Ideen, also solche, die sich mit dem Ursprung eines Problems auseinandersetzen. Das gilt gerade beim Thema Klimawandel, wo weder Wahrheit noch Lösungen „in der Mitte“ liegen. Die Wahrheit liegt hier sicherlich nicht in der Mitte (anthropogener Klimawandel ist real und lässt sich nicht kleinreden), noch sind effektive Lösungen in kleinen, zögerlichen Schritten zu finden: ein bisschen Klimaschutz irgendwann wird nicht ausreichen.

Andererseits lässt sich affektive Polarisierung, etwa in Form toxischer Sprache, die eine Fremdgruppe verletzt oder zum Ziel hat,

Aggression ihr gegenüber zu provozieren, kaum als demokratiefördernd rechtfertigen.

Wie tragen die Medien zur Polarisierung bei?

In der Vergangenheit basierte die Forschung vor allem auf Studien, die Polarisierung in den Köpfen über Befragungen, Experimente oder die Analyse von Wahlentscheidungen analysieren. Weniger Studien untersuchen, wie sich Polarisierung in Kommunikation entwickelt – ein Konzept, dass wir „diskursive Polarisierung“ nennen (Brüggemann und Meyer, 2023). Wie und warum gehen Debatten auseinander? Diese Frage ist wichtig, weil Kommunikation (diskursive Polarisierung) das Denken von Menschen beeinflusst und damit letztlich auch ihr Handeln. Aggressive Sprache schlägt im Extremfall in physische Gewalt um.

Politische Akteur:innen, die strategisch Streit anfachen und ihre Gegner:innen dämonisieren, um daraus politischen Gewinn zu schlagen, sind oft diejenigen, die die Polarisierung von Debatten antreiben. In diesem Essay werde ich aber vorrübergehend die Donald Trumps dieser Welt (er ist nicht allein) ignorieren und stattdessen einige der Akteur:innen in den Blick nehmen, die dazu beigetragen haben, ihn und andere Populist:innen wieder „great“ zu machen: Journalist:innen und Anbieter von Social-Media-Plattformen. Wie haben sie zur Polarisierung beigetragen? Und: Können sie einen Teil davon wieder rückgängig machen?

Die Medien haben Donald Trumps Aufstieg ermöglicht, indem sie taten, was sie immer tun: der ihnen innewohnenden ökonomischen und algorithmischen Logik folgen. Es ist bemerkenswert, dass sowohl Nachrichtenmedien als auch digitale Netzwerke die öffentliche Debatte in die gleiche Richtung lenken, indem sie einer Handvoll extremer, in einen schablonenhaften Pro-und-Contra-Streit verwickelten Stimmen die größte Aufmerksamkeit schenken. Faktoren wie Konflikt, Überraschung, Negativität und Vereinfachung prägen die Berichterstattung seit Walter Lippmann vor 100 Jahren den Begriff des Nachrichtenwerts („news value“) prägte. Hinzu kommt, dass Objektivität als eine zentrale Norm des Journalismus Ausgewogenheit vorschreibt. Missverstanden kann diese dazu führen, dass selbst bei Sachfragen je zwei widerstreitende Seiten

gesucht und an den äußeren Rändern verortete Meinungen überbetont werden, zum Beispiel das Leugnen des Klimawandels (Brüggemann und Engesser, 2017).

Gründe sind darüber hinaus in der kommerziellen Logik vieler Medien zu finden sowie dem damit verbundenen Erfordernis, möglichst viel Aufmerksamkeit eines möglichst großen Publikums zu binden. Auf digitalen Plattformen haben wirtschaftliche Interessen zu einer systematischen Ausnutzung der psychologischen Konstitution ihrer User:innen geführt. Das Ziel von Plattformen wie Facebook ist nicht so sehr, ihren User:innen (oder der Gesellschaft als Ganzes) zu nutzen, sondern sie zu einer möglichst hohen Verweildauer auf diesen Plattformen zu verlocken, um Gewinne durch gezielte Werbung und das Sammeln und Verkaufen ihrer Daten zu erzielen (Zuboff, 2019). Sie erreichen das, indem sie Inhalte bereitstellen, die User:innen auf den Plattformen halten. Mitunter führen diese dort vernünftige Diskussionen, aber mehr „Engagement“ wird durch starke Emotionen wie Hassrede generiert. In der Folge verstummen moderate Stimmen auf digitalen Netzwerken (Bail, 2021), und Teile des Publikums vermeiden Nachrichten gleich ganz.

Jenen, die Social-Media-Posts lesen und Nachrichten konsumieren, bietet sich das Bild einer gespaltenen Gesellschaft in Form von Medieninhalten, in denen Journalist:innen entweder behaupten, die Gesellschaft sei zunehmend polarisiert, oder die sich auf Konflikte und Negatives einschließen und den extremen Stimmen der Ränder ein Podium bieten. So entsteht ein Zerrbild der Gesellschaft und der extremen Positionen der jeweiligen Fremdgruppen. Diese Verzerrung ist im Fall der US-amerikanischen Öffentlichkeit hinreichend untersucht worden, in der republikanischen und demokratischen Parteigänger:innen Eigenschaften und Haltungen zugeschrieben werden, die sie nachweislich nicht haben (Fernbach und van Boven, 2022).

Können Nachrichtenmedien und digitale Plattformen Polarisierung beeinflussen – und eindämmen?

Wenn die polarisierenden Dynamiken in der Logik kommerzieller Medien und letztlich der menschlichen Psyche im Allgemeinen verwurzelt sind,

lässt sich das Polarisierungsproblem offensichtlich nicht so einfach lösen. Aber gibt es etwas, das getan werden kann? Können Medien ihre Praxis ändern?

Tiefgreifende strukturelle Reformen des Mediensystems als Ganzes (eine stärkere Unterstützung für öffentliche und gemeinnützige Medienorganisationen, die Zerschlagung gigantischer Plattform-Anbieter wie Meta und Alphabet, die Demokratisierung von Medienorganisationen usw.) wären im Sinne einer weniger polarisierten Gesellschaft und einer besser funktionierenden Demokratie wünschenswert. Doch sind solche strukturellen Reformen in nächster Zeit unwahrscheinlich und auch nicht Gegenstand dieses Essays. Zudem lässt sich feststellen, dass sich Mediensysteme selbst in westlichen Ländern erheblich voneinander unterscheiden, etwa hinsichtlich ihres Kommerzialisierungsgrades oder der Verbreitung ideologisch extremer Medienangebote. Beide Aspekte können Polarisierung verstärken. So ist es wahrscheinlich, dass der hohe Grad an Polarisierung in den USA (wenn auch nicht ausschließlich), ein Ergebnis des dortigen hyper-kommerzialisierten und -parteiischen Mediensystems ist. Im Folgenden konzentriere ich mich darauf, einige Empfehlungen zu diskutieren, die sich auch in heutigen Mediensystemen realisieren lassen.

Selbst im gegenwärtigen System könnten Nachrichtenmedien und Plattform-Anbieter zu der Erkenntnis gelangen, dass konstruktive und inspirierende Debatten zu relevanten Fragen, eine gute Mediennutzungserfahrung mit sich bringen kann und damit auch ökonomisch verwertbar ist. Die Medienplattform Twitter und Facebook verlieren Nutzer:innen an andere Plattformen, und es könnten sich Möglichkeiten für neue Ansätze in Richtung positiver Nutzer:innen-Interaktionen ergeben. Einen besseren Journalismus zu machen und eine vielstimmige Community zu binden, könnte ein starker Antrieb sein, um neue Praktiken zu erproben. Journalismus ist eine Berufskultur, die sich vielleicht nicht schnell ändert, sich aber mit der Zeit ändern kann.

Der Wandel müsste vom Management, den Mitarbeiter:innen und den Nutzer:innen vorangebracht werden. Die Tatsache, dass eine Vielzahl von Akteur:innen für das Anfachen der Polarisierungsdynamik verantwortlich ist, heißt nicht, dass es keine individuelle Handlungsmacht gibt.

In hierarchischen Organisationen ist es das Management, das in der Lage wäre, den Wandel anzuschieben. Digitale Medienplattformen und -kanäle werden nicht demokratisch geführt, was Teil des Problems ist. Zwar sollten die derzeitig betriebenen Plattformen und Organisationen unbedingt demokratisiert werden – würden ihre Inhaber:innen und Manager:innen von demokratischen Gremien ersetzt, löste das einige Probleme. In nächster Zeit ist das aber unwahrscheinlich.

Medien-Nutzer:innen können aber durchaus Einfluss ausüben, als Abonnent:innen von Nachrichtenkanälen und weil sie über eigene Zeit- und Aufmerksamkeitsbudgets verfügen, die sie für eine bestimmte digitale Plattform ausgeben können. Zudem ist jede:r selbst dafür verantwortlich, welche Posts sie oder er liked und zirkulieren lässt: Ist es ein Post, der Missachtung gegenüber einer Fremdgruppe verbreitet oder eine konstruktive Idee zum Umgang mit einem relevanten gesellschaftlichen Problem?

Was Medien tun könnten

Über eine weniger polarisierte und weniger polarisierende Debatte nachzudenken, heißt natürlich nicht, dass Medien keine Probleme und Konflikte mehr aufgreifen sollen. Doch darüber zu berichten, was alles falsch läuft in der Welt, kann nur am Anfang guter journalistischer Arbeit und einer produktiven Debatte stehen. Sowohl Medienberichte als auch Debatten in den sozialen Medien können aufzeigen, welche Gemeinsamkeiten sich in einer Gesellschaft finden, und wo Übereinkunft in Bezug auf bestimmte Werte, Regeln und Wahrnehmungen herrscht. Medienschaffende können versuchen, Debatten wieder in Richtung möglicher Lösungen für soziale Probleme zu lenken. Ganz konkret möchte ich vier Empfehlungen geben.²

Erstens könnten Journalist:innen und professionelle Moderator:innen von Mediendebatten versuchen, *die Aufmerksamkeit des Publikums wieder auf das zu lenken, was eine pluralistische Gesellschaft verbindet*, wie zum Beispiel darauf, dass eine breite Bevölkerungsmehrheit und alle demokratischen Parteien im deutschen Bundestag für Klimaschutz sind. Die Meinungen gehen nur darüber auseinander, wie und wie schnell

man ihn angeht. Bereiche, in denen Einigkeit besteht, können explizit hervorgehoben werden, anstatt strittige Fragen überzubetonen.

Brücken bauen heißt auch, nach Lösungen zu suchen. Journalist:innen und Algorithmen können die kollektive Suche nach gemeinsamen Lösungen unterstützen – müssten dafür aber einen Teil ihrer professionellen Routinen kritisch hinterfragen. Hilfreiche Konzepte aus der Journalismusforschung sind schon praktisch angewendet worden, etwa der konstruktive Journalismus oder der lösungsorientierte Journalismus. Der Fokus liegt bei beiden Modellen auf Berichten über Wege aus einer Krise statt auf deren Auswirkungen oder den krassesten Aussagen und Handlungen in einem Konflikt.

Ein möglicher Ausweg wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit Inhalten, anstatt auf die beteiligten *Akteur:innen* und die *Art und Weise* zu fokussieren, wie sie ihre Standpunkte vortragen. Die Berichterstattung und Social-Media-Beiträge zur „Letzten Generation“ drehten sich demgegenüber wie oben schon erwähnt hauptsächlich um Protestierende und Protestformen, aber weniger um die Anliegen der Protestierenden (Meyer et al., 2023).

Zweitens sollte eher jenen, die *Brücken bauen anstatt zu polarisieren, eine Stimme in medialen Diskussionen gegeben werden*, also zum Beispiel Akteur:innen, die sich nicht in einem ideologischen Lager verorten, sondern über verschiedene Lager hinweg vermitteln. Der interpretative Journalismus ist eine Form der Berichterstattung, bei der grenzwertige Aussagen gezielt kontextualisiert werden und die irrelevante Positionen außen

- 2 Im Rahmen des Programms, das ich am NEW INSTITUTE geleitet habe (Depolarizing Public Debates, Developing the Tools for Transformative Communication), wurde eine ausführlichere Liste von Empfehlungen erarbeitet und als „Hamburger Impulse“ auf der Website www.transformativecommunication.net veröffentlicht. Dieser Essay basiert auf in diesem Programm entwickelten Ideen. Ich danke den Fellows, Gästen, Koordinator:innen des Programms für ihre Beiträge in diesem Prozess. Besonderer Dank gilt: Hartmut Wessler, Shota Gelovani, Fritz Breithaupt, Ashley Muddiman, Hendrik Meyer, Louisa Pröschel, Christel von Eck, Dag Elgesem und Lisa Argyle.

vor lässt, wenn diese zum Beispiel allgemein geteilte, wissenschaftlich geprüfte Tatsachen leugnen, (eine Übersicht zu solchen neuen Rollenverständnissen im Klimajournalismus findet sich in: Brüggemann, 2017).

Polarisierende Positionen werden abgeschwächt, weil ihnen weniger Platz eingeräumt wird und sie aktiv kritisch kontextualisiert werden. Diese Funktion von Journalismus ist nicht neu: Auch im klassischen Zeitungsartikel oder den Abendnachrichten können nur wenige Stimmen platziert werden, so wie auch nur einige Tweets millionenfach geretweetet werden. Es geht nicht darum, bestimmte Positionen unsichtbar zu machen, sondern darum, Kriterien für die Relevanz einer Position zu entwickeln und relevanten Stimmen mehr Raum zu geben.

Drittens sollten *aggressive Aussagen von Personen des öffentlichen Lebens nicht mit Medienaufmerksamkeit belohnt werden*. Das widerspricht der journalistischen Intuition, Inhalte und Aussagen danach auszuwählen, was wahrscheinlich am meisten Aufmerksamkeit erregt und welcher Akteur prominent ist. Aggression ist aufmerksamkeitsstark – aber sie ist weder immer wichtig, noch hilft sie in Debatten, die darauf ausgerichtet sind, Probleme konstruktiv anzugehen. Journalist:innen sollten sich hier bewusst zurückhalten.

Social-Media-Plattformen könnten ihre Algorithmen so trainieren, dass sie nicht nur allgemein nach User:innen-Aktivität suchen, sondern auch (und vielleicht insbesondere) nach konstruktiven Dialogen und substanzieller Information. Schon jetzt können Algorithmen klare Fälle von grobem Verhalten erkennen (Frimer et al., 2023), und die Entwicklungen im Feld der künstlichen Intelligenz werden in Kürze dazu führen, dass sie auch konstruktive Kommunikation und destruktives Trolling in sozialen Medien deutlich besser erkennen können. Ein trainierter Algorithmus könnte sogar eine moderierende Funktion in Diskussionen übernehmen und den Austausch entpolarisieren, indem er demokratisches Zuhören einfordert und die Nutzer:innen dazu animiert, zuzuhören und auf die von anderen geäußerten Ideen zu reagieren (Argyle et al., 2023; Wessler, 2020).

Und schließlich sollten *radikale Ideen im ursprünglichen Wortsinn, also solche, die Probleme ursächlich angehen, in Debatten Platz finden*. Wenn zum Beispiel ein ökonomisches System der Demokratie schadet und nicht kompatibel mit den Prinzipien von Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit ist,

sollte über eine Reform der bestehenden wirtschaftlichen Ordnung diskutiert werden können, auch wenn sie weitreichende Änderungen mit sich brächte. Radikale Ideen sind nicht mit einem unangebrachten Ton oder irgendwelchen extremen Positionen zu verwechseln, die demokratieerhaltende Normen verletzen (im Ton oder substantziell). Sprecher:innen, die anderen das Recht der Teilhabe streitig machen, grundsätzliche Regeln nicht akzeptieren (zum Beispiel Wahlergebnisse) oder andere ständig angreifen (verbal genauso wie körperlich), sollten weniger Raum bekommen.

Eines möchte ich klarstellen: Debatten zu depolarisieren, heißt nicht, die Wahrheit und gute Konzepte ausschließlich in der Mitte zu suchen, bei jenen Akteur:innen, die dafür plädieren, dass alles so bleibt, wie es ist. So genannte Business-as-usual-Szenarios (BAU) führen in den Projektionen der Klimaforschung zu desaströsen Erhöhungen der Erderwärmung und ökologischem Chaos. Sich für kleine Schritte und langsame Veränderungen auszusprechen, ist angesichts der Dringlichkeit der Klimakrise keine moderate Position, sondern eine extreme. Klimaaktivist:innen werden von liberal-konservativen Akteur:innen häufig als Extremist:innen gelabelt. Journalist:innen – die Moderator:innen öffentlicher Debatten – sollten sich nicht auf solche Diskursstrategien einlassen, sondern Foren für das Debattieren von Ideen und Lösungen bereitstellen. Depolarisierung kann nur gelingen, wenn jenen Stimmen Gehör verschafft wird, die sich für neue Konzepte aussprechen, anstatt solche Akteur:innen noch zu verstärken, die schon am lautesten schreien und angriffslustiger als alle anderen sind.

Diese Strategien könnten dabei helfen, die zerstörerische Dynamik ungehinderter Polarisierung abzuschwächen und dabei noch zu besserem Journalismus führen und eine gute Mediennutzungserfahrung zu ermöglichen. Wahrscheinlich würden Medien-Nutzer:innen es sogar bevorzugen, wenn sich mediale Debatten konstruktiv mit Lösungen für wichtige Probleme beschäftigen anstatt nur die Gegenseite zu attackieren. So ließe sich vielleicht auch Nachrichtenvermeidung umgehen – alles in allem also ein gutes Argument für Medienmanager:innen und Journalist:innen, ihre gegenwärtigen Praktiken zu überdenken.

Es liegt in der Verantwortung von Journalist:innen, Management

sowie von allen, die Posts retweeten und liken, die Journalismus- und Medienkultur zu verändern. Jede:r Medien-Nutzer:in kann selbst entscheiden, ob sie oder er eine toxische Aussage, ein Katzenfoto oder lieber eine interessante Idee zur Bekämpfung sozialer Probleme teilt. Auch mit Katzenfotos lassen sich zwar Debatten depolarisieren, aber es ist fraglich, ob dies die beste Strategie ist, um reale soziale Probleme anzugehen.

Was als relevant und was als konstruktiver Beitrag zu einer öffentlichen Debatte angesehen werden kann, ist natürlich eine normative Frage und sollte daher auch offen diskutiert werden. Wenn Journalist:innen oder soziale Medien sich dazu entschließen, Polarisierung einzudämmen, sollten sie offenlegen, was sie tun und warum sie es tun. Dafür werden sie kritisiert werden und es wird Auseinandersetzungen geben – aber all das ist Teil einer lebendigen Demokratie. Macht den eskalierenden Konflikt zu einer konstruktiven Auseinandersetzung!

Literaturverzeichnis

Argyle, L. et al. (2023). Leveraging AI for democratic discourse: Chat interventions can improve online political conversations at scale. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 120(41), e2311627120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2311627120>

Bail, C. (2021). *Breaking the Social Media Prism. How to Make Our Platforms Less Polarizing*. Princeton University Press.

Brüggemann, M., & Meyer, H. (2023). When Debates Break Apart: Discursive Polarization as Multi-dimensional Divergence Emerging in and Through Communication. *Communication Theory*, 33(2–3), 132–142. <https://doi.org/10.1093/ct/qtad012>

Brüggemann, M. (2017). Post-normal Journalism: Climate Journalism and its Changing Contribution to an Unsustainable Debate. In P. Berglez, U. Olausson, & M. Ots (Eds.), *What is Sustainable Journalism? Integrating the Environmental, Social, and Economic Challenges of Journalism* (pp. 57–73). Peter Lang.

Brüggemann, M., & Engesser, S. (2017). Beyond False Balance. How Interpretive Journalism Shapes Media Coverage of Climate Change. *Global Environmental Change*, 42, 58–67. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2016.11.004>

Fernbach, P. M., & van Boven, L. (2022). False Polarization: Cognitive Mechanisms and Potential Solutions. *Current Opinion in Psychology*, 43, 1–6. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2021.06.005>

Frimer, J. et al. (2023). Incivility is Rising Among American Politicians on Twitter. *Social Psychological and Personality Science*, 14(2), 259–269. <https://doi.org/10.1177/19485506221083811>

Kubin, E., & Sikorski, C. (2021). The role of (social) media in political polarization: A systematic review. *Annals of the International Communication Association*, 45(3), 188–206. <https://doi.org/10.1080/23808985.2021.1976070>

Lippmann, W. (1997[1922]). *Public Opinion*. Macmillan. Available online at <http://www.gutenberg.org/etext/6456>

Meyer, H., Rauxloh, H., Farjam, M., & Brüggemann, M. (2023). From Disruptive Protests to Discursive Polarization? Comparing German News on Fridays for Future and Letzte Generation. *OSF Preprints*. <https://doi.org/10.31219/osf.io/jkaw8>

UNESCO. (2023). *Building Peace in the Minds of Men and Women*. https://en.unesco.org/70years/building_peace

Wessler, H. (2020). Constructive Engagement across Deep Divides. What It Entails and How it Changes Our Role as Communication Scholars. In M. Powers & A. Russell (Eds.), *Rethinking Media Research for Changing Societies* (pp. 139–152). Cambridge University Press.

Wilson, A. E., Parker, V. A., & Feinberg, M. (2020). Polarization in the Contemporary Political and Media Landscape. *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 34, 223–228. <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2020.07.005>

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for the Future at the New Frontier of Power*. Profile Books.

DIE UNIVERSITÄT ALS WAHRHEITSINSTANZ¹

JOHN AUBREY DOUGLASS

Wir leben in einer Zeit des Aufstiegs neuer nationalistischer Bewegungen und des weltweiten Trends zu autokratischen Regierungen. Mit welchen innovativen Ideen kann die Universität diese Angriffe auf offenen Gesellschaften engagierter und einflussreicher bekämpfen und so insgesamt besser zu intakten Demokratien beitragen?

Bei der kurzen Erörterung dieses Themas ist es wichtig festzustellen, dass Universitäten in liberalen Demokratien, selbst in den bedrohten, viel mehr Handlungsspielraum für Veränderungen haben, als Universitäten, die unter schwierigen Umständen in zunehmend autokratischen Ländern operieren; ein Thema, mit dem ich mich bereits in früheren Aufsätzen beschäftigt habe.² Daher fokussiere ich mich in diesem kurzen Aufsatz auf den Bereich funktionstüchtiger Demokratien, mit all ihren Tücken und Schwächen.

- 1 Aus dem Englischen von Klara Vanek
- 2 Vgl. John Aubrey Douglass, *Neo-Nationalism and Universities: Populists, Autocrats, and the Future of Higher Education*, Johns Hopkins University Press, Open Access Project Muse, 2021. Vgl. außerdem meine Beiträge: What is the fate of Hong Kong's universities under Xi?, *University World News*, November 3, 2021; What's New About Neo-Nationalism? Autocrats Are Ancient. But Globalization, Migration, and Technology Are Giving Them Fresh Power, *Zocalo Public Square*, December 13, 2021; Under attack: universities and neo-nationalist movements, *University World News*, September 4, 2021; A Bolsonaro defeat will not fully undo his damage to Brazilian science: Deep cuts may be reversed, but the Brazilian president's anti-science rhetoric will do lasting damage, *Times Higher Education*, December 10, 2021; How Will "Benedict" Trump Be Remembered? The January 6 Coup Attempt in Historical Perspective, *LA Progressive*, February 3, 2022.

In liberalen Demokratien verfügt die Universität als Ankerinstitution über einen Grad an Einfluss, der in Nationalstaaten einzigartig ist. Allerdings sehen viele in ihr auch eine elitäre Einrichtung, die Ungleichheiten verstärkt und als Instrument von Globalisten fungiert, die die Bedürfnisse und Probleme lokaler Gemeinschaften im gnadenlosen Streben nach offenen Märkten und internationalen Netzwerken übergehen. Insbesondere die neuen nationalistischen Populisten und Politiker stellen die Universität gerne als wichtiges Rädchen im Getriebe eines „deep state“ dar, als einen illiberalen öffentlichen Raum, der abweichende Meinungen nicht toleriert und immer stärker von linken Akteuren beherrscht wird – eine Ansicht, die in abgeschwächter Form durchaus auch Politiker mit gemäßigeren Überzeugungen und Zugehörigkeiten vertreten.

Zum Teil liegt die Ursache dafür in der universitären Welt selbst, die ihr lokales Erscheinungsbild tatsächlich oftmals in seiner Bedeutung unterschätzt. Außerdem versteift sich die wissenschaftliche Community zuweilen auf liberale Bekenntnisse und reagiert vielfach allzu reaktiv auf Kritik von Rechts und aus Kreisen der Politik, was alles zusammen den politischen und identitären Tribalismus fördert und integrative Vorstellungen von demokratischen Werten aushöhlt. Von Cancel Culture und Gender-Fluidität über ein ziemlich weit gefasstes Verständnis von Hassrede bis hin zu einer Sprachpolitik mit Triggerwarnungen – es lässt sich darüber streiten, was davon gerechtfertigt ist, was für skurrile Anekdoten taugt und was wirklich problematisch ist. Mit Bestimmtheit lässt sich allerdings sagen, dass die negative Wahrnehmung von Akademiker:innen und der Universität zunimmt, von überwiegend rechten Medien und sozialen Netzwerken angeheizt wird und zum Teil nicht ganz unbegründet ist. Das stellt deswegen ein wirkliches Problem dar, weil dadurch die Glaubwürdigkeit der Universität in der breiten Öffentlichkeit erodiert.

Doch das ist noch nicht alles. In Folge der Tragödie des Hamas-/Gaza-/Israelkriegs kam es auf dem Campus an vielen großen Universitäten in den USA und in Europa zu einem beispiellosen Aufruhr von konfligierenden Demonstrierenden. Aus unversöhnlichen pro-israelischen und pro-palästinensischen Ansichten entstanden Demonstrationen und Gegendemonstrationen, auf denen Studierende gegen Studierende

gehetzt und Universitätsangehörige gegen ihre Kolleg:innen ausgespielt wurden. Das mündete in eine reduktionistische und oftmals destruktive Atmosphäre an den Universitäten, in der diejenigen nicht gehört wurden, die sich einfach nur für ein Ende des Krieges und für Frieden einsetzten und alle Kriegsparteien verurteilten, die Massenmorde begehen. Vor dem Hintergrund von gewalttätigen Auseinandersetzungen, dem Einsatz sozialer Medien zur Verbreitung von Desinformation, von oftmals kopflosen Demonstrationen, von hasserfülltem Bloßstellen und „Doxing“ im Netz und ähnlichem war der Slogan „Gib dem Frieden eine Chance“ in den Untiefen der Geschichte sang- und klanglos verschwunden. Der von den Universitäten geförderte soziale Aktivismus entglitt ganz offensichtlich in offene Intoleranz.

Mit der Vehemenz der Auseinandersetzungen entstand vor allem in den USA, aber auch in Europa ein Bild der Universität als Ort der Intoleranz – auch wenn die politischen Aktivist:innen, die ihre Stimme laut erhoben, unter den Universitätsangehörigen eigentlich eine Minderheit darstellten. Intoleranz ist ein Thema, das in rechtsgerichteten Medien und bei politischen Anhörungen der Regierung bereitwillig aufgegriffen wird, was zu einem noch nie dagewesenen Glaubwürdigkeitsdefizit der Universitäten und ihrer wichtigsten Köpfe beigetragen hat – es wird bestimmt Jahre brauchen, um dies (hoffentlich) wieder zu beheben.

Infolge des wachsenden globalen wirtschaftlichen und technologischen Wettbewerbs und der geopolitischen Spannungen mehren sich derzeit die Anzeichen für eine Situation, die sich als ein neuer Kalter Krieg bezeichnen lässt, der auch an der Universität ausgefochten wird. Chinas Aufstieg samt seiner wachsenden wirtschaftlichen Ambitionen, seiner SoftPower-Strategie und seiner militärischen Machtdemonstrationen, daneben Russlands illegitimer Angriffskrieg gegen die Ukraine: Das sind politische Neukonstellationen mit weitreichenden Auswirkungen auf die Universitäten, die an den ersten Kalten Krieg erinnern – und doch ist alles anders. Nach einer Zeit der Integration erleben wir nun eine Welt der eskalierenden Wirtschaftssanktionen, der Visabeschränkungen, des Krieges und der gescheiterten staatlich gelenkten Diaspora, was mit wachsenden Sorgen vor wirtschaftlicher, politischer und universitärer Spionage und Täuschung einhergeht.

Angesichts dieser Turbulenzen sollten wir hoffen, dass die Universität eine zentrale und herausgehobene Rolle bei der Unterstützung der offenen Gesellschaft und der Demokratie übernehmen kann. Denn wissenschaftliche Erkenntnisse und andere Formen von neuem Wissen, das die Universität generiert, besitzen das Potenzial, den verantwortungsvollen öffentlichen Diskurs voranzutreiben oder zumindest Einfluss auf ihn zu nehmen; wichtige Themen reichen hier von Klimawandel, sauberer Energie und Nachhaltigkeit über Pandemien, Armut, Rassismus, Einwanderung und die Technikfolgenabschätzung bis hin zu übergeordneten Fragestellungen wie die Förderung von rationalem Denken und Politikgestaltung.

Über Jahrzehnte hinweg haben politische Beobachter nicht nur die Macht des rationalen Denkens, sondern auch der kompetenten Kommunikation gepriesen, um gegenseitiges Verständnis und konstruktiven sozialen Wandel herbeizuführen. Vergessen Sie für den Moment die vielen Fehlentwicklungen in den sozialen Medien und die staatlich kontrollierten Narrative, die Unwahrheiten in orwellischen Dimensionen verbreiten, so wie es Donald Trump, Viktor Orbán, Wladimir Putin, Xi Jinping und andere Demagogen und Autokraten praktizieren. Trotzdem und gerade deswegen bleiben Konzepte der freien und offenen Kommunikation als Grundpfeiler alter und neuer Demokratien weiterhin relevant.

Wenn wir an dieser Idee festhalten und hoffen, dass die Universität weiterhin eine wichtige Quelle für Wahrheit und Wissen sowie des zivilen Diskurses bleibt, dann sollte sie, wie bereits erwähnt, nach Wegen suchen, um ihre Glaubwürdigkeit zu stärken und ihre Rolle sowie ihren Einfluss in der Gesellschaft auszuweiten. Das Festhalten an wirklichkeitsfernen Vorstellungen von der akademischen Welt als ein von der Gesellschaft abgehobener Elfenbeinturm ist völlig veraltet. Die Universität kann ihre Autonomie beibehalten, aber sie braucht zugleich eine breitete Vision, wie sie den öffentlichen Diskurs mitgestalten will, selbst wenn dies zuweilen an die Grenzen ihres Ethos der Überparteilichkeit stößt.

Die Veränderung der internen Universitätskultur und die Entschärfung der negativen Wahrnehmungen stellt eine immense Herausforderung und ein langfristiges Projekt dar. Doch meiner Meinung nach führt kein Weg daran vorbei, dass sich die Universität erneuern und wesentlich mehr

dafür tun muss, um die Demokratie zu unterstützen und ihre eigene Glaubwürdigkeit wiederherzustellen. Aber wie?

Der Weg der Universität zu mehr Einfluss

Natürlich hängen die Rolle der Universität in der Gesellschaft und der Grad ihrer Autonomie weitgehend von den nationalen politischen Bedingungen ab, in denen sie sich jeweils befindet. Ihre Gestaltungsmöglichkeiten sind von Faktoren bestimmt, die sich als Indikatoren für gesunde Demokratien und als ihre Werte bezeichnen lassen. Dazu zählen eine gerechte und unparteiische Rechtsstaatlichkeit, die Einhaltung der Menschenrechte, ein freier *und* verantwortungsvoller Nachrichten- und Mediensektor, eine unabhängige Zivilgesellschaft, faire Wahlen, stabile Volkswirtschaften sowie vertrauenswürdige Regierungen und öffentliche Institutionen.

Die Universität kann ein wichtiger Akteur in der Demokratie sein und ihre Vitalität entscheidend beeinflussen. Dennoch ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Institution allein kein Allheilmittel dafür darstellt, funktionierende Demokratien zu erhalten, wiederherzustellen oder neu zu erfinden. Aber ihre Rolle ist vielfältig. (Lassen wir für den Moment historische Beispiele von Universitäten bei Seite, die als Katalysatoren und als Hort des Widerstands gegen autokratische Regierungen wirkten – was im Zeitalter des autokratischen technologischen Überwachungsstaates schwieriger zu wiederholen sein könnte.)

In diesem Rahmen existieren für die Universität in der liberalen Demokratie zahlreiche Wege, eine konstruktive Rolle bei der Unterstützung und Förderung der offenen Gesellschaft und der Demokratie zu spielen. Sie kann den künftigen Bürger:innen und Führungskräften den Wert gesunder Demokratien und deren Mechanismen noch besser vermitteln. Sie kann ihre Funktion als offener Markt für politische und soziale Ideen deutlicher profilieren und Maßnahmen dafür umsetzen. Und sie kann einen stärkeren Fokus auf Forschung und Wissensentwicklung legen, die die Gemeinschaften vor Ort unmittelbar betreffen. Das beginnt bei der wissenschaftlichen Erforschung der lokalen Auswirkungen des Klimawandels und reicht über Studien zur Milderung sozioökonomischer Ungleichheiten bis hin zur Geschichte und Kultur einer Region.

Darüber hinaus kann die Universität versuchen, sich aktiver in öffentliche Einrichtungen einzubringen: Es geht darum, die Einrichtungen zu unterstützen und damit, so die Hoffnung, sowohl ihre Effizienz als auch ihre Glaubwürdigkeit zu steigern. Die Universität kann auch ihr Engagement im Bereich des lebenslangen Lernens und anderer Formen von Bildungsdienstleistungen steigern und so besser den Bedürfnissen der Öffentlichkeit entsprechen, ihre Netzwerke und ihren Einfluss ausbauen.

Solche Aktivitäten bieten auch Möglichkeiten für internationales Engagement und Netzwerke, die den lokalen Gemeinschaften helfen können, die Welt besser zu verstehen, kulturelle Vielfalt zu schätzen und zuweilen auch dazu beizutragen, den lokalen Bedarf an Arbeitskräften und anderen wirtschaftlichen Ressourcen zu decken. Denn die Universität spielt auch eine immer wichtigere Rolle bei der Förderung einer gesunden regionalen Wirtschaft. Wir wissen aus der Geschichte, dass der Zusammenbruch von Volkswirtschaften und schwere wirtschaftliche Krisen, die große Teile der Bevölkerung eines Landes betrafen, den Nährboden für Faschismus und andere Formen autokratischer Herrschaft bildeten – also eine der Voraussetzungen für einen völlig aus dem Ruder gelaufenen Nationalismus (Galston und Kamarck, 2022). In ihrem Buch *Why Nations Fail* (Warum Nationen versagen) skizzieren Daron Acemoglu und James Robinson diese Beziehung zwischen wirtschaftlichem Wohlergehen und politischer Verantwortung (Acemoglu und Robinson, 2012).

Die Universität kann und sollte Wege für sozioökonomische Mobilität und für die Verringerung der Einkommensungleichheit aufzeigen; ihre Aufgabe ist es, Bürger:innen auszubilden, Arbeitskräfte zu qualifizieren und neues Wissen zu generieren, das Wirtschaftswachstum und kompetente Regierungen unterstützt; sie formuliert konstruktive Gesellschaftskritik, die für die Aufrechterhaltung der politischen Verantwortung wichtig ist. Keine andere Institution, egal ob öffentlich oder privat, spielt eine so vielseitige und entscheidende Rolle für die demokratische Gesellschaft. Globale Herausforderungen besitzen fast immer eine lokale Dimension. Dies zu beleuchten sollte eine Aufgabe der Universität sein.

Zu guter Letzt können wissenschaftliche Communities konstruktive Kritik an der Gesellschaft, den politischen Akteuren und ihrer Politik üben (und tun dies häufig auch schon). Die Universität kann als „Wahr-

heitsinstanz“ fungieren, die gefährliche populistische Rhetorik entlarvt und versucht, Demagogen und ihre Anhänger, die die demokratischen Gesellschaften aushöhlen wollen, damit zu konfrontieren. In allgemeiner Hinsicht geht es darum, detaillierte Einsichten über die aktuellen Herausforderungen für die Gesellschaft zu gewähren. Diese Rolle ist in allen Gesellschaften von entscheidender Bedeutung, ob es sich nun um eine verhältnismäßig gesunde liberale Demokratie handelt oder um eine, die in ein autoritäres Regime abzugleiten droht, oder gar um eine wirkliche Autokratie – wobei die Grenzen dieser Rolle gegenüber entstehenden und voll entwickelten Überwachungsstaaten anerkannt werden müssen.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass eine lebendige offene Gesellschaft nicht nur von institutionellen Akteuren und Mechanismen wie freien Wahlen, Rechtsstaatlichkeit und Gerichten abhängig ist, die die bürgerlichen Freiheiten schützen, sondern auch von einer Kultur der Bürger:innenbeteiligung, Toleranz und Inklusion sowie von Ansätzen für sozioökonomische Gleichberechtigung und Chancengleichheit. Hier sticht die moderne Universität als einzigartige Einrichtung hervor, die vielfältige Möglichkeiten besitzt, Demokratien und die Zivilgesellschaft konstruktiv zu fördern – auch wenn dies freilich gelegentlich komplizierte politische Folgen nach sich zieht und mit Forderungen nach Einschränkungen ihrer finanziellen Ressourcen einhergehen kann.

Universitäten mit einem Selbstverständnis als führende regionale und nationale Institutionen rege ich gerne dazu an, darüber nachzudenken, in welcher Weise sie das Leben Bürger:innen positiv beeinflussen können, sei es in einer Region, in einem Staat oder in einer Nation, sei es in einer anderen Definition von Interessengruppe oder Gemeinschaft, der sie dienen sollen.

Der Kürze halber konzentriere ich mich nachfolgend auf zwei mögliche „Interventionen“ der Institution Universität: auf die thematische Ausweitung der Forschungs- und Wissensproduktion sowie auf die höchst dringliche Verbesserung ihrer Kommunikation, mit der sich die Überzeugungskraft und Legitimität von Politikgestaltung und öffentlichem Diskurs erheblich steigern lässt. Ziel ist es, die Universität dazu zu bewegen, eine Institution mit größerer Wirkung und Sichtbarkeit zu werden, die in der Lage ist, den öffentlichen Diskurs zu verbessern. Das ist keine leichte

Aufgabe. Ähnlich wie die anderen Interventionen für die Demokratie, die in diesem Buch vorgeschlagen werden, ist die Realität, dass Universitäten nur begrenzte Möglichkeiten haben, Demokratien direkt oder unmittelbar positiv zu beeinflussen: Aussichtsreicher sind immer vielfältige und ganzheitliche Ansätze, die langfristiger angelegt sind.

Forschung für das Gemeinwohl

Die Universität sollte ihre Forschung und Öffentlichkeitsarbeit schlüssig und zielgerichtet ausbauen, so dass die Region vor Ort und ihr regionales Einzugsgebiet wirtschaftlich und sozial davon profitieren können. Auch wenn viele Universitäten bereits entsprechende Anstrengungen unternehmen, so hakt es dabei oftmals an mangelndem Fokus und an unausgeregten Konzepten von sozioökonomischem Engagement.

Ein Hindernis stellt dabei wie bereits erwähnt die interne Universitätskultur dar, die dazu neigt, das lokale Engagement unterzubewerten. Wenn sie ihr lokales Wirken und Profil verbessern will, muss die Universität und ihre wissenschaftliche Community zumindest teilweise umdenken und das mantraartige Beschwören von globalen Rankings und internationalen Zitationsindizes als Qualitätsindikatoren relativieren. In ihrer konkreten Einstellungs- und Förderungspolitik gilt es mehr Wert auf Forschung zu legen, die stärker auf lokale und regionale Probleme bezogen ist. Denn die globalen Herausforderungen, die in den Zielen für nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen formuliert sind, lassen sich, wenn auch nicht ausschließlich, so doch wesentlich auch auf lokaler Ebene anwenden.

Von den schädlichen Auswirkungen von Rankings und Exzellenzmodellen wie der „Weltklasseuniversität“ mal abgesehen, zeichnet sich akademische Kultur durch die historische Bedeutung der Autonomie der Universität gegenüber dem politischen und wirtschaftlichen Kontext aus. In dieser Hinsicht sorgen utilitaristische Vorschläge, die für eine stärkere Einbindung in die Gesellschaft plädieren, für einige Unruhe, vor allem wegen möglicherweise damit einhergehender Interessenskonflikte. Es handelt sich jedoch um kein Entweder-Oder: Mit den richtigen Governancestrukturen und internen Richtlinien für Verhaltensweisen kann die Universität ihren Einfluss mit Bedacht ausweiten.

Die Universitäten müssen konkrete Strategien und Praktiken entwickeln, die mehr Klarheit über die Rolle und Erwartungen an die Universitätsangehörigen bei der Erfüllung des universitären Auftrags schaffen. Glaubwürdige Bemühungen sollten sich vom starren Denken des öffentlichen Dienstes und einer Beamtenmentalität verabschieden, in der beispielsweise Beförderungen des Lehrpersonals ausschließlich vom Dienstalder abhängen. Notwendig ist vielmehr ein universitär gesteuerter Prozess der Begutachtung vor und nach der Anstellung, bei dem die Forschungstätigkeit auf der Grundlage eines differenzierten Verständnisses – und unter Berücksichtigung des Konzepts der engagierten Wissenschaft – beurteilt wird.

Jenseits der reinen Anzahl von wissenschaftlichen Veröffentlichungen muss bei der Einstellung und Beförderung von Wissenschaftler:innen auch der Nachweis und die Erwartung von Kreativität und Innovation berücksichtigt werden. Dies bedeutet nichts weniger als einen einschneidenden Wandel der wissenschaftlichen Kultur, die bislang auf ein beschränktes Konzept wirtschaftlichen Einflusses festgelegt ist, das an Zitationsrankings gebunden ist. An Forschungsuniversitäten lassen sich die Tätigkeiten des wissenschaftlichen Personals in acht Bereiche fassen: Lehre, Mentoring, Forschung, akademisches Unternehmertum, Forschungskompetenz, Vortragstätigkeit, Universitätsverwaltung und Öffentlichkeitsarbeit. Dabei hängt die Gewichtung der einzelnen Bereiche vom jeweiligen Fachgebiet ab sowie von den Interessen, Fähigkeiten und dem Stadium der akademischen Laufbahn der Forschenden.

Um Einfluss auf das Verhalten des wissenschaftlichen Personals zu erhalten, bedarf es erheblicher Anstrengungen von Seiten der Institution Universität, aber auch die Forschenden selbst müssen dazu bereit sein, sich stärker in eine Kultur einzubringen, die vielfältiges öffentliches Engagement wertschätzt. Deswegen sollte der reduktionistischen Beschränkung auf die Anzahl von Zitationen widerstanden werden, die derzeit sowohl von den Universitätsleitungen als auch von den Regierungen im Streben nach besseren kommerziellen Rankings gefördert wird. Im Kern geht es darum, dass an vielen Einrichtungen der übergeordnete Auftrag der Universität und die interne Kultur der Universitätsangehörigen

auseinanderklaffen. Um die Gesellschaft voranzubringen, woran die Universität einen wichtigen Beitrag hat, sollte dies miteinander in Einklang gebracht werden.

Auf der Suche nach der Macht der Überzeugung

Die Universität muss zudem systematischer über ihre Kommunikationsstrategien und ihr Überzeugungsvermögen nachdenken. Eine naheliegende Aufgabe sollte darin bestehen, mit größerer Klarheit zu formulieren, an welche gesellschaftliche Gruppen sich die Universität richtet, welchen Gemeinschaften sie helfen und wen sie – ob nun in Hamburg oder Berkeley – ansprechen möchte.

Dies lässt sich erreichen, indem sich die Forschenden und Universitätsvertreter:innen stärker dort einbringen, wo sich der Dialog fördern lässt, das heißt in lokalen Medien, politischen Prozessen und auf öffentlichen Veranstaltungen. So können sie ihre Forschung und wissenschaftlichen Erkenntnisse vermitteln sowie ihr Wissen und ihre Ressourcen auf lokale Bedürfnisse und Anliegen übertragen. Dabei ist es wichtig, dass sie auch in allgemeinerer Hinsicht sorgfältig darüber nachdenken, wie sie ihre Rolle als Forschende und Schöpfer:innen von Wissen und Fachkenntnissen mit ihrer potenziell politischen Rolle in Einklang bringen wollen.

Universitäten benötigen professionell erstellte Kommunikationspläne – und zwar sowohl für einzelne Disziplinen (etwa für medizinische Zentren) als auch fakultätsübergreifend – die zum einen die Beziehung zur allgemeinen Politik betreffen und auf die Berücksichtigung von wissenschaftlichen Erkenntnissen in konkreten politischen Entscheidungsprozessen auf lokaler oder nationaler Ebene zielen, zum anderen die interne Kommunikation an der Universität selbst zum Gegenstand haben. Solche Kommunikationspläne sollten die Beziehungen zu den Universitätsalumni immer mit einschließen und niemals außer Acht lassen, dass die Studierenden enorm wichtig sind – auch wenn es darum geht, Unterstützung für die Universitäten zu gewinnen und ihre Glaubwürdigkeit durch Innovationen in den Curricula zu erhöhen, etwa durch gemeinwohlorientiertes Service-Learning sowie

Freiwilligenarbeit und Praktika von Studierenden in lokalen Behörden, in Schulen und im privaten Sektor.

Es gibt Wissenschaftler:innen, die ein hervorragendes Gespür dafür besitzen, wie sie ihre Forschung der Öffentlichkeit verständlich machen können. Andere jedoch, die darin weniger begabt sind, brauchen Ermutigung und Unterstützung. Der Gründungsdirektor des NEW INSTITUTE Wilhelm Krull und sein Kollege Thomas Brunotte beobachten, dass „Universitäten immer noch einem linearen Sender-Empfänger-Modell der Kommunikation verpflichtet sind“, und plädieren dafür, dass „ein offener Dialog den traditionellen Monolog ersetzt“ (Krull und Brunotte, 2021).

Wie gut oder schlecht Akademiker:innen mit der Außenwelt kommunizieren, war Gegenstand einer Studie, die die National Academy of Sciences in den USA veröffentlichte. Darin heißt es, kurz gefasst, dass die Universitäten besser verstehen lernen müssen, warum manche Menschen wissenschaftliche Erkenntnisse leugnen und öffentlichen Einrichtungen misstrauen (Philipp-Muller et al., 2022). Der Bericht empfiehlt den Universitäten, ihre Forschungsanstrengungen und Dienstleistungen (etwa ihre Beratung von Kommunalverwaltungen) stärker auf Themen auszurichten, die für die lokalen und regionalen Gemeinschaften unmittelbar relevant sind; außerdem sollten die universitären Akteure vor Ort, also Wissenschaftler:innen und Studierende der örtlichen Universität, die als Mitglieder in den lokalen Gemeinschaften leben, mehr Einfühlungsvermögen im Umgang mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen aufbringen.

Der Bericht der National Academy of Sciences stellt außerdem fest, dass die Hochschulakteure die sozialen Identitäten und Denkweisen der verschiedenen Gemeinschaften besser beachten müssen, wenn sie beispielsweise Leugner:innen des Klimawandels erreichen wollen: Es bestehe häufig eine „fehlende Übereinstimmung zwischen der Vermittlung der wissenschaftlichen Botschaft und dem epistemischen Stil des Empfängers“ (ebd.). Wissenschaftliche Communities sollten differenzierter und, offen gesagt, auch analytischer über ihre argumentativen Strategien nachdenken. Entsprechend formuliert einer der Autor:innen des Berichts: „Botschaften, die ‚pro Wissenschaft‘ sind, können mit einschließen, dass

es berechnete Bedenken auf der anderen Seite gibt, sollten aber erklären, warum die wissenschaftliche Position vorzuziehen ist“ (ebd.).

Die Universität und ihre wissenschaftliche Community sollten einen Teil ihrer Kommunikationsanstrengungen auf die „Beziehungen zur Politik“ verwenden. Dazu gehört der direkte Kontakt zu Entscheidungsträger:innen in Regierung und Parlament, die Überwachung des Gesetzgebungsprozesses und die Suche nach Wegen für die Vertretung der eigenen Interessen in der Politik, ob es nun um Wahrung der akademischen Freiheit und Autonomie der Institution geht oder um das Einwerben von Finanzmitteln. Die Universitäten in liberalen Demokratien neigen dazu, solche proaktiven Strategien zu vermeiden und im Namen ihrer Autonomie Abstand zum politischen Geschehen zu wahren. Diese Haltung erweist sich jedoch zunehmend als naiv. Um die Demokratie zu schützen, müssen sich die einzelnen Universitäten strategisch stärker in den Prozess einbringen und Einfluss nehmen. Und dabei versuchen, Koalitionen mit gleichgesinnten Universitäten zu schließen.

Das Glaubwürdigkeitsdefizit, dem die Universität in der modernen Welt ausgesetzt ist, führt zu einer wachsenden Anzahl von Risiken. Im Folgenden nenne ich einige konkrete Beispiele.

Nach wiederholten politischen Angriffen auf ihre Autonomie und einer Reihe von Kürzungen der staatlichen Mittel für die University of Wisconsin Madison suchte die Universitätsleitung nach einem Weg, „ihr öffentliches Image zu verbessern“ (Knox, 2024). Dazu führte sie eine Umfrage über die Ansichten der Wählerschaft über die Universität durch und startete eine Öffentlichkeitskampagne, die sich an die Wählerschaft von Wisconsin richtete und der Wahrnehmung entgegenwirken wollte, dass die Universität „elitär“ sei und sich isoliere – unter anderem ging es darum zu zeigen, auf welcher vielfältigen Weise sich die Forschung und die Studierenden bei kommunalen Belangen einbringen, etwa bei der Bewältigung des Klimawandels oder beim Ausbau der Gesundheitsversorgung und Ähnlichem.

An meiner eigenen Alma mater, der University of California, Berkeley, wurden verschiedene Initiativen und Programme implementiert, die Politiker:innen, Gemeindevertreter:innen und Bürger:innen zusammenbringen, um weitreichende lokale Strategien für die Bereiche Klimawandel,

Gesundheitswesen, Wahlbeteiligung, Wohnungsbau, Gewaltverbrechen und andere Problembereiche zu formulieren. Das „Possibility Lab“ organisiert beispielsweise Interaktionen mit regionalen Gemeindegliedern, indem es ihre Anliegen und Beobachtungen sammelt, um sie systematisch auszuwerten und in quantitative Maßnahmen und politische Initiativen umzusetzen. „Die Gemeinschaften, die am stärksten von zusammengebrochenen Systemen betroffen sind, werden oft aus den Gesprächen darüber ausgeschlossen, wie Veränderungen herbeigeführt werden können“, erklären die Gründungsdirektor:innen des Projekts. „Die Entwicklung neuer Wege, um sicherzustellen, dass die Gemeinschaften bei den sie betreffenden politischen Maßnahmen ein gewichtiges Wort mitreden können, kann uns zu einer ganzheitlicheren, von den Interessengruppen getragenen Neugestaltung unserer öffentlichen Systeme führen.“ Die Titel von zwei Projekten des Labs verweisen auf die Breite der Agenda: „Reimagining Public Safety in the City of Oakland“ („Die Neugestaltung der öffentlichen Sicherheit in Oakland“) und „Understanding the Conditions for Success in Permanent Supportive Housing“ („Was sind die Erfolgsbedingungen für dauerhafte Wohnhilfe?“).³

An der Universität St. Gallen (HSG) in der Schweiz entstand in einem privat finanzierten Neubau namens SQUARE als selbsternanntem „Experimentierfeld“ ein „öffentlicher Ort der Begegnungen und ein Forum des Dialogs – zwischen Wissenschaft, Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur“. In dem am Anfang des Jahres 2022 eröffneten Gebäude sollen sich „herausragende Köpfe aus Wirtschaft, Politik und Kultur auf Studierende, Dozierende und HSG-Alumni“ treffen. „Ideen und Innovationen entstehen im 21. Jahrhundert in Teams, an der Schnittstelle unterschiedlicher Perspektiven, Interessen und Biografien“.⁴

- 3 Weiterführende Informationen über das Possibility Lab der University of California, Berkeley, und darüber, wie es Demokratie fördert, finden sich auf seiner Webseite: <https://possibilitylab.berkeley.edu/our-work/initiatives/>.
- 4 Weiterführende Information über SQUARE finden sich auf der Webseite: <https://www.unisg.ch/de/newsdetail/news/square-im-neubau-der-universitaet-stgallen-wird-die-zukunft-des-lernens-und-lehrens-erkundet/>.

Zugestanden: Auf unzufriedene Gruppen, beispielsweise konservative Zweifler:innen an der Realität des Klimawandels, zuzugehen und produktive Wege zu finden, um mit ihnen in Kontakt zu treten, stellt sicherlich eine wesentlich größere Herausforderung dar. Die Universitäten müssen bei ihren Bemühungen um eine positive Beeinflussung der Gesellschaft systematischer vorgehen und ihre Glaubwürdigkeit erhöhen, denn sie begegnen einer zunehmend zynischen Sichtweise auf ihre Stellung in der Gesellschaft.

Die Universität als „Wahrheitsinstanz“

Natürlich kann die Universität nicht jede Rolle erfüllen, die sich unterschiedliche Menschen für sie ausdenken. Wie ich bereits angedeutet habe, hat ihr Überzeugungsvermögen Grenzen. Hart gesottene Links- oder Rechtsextreme beispielsweise sind in ihren Weltanschauungen so fest verankert, dass sie sich in ihnen kurzfristig und vielleicht sogar auch auf längere Sicht nicht ohne Weiteres erschüttern lassen. Damit soll die wichtige Aufgabe der Universität als Wahrheitsinstanz nicht geschmälert werden. Durch Forschung und Vertretung ihrer Interessen in der Öffentlichkeit kann die Universität eine entscheidende Rolle dabei spielen, grobe Unwahrheiten oder sogar nuancierte Lügen und Falschbehauptungen, die für Demokratien so schädlich sind, zu widerlegen oder zu korrigieren.

Dies ist keine leichte Aufgabe in einer Welt der falschen Narrative, die mit den Fortschritten der künstlichen Intelligenz und den immer raffinierteren Deep Fakes noch zunehmen wird. In der Tat stellt es eine große Herausforderung für die Gesellschaft dar, die vergangenen und künftigen Auswirkungen von sozialen Medien und Technologien wie der KI zu verstehen.

Gleichzeitig hängt die Belastbarkeit der Universität als Wahrheitsinstanz davon ab, dass sie ihr Engagement in der Gesellschaft und ihre Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit stärkt. Die wissenschaftlichen Communities müssen sich intensiver darum bemühen, sichtbarer zu werden und aus öffentlichen Veranstaltungen und ihren Lehr- und Forschungsprogrammen Orte zu machen, die für alle zugänglich sind und für

eine konstruktive Debatte zur Verfügung stehen. Der Öffentlichkeit zu vermitteln, dass die Universität diese Haltung vertritt, muss ein zentrales Anliegen sein.

Wenn ich ein lokales Engagement der Universität fordere und auf den Ausbau ihrer Fähigkeiten zur konstruktiven Kommunikation dränge, heißt das aber keineswegs, dass ich sie als geschützten Ort für die Grundlagenforschung jenseits konkreter Bedürfnisse und Anforderungen eines größeren Kontextes geringschätze. Ebenso wenig als Teil des sich immer weiter entwickelnden globalen Wissenschafts- und Wissenssystems. Denn die Universität ist entscheidend bei der Weiterleitung von globalen Perspektiven auf die lokale Ebene. Außerdem spielt sie eine Schlüsselrolle in der Wissenschaftsdiplomatie sowie bei der Bereitstellung von Kontakten und Unterstützung für Wissenschaftler:innen und Institutionen, die in einer zunehmenden Zahl von illiberalen Demokratien und autokratischen Regimen verfolgt werden.

Die aktuellen geopolitischen Konflikte zeigen, dass wir im Begriff sind, in einen neuen kalten Krieg zu schlittern, der auch an den Universitäten ausgefochten wird. Kriege, Handelssanktionen und neue und wieder aufgewärmte geopolitische Rivalitäten prägen, wie Universitäten weltweit interagieren. Universitäten in der EU haben alle Austausch- und Forschungsbeziehungen mit russischen Universitäten eingestellt; Chinas alles umfassender Sicherheitsapparat und sein Einsatz von Softpower im Ausland sowie die hiesige Furcht vor seiner akademischer Spionage stehen universitären Kooperationen zunehmend im Wege; die Kriege in der Ukraine und in Gaza sowie die politische Unterdrückung in Hongkong, der Türkei und anderswo schaffen eine neue akademische Diaspora.

Das Ergebnis dieser relativ neuen Spannungen ist eine weitere Spaltung und Isolierung von Wissenschaftler:innen, die zunehmend zwischen die Fronten der rivalisierenden globalen Akteure geraten, von denen die einen autokratisch geprägt sind, die anderen sich an den Werten offener Gesellschaften orientieren und wieder andere versuchen, neutral oder bündnisfrei zu bleiben. Man kann nur hoffen, dass die Universitäten in funktionierenden Demokratien wie bereits in der Vergangenheit ihren Beitrag leisten, um diesen Trend durch die Förderung eines offenen Dialogs und durch akademischen Austausch abzumildern; sie müssen

ihren Einfluss und ihre positive Wirkung auf die Gesellschaft in ihrer Heimat, an ihrem Standort ausweiten. Der Gegenwind ist beträchtlich.

Allerdings, und das habe ich versucht, in diesem Aufsatz darzustellen, spielt keine andere Institution – egal ob öffentliche oder private – eine so vielseitige und entscheidende Rolle für demokratische Nationalstaaten wie die Universität. Hier liegt eine wichtige Chance. Die Universität kann und muss sie nutzen – sie muss hier mehr tun!

Literaturverzeichnis

Acemoglu, D., & Robinson, J. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. Crown.

Douglass, J. A. (2023, March 4). New ideas in the face of rankings and “world-class” fatigue. *University World News*.

Douglass, J. A. (Ed.). (2021). *Neo-Nationalism and Universities: Populists, Autocrats, and the Future of Higher Education*. Johns Hopkins University Press, Open Access Project Muse.

Galston W. A., & Kamarck, E. (2022, January 4). Is Democracy Failing and Putting Our Economic System at Risk? Brookings Institute.

Knox, L. (2024, March 19). Can a Marketing Push Solve UW Madison’s Political Woes? *Inside Higher Ed*. <https://www.insidehighered.com/news/government/state-policy/2024/03/19/uw-madisons-marketing-push-against-politicization>

Krull, W. & Brunotte, T. (2021). Turbulent Times: Intellectual and Institutional Challenges for Universities in Germany, Hungary, and Poland. In John Aubrey Douglass (Ed.), *Neo-Nationalism and Universities: Populists, Autocrats, and the Future of Higher Education*, Johns Hopkins University Press, Open Access Project Muse.

Philipp-Muller, A., Petty, R. E., & Lee, S.W. S. (2022, July 12). Why are people antiscience, and what can we do about it?. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 119(30). <https://doi.org/10.1073/pnas.2120755119>

Repucci, S. (2015, August 3). *Democracy Is Good for Business*. Freedom House.

VERGESELLSCHAFTUNG ALS GEGENRECHT FÜR DEMOKRATISIERUNG UND DIE RÜCKEROBERUNG DES GEMEINSAMEN¹

ISABEL FEICHTNER

Die sozialökologische Transformation ist in aller Munde. Als Juristin versuche ich zu verstehen, wie das Recht eine demokratische, sozialökologische Transformation fördern kann und welchen Beitrag Jurist:innen zu einem transformativen Recht leisten können. Dabei ist ein Ansatz hilfreich, der seit ein paar Jahren als „Recht in der politischen Ökonomie“ Verbreitung findet. Er knüpft an ältere Traditionen des Rechtsrealismus und der kritischen Rechtstheorie an und versteht das Recht als ko-konstitutiv für die politische Ökonomie und die oft extraktiven, ausbeuterischen und lebensfeindlichen ökonomischen Wertschöpfungsprozesse. Er kann die Verstrickungen und Komplizenschaften des Rechts sichtbar machen und darüber hinaus die Aufmerksamkeit auf transformative Experimente für die rechtliche Neugestaltung von Institutionen im Zentrum der gegenwärtigen politischen Ökonomie lenken (Feichtner und Gordon, 2023). Solche Rechtsforschung kann das Potenzial des Rechts für eine nicht nur reformistische, sondern grundlegende sozialökologische Transformation verdeutlichen, die sich nicht mit Regulierung und finanziellen Transfers zufriedengibt, sondern auf eine Veränderung und Demokratisierung der Produktions- und Versorgungsweisen setzt.

1 Aus dem Englischen von Anja Schulte

Ein transformatives Recht zur Umgestaltung der politischen Ökonomie bedarf einer Vorstellung von den Pfaden und Akteuren der Transformation, damit die normativen gesellschaftlichen Ziele wie relationale Freiheit, gerechte Verteilung sowie Prosperität von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen erreicht werden können. Um die Wahrscheinlichkeit eines grundlegenden Wandels zu erhöhen, sollte transformatives Recht sich an der sozialen Praxis und konkreten politischen Projekten gesellschaftlicher Bewegungen und Initiativen orientieren, die nach Veränderung streben (Kennedy, 2016). Derzeit halte ich zwei Arten von Projekten für besonders vielversprechend, die Wege einer demokratischen sozialökologischen Transformation aufzeigen sowie Anstöße zur Konzeptualisierung transformativen Rechts und für transformative rechtliche (und soziale) Experimente geben: Projekte des Commoning und Projekte der Vergesellschaftung. Im Folgenden stelle ich, beide Ansätze kurz vor, zeige die Verbindung zwischen Commoning und der Vergesellschaftungsbewegung auf und interpretiere Vergesellschaftung als Wahrnehmung eines kollektiven und demokratischen Gegenrechts zur Herstellung eines neuen Gemeinsamen.

Commons, im Sinne materieller und immaterieller Gemeingüter, und Praktiken des Commoning sind nichts Neues: Seit jeher haben sich Menschen weltweit kollektiv selbst organisiert, um resiliente Strukturen zur Erfüllung ihrer materiellen und spirituellen Bedürfnisse aufzubauen. Durch Praktiken des Commoning entstehen Commons als soziale Systeme rund um gemeinsam hergestellte und genutzte, materielle und immaterielle Ressourcen (Hess und Ostrom, 2007; Bollier, 2015). Oft werden Commons mit vorkolonialen sozialen Praktiken, Rechtsgrundsätzen, Kollektivierungen, Produktions- und Versorgungsweisen in Verbindung gebracht. Doch es finden heute auch viele neue Commons-Projekte Verbreitung, die häufig von älteren Traditionen des Commoning inspiriert sind und darauf aufbauen. Zeitgenössische Commons umfassen zum Beispiel Solidarische Landwirtschaften, Urban-Gardening-Projekte, Komplementärwährungen, Open-Source-Saatgut und Softwareinitiativen. Wie die Commons-Forscherin Silke Helfrich stets betonte, sind wir von Commons umgeben. Uns fehlen lediglich eine allgemeine Sprache und ein begrifflicher (und auch rechtlicher) Rahmen, um sie als solche zu erkennen und zu verstehen.

Aktuelle Commoning-Projekte und -Bewegungen, die sich für urbane sowie ländliche, spirituelle, kulturelle, digitale und materielle Commons einsetzen, reagieren oft auf finanzielle, ökonomische, ökologische und humanitäre Krisen. Sie sind durch die Kritik am aktuellen demokratischen Kapitalismus informiert und sollen Vereinzelung, zunehmende soziale Ungleichheit sowie die alles durchdringenden, extraktiven und lebensfeindlichen Prozesse der wirtschaftlichen Wertschöpfung überwinden. Commons entstehen dort, wo sich Menschen kollektiv selbst organisieren, um ihre Bedürfnisse und Wünsche auf der Basis solidarischer und fürsorglicher Beziehungen gerecht zu befriedigen, und sich dabei an dem Ziel orientieren, Lebendigkeit und den „Mehrwert gelebter Erfahrung“ zu erhöhen (vgl. Massumi, 2018). Sie können als alternative Formen der Produktion, Versorgung und Verteilung betrachtet werden, die Staats- und Marktmechanismen ersetzen oder ergänzen. Obwohl Commons allgegenwärtig sind, sind sie zugleich radikal und revolutionär. Sie bieten keine Blaupause für eine andere Gesellschaftsordnung. Praktiken des Commoning verfolgen stattdessen das Ziel, epistemische und ontologische Veränderungen anzustoßen und zu institutionalisieren – also sowohl unsere Wahrnehmung der Welt und unserer Verbindung mit der Erde und ihren Lebewesen zu verändern als auch die Beziehungen zwischen Menschen und zu nicht--menschlichen Wesen neuzugestalten. Commons-Projekte können aus dekolonialen Wissensbeständen und Epistemologien des globalen Südens schöpfen. Commoning ist somit keine Revolution, die das bestehende System stürzt, um auf den Ruinen des alten ein neues zu errichten. Die Revolution besteht vielmehr in der Umgestaltung von Infrastrukturen und Beziehungssystemen durch Praxis und institutionelle Experimente, die die erwünschten Zukünfte schon in der Gegenwart erfahrbar machen sollen.

Mit Blick auf die dringend notwendige gesamtgesellschaftliche, sozialökologische Transformation stellt sich die Frage, ob Commoning – über einzelne Projekte hinaus – ein neues Gemeinsames hervorbringen kann. In der heutigen kapitalistischen Gesellschaft ist laut Bini Adamczak die Wertschöpfung auf der Basis des Privateigentums „das Gemeinsame“, das Gesellschaft in einer bestimmten und zwar trennenden Weise integriert: „Es handelt sich um die Beziehungsweise des Werts, die Allgemeinheit durch Vereinzelung herstellt, die verbindet, indem sie

trennt. Sie realisiert eine allgemeine Privatheit und damit eine privatisierte Allgemeinheit. Die Frage, die Kritiker:innen der bürgerlichen Gesellschaft zu beantworten hätten, ist folglich die danach, was [...] die Position einnehmen kann, die das Privateigentum für das Bürgertum einnimmt. Das wäre die Frage nach der Beziehungsweise.“ (Adamczak, 2017, S. 75 f.). Aktuelle Praktiken des Commoning haben das Potenzial, eine relationale Revolution anzustoßen, die die trennende „allgemeine Privatheit“ des Werts durch Formen der Kollektivität und der Versorgung ersetzt, die Gesellschaft integrieren, ohne zu trennen und so ein neues Gemeinsames hervorbringen. Wie Sabine Hark und ihre Mitautor:innen feststellen: „Im Lichte der [...] Tendenz, das Allgemeinwohl in Marktdynamiken aufgehen zu lassen, können diese praktischen Experimentierfelder als Versuche gesehen werden, neue Lösungen angesichts der Uneingelöstheit des bloß abstrakten Universalitätsanspruchs zu suchen.“ (Hark et al., 2015, S. 101). Commoning könnte zu einer Praxistheorie der Transformation werden, die durch verschiedene miteinander verknüpfte Projekte, in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft, Beziehungen, Praktiken und Institutionen schafft, die den Wandel vorzeichnen und der sozialökologischen Transformation den Weg bereiten.

Ein Projekt mit besonderem Potenzial zur Verbreitung von Commons und der Förderung eines neuen verbindenden Gemeinsamen ist die Vergesellschaftung, das heißt, die Überführung von Privateigentum in Gemeineigentum. Vergesellschaftung als revolutionäre Reform (Holm, 2021) bekam in Deutschland mit der Berliner Initiative *Deutsche Wohnen & Co enteignen* wieder Aufwind. Die zivilgesellschaftliche Initiative formierte sich im Protest gegen steigende Mieten, Gentrifizierung und Verdrängung – Entwicklungen, die durch die massive Privatisierung von Wohnungen im Berlin der späten 1990er- und frühen 2000er-Jahre beschleunigt wurden. Seit einigen Jahren kämpft die Initiative unter Berufung auf Artikel 15 Grundgesetz mit großem Zuspruch für die Überführung von Privateigentum an Berliner Wohnimmobilien, die sich in den Portfolios großer Immobilienkonzerne mit einem Bestand von 3.000 oder mehr Wohnungen befinden, in Gemeineigentum. *Deutsche Wohnen & Co enteignen* mobilisierte erfolgreich für einen Volksentscheid, bei dem am 26. September 2021 eine Mehrheit von 57,6 % für eine solche Vergesellschaftung stimmte. Der Berliner Senat, der durch diesen Volksentscheid

verpflichtet wurde, ein entsprechendes Gesetz zur erarbeiten, richtete eine Expertenkommission ein, um insbesondere die verfassungsrechtlichen Anforderungen zu prüfen, die eine Vergesellschaftung zu erfüllen hat. Am 28. Juni 2023 legte die Kommission ihren Bericht dem Berliner Senat vor. Der Bericht kommt zum Ergebnis, dass der Vergesellschaftung von Wohnimmobilien keine unüberwindlichen rechtlichen Hürden entgegenstehen. Während die Berliner Regierung noch immer nicht bereit ist, die Arbeit an einem Vergesellschaftungsgesetz für Wohnimmobilien aufzunehmen, haben die öffentliche Debatte und die zivilgesellschaftliche Mobilisierung zu Vergesellschaftung geografisch und inhaltlich weite Kreise gezogen. Das Engagement für die Vergesellschaftung beschränkt sich nicht nur auf das Wohnen, sondern erfasst weitere soziale Infrastrukturen wie Gesundheit, Energie und Landwirtschaft.

Artikel 15, die Vergesellschaftungsvorschrift des Grundgesetzes, besagt: „Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden.“ Bisher wurde sie noch nie angewandt. In der aktuellen Debatte vertreten Jurist:innen zwei gegensätzliche Auslegungen dieser Vorschrift: Eine ist auf Stabilisierung ausgerichtet, die andere auf Transformation. Ausgehend von diesen widerstreitenden Auslegungen möchte ich meine Auffassung von Gegenrechten und transformativem Recht für Commons und ein neues Gemeinsames vorstellen.

Die auf Systemstabilisierung ausgerichtete Auslegung betrachtet die Vergesellschaftung auf Grundlage von Artikel 15 als letztes Mittel zur Befriedigung von Grundbedürfnissen, wenn die Marktwirtschaft darin versagt, diese zu erfüllen. Sie versteht Vergesellschaftung als massiven Eingriff in das individuelle Recht auf Privateigentum und fordert deshalb, dass sie strenge Anforderungen erfüllt. Eine davon ist die Verhältnismäßigkeit, ein Rechtsgrundsatz, den das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung als ungeschriebene verfassungsrechtliche Beschränkung staatlicher Gewalt etabliert hat. Der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit verlangt nicht nur, dass eine in ein Grundrecht eingreifende Maßnahme ein berechtigtes Gemeinwohlinteresse verfolgen muss. Die Maßnahme muss darüber hinaus zur Förderung dieses Gemeinwohlzwecks notwendig sein, das heißt, es darf keine weniger einschnei-

dende Maßnahme verfügbar sein. Schließlich dürfen die Nachteile der Maßnahme (für diejenigen, deren Rechte sie beschneidet) nicht außer Verhältnis zu dem Nutzen stehen, den sie der Gesellschaft bringt.

Was die Vergesellschaftung betrifft, so nimmt ihr die Anforderung der Verhältnismäßigkeit das revolutionäre Potenzial, denn sie fordert einen Interessensausgleich innerhalb des vorgegebenen systemischen Rahmens der gegenwärtigen politischen Ökonomie: zwischen den durch die Vergesellschaftung beeinträchtigten Interessen der Unternehmen, die Eigentumsrechte verlieren, auf der einen Seite und dem gesellschaftlichen Interesse an bezahlbarem Wohnraum auf der anderen. Sie wirft die Frage auf, ob dem Staat nicht andere Maßnahmen zur Verfügung stehen, um für ausreichend bezahlbaren Wohnraum zu sorgen, wie etwa Mietobergrenzen, Subventionen, Neubauten usw. Des Weiteren verlangt sie eine Antwort darauf, ob und unter welchen Umständen bezahlbarer Wohnraum ein so wichtiges (oder gefährdetes) Ziel ist, dass es die Enteignung von Privateigentum in großem Maßstab rechtfertigt. Im letzten Schritt der Verhältnismäßigkeitsprüfung – der Abwägung von Beeinträchtigung und Nutzen – wird der Wert von Wohnraum in eine Waagschale geworfen und gegen den Wert des Privateigentums in der anderen gewogen. Angesichts des hohen Werts, den die Verfechter:innen dieser Auslegung dem Privateigentum zuschreiben, der Beurteilung der Vergesellschaftung als „massiven“ Eingriff und des großen Repertoires an potenziell weniger einschneidend wirkenden alternativen Maßnahmen und Regulierungsinstrumenten in den Händen des Staates wird die Vergesellschaftung zur ultima ratio in einer Notsituation: Eine Maßnahme, auf die der Staat nur dann zurückgreifen darf, wenn andere staatliche Instrumente nicht mehr das Mindestmaß an bezahlbarem Wohnraum sicherstellen können, welches der Staat aufgrund seiner Menschenrechtsverpflichtungen garantieren muss. Ich bezeichne diese Auslegung als „stabilisierend“, denn sie dient letztlich der Aufrechterhaltung der gegenwärtigen politischen Ökonomie.

Die transformative Auslegung dagegen betrachtet Artikel 15 nicht als bloße staatliche Befugnis das individuelle Recht auf Privateigentum zu beschränken, sondern seinerseits als ein Recht: nicht als individuelles Recht, das vor staatlicher Macht schützt, wie das Recht auf Privateigentum,

sondern als demokratisches Recht, welches kollektiv auszuüben ist, und zwar durch die gesetzgebende Gewalt, die das Vergesellschaftungsgesetz verabschiedet. Bei Artikel 15 handelt es sich um ein demokratisches Recht, denn erstens wird es durch demokratische Gesetzgebung umgesetzt und zweitens besteht der ihm zugeschriebene Zweck nicht in der Befriedigung bestehender Bedürfnisse und Interessen (z. B. nach/an bezahlbarem Wohnraum), sondern vielmehr in der Demokratisierung der Gesellschaft durch die Schaffung von Gemeineigentum und Commons. Folgt man dieser Auffassung, dann müssen Verfechter:innen der Vergesellschaftung weder die von ihnen verfolgten Interessen konkret benennen noch darlegen, wie diese Interessen, z. B. das Interesse an bezahlbarem Wohnraum, durch die Überführung von Privateigentum an Immobilien in Gemeineigentum realisiert werden. Die Vergesellschaftung würde stattdessen eine politische Entscheidung und einen Gesetzgebungsakt erfordern, der Privateigentum in Gemeineigentum überführt sowie eine gerechte Entschädigung der Voreigentümer:innen (Feichtner 2025).

Diese Auslegung von Artikel 15 leugnet nicht, dass die Vergesellschaftung eine Vielzahl von Gemeinwohlinteressen verfolgt, darunter die Ausweitung des Angebots an bezahlbarem Wohnraum, die Verhinderung von Gentrifizierung, bessere Kontrolle des Wohnungsbestands und der Umsetzung von Maßnahmen zur Förderung von Klimaneutralität und zur Klimawandelanpassung. Doch die alleinige Konzentration auf die Förderung von Gemeinwohlinteressen und die Erfüllung von Bedürfnissen, wie sie sich in der bestehenden Situation darstellen, das heißt, in einer Welt, in der Land und Häuser sowohl Waren als auch Kapitalanlagen sind, verstellt den Blick auf das transformative Potenzial von Vergesellschaftungsinitiativen. Sie schränkt die Vorstellungskraft und die Imagination dessen ein, was Wohnen bedeuten könnte, wenn Grund und Boden Gemeingut wären und die Stadt durch Vergesellschaftung als ein Commons zurückgewonnen würde.

Zur Verdeutlichung ihres transformativen Potenzials schlage ich vor, Vergesellschaftung nicht nur als demokratisches Recht zu begreifen, sondern auch als Gegenrecht. Aufbauend auf Arbeiten der Rechtswissenschaftler Helmut Ridder und Gunther Teubner als auch des Philosophen Christoph Menke (Ridder, 1975; Teubner, 2018; Menke, 2015) lässt

sich Artikel 15 als Gegenrecht gegen das Recht auf Privateigentum (als Fundament des von Bini Adamczak beschriebenen trennenden Allgemeinen) konzipieren und als Gegenrecht gegen die im öffentlichen Diskurs oft jenen, die Veränderungen verlangen, auferlegte Forderung, Affekte, Emotionen, Leidenschaften und Wünsche in den Begrifflichkeiten von Interessen auszudrücken. Nach Gunther Teubner dient die „institutionelle Imagination“ (Unger, 1996) kollektiver Gegenrechte nicht nur der Entwicklung alternativer politischer Programme; der Nutzen kollektive Gegenrechte liegt vielmehr darin, „dass sie Irritabilität, Sensibilität, Empfindung, Leidensfähigkeit, Responsivität, Spontaneität, Intuition, Fantasie – auch Mystik? – gegen eingefahrene Strukturen politischer Entscheidungsfindung, gegen formalisierte rechtliche Garantien von Autonomiebereichen und gegen gesellschaftliche Vermachtungen zu gesellschaftlicher Wirksamkeit verhelfen“ (Teubner, 2018, S. 375).

Gegenrechte könnten „Freiräume für die kollektive Willensbildung in der Gesellschaft“ aufrechterhalten und vergrößern (*ibid.*). In der Stadt würde die Vergesellschaftung von Wohnhäusern in Ausübung des Gegenrechts aus Artikel 15 Grundgesetz buchstäblich Raum schaffen – Raum, in dem sich Menschen in neuen und überraschenden Konstellationen begegnen, in dem sich soziale Bewegungen formieren, Initiativen versammeln und demokratische Praxis einüben und pflegen können.

Ein solche Auslegung von Artikel 15 Grundgesetz wird durch die Verfassungsgeschichte und alternative Auffassungen vom Sozialstaat gestützt. So interpretierte der Verfassungsrechtler Helmut Ridder das im Grundgesetz verankerte Sozialstaatsprinzip als einen Auftrag zur Demokratisierung aller Bereiche der Gesellschaft (nicht nur der staatlichen Institutionen). Demokratisierung meint hier den Abbau gesellschaftlicher Machtverhältnisse, sodass der Sozialstaat nicht auf einen außerhalb der Gesellschaft stehenden, „von außen“ intervenierenden Wohlfahrtsstaat reduziert wird, sondern in der Förderung kollektiver Selbstorganisation und relationaler Freiheit verwirklicht wird (Ridder, 1975).

Die Demokratisierung der Gesellschaft ist ein anspruchsvolles Vorhaben. Eine Vergesellschaftung im transformativen Sinn, die Räume für die Entstehung von Commons und eines neuen Gemeinsamen anstelle des trennenden Allgemeinen des Privateigentums eröffnet, kann ein erster

notwendiger Schritt sein, wird aber allein nicht ausreichen. Es werden rechtliche und institutionelle Regelungen erforderlich sein, um den Raum zu füllen und der kollektiven Selbstorganisation zur Verwirklichung relationaler Freiheit einen institutionellen Rahmen zu geben, sie zu fördern und zu schützen. Die Praxistheorie des Gemeinsamen und des Commoning kann Hinweise dafür geben, welche Regeln, Prinzipien, Verfahren und Muster (Bollier und Helfrich, 2019) eine nicht von Herrschaft und Ausschluss, sondern von Gleichheit geprägte Beziehungsweise ermöglichen und gerechte Bedürfniserfüllung gewährleisten. Anregungen dafür, wie vergesellschafteter Wohnungsbestand als Commons verwaltet werden kann, bieten die vielfältigen institutionellen und rechtlichen Arrangements, die heute schon genutzt werden, um Boden dauerhaft dem Markt zu entziehen und unter Beteiligung von Nutzenden und Nachbarschaft zu verwalten (Feichtner, 2025). Um zu konkretisieren, welche Rolle der Staat nach der Vergesellschaftung spielen sollte, erscheint es besonders vielversprechend, das Konzept der Commons Public Partnerships (Helfrich und Bollier, 2015) als Gegenmodell zu den Public Private Partnerships weiterzuentwickeln (Gruber, 2021; Schubel, 2024). Dies wäre ein Teil im großen Puzzle eines transformativen Rechts für die Commons bzw. das Gemeinsame.

Adamczak, B. (2017). *Beziehungweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Suhrkamp.

Bollier, D. (2015). *Commoning as a Transformative Social Paradigm*. <http://www.truevaluemetrics.org/DBpdfs/Initiatives/Next-System-Project/David-Bollier-Commoning-as-a-Transformative-Social-Paradigm.pdf>

Bollier, D. & Helfrich, S. (2019). *Frei, Fair und Lebendig. Die Macht der Commons*. transcript Verlag. <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-4530-9/frei-fair-und-lebendig-die-macht-der-commons/>

Deutsche Wohnen & Co. enteignen (2023). Gemeingut Wohnen. Eine Anstalt öffentlichen Rechts für Berlins vergesellschaftete Wohnungsbestände. https://content.dwenteignen.de/uploads/Gemeingut_Wohnen_3a03fa4c87.pdf

Feichtner, I. (2025). *Bodenschätze: Über Verwertung und Vergesellschaftung*. Hamburger Edition.

Feichtner, I. & Gordon, G. (Hrsg.) (2023). *Constitutions of Value. Law, Governance and Political Ecology*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003221920>

Gruber, S. (2021). Über die Möglichkeit von Public-Commons-Partnerschaften. Wiens Koproduktion von Wohnraum und das politische Projekt der Stadt, ARCH+, 244, S. 160–165.

Hark, S., Jaeggi, R., Kerner, I., Meißner, H. & Saar, M. (2015). Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. *Feministische Studien: Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, 33(1), S. 99–103. <http://dx.doi.org/10.25595/1944>

Hess, C. & Ostrom, E. (2006). Introduction: An Overview of the Knowledge Commons. In Charlotte Hess & Elinor Ostrom (Hrsg.), *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice* (S. 3–26). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6980.003.0003>

Holm, A. (2021). *Objekt der Rendite. Zur Wohnungsfrage und was Engels noch nicht wissen konnte*. Dietz Berlin.

Kennedy, D. (2016). *A World of Struggle. How Power, Law, and Expertise Shape Global Political Economy*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1wf4cz3>

Massumi, B. (2018). *99 Theses on the Revaluation of Value. A Postcapitalist Manifesto*. University of Minnesota Press.

Menke, C. (2015). *Kritik der Rechte*. Suhrkamp.

Ridder, H. (1975). *Die soziale Ordnung des Grundgesetzes. Leitfaden zu den Grundrechten einer demokratischen Verfassung*. Westdeutscher. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-84231-2>

Schubel, K. (2024). Demokratisierung städtischen Raums: Ein Recht für Urban Commons. In Ulrich Klüh, & Richard Sturn (Hrsg.). *Commons, Jahrbuch Normative und institutionelle Grundlagen der Ökonomik*, 21. Metropolis.

Teubner, G. (2018). Zum transsubjektiven Potential subjektiver Rechte: Gegenrechte in ihrer kommunikativen, kollektiven und institutionellen Dimension. In Hannah Franzki, Johan Horst und Andreas Fischer-Lescano (Hrsg.). *Gegenrechte: Recht jenseits des Subjekts*. Mohr Siebeck.

Unger, R. M. (1996). Legal Analysis as Institutional Imagination. *Modern Law Review*, 59, S. 1–23. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.1996.tb02063.x>

WAHLEN VOM SOCKEL STOSSEN: WARUM ZUKUNFTSFÄHIGE DEMOKRATIE NEUE AUSWAHLVERFAHREN BRAUCHT¹



MAX KRAHÉ

Wahlen gelten als Synonym für Demokratie. Aus historischer Perspektive ist das neu und gefährlich: Es befördert einen Drift in Richtung Oligarchie. Um diesen entgegenzuwirken, bedarf es neuer Ansätze bei der Auswahl unserer politischen Führung.

Warum? Wahlen schaffen Unterscheidungen: nicht nur zwischen Team Rot und Team Schwarz, Team Links und Team Rechts sondern viel grundsätzlicher zwischen Protagonistinnen und Chor, Akteuren und Publikum, zwischen dem Kandidatenkreis der Wenigen und der Wählerschaft der Vielen. Die durch Wahlen erzeugte Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf das Volk und seine Belange, sondern auf die Kandidierenden im Rampenlicht.

Anders gesagt: Wahlen haben Risiken und Nebenwirkungen. Denn durch die Unterscheidungen, die sie erzeugen, schaffen Wahlen eine Hierarchie: Oben die Gewählten, und das Wahlvolk. Schlimmer noch ist das von ihnen geschaffene Ethos: Promikultur und Passivität, Apathie und Wut. So paradox dies auch klingen mag: Wahlen schädigen die Demokratie.

1 Aus dem Englischen von Gülçin Erentok

Das war lange bekannt. Schon Aristoteles erklärte: „So gilt es, wie ich sage, für demokratisch, dass die Besetzung der Ämter durch das Los geschieht, und für oligarchisch, dass sie durch Wahl erfolgt“ (Aristoteles, 350 v. Chr., *Politik*, Buch IV, Kap. 9, S. 142, 1294b7-9) Zweitausend Jahre später hatte sich daran wenig geändert. 1748 schrieb Montesquieu: „Wahl durch Los entspricht der Natur der Demokratie, Wahl durch Abstimmung der Natur der Aristokratie.“ (Montesquieu, 1748, Buch 2, Kap. 2, S. 109).

Doch heute setzen wir Demokratie mit Wahlen gleich. Aber warum? Was geschah nach 1748? Wie haben Wahlen die Zufallsauswahl verdrängt?

Um diesen Wandel zu verstehen, müssen wir ins 18. Jahrhundert zurückkehren. Die Revolutionen auf beiden Seiten des Atlantiks, insbesondere die Amerikanische und die Französische Revolution, waren Rebellionen gegen Absolutismus und Willkürherrschaft. Ihre Anführer entschieden sich jedoch dafür, König Georg III. und das Ancien Régime durch ein System zu ersetzen, das als *repräsentative Regierung* bezeichnet wird. Dieses wurde auch in Abgrenzung von Demokratie verstanden (Manin, 1997). Während es – im zeitgenössischen Verständnis – bei Demokratie um Gleichheit zwischen Herrschenden und Beherrschten ging, basierte die repräsentative Regierung auf der Wahl fähiger Herrschender und ihrer Kontrolle durch die Presse- und Meinungsfreiheit.

Wie kam es zu dieser Entscheidung? Die Revolutionäre hatten hierfür drei Gründe. Zum einen forderten führende Stimmen, „wir müssen von den Besten regiert werden“ (Boissy d’Anglas, zitiert in Van Reybrouck, 2016, S. 97). Obwohl sie unfähige Könige, Lords und Barone bekämpften, glaubten viele von ihnen an die Existenz einer natürlichen Aristokratie: vortreffliche Bürger und Bürgerinnen mit herausragenden Talenten, Fähigkeiten und Kenntnissen. Wie Jefferson waren viele der Ansicht, dass diese „natürlichen *aristoi*“ das Staatsschiff lenken sollten (vgl. Jefferson, 1813). Wahlen würden diese identifizieren und ans Ruder stellen. Bei Auswahl durch Los wäre das unwahrscheinlich.

Ein weiteres Argument geht auf Denker wie Machiavelli und Hobbes zurück. Beide waren aufmerksame Beobachter der Macht. Sie stellten fest, dass soziale und ökonomische Eliten zur Entwicklung politischer Ambitionen neigen. Eine Besetzung politischer Ämter durch das Losverfahren würde deren Ambitionen aber ausbremsen, denn dieses Verfahren

verhindere das Ummünzen von Reichtum und Prestige in Ämter. Gerade im Wahlkampf hingegen ließen sich Geld und soziales Ansehen in Macht ummünzen. Das macht Wahlen zu Blitzableitern, die den brennenden Ehrgeiz sozio-ökonomischer Eliten weg von Umsturzplänen oder anderen verfassungswidrigen Machenschaften hin zu einem gesetzeskonformen Wettstreit umlenkten.

Drittens standen viele Revolutionäre der Demokratie grundsätzlich skeptisch gegenüber. James Madison zum Beispiel betrachtete Demokratien als „Spektakel von Unruhen und Streit, [...] deren Lebensdauer im Allgemeinen so kurz ist wie ihr Ende gewalttätig“ (vgl. Madison, 1788/2008, S. 52). John Adams behauptete sogar: „Es gab noch nie eine Demokratie, die nicht Selbstmord begangen hätte.“ (vgl. Adams, 1851, S. 484) Selbst Rousseau schrieb, „daß keine Regierung in so hohem Grade Bürgerkriegen und inneren Erschütterungen ausgesetzt ist als die demokratische oder Volksregierung“ (Rousseau, 1762, Buch III, Kap. 4, S. 92). In diesen Äußerungen hallen alte Ängste wider: Eine ganze Reihe an Philosophinnen von Plato bis Hannah Arendt hat stets befürchtet, die Demokratie könne in eine Herrschaft des Pöbels ausarten. Immerhin war die Attische Demokratie für Sokrates' Hinrichtung verantwortlich.

Die Revolutionäre lehnten die Demokratie allerdings nicht nur deshalb ab, weil sie Instabilität befürchteten. Viele von ihnen waren reich – und sahen ihren Wohlstand durch Demokratie unmittelbar bedroht. Für Madison war Demokratie „unvereinbar mit persönlicher Sicherheit oder dem Eigentumsrecht“ (vgl. Madison, 1788/2008, S. 52). Der an der Französischen Revolution beteiligte Schriftsteller und Politiker Benjamin Constant meinte: „Das Eigentum muss das Sagen haben oder es wird vernichtet“ (vgl. Constant, 1810/2003, Buch X, Kap. 4, S. 169). Als wohlhabender Mann zog er Ersteres vor.

Die Revolutionäre des 18. Jahrhunderts misstrauten der Demokratie also in doppelter Hinsicht, denn sie befürchteten Auswirkungen sowohl auf ihr Eigentum als auch auf die Stabilität. Allerdings waren sie sich des egalitären Zeitgeists bewusst. Daher boten Wahlen eine ideale Lösung: Sie beziehen die Vielen ein, geben ihnen jedoch kaum Macht, denn selbst unter allgemeinem Wahlrecht werden tendenziell die Wenigen gewählt.

Die Argumente der Revolutionäre waren durchaus berechtigt, denn

Demokratie birgt Gefahren. Sie dürfen uns jedoch nicht blind machen für den antidemokratischen Charakter von Wahlen.

Es stimmt: Wahlen stellen grundsätzlich auf die persönliche Eignung ab, auf die Auslese der „natürlichen aristoi“. Doch selbst wenn diese Auslese in der Praxis gelingen würde – was zweifelhaft ist –, ist die persönliche Eignung vielleicht gar nicht das richtige Auswahlkriterium. So hat unter anderem Hélène Landemore gezeigt, dass bei kollektiven Entscheidungsprozessen oft die Vielfalt das Rennen macht und nicht die individuelle Eignung. Gerade dann, wenn eine ganze Palette unvorhergesehener Probleme vorliegt, so wie es in der Politik stets der Fall ist, ist es „besser, eine Gruppe von Menschen mit unterschiedlichen Denkweisen zu haben als eine Gruppe sehr kluger Menschen mit ein und derselben Denkweise“ (vgl. Landemore, 2012, S. 103). Kollektives Wissen übertrifft individuelle Kompetenz.

In der Praxis spielt bei Wahlen jedoch nicht nur die Eignung, sondern auch die Herkunft eine Rolle. In den USA sprechen Politikwissenschaftlerinnen deshalb von der „White-Collar“-Regierung, in den Niederlanden von der „Diplom-Demokratie“ und in Deutschland von einer Regierung durch „[k]einen von uns“. Überall im Westen ist die Bevölkerungshälfte ohne Studienabschluss weitgehend von gewählten Ämtern ausgeschlossen.

Wenn die Gewählten die Interessen der Ausgeschlossenen in ihren Entscheidungen berücksichtigen würden, wäre das vielleicht hinnehmbar. Doch wie neuere Untersuchungen mit Blick auf die USA (Gilens und Page, 2014) und Deutschland (Elsässer et al., 2021) zeigen, ist dies nicht der Fall. In beiden Ländern haben die Vorstellungen von Menschen, deren Einkommen sich rund um das Medianeinkommen bewegt, keinen maßgeblichen Einfluss auf die Verabschiedung oder Ablehnung von Gesetzen.

Abgesehen von der durch Wahlen herbeigeführten Misrepräsentation werden unsere Demokratien auch durch ihren psychologischen Effekt beschädigt. Anstatt Besonnenheit und uneigennützig Entscheidungen zu fördern, worauf viele im 18. Jahrhundert gehofft hatten, wissen wir heute, dass Wahlen Apathie, Stolz, und Wut nähren: Apathie bei denen, die glauben, ihre Stimme zähle nicht, Stolz bei den Wählerinnen auf der Gewinnerseite, Wut unter den Verlierern.

Das geschieht nicht durch Zufall, denn führende Politiker haben guten Grund, diese Emotionen zu wecken. Sie stehen nämlich vor dem Problem, dass einzelne Stimmen statistisch gesehen unbedeutend sind. So wird es zur ständigen Herausforderung, die Wähler und Wählerinnen an die Urnen zu bekommen. Um mehr von ihnen zu mobilisieren, empfiehlt es sich daher, unser Stammhirn anzusprechen. Das gibt zweifellos einen Kick, doch der kann schnell in Stolz oder Wut umschlagen.

Zudem setzen dieselben Politikerinnen oft darauf, Apathie zu verbreiten, um die Wahlbeteiligung in der Wählerschaft ihrer Gegner zu mindern. Kaum jemand beherrschte diese Strategie so meisterhaft wie Angela Merkel: Sowohl ihr berühmtestes Wahlplakat mit der Abbildung ihres Markenzeichens, der Raute, und ihr bekanntester Wahlkampfslogan *Sie kennen mich waren nichtssagend*, unpolitisch und bezweckten eine „asymmetrische Demobilisierung“.²

Auch hinsichtlich ihrer psychologischen Wirkung auf die Kandidierenden sind Wahlen problematisch. Zum Beispiel, wenn sich der Ehrgeiz brüskierter Verlierer nicht mehr im systeminternen Wettbewerb kanalisieren lässt und sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung selbst richtet – so geschehen am 6. Januar 2021 in Washington und am 8. Januar 2023 in Brasília. Nicht weniger gefährlich ist es, wenn Wahlsieger sich zu der Annahme verleiten lassen, sie seien besser als ihre Konkurrentinnen oder, schlimmer noch, besser als ihre Wählerschaft.

So sorgen Wahlen für eine Kluft zwischen der Politik „oben“ und der Wählerschaft „unten“ (Mair, 2013). Die Bürger und Bürgerinnen unten fühlen sich schnell ignoriert, geringgeschätzt und irreführt. Vertrauen geht verloren. Die Gewählten oben sehen sich mit der Zeit anders als die Wählerschaft: als besser ausgebildet, weltoffener und moralisch überlegen (Van Reybrouk, 2016, S. 10). Sie halten sich für etwas Besonderes. Schließlich sind sie bereit, bis in die Nacht zu arbeiten, zusätzliche Mühen

2 Die „asymmetrische Demobilisierung“ wurde im Jahr 2009 von Matthias Jung, Yvonne Schroth und Andreas Wolf als bewusste Wahlkampfstrategie von Kanzlerin Angela Merkel ausgemacht. Seither ist der Terminus in der politischen Analyse in Deutschland weit verbreitet. (Jung, Matthias, Schroth, Yvonne & Wolf, Andreas (2009). *Regierungswechsel ohne Wechselstimmung*. In: *Politik und Zeitgeschichte*, 51, S. 12–19.)

auf sich zu nehmen und die Last der Verantwortung zu tragen, denn – und hier kommen wir zurück zu Aristoteles und Montesquieu – „Adel verpflichtet“ (*noblesse oblige*).

Wird diese Kluft zu groß, ist ein Schaden an der Demokratie kaum mehr abzuwenden. „Take back control“, hallt es dann aus dem Wahlvolk. Was als Notruf beginnt, beflügelt im Wahlkampf schnell anti-demokratische Kräfte. Falsche Volkstribune leugnen real existierende Vielfalt, verteufeln Kompromisse und brechen all jene geschriebenen und ungeschriebenen Regeln, die eine Demokratie erst stabilisieren.

Vielleicht übertreibe ich hier. Binden Wahlen Politikerinnen nicht an ihre Wähler und verankern so die Macht im Volk? Wie können wir uns wirklich sicher sein, dass Wahlen die Demokratie beschädigen?

Machtverteilung lässt sich von außen schwer erkennen. Verfassungsformen können täuschen. In jeder Gesellschaft gibt es Normen und Traditionen, informelle und extrapolitische Ressourcen, heimliche Verbindungen und Cliques. Sie beeinflussen die reale Verteilung von Macht mitunter erheblich. Wahre Macht zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sie auf Wunsch unsichtbar bleiben kann.

Der Einfachheit halber schlage ich eine analytische Abkürzung vor. Gehen wir von einem fundamentalen Verlangen des Menschen nach Anerkennung aus, dem Wunsch, von anderen (mit mindestens) demselben Status als (mindestens) gleichwertig angesehen zu werden. Nehmen wir außerdem an, dass dieser Art der Anerkennung eine materielle Komponente innewohnt: Wohlstand und Einkommen als grobe Maßstäbe für Anerkennung.

Diese beiden Annahmen erlauben es, von der Gleichheit sozialer und materieller Bedingungen auf den Demokratiegrad von Regierungsformen zu schließen. Dieser Rückschluss funktioniert, denn dort, wo große soziale und materielle Ungleichheiten mit einem starken Verlangen nach Anerkennung einhergehen, ist die Macht unweigerlich konzentriert. Andernfalls würden die von der Ungleichheit am stärksten Betroffenen ihren Anteil an der Macht nutzen, um die gewünschte Anerkennung zu erlangen.

Diese Heuristik ist nicht immer präzise. Soziale und materielle Gleichheit kann eine Folge von Naturkatastrophen, Pandemien oder Kriegen sein und nicht nur das Ergebnis gleicher politischer Macht

(Scheidel, 2017). Es sind auch Regierungsformen vorstellbar, in denen die Macht zwar gleich verteilt ist, aber die Mehrheit soziale und ökonomische Ungleichheit akzeptiert. Es gab schon Seltsameres. Nichtsdestoweniger wird die Beweislast durch diese gedankliche Abkürzung angemessen verteilt: Auf Gleichheit basierende Gesellschaften genießen einen Vertrauensvorschluss, auf Ungleichheit basierende müssen beweisen, dass ihre Demokratie echt ist.

Angesichts obiger Analyse und der nachweislich vorhandenen sozialen, materiellen und politischen Ungleichheit im heutigen Westen (Elsässer und Schäfer, 2023) bezweifle ich, dass die gegenwärtigen, auf Wahlen basierenden Regierungsformen des Westens vollwertige Demokratien sind. Wie Hélène Landemore sagt: „Viele der Regierungssysteme, die wir als repräsentative Demokratien bezeichnen, sind wohl kaum Demokratien im eigentlichen Sinne des Wortes“; „de facto usurpieren [sie] den Begriff“ (vgl. Landemore, 2020, S. 19).

Natürlich sind Wahlen nicht die einzige Ursache von Ungleichheit. Unsere Politik leidet auch aus anderen Gründen unter einem „aristokratischen Exzess“ (vgl. Thompson, 2022, S. 185). Doch die Ungleichheit wird von den uns gewählten Regierungen akzeptiert und durch die von ihnen verfolgte Wirtschaftspolitik häufig sogar begünstigt. Darin zeigt sich der durch Wahlen verursachte Schaden.

Aber was tun, wenn Wahlen die Demokratie aushöhlen? Wie sollten wir Politik stattdessen organisieren?

Die direkte Demokratie ist keine Lösung. Sie erfüllt zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten eine wichtige Aufgabe, doch langfristig und im großem Stil kostet sie zu viel Zeit und Energie. Politik ist Arbeit, und diese Arbeit sollte geteilt werden.

Das Wie ist eine Frage des Experimentierens. Es auszuprobieren hilft nicht nur, neue demokratische Formen und Prozesse zu entdecken, sondern auch, die Zukunft offen zu halten, was wiederum ein entscheidendes Merkmal für eine lebendige, funktionsfähige Demokratie ist.

Die Bereitschaft zu Experimenten im institutionellen Bereich sollte einhergehen mit Offenheit für eine geographische, ethnische und allgemeine epistemologische Vielfalt. Als weißer Mann, der vor allem mit Westeuropa und den Vereinigten Staaten von Amerika vertraut ist, habe ich einen begrenzten und unvollständigen Blick auf Probleme und Lösungen.

Eine Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven ist unerlässlich, wenn das Experimentieren wahrhaft demokratisch ein soll.

Doch Experimente müssen mit irgendetwas beginnen. Basierend auf historischen Erfahrungen und aktuellen Versuchen im globalen Norden wie im globalen Süden bietet sich der Losentscheid an (Bagg, 2024). Er verleiht Gewinnern weder eine besondere Würde noch gibt er Verlierer der Verachtung preis. Seiner Idee und den Ergebnissen nach ist das Losverfahren egalitär, demokratisch und, bei entsprechend sorgfältiger Ausgestaltung, statistisch repräsentativ. Es ist ideal, um Wahlen vom Sockel zu stoßen.

Natürlich ist das Losverfahren kein Wundermittel (Grandjean et al., 2024). In der Politik geht es nicht nur um Gleichheit und Repräsentation, sondern auch um Sachkenntnis und Rechenschaftspflicht. Beides sind Bereiche, in denen der Losentscheid schlecht abschneidet. Zufällig gewählte Politikerinnen, ob in der Legislative oder in der Exekutive, laufen zudem Gefahr, von langjährigen Berufspolitikerinnen übervorteilt oder dominiert zu werden, sei es in politischen Parteien, im öffentlichen Dienst oder in anderen Domänen, die Expertise erfordern.

Welche Ämter durch Losentscheid besetzt werden, erfordert schon im Vorfeld gründliche Überlegungen und eine sorgfältige Evaluierung im Nachgang. Der Losentscheid könnte durch Evaluationen abgedeckt werden, bei denen die Gewählten ihre Handlungen entweder im Nachhinein, also nach Ende ihrer Amtszeit, rechtfertigen müssen, oder indem sich die ausgelosten Kandidatinnen vor oder während ihrer Amtszeit gegenüber einer Jury aus ihresgleichen bewähren müssen. Politische Parteien könnten weiterhin eine wichtige Rolle spielen, sei es bei der Überprüfung der Gewählten, ihrer Schulung oder indem sie diese und ihre Überlegungen in den gesamtgesellschaftlichen Prozess der politischen Willensbildung einbeziehen.

Mit etwas Mut zum Experiment könnten Mischformen von Losentscheid und Wahl erprobt werden. So könnte zum Beispiel ein neues Zweikammersystem getestet werden, in dem eine Losentscheidkammer und eine Wahlkammer bei der Gesetzgebung zusammenarbeiten. Dies würde zu zentralistischen Staaten wie Frankreich oder den Philippinen passen, in denen eine Loskammer nicht mit der Notwendigkeit einer föderalen Vertretung konkurrieren muss.

Die Geschichte scheint schon heute in diese Richtung zu weisen, wie laufende Experimente von Finnland bis Südkorea und von Brasilien bis Belgien zeigen. Klar ist, dass das Losverfahren als rein formale demokratische Maßnahme nicht funktionieren kann. Von außen betrachtet sind Gesetze und Verordnungen nichts als Worte. Stülpt man sie ungleichen Gesellschaften über, kann das Losverfahren korrumpiert oder von der Elite missbraucht werden. Und ohne Kinderbetreuungsmöglichkeiten, angemessene Bezahlung der Amtsinhaberinnen und Eindämmung allgemeiner wirtschaftlicher Unsicherheiten könnte auch der Losentscheid zu einer exklusiven Institution werden, die nur denjenigen mit den entsprechenden Mitteln offensteht.

Demokratisierung und Experimentieren müssen daher auch die Wirtschaft einbeziehen, sei es durch Besteuerung, Genossenschaften, Finanzreformen, Vollbeschäftigung oder Vergemeinschaftung. Und sie müssen in die soziokulturelle Sphäre hineinwirken, zum Beispiel durch Praktiken zur Förderung demokratischer Regeln und Kompetenzen wie der Kunst des Miteinanders oder durch die Stärkung von Werten wie Vertrauen und Mut. Selbst dann bleibt die schwierige Frage, ob die Annahme des Amtes im Anschluss an die Lotterie freiwillig, verpflichtend oder doch eher eine Kombination aus beidem sein soll. Auch das muss ausprobiert werden.

Voraussetzung für den Erfolg ist, dass das Vorhaben, Wahlen vom Sockel zu stoßen, inklusiv ist, angetrieben von breiten, gesellschaftlichen Bewegungen. Es darf kein eng gestecktes, von einer Avantgarde oder Gegenelite getragenes technisches Projekt sein. Das ist alles nicht einfach. Allerdings wird der gesellschaftliche, ökonomische und politische Wandel noch schwieriger, wenn wir missverstehen, welche Elemente unserer Verfassung ihn begünstigen und welche ihn hemmen. Eines dieser Missverständnisse betrifft gegenwärtig die Rolle und das Wesen von Wahlen. Sie sind oligarchisch, nicht demokratisch; sie schädigen die Demokratie, anstatt sie zu fördern. Wenn wir eine bessere Zukunft wollen, sollten wir aufhören, Wahlen zu idealisieren.

Literaturverzeichnis

Adams, J. (1851). Letter from John Adams to John Taylor, April 15, 1814. In: C. F. Adams (Ed.), *The Collected Works of John Adams*, Bd. VI. Little and Brown, 1851.

Aristoteles, *Politik* übers. von Eugen Rolfes, IV, 9, 1294b 7–9, Hamburg 1981, S. 142 <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/191195/losverfahren-ein-beitrag-zur-staerkung-der-demokratie/#footnote-target-14>

Bagg, S. (2024). Sortition as Anti-Corruption: *Popular Oversight against Elite Capture*. *American Journal of Political Science*, 68(1), 93–105.

Constant, B. (2003). *Principles of Politics* (E. Hofmann, Ed.; D. O’Keeffe, Trans.). Liberty Fund. (Original work published 1810)

Elsässer, L., Hense, S., & Schäfer, A. (2021). Not Just Money: Unequal Responsiveness in Egalitarian Democracies. *Journal of European Public Policy*, 28(12), 1890–1908.

Elsässer, L. & Schäfer, A. (2023). Political Inequality in Rich Democracies. *Annual Review of Political Science*, 26, 469–487.

Gilens, M. & Page, B. I. (2014). Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens. In: *Perspectives on Politics*, 12(3), 564–581.

Grandjean, G. (Ed.). (2024). *Against Sortition?* Imprint Academic.

Jefferson, T. (1813). Letter from Thomas Jefferson to John Adams, 28. Oktober 1813, S. 2, Washington, D.C., Library of Congress, Series 1: General Correspondence, 1651–1827, Microfilm Rolle: 046. Online verfügbar auf <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mtj.mtjbib021548>

Landemore, H. (2012). *Democratic Reason*. Princeton University Press.

Landemore, H. (2020). *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton University Press.

Madison, J. (2008). Federalist 10. The Size and Variety of the Union as a Check on Faction. In Alexander Hamilton, James Madison, & John Jay, *The Federalist Papers* (L. Goldman, Ed.). Oxford University Press. (Original veröffentlicht 1788)

Mair, P. (2013). *Ruling the Void: The hollowing of Western democracy*. Verso.

Manin, B. *Kritik der repräsentativen Demokratie*. Übersetzt von Tatjana Petzold, Mathes und Seitz, Berlin 2007.

Montesquieu, C-L. de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*. Reclam 1964, 1995, Buch 2, Kap. 2, S. 109 Übers. Von Kurt Weigand (Original veröffentlicht 1748)

Rousseau, J. J. *Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen oder Staatsrecht*. Entstanden 1754, überarbeitete Fassung 1758. Erstdruck: Amsterdam (Rey) 1762. *Marburg 1763*. Erste deutsche Übersetzung (anonym) unter obigem Titel. Der Text folgt der Übersetzung durch Hermann Denhardt von 1880. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Rousseau,+Jean-Jacques>

Sintomer, Y. (2023). *The Government of Chance: Sortition and Democracy from Athens to the Present*. Cambridge University Press.

Van Reybrouck, D. (2016). *Gegen Wahlen: Warum Abstimmen nicht demokratisch ist* (Üb. Aus dem Niederländischen von Arne Braun). Wallstein Verlag.

WEISUNGEN AN DIE ABGEORDNETEN: DAS IMPERATIVE MANDAT¹

BRUNO LEIPOLD

Politiker:innen lügen. Politiker:innen lügen die ganze Zeit. Sie machen Wahlversprechen, wohl wissend, dass sie diese nicht einhalten werden. Sie lügen im Amt, weil sie wissen, dass wir bis zur nächsten Wahl nichts tun können, um sie loszuwerden. Und wenn sie nicht lügen und das, was sie sagen, wirklich glauben, sorgt die Macht des Geldes und der Unternehmensinteressen dafür, dass sie eher nach dem Willen der Reichen und Mächtigen handeln, als die Versprechen einzuhalten, die sie uns gemacht haben. Das, was Politiker:innen vor einer Wahl *sagen*, steht letztlich nur zufällig in einem Zusammenhang mit dem, was sie nach einer Wahl *tun*.

Man sagt uns, dies liege nun mal in der Natur der repräsentativen Demokratie. Vielleicht bedauerlich, aber unvermeidlich. Damit die Repräsentation funktioniere, müssten die Volksvertreter:innen relativ freie Hand haben, um sich mit komplexen und schnelllebigem Themen zu befassen. Gewöhnliche Bürger:innen besäßen weder die Zeit noch die Fähigkeit, diese Themen zu verstehen, geschweige denn die entsprechenden Gesetze zu formulieren. Hätten die Bürger:innen die Macht, die Abgeordneten zu zwingen, das zu tun, was sie versprochen haben, wäre das Ergebnis (so wird uns gesagt) Chaos, Lähmung und Inkompetenz.

1 Aus dem Englischen von Anja Schulte

Natürlich (so wird uns gleichzeitig versichert) sollten Abgeordnete auch nicht völlig freie Hand haben. Eine gewisse Kontrolle sei selbstverständlich notwendig. Aber diese sollte sich auf bewährte Methoden wie den Druck der öffentlichen Meinung und regelmäßige Wahlen beschränken. Wenn Politiker:innen ihre Wähler:innen zu häufig ignorieren, können sie nach vier oder fünf Jahren abgewählt werden. Diese Mechanismen reichen aus (so wird behauptet), um sicherzustellen, dass die Repräsentation ihren Zweck erfüllt und eine Gruppe von gewählten Machthaber:innen entscheidet, was dem Gemeinwohl des Volkes dient.

Aber nur, weil uns gesagt wurde, dass das Demokratie ist, heißt das nicht, dass wir das akzeptieren müssen. Das, was heute als „Demokratie“ bezeichnet wird, ließe sich eher als „repräsentative Regierung“ verstehen und hat nur wenig mit dem historischen Verständnis von Demokratie zu tun (Manin, 1997). Demokratie bedeutete für viele, die um sie gekämpft haben, dass Volksvertreter:innen (bzw. Abgeordnete) die Anweisungen derjenigen ausführen sollten, die sie vertreten, und dass es verpflichtende Mechanismen geben sollte, um dies zu gewährleisten. Dies wird als imperatives Mandat (im Gegensatz zum freien Mandat) der Abgeordneten bezeichnet. Im Folgenden möchte ich kurz auf die Geschichte dieses Mandats, seine Funktionsweise und sein heutiges Potenzial eingehen.

Wie Max Krahé in seinem Essay darlegt, verstand man im politischen Denken der Vormoderne unter Demokratie in der Regel ein Losverfahren und keine Wahlen. Zur Zeit der Atlantischen Revolutionen Ende des 18. Jahrhunderts ging es in den politischen Vorstellungen der Revolutionär:innen jedoch vorrangig um Wahlen. Über deren institutionellen Aufbau wurde jedoch weiterhin heftig gestritten. Wer sollte sich zur Wahl stellen können? Wer sollte wählen dürfen? Wie lang sollten die Amtszeiten sein? Sollten die Wähler:innen die Möglichkeit haben, ihre Vertreter:innen abzuwählen? Und sollten die Abgeordneten tatsächlich an die Weisungen ihrer Wähler:innen gebunden sein?

Die Klärung dieser Fragen dauerte viel länger, als man vermuten würde. Der Erfolg der Idee, dass alle Erwachsenen wählen und gewählt werden können sollten, ohne Rücksicht auf Eigentum, Bildung, Geschlecht oder ethnische Zugehörigkeit, war zweifellos ein gewaltiger demokratischer Fortschritt. Doch was die anderen institutionellen Fragen anbetrifft, haben

sich jene durchgesetzt, die explizit gegen den Fortschritt der Demokratie waren. Wahlen finden in der Regel alle vier oder fünf Jahre statt und nicht, wie von den Radikalen vorgeschlagen, jährlich. Abgeordnete laufen nur selten Gefahr, abberufen zu werden, und wenn doch, ist dies in der Regel mit erheblichen Hindernissen verbunden. Und in keiner konstitutionellen Demokratie der heutigen Zeit sind die Abgeordneten an die Weisungen ihrer Wähler:innen gebunden. Tatsächlich sehen viele Verfassungen – wie die von Frankreich und Deutschland – ein ausdrückliches Verbot imperativer Mandate für Abgeordnete vor.

Wie ist es dazu gekommen? Ein wichtiger Grund hierfür liegt in der Französischen Revolution. Als der französische König 1789 gezwungen war, eine Versammlung der Generalstände einzuberufen, brachten die meisten Abgeordneten Anweisungen ihrer Wählerschaft mit, wie sie bei verschiedenen Themen abzustimmen hätten. In diesen Anweisungen war häufig auch festgelegt, dass Abgeordnete im Rahmen ihres jeweiligen Standes (als Angehörige von Klerus, Adel oder als Bürgerliche des sogenannten Dritten Standes) abstimmen sollten. Ein wichtiger Meilenstein in der Revolution war, dass die Abgeordneten des Dritten Standes die anderen Abgeordneten zwangen, sich ihnen in einer gemeinsamen, ständeübergreifenden Nationalversammlung anzuschließen. Im Zuge dieses Prozesses wurden die imperativen Mandate, mit denen die Abgeordneten gekommen waren, aufgehoben. Dies wurde zunächst als wichtiger Sieg über feudale Institutionen und die Macht des Klerus und der Aristokratie gewertet.

Im weiteren Verlauf der Revolution wuchs bei einigen radikalen Deputierten jedoch das Unbehagen gegenüber dem von ihnen verankerten Verfassungsprinzip. Die Beseitigung imperativer Mandate schien die Abgeordneten von jeglicher Kontrolle durch ihre Wähler:innen zu befreien und ermächtigte möglicherweise ein neues Staatsorgan zur Unterdrückung des Volkes. Die Radikalen kamen daher wieder zurück auf das imperative Mandat als entscheidendes Element einer Verfassung, die die Macht des Volkes begründen sollte. Ein wichtiger Erfolg war dabei die jakobinische Verfassung von 1793. Sie sah kurze einjährige Amtszeiten, Bestimmungen für die Abberufung von Abgeordneten, Volksversammlungen zur direkten politischen Beteiligung, die Ratifizierung von Gesetzen durch das Volk

sowie die Möglichkeit imperativer Mandate vor. Der vermeintliche Sieg sollte sich jedoch als kurzlebig erweisen, da die Verfassung nie in Kraft trat und ihre basisdemokratischen Ansätze mit der reaktionären Wende in der Revolution zu Grabe getragen wurden.

Die Idee des imperativen Mandats spielte auch im radikalen Demokratieverständnis nach der Revolution eine Rolle und wurde im gesamten 19. Jahrhundert von Demokrat:innen propagiert, und das auch in zahlreichen lateinamerikanischen Ländern (Colón-Ríos, 2020; Gargarella, 2013). In Frankreich gewann die Debatte über imperative Mandate mit der Pariser Kommune von 1871 erneut an Bedeutung. Damals kam es zu einem kurzen Aufblühen radikaler demokratischer Ideen, zu denen auch der Einsatz imperativer Mandate für die Abgeordneten der Kommune gehörte (Zaidman, 2008). Die Kommune wurde zwar rasch niedergeschlagen, hinterließ jedoch ein bedeutendes politisches und verfassungsrechtliches Vermächtnis. Französische Radikale versuchten in den 1870er und 1880er Jahren wiederholt, das imperative Mandat in der Verfassung der Dritten Republik zu verankern und entwickelten dazu eine Reihe von Vorschlägen (Mollenhauer, 1998, S. 138–66). Der Widerstand von Konservativen und Liberalen sorgte jedoch dafür, dass sich das freie Mandat schließlich durchsetzen konnte. In den folgenden Jahrzehnten sollte sich das freie Mandat in Regierungssystemen, die sich selbst als Demokratien betrachteten, zunehmend als verfassungsrechtliche Orthodoxie etablieren.

Der radikale Traum von einer echten demokratischen Rechenschaftspflicht wurde stattdessen auf die Idee der politischen Partei als Mechanismus zur Einschränkung des freien Mandats der Abgeordneten übertragen. Insbesondere in der sozialistischen und der sozialdemokratischen Denkweise galt die Partei als Instrument, durch das Abgeordnete an die Interessen der Arbeiter:innen gebunden würden. Während einige die Parteizugehörigkeit der Abgeordneten als ausreichende Garantie für diese Verantwortlichkeit betrachteten, versuchten andere, die Macht der Parteibasis über ihre Abgeordneten zu formalisieren und entwickelten die Idee eines imperativen Parteimandats. Ideen wie diese waren Gegenstand fortwährender innerparteilicher Debatten, die in den 1970ern und 1980ern, als radikale Mitglieder der SPD und der Grünen in Deutschland versuchten, imperative Mandate innerhalb ihrer Parteien durchzusetzen, zunehmend heftiger geführt wurden (Kevenhörster, 1974).

In der Geschichte des imperativen Mandats finden sich einige Anregungen, die zentrale Idee verbindlicher Anweisungen für Abgeordnete institutionell umzusetzen. Im Rahmen der Überlegungen zu den Details der Institutionalisierung ergeben sich drei wesentliche Fragen: 1. Wie umfassend sollten die Weisungen sein? 2. Mit welchen Sanktionen sollten Abgeordnete rechnen, wenn sie Weisungen nicht befolgen? 3. Wer erteilt die Weisungen und entscheidet, ob sie befolgt wurden? Wir können diese Fragen unter den Stichworten *Umfang*, *Sanktionen* und *Auswahl* zusammenfassen. Im Folgenden werde ich nacheinander auf jede dieser Fragen eingehen.

1. *Umfang*. Gegner:innen des imperativen Mandats gehen häufig davon aus, dass Abgeordnete durch dieses vollständig an ihre Weisungen gebunden sind und keine Handlungsfreiheit haben. Ein derart absolutes imperatives Mandat wurde bisher allerdings kaum angestrebt. Die meisten Befürworter:innen des imperativen Mandats sind dafür, dass Abgeordnete nur an Weisungen gebunden sind, die sie explizit zu einem bestimmten Thema erhalten haben. Jenseits dieser Weisungen können sie abstimmen und handeln, wie sie es für richtig halten. Das kann auch für Themen gelten, über die zu entscheiden von den Wähler:innen bewusst den Abgeordneten überlassen wurde, oder Themen, die zum Zeitpunkt der Weisungserteilung noch nicht vorhersehbar waren. (Allerdings wollten Verfechter:innen des imperativen Mandats auch häufig, dass diese weisungsfreien Themen einer nachträglichen Kontrolle oder Ratifizierung unterzogen werden, z. B. in Form einer Volksabstimmung.) Darüber hinaus können Weisungen auch unterschiedlich allgemein gehalten sein. Sie können einfach einen allgemeinen Standpunkt festlegen, den Abgeordnete einnehmen sollten, den Inhalt der Anweisungen jedoch unbestimmt lassen, so dass die konkreten Einzelheiten der Angelegenheit von den Abgeordneten selbst entschieden werden können. Dies würde also immer noch Beratungen und Kompromisse in Gesetzgebungsdebatten zulassen (von denen es oft heißt, ein imperatives Mandat würde sie ausschließen).

2. *Sanktionen*. Ohne Sanktionen für die Nichteinhaltung von Weisungen ist ein vermeintlich imperatives Mandat kaum mehr als ein moralisches Versprechen, sich an die Wünsche der Wählerschaft zu halten. Einige Befürworter:innen des imperativen Mandats waren in der Tat der Meinung, die Schmach und die Schande, die der Bruch eines Wahl-

versprechens mit sich brächte, würden ausreichen, um sicherzustellen, dass sich Abgeordnete an diese Versprechen halten. Sie waren jedoch in der Minderheit, und der Erfahrung nach sind Abgeordnete in einer Wahldemokratie nur zu gern bereit, ein wenig Schmach und Schande zu ertragen. Daher wurden in der Regel härtere Sanktionen für notwendig erachtet. Eine einfache Lösung besteht in der finanziellen Sanktionierung. Dies könnte in einer Kürzung der Bezüge oder der Verhängung einer Geldstrafe gegen ungehorsame Abgeordnete bestehen. Entsprechende Maßnahmen könnten auch die Strafverfolgung von Abgeordneten bis hin zur Verhängung einer Haftstrafe beinhalten. Auch wenn derartige rechtliche und strafrechtliche Maßnahmen bei der Verteidigung des imperativen Mandats eine Rolle spielten, besteht der wichtigste Sanktionierungsmechanismus in der politischen Drohung, Abgeordnete abzurufen. Abgeordnete, die ihren Weisungen nicht nachkommen, müssen also damit rechnen, sofort ihres Amtes enthoben zu werden. Im Falle eines imperativen Parteimandats bedeutet dies, dass Abgeordnete die Fraktionsführung verlieren oder ihnen die Mitgliedschaft entzogen wird und sie bei der nächsten Wahl nicht mehr für die Partei kandidieren können. Letztlich können auch jährliche Wahlen als eine Art Sanktionierungsmechanismus betrachtet werden, da die Wähler:innen ihre Vertreter:innen viel häufiger sanktionieren können als bei längeren Amtszeiten.

3. *Auswahl.* Die wohl wichtigste Frage, wenn es um die Umsetzung des imperativen Mandats geht, ist die stets aktuelle politische Frage, wer entscheidet. Um ein besseres Gefühl für die jeweiligen Optionen zu bekommen, ist es hilfreich, die Fragen, wer Weisungen erteilt und wer urteilt, zunächst getrennt zu betrachten (obgleich wir sehen werden, dass beide Aufgaben von ein und demselben Organ wahrgenommen werden könnten). Eine maßgebliche Überlegung in Bezug auf die Frage, wer die Weisungen erteilt, besteht darin, die vor der Wahl abgegebenen Versprechen der Abgeordneten als Weisung der Bürger:innen zu betrachten. Diese Versprechen können einen eher informellen Charakter haben (wie die Versprechen, die Kandidat:innen in ihren Reden machen) oder durch Versammlungen formalisiert werden, in denen die Bürger:innen die Kandidat:innen zwingen, sich zu bestimmten Versprechen zu verpflichten. (Dies wirft natürlich eine Reihe weiterer Fragen zur Form und

Zusammensetzung derartiger Versammlungen auf.) Im Rahmen dieses allgemeinen Modells stellt sich dann die Frage, wer darüber entscheidet, ob diese Versprechen gebrochen wurden, und wer die entsprechenden Sanktionen verhängt. Eine Lösung, die in den Debatten der Dritten Französischen Republik vertreten wurde, bestand darin, die Gerichte und damit die zu Gericht sitzenden Richter:innen zur entscheidenden Instanz zu machen. Damit kommt das imperative Mandat einem Vertrag sehr nahe, bei dem Bürger:innen die Möglichkeit haben, Abgeordnete zu verklagen, die ihren Teil des Vertrags nicht einhalten, und Richter:innen darüber entscheiden, ob ein Vertragsbruch vorliegt. Das mag vielen als eine zu juristisch ausgerichtete Lösung erscheinen und den Richter:innen zu viel Macht geben. Eine weitere Möglichkeit, die von den Radikalen in der Dritten Republik erwogen wurde, bestand daher darin, gleichzeitig mit den Wahlen Ausschüsse einzusetzen, die dann für die Beurteilung der Abgeordneten zuständig wären. Zu den möglichen Mitgliedern eines solchen Ausschusses gehörten diejenigen, die die jeweiligen Kandidat:innen nominiert hatten, Stadt- oder Gemeinderät:innen oder Parteifreund:innen der jeweiligen Abgeordneten. Diese letzte Möglichkeit bringt uns der Idee des imperativen Parteimandats näher. Als urteilende Instanz galt hier in der Regel die Parteiorganisation auf Wahlkreisebene. Diese sollte darüber entscheiden, ob Abgeordnete sich an die Versprechen gehalten haben, die sie dem Wahlkreis (und dem ganzen Land) im Wahlprogramm der Partei gemacht hatten. (Bei diesem Konzept spielt es eine große Rolle, ob die Wahlkreisorganisation intern demokratisch ist). Schließlich können die Fragen, wer Weisungen erteilt und wer urteilt, zusammengeführt werden. Das ist der Fall bei der Idee der Primärversammlungen, bei der jeder Wahlkreis eine Versammlung hat, in der alle Bürger:innen des Wahlkreises zusammenkommen können, um sich untereinander zu beraten und ihre Abgeordneten in der Folge zu instruieren und zu sanktionieren. Diese Idee fand besonders während der Französischen Revolution großen Anklang. Sie hat den Vorteil der Inklusivität, aber auch ein offensichtliches Problem angesichts der Größe.

Es gibt also verschiedene Möglichkeiten zur Umsetzung des imperativen Mandats, jede mit ihren Vor- und Nachteilen. Wie Rahel Süß in ihrem Beitrag passenderweise vorschlägt, könnten wir diese

Möglichkeiten als Einladung verstehen, mit verschiedenen Optionen und sogar Kombinationen aus diesen Optionen zu experimentieren. In Anlehnung an Max Krahes Kapitel über Losentscheide wäre eine mögliche Idee, dass das Organ, das über die Abgeordneten urteilt und diese sanktioniert, nach dem Zufallsprinzip aus dem Wahlkreis der jeweiligen Abgeordneten zusammengestellt wird. Eine solche Wahlkreisversammlung oder Wahlkreisjury könnte aus 50 bis 100 nach dem Zufallsprinzip ausgewählten Bürger:innen bestehen, die sich regelmäßig untereinander und mit ihren Abgeordneten treffen würden. Ihre Mitglieder hätten die Aufgabe, die Abgeordneten gegenüber dem Wahlkreis zur Rechenschaft zu ziehen, und können dies tun, indem sie ihn abberufen. Da es immer wieder unvorhergesehene Probleme und geänderte Umstände gibt, hätten Abgeordnete immer noch die Möglichkeit, sich den nach dem Zufallsprinzip ausgewählten Wähler:innen zu erklären und zu begründen, warum sie von den Weisungen abgewichen sind (oder abzuweichen beabsichtigen). Die Wahlkreisversammlung könnte dann entscheiden, ob diese Erklärungen für sie zufriedenstellend sind oder nicht. Das Konzept der Wahlkreisversammlungen bzw. Wahlkreisjurs könnte daher etwas von der Einbeziehung des Volkes und der Kontrolle, die Primärversammlungen bieten, beinhalten (und den potenziellen Elitismus und die Exklusivität anderer Lösungen vermeiden) und zugleich das Größenproblem umgehen. Losverfahren könnten somit eine Möglichkeit zur Umsetzung des imperativen Mandats in unserer heutigen Zeit sein.

Was sich mit dem imperativen Mandat erreichen ließe, hängt von den verschiedenen institutionellen Umsetzungsmöglichkeiten ab. Eine gängige Erwartung ist, dass es dazu beitragen würde, die erschreckend begrenzten Möglichkeiten der Bürger:innen, ihre Vertreter:innen zur Verantwortung zu ziehen, zu verbessern. Die derzeitige Struktur unserer „Demokratien“ gibt den Abgeordneten bemerkenswert viel Spielraum, die Menschen, die sie angeblich vertreten, zu ignorieren, in der inneren Gewissheit, jede Empörung bis zur nächsten Wahl aussitzen zu können. In Ermangelung einer solchen echten Rechenschaftspflicht vertreten die Abgeordneten in der überwältigenden Mehrheit nicht ihre Wählerschaft, sondern die Interessen der Wohlhabenden und der Konzerne. Denn diese Eliten haben derzeit ein imperatives Mandat über unsere repräsentativen

Institutionen. Unsere Aufgabe ist es, dafür zu sorgen, dass die Macht, unseren Abgeordneten Weisungen zu erteilen, bei den Bürger:innen und nicht bei diesen Wohlstands- und Unternehmenseliten liegt.

Literaturverzeichnis

Colón-Ríos, J. (2020). *Constituent Power and the Law*. Oxford University Press.

Gargarella, R. (2013). *Latin American Constitutionalism, 1810–2010: The Engine Room of the Constitution*. Oxford University Press.

Kevenhörster, P. (1974). *Das imperative Mandat: Seine gesellschaftspolitische Bedeutung*. Herder & Herder.

Manin, B. (1997). *The Principles of Representative Government*. Cambridge University Press. Deutsche Fassung: Manin, Bernard. Kritik der repräsentativen Demokratie, übersetzt von Tatjana Petzold, Mathes und Seitz, Berlin 2007.

Mollenhauer, D. (1998). *Auf der Suche nach der „wahren Republik“: Die französischen „radicaux“ in der frühen Dritten Republik (1870–1890)*. Bouvier Verlag.

Zaidman, P.-H. (2008). *Le Mandat Impératif: De la Révolution Française à la Commune de Paris*. Les Editions Libertaires.





DEMOKRATISCHE AUFBRÜCHE

GENERATIVE KI UND DEMOKRATIE¹



JUDITH SIMON

Einleitung

Generative KI hat die Welt im Sturm erobert. Der jüngste Sommer der KI begann im November 2022 mit der Vorstellung von ChatGPT. Die Zahl der Nutzer:innen explodierte und allein in den ersten beiden Monaten überschritt ChatGPT die Schwelle von 100 Millionen, eine Benchmark, die bedeutende Social Media-Plattformen wie TikTok oder Instagram erst deutlich später erreichten.² Seitdem ist der Markt der Generativen KI substanzial gewachsen. In atemberaubender Geschwindigkeit werden neue Produkte und Services eingeführt. Generative KI ist nicht länger auf Text beschränkt, sondern steht jetzt auch für das Generieren von Bildern, Ton- und Videodaten zur Verfügung. Modelle und Tools wie Stable Diffusion, DALL-E und Gemini werden schon vielfach genutzt, während andere, etwa der Videogenerator SORA, zum Zeitpunkt des Verfassens dieses Texts

- 1 Aus dem Englischen von Sabine Weir
- 2 Zum Vergleich: TikTok brauchte neun Monate und Instagram zwei Jahre, um die gleiche Schwelle zu erreichen. Siehe: <https://www.theguardian.com/technology/2023/feb/02/chatgpt-100-million-users-open-ai-fastest-growing-app>.

zwar schon angekündigt waren, aber noch nicht erschienen sind. Diese Tools werden immer häufiger auch in bestehende Services wie Suchmaschinen (ein Beispiel ist Bing) oder Office-Programme (wie Microsoft Copilot) sowie in organisatorische Prozesse in ganz unterschiedlichen Bereiche integriert. Da es nicht gelungen ist, diesen Prozess durch mehr oder weniger glaubwürdige Aufrufe zu Moratorien aufzuhalten oder auch nur zu verlangsamen, wird sich das Tempo der Entwicklung und Verbreitung in nächster Zeit wohl eher erhöhen anstatt zu verlangsamen. In der Folge wird Generative KI zunehmend die Gesellschaft in ihrer Breite beeinflussen und zu Umbrüchen im Journalismus und der Bildung, in der Wissenschaft, der Medizin und der Psychotherapie, in der öffentlichen Verwaltung und im Rechtswesen führen.

Kern Generativer KI ist die Fähigkeit, auf der Grundlage von aus riesigen Datenmengen exzerpierten Mustern, neue verbale oder visuelle Produkte zu erzeugen, deren Qualität immer besser wird. Der Unterschied zwischen Generativer KI und zuvor entwickelten Systemen liegt nicht allein in der verbesserten Performance, sondern auch in der Tatsache, dass diese Tools nicht mehr auf spezifische Bereiche beschränkt sind. Aufgrund der tragenden Rolle, die Sprache und Bilder für die zwischenmenschliche Kommunikation spielen, sollte die Fähigkeit der KI, Texte, Bilder oder Videos – von hoher Plausibilität, aber ohne Wahrheitsbezug – zu jedem denkbaren Thema zu generieren, nicht unterschätzt werden: Während Sprache das zentrale Medium menschlicher Kommunikation ist, sind Bilder und Videos in Zusammenhang mit Beweisführung, Zeuginnenschaft, Erinnerung sowie Emotionen besonders wichtig.

Neben der hohen Qualität der Ergebnisse und den breiten Anwendungsmöglichkeiten spielt noch ein weiterer Aspekt eine wichtige Rolle, der erklärt, warum ChatGPT und andere Tools, die auf Generativer KI basieren, einen noch nie dagewesenen Erfolg haben: die Benutzer:innenfreundlichkeit durch einfache Interfaces und und die freie Verfügbarkeit über das Internet. User:innen brauchen fast keine Vorkenntnisse und auch die technischen Anforderungen sind gering, um Texte, Bilder und Videos von sehr hoher Qualität in wenigen Sekunden zu produzieren und zu verbreiten. Eine einfache Anfrage als Prompt genügt, um in kürzester Zeit und mit geringem Aufwand Text oder Bilder zu erstellen und anpassen zu können.

All das führt zu einer schnellen Verbreitung von ChatGPT, Dall-E und Co – mit all den positiven wie negativen Folgen, die diese KI-Systeme mit sich bringen. Generative KI hat inzwischen viele Millionen regelmäßiger Nutzer:innen, Milliarden von Anfragen und entsprechenden Ergebnissen, die für eine Vielzahl von Zwecken genutzt und auch missbraucht werden können. Daher müssen wir die realen Herausforderungen und Gefahren für die Demokratie abwägen und bekämpfen – und dürfen uns nicht von Scheindebatten ablenken lassen. Zu diesen gehören Diskussionen über die Singularität und das Ende der Menschheit genauso wie die irreführende Debatte darüber, ob ChatGPT Anzeichen einer generellen Künstlichen Intelligenz zeigt und wirklich versteht oder gar ein Bewusstsein entwickelt. Klar ist: Keines der aktuell gebräuchlichen KI-Systeme verfügt über ein echtes Verständnis dessen, was es produziert, geschweige denn über Bewusstsein. ChatGPT erkennt basierend auf der Analyse großer Textmengen Sprachmuster, die Wahrscheinlichkeit von Wortkombinationen und linguistische Strukturen verschiedener Textgenres und produziert neue Texte auf der Grundlage dieser gelernten Muster. Zwar ließe sich argumentieren, dass diese Art des Erkennens linguistischer Muster auch die Grundlage menschlichen Verstehens ist, und dass multimodale KI-Systeme, die Texte und Bilder miteinander verbinden, in der Tat eine Art Vorstufe des „Verstehens“ erreichen, doch scheint es weit hergeholt, zu behaupten, dies entspräche in vollem Umfang menschlichem Verstehen. Selbst wenn es also den Anschein macht, als verstünden uns ChatGPT und Co, wenn sie auf unsere Prompts antworten, kann nicht oft genug betont werden, dass der generierte Output ausschließlich auf einer statistischen Analyse und der Reproduktion von Text basiert und nicht auf einem echten Verständnis des Inhalts.

Die Probleme der Täuschung

Diese Annahme zeigt allerdings ein zentrales Problem Generativer KI auf: das der Täuschung. Genauer: Generative KI verursacht mindestens vier verschiedene Probleme der Täuschung.³

- 3 Für eine umfassende Analyse der vier Arten der Täuschung durch Generative KI siehe: Simon (2024).

Zunächst einmal besteht die Gefahr, dass Nutzer:innen fälschlicherweise annehmen, sie würden mit einem Menschen und nicht mit einer Maschine interagieren, zum Beispiel bei der Kommunikation mit einem Kundenservice, oder – und das ist wesentlich problematischer – in therapeutischen Kontexten.

Abgesehen von diesem vordergründigsten Problem der Täuschung besteht ein weiteres Problem auch im Hinblick auf Täuschungen hinsichtlich der Fähigkeiten der KI. Auch wenn aktuelle KI-Systeme weder wirklich verstehen können noch ein Bewusstsein haben, kann es Nutzer:innen so erscheinen – und das selbst wenn sie wissen, dass sie mit einer Maschine interagieren. Diese menschliche Neigung Maschinen zu überschätzen zeigte sich nicht erst heute bei ChatGPT, sondern bereits in der Nutzung von Weizenbaums ELIZA (1966), einem Programm, das natürliche Sprache verarbeitet. Es ist mitunter nicht leicht zu unterscheiden, ob Nutzer:innen wirklich glauben, ChatGPT, Lambda und andere KI-basierte Chatbots verstünden sie oder hätten ein Bewusstsein, oder ob zumindest manche von ihnen ganz bewusst den KI-Hype-Cycle befüttern. Ohnehin sagt ein solches Zuschreiben von Fähigkeiten mehr über die menschliche Neigung aus, Technologie zu anthropomorphisieren, als über die Maschine selbst. Das Unvermögen, zwischen Sprech-Performanz und Denk-Kompetenz unterscheiden zu können, findet sich im Diskurs um Künstliche Intelligenz von Anfang an und lässt sich zurückverfolgen bis zum Turing-Test (1950) und dessen Kritik durch Searle (1981).⁴

Indem ich auf diese Verwischung der Differenz zwischen (nichtexistierenden) Denk-Kompetenz von Maschinen und der Art und Weise, wie Menschen von deren Sprech-Performanz getäuscht werden, hinweise,

- 4 Mit dem so genannten „Turing-Test“ (1950) behauptete Alan Turing, dass es ein Zeichen für maschinelle Intelligenz sei, wenn ein Mensch nicht unterscheiden könne, ob die Antworten auf seine Fragen von einer Maschine oder von einem anderen Menschen kommen. John Searle widersprach dieser Schlussfolgerung mit seinem berühmten Gedankenexperiment „Das chinesische Zimmer“ (1981), in dem er sagte, dass die erfolgreiche Manipulation chinesischer Symbole durch das Befolgen von Sprachregeln vom Verstehen der chinesischen Sprache, also dem Erkennen der Bedeutung dieser Symbole, unterschieden werden müsse.

möchte ich mitnichten diese menschlichen Zuschreibungsfehler belächeln. Im Gegenteil: vielmehr will ich vor der performativen Macht der Simulation warnen: Das Simulieren von Intelligenz, Auffassungsgabe oder sogar Emotionen und Mitgefühl, selbst wenn es eben nur simuliert ist, hat ernstzunehmende Folgen und macht uns als Menschen angreifbar. Wir reagieren auf besondere Weise kognitiv und emotional auf Sprache und Bilder – und das ist es, was diese neuen Technologien gleichermaßen mächtig und gefährlich macht.

Die dritte Form der Täuschung betrifft dann die Täuschungsergebnisse, die diese Systeme hervorbringen. Diese reichen von lustigen Fotos von Papst Franziskus in Alltagsklamotten zu Videos, in denen historische Figuren „auferstehen“ oder Familienangehörige „weiterleben“, von sogenanntem Racheporno über für Propagandazwecke produzierte Fake News und Deepfakes bis hin zum kriminellen Gebrauch gefakter Stimmen, um Verwandte zu täuschen. Gerade dieses Täuschungsproblem stellt eine ernstzunehmende Bedrohung für die gesellschaftliche Kommunikation und die Stabilität von Demokratien dar. Natürlich sind Täuschung, Propaganda und Manipulation keine neuen Phänomene. Doch die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der heute Texte, Bilder, Tonspuren und Videos in hoher Qualität produziert und in Echtzeit über Social Media und Messenger-Dienste verbreitet werden können, eröffnet eine ganz neue Dimension für möglichen Missbrauch. Wird der öffentliche Raum mit gefälschten aber plausibel wirkenden Inhalten geflutet, stellt die Generative KI eine echte Bedrohung für unsere Demokratien dar, denn fundamentale Informations- und Kommunikationsprozesse können schnell, einfach und mit potenziell schwerwiegenden und nachhaltigen Auswirkungen gestört werden.

Die vierte und letzte Form der Täuschung betrifft Probleme, welche durch die Integration von Generativer KI in bestehende Services und Produkte entstehen, wie bspw. Suchmaschinen, E-Mail-Programme und Office-Suiten. Bereits bei seiner Einführung wurde ChatGPT als die Zukunft der Suche gefeiert obwohl die zugrundeliegenden Funktionsweisen und Zwecke sich fundamental unterscheiden. Dieses Verwischen der Unterscheidung zwischen Informationserstellung und Informationssuche erschwert die adäquate Bewertung und Nutzung von Informationen.

Zusammengenommen lässt sich sagen, dass diese vier Typen der Täuschung schwere epistemische, ethische und politische Schäden anrichten können. Täuschung führt nicht nur dazu, dass falsche Überzeugungen entstehen können, dass wir etwas glauben, was falsch ist. Die zunehmenden Schwierigkeiten bei der Bewertung des Wahrheitsgehalts von Informationen können auch das Vertrauen in Praktiken und Institutionen der Informationsbewertung insgesamt schwächen. Wenn Menschen nicht mehr davon ausgehen, dass sie Wahrheitsgehalt und Qualität von Informationen und deren Quellen verlässlich bewerten können, dann hat dies schwerwiegende Folgen für die öffentliche Kommunikation und die Demokratie.

Wie geht es jetzt weiter?

Was können wir nun angesichts der hier umrissenen Herausforderungen und speziell der Probleme der Täuschung unternehmen? Ich bin der Meinung, dass ein wirksames Vorgehen mehrere Instrumente miteinander verbinden muss. Regulierung, Technologieentwicklung oder Bildung sind je für sich genommen nicht ausreichend, aber zusammen stellen sie die beste aktuell verfügbare Möglichkeit dar, um den Herausforderungen zu begegnen, die Generative KI in Bezug auf die Demokratie mit sich bringt.

Regulierung kann über verschiedene Formen von Hard und Soft Law erfolgen. Ich bin insgesamt eher skeptisch, was die Selbst-Regulierung in diesem Kontext betrifft, da die Köpfe der Tech-Industrie bisher wenig ethische Sensibilität gezeigt haben und der Wettbewerb und Angst in diesem Wettbewerb zu unterliegen zu stark ist. Wir können uns also nicht darauf verlassen, dass die Stakeholder der Tech-Industrie ihre Produkte freiwillig angemessen kontrollieren, sondern müssen eine vernünftige demokratische Kontrolle dieser Technologien sicherstellen.

Im europäischen Kontext gibt es bereits eine Reihe von Gesetzen oder Gesetzesvorhaben, die sich mit KI befassen, wie die Datenschutz-Grundverordnung, das Gesetz über digitale Dienstleistungen und das Gesetz über digitale Märkte. Das wichtigste Gesetz in diesem Zusammenhang ist aber die europäische Verordnung über künstliche Intelligenz, die 2024 verabschiedet wurde. Die bereits vor der Einführung

der Generativen KI initiierte KI-Grundverordnung befürwortet einen risikobasierten Ansatz, bei dem die Regulierung der KI von dem jeweiligen Kontext und Einsatzgebiet abhängt. Sie schlägt daher spezifische Verpflichtungen für die Anwendung von KI vor, allerdings nur in Bereichen und Kontexten mit hohem Risiko wie bspw. der Medizin oder der Bildung. Zwar hat der Ansatz, nur kritische Anwendungsbereiche und nicht KI generell zu regulieren, auch Vorteile, doch die Generative KI, oder die sogenannte General Purpose-KI, also KI-Systeme mit allgemeinem Anwendungszweck, zeigt auch die Grenzen eines solchen Ansatzes auf, denn es gehört gerade zu ihren Wesenseigenheiten, dass sie über verschiedene Sparten und Bereiche hinweg angewendet wird.

Wie also sollen wir Generative KI regulieren? Lediglich in kritischen Bereichen und so dass die Verantwortung, sie zu regulieren, vor allem bei professionellen Entwickler:innen und Anwender:innen läge? Oder wollen wir die Produzent:innen von Generativer KI in die Verantwortung nehmen? Während des Trilogs zum KI-Gesetz im Dezember 2023 wurde über diese Fragen zwischen dem Europäischen Parlament, dem Europäischen Rat und der Europäischen Kommission hitzig debattiert. Am Ende einigte man sich darauf, den vorherigen Vorschlag für das KI-Gesetz zu ändern und Regeln für einflussreiche General Purpose-KI-Modelle, die künftig systemische Risiken verursachen können, mit aufzunehmen. Da das KI-Gesetz noch nicht in Kraft getreten ist, kann aktuell weder zu dessen Auslegung noch seiner Wirksamkeit etwas gesagt werden, und auch die Diskussion darüber, wie genau Verpflichtungen zur Achtung von Grundrechten und gesellschaftlichen Werten zwischen Hersteller:innen, Anwender:innen und (professionellen) Nutzer:innen solcher Systeme gerecht und effektiv verteilt werden können, muss noch geführt werden.

Für die oben geschilderten Probleme der Täuschung sind insbesondere auch Maßnahmen zur Erhöhung von Transparenz relevant. Die erste, naheliegende Lösung ist die Verpflichtung, KI-Content zu kennzeichnen, eine Maßgabe, die tatsächlich bereits in der KI-Verordnung der EU enthalten ist. Darüber hinaus werden derzeit technische Möglichkeiten entwickelt, mit denen sich Fakes erkennen oder echte Inhalte durch Wasserzeichen kennzeichnen lassen. Die Kennzeichnungspflicht und die technischen Entwicklungen sind wichtig, aber sie allein reichen nicht

aus, um gegen die Probleme der Täuschung vorzugehen. Zum einen kann damit weder krimineller Missbrauch noch informationelle Kriegsführung gänzlich verhindert werden. Zum anderen werden Menschen durch sie auch nicht davon abgehalten, Technologien Eigenschaften zuzuschreiben, die diese nicht haben. Es besteht also auch ein Bedarf, neue Normen und Kompetenzen für den Umgang mit diesen KI-Systemen zu entwickeln welche Möglichkeiten aber auch Grenzen dieser Systeme klar erkennen und benennen.

Mehr Transparenz kann auch auf der Ebene der Modelle selbst erreicht werden, über Open Access. Zwar steht ChatGPT kostenlos zur Verfügung, doch handelt es sich dabei um ein geschlossenes, proprietäres System. Dem gegenüber gibt es Open Source-Alternativen wie bspw. BLOOM oder Stable Diffusion, bei welchen die zugrundeliegende Technologie eingesehen, getestet und sogar modifiziert werden kann. Natürlich gehen mit dieser Offenheit wieder Probleme einher, denn Open Access ermöglicht auch neue Formen des Missbrauchs. Es wird also wichtig sein, sorgfältig zu prüfen, welche Formen der Offenheit die meisten Vorteile und die wenigsten Nachteile mit sich bringen. Ein einfacher und freier Zugang zu einem ansonsten völlig intransparenten und proprietären System wie im Fall von ChatGPT scheint die schlechtestmögliche Kombination zu sein.

Zum Abschluss möchte ich auf das Verhältnis von Generativer KI und Bildung in dreifacher Hinsicht eingehen. Zunächst einmal ist Bildung selbst ein Feld, welches von Generativer KI kontinuierlich vor große Herausforderungen gestellt wird da die Verfügbarkeit von Generativer KI grundlegende Fragen zu Wert und Wesen von Bildung eröffnet. Zweitens gilt der Bildungsbereich selbst in der KI-Grundverordnung als ein Hochrisikobereich für die Anwendung von (Generativer) KI. Und drittens ist Bildung in ihrer Breite und jenseits digitaler Themen zentral, um den Herausforderungen zu begegnen, die KI für die Demokratie mit sich bringt.

Der rasante Aufstieg von ChatGPT konfrontiert Universitäten und Schulen sehr schnell mit der Herausforderung, ihre Prüfungen so betrugsicher wie möglich gestalten zu müssen. Dabei ging es zunächst vor allem um die Frage, wie Fairness gewährleistet werden kann, wenn einige

Schüler:innen ChatGPT für ihre Hausarbeiten nutzen und andere nicht. Noch grundlegender ist jedoch der Umstand, dass ChatGPT die Möglichkeit eröffnet und auch die Notwendigkeit mit sich bringt, dass wir uns mit dem Wesen und dem Wert von Bildung auseinandersetzen. Wenn sogar Student:innen der Literaturwissenschaften ihre Essays von ChatGPT schreiben lassen und scheinbar wissenschaftliche Texte auf der Grundlage gefälschter Quellen verfasst werden, was sagt das über die Ziele von Bildung und die Rahmenbedingungen an Universitäten aus? Welche Fähigkeiten und Fertigkeiten müssen wir angesichts neuer technologischer Möglichkeiten neu erwerben, welche müssen wir uns ergänzend aneignen und welche werden womöglich nicht länger gebraucht? Der Deutsche Ethikrat hat einige Leitlinien zum Beantworten dieser Fragen in seiner Stellungnahme „Menschen und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz“ (Deutscher Ethikrat, 2023) zur Verfügung gestellt. Die zentrale Frage darin lautet, wie KI so gestaltet und genutzt werden kann, dass die menschliche Handlungsfähigkeit und die Autor:innenschaft der verschiedenen beteiligten Akteur:innen gestärkt anstatt geschwächt werden. Es liegt also nahe, dass Bildung auf allen Ebenen und in all ihren verschiedenen Formen ein umfassendes Verständnis des Wesens, der Voraussetzungen und der Folgen der technologischen Vermittlung unserer Lebenswelten beinhalten muss. Dazu gehört nicht nur wissenschaftliches, technologisches und mathematisches Wissen. Um die Früchte der Generativen KI zu ernten, ohne den Täuschungen durch sie zu erliegen, ist es notwendig, das mit ihr verbundene Wissen zu erweitern: um kritisches Denken, solides Wissen, Expertise und Erkenntnisse aus den Sozial- und Geisteswissenschaften sowie den Künsten. Dieses Wissen muss ein Teil der Ausbildung in Informatik und Data Science werden, um das Verantwortungsbewusstsein beim Gestalten und Entwickeln von KI-Technologie von Anfang an zu fördern. Wir müssen uns wieder ins Bewusstsein rufen, dass es nicht das grundlegende Ziel von Bildung ist, Lernende zu befähigen, verkäufliche Technologieprodukte zu nutzen, sondern die politische Reife und das Verantwortungsbewusstsein von Bürger:innen zu befördern. Letztendlich könnte dies eine der größten Herausforderung sein, wenn es darum geht, eine demokratische und nachhaltige Zukunft zu sichern.

Literaturverzeichnis

Deutscher Ethikrat. (2023, March 20). *Stellungnahme Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz*. <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-mensch-und-maschine.pdf>

Searle, J. (1981). Minds, Brains, and Programs, *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417–57. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>

Simon, J. (2004/forthcoming). Generative AI, Quadruple Deception & Trust, *Social Epistemology, Special Issue: The Mind-Technology Problem: Rethinking Minds, Humans and Artefacts in the Age of AI*.

Turing, A. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 59(236), 433–60. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>

Weizenbaum, J. (1966). ELIZA-A Computer Program for the Study of Natural Language Communication Between Men and Machines. *Communications of the ACM*, 9, 36–45.

EXPERIMENTELLE DEMOKRATIE FÜR DAS DIGITALE ZEITALTER¹

RAHEL SÜß



Wie sieht die Zukunft der Demokratie im digitalen Zeitalter aus? Digitale Technologien stellen demokratische Gesellschaften vor immer neue Herausforderungen – und doch sind manche optimistisch, dass neue digitale Werkzeuge die Demokratie voranbringen können. Die zentrale Frage lautet: Wie können wir die Zukunft wirklich demokratisch gestalten? Ich schlage dafür das Modell der „experimentellen Demokratie“ vor und damit eine neue Vision von Demokratie für das digitale Zeitalter. Die Idee ist einfach: Die Demokratisierung der neuen digitalen Technologien muss Hand in Hand gehen mit der Demokratisierung der Gesellschaft. Die experimentelle Demokratie soll eine offene Zukunft für alle ermöglichen, indem sie Macht verlagert, nachhaltige Gemeinschaften bildet und eine politische Kultur fördert, deren Basis das demokratische Experimentieren ist.

Wir leben in einem Zeitalter der Vorhersagen. Prädiktive Technologien sind längst ein integraler Teil unseres Alltags geworden und bedrohen zunehmend demokratische Gesellschaften. Gemeinhin werden sie als wirksame Instrumente zur Lösung verschiedenster sozialer Probleme betrachtet. Mit ihrem Versprechen, Ungewisses kontrollieren und Zukünf-

1 Aus dem Englischen von Sabine Weir

tiges vorhersagen zu können, führen prädiktive Technologien in unterschiedlichsten Bereichen dazu, dass präventive Strategien angewendet werden. Wer dieses Paradigma der Vorhersagbarkeit als Handlungsrahmen setzt, übersieht allerdings, dass Unsicherheit eine ganz wesentliche Bedingung von Demokratie ist. Laut dem Rechtswissenschaftler Christoph Möllers (2020, S. 93) endet die Freiheit genau dann, wenn die „Vervollkommnung der Prävention“ ist.

Prädiktive Technologien finden in jüngerer Zeit immer breitere Anwendung. Richter:innen nutzen KI-Systeme, um Strafmaße festzulegen, und die Polizei wendet sie an, um mögliche Straftaten vorherzusagen. KI-Technologien kommen in algorithmischen Systemen zur Verteilung von Sozialleistungen zum Einsatz, um Ansprüche auf finanzielle Unterstützung zu ermitteln und etwaigen Leistungsbetrug aufzudecken. Darüber hinaus spielen Vorhersagemodelle eine entscheidende Rolle für datengesteuerte Smart-City-Initiativen wie die Digital Twin Cities. Dabei handelt es sich um virtuelle Abbilder physischer Städte, anhand derer verschiedene Szenarien simuliert und die Auswirkungen politischer Maßnahmen, etwa die Optimierung der Energieeffizienz oder des Verkehrsflusses, getestet werden können. Prädiktive Technologien finden sich auch in generativen KI-Systemen wie ChatGPT und anderen Large Language Models (LLMs), die mit bestärkendem Lernen durch menschliches Feedback und Rückkopplung (RLHF) operieren, um die nächsten Wörter eines Satzes vorherzusagen.

Wie gefährlich sind prädiktive Technologien für die Demokratie? Gefahr droht dann, wenn die algorithmische Suche nach Gewissheit und präventive Strategien dominieren. Prädiktive Technologien gefährden nicht zuletzt eine offene Zukunft.

Die Verbreitung von Deepfakes und Desinformation stellt eine Bedrohung für die Demokratie dar. Ebenso das Spannungsfeld zwischen zunehmend datengetriebenen Prozessen der Entscheidungsfindung und dem Streben nach demokratischer Selbstbestimmung. Es gibt heute massive Befürchtungen, dass neue digitale Technologien bestehende Ungleichheiten verstärken und neue Formen der Überwachung und Kontrolle ermöglichen könnten. Verstärkt werden diese Befürchtungen durch die Top-Down-Fantasien des Silicon Valley und die zunehmende

Abhängigkeit kritischer Infrastrukturen in demokratischen Gesellschaften von privatwirtschaftlichen Akteuren. Zudem sind wir mit einer erheblichen Zentralisierung von Macht konfrontiert, die sich in den Monopolisierungstendenzen von Unternehmen wie Google, Microsoft oder Amazon zeigt.

Auch eine zunehmend technokratische Haltung stellt eine Gefahr für die Demokratie dar: die Vorstellung, dass jedem sozialen und politischen Problem eine technische Lösung – in Form eines Algorithmus – gegenübersteht. KI-Technologien werden immer häufiger in Prozesse politischer Entscheidungsfindung eingebunden, doch ist oft unklar, wie diese Modelle überhaupt zu ihren Vorhersagen kommen, da weder ihre Funktionsweise noch Genaueres über ihre Trainingsdaten bekannt ist. Wenn die KI Entscheidungen trifft, dann kann keine Person zur Rechenschaft gezogen werden. Darüber hinaus ist die Abhängigkeit der KI-Technologien von Trainingsdaten und deren Qualität und Verfügbarkeit problematisch für demokratische Gesellschaften. KI-Systeme können Verzerrungen aus diesen Daten übernehmen und sie reproduzieren, sie sind inhärent unzuverlässig. Berücksichtigt man, dass diese neuen Technologien zu erhöhter Komplexität führen, versteckte Risiken in sich tragen und soziale Ungleichheiten verstärken können (Eubanks, 2018), stellt sich die Frage: Wie ließe sich die Macht digitaler Werkzeuge nutzen, um die Demokratie zu stärken?

Digitale Demokratie wird oft als eine Form von *Open Government* verstanden. Während der Präsidentschaft Obamas legte das „Transparency and Open Government“-Memorandum Leitlinien fest, um Transparenz und Kooperation zwischen der Regierung und den Bürger:innen zu fördern (White House, 2009). Mit Hilfe von neuer digitaler Technologien, die den Zugang zu Regierungsdaten erleichtern, versuchen Open Government-Initiativen, die Regierung rechenschaftspflichtig und ihre Arbeit transparenter und zugänglicher zu machen. Dieser Governance-Ansatz zielt darauf ab, das Vertrauen der Öffentlichkeit in Regierungen zu stärken, indem langfristig Feedbackschleifen zwischen Bürger:innen und Regierungen geschaffen werden.

Auch im Kontext neuer *Experimente im Feld der partizipativen Demokratie* spielt die digitale Demokratie eine Rolle. Ziel ist es,

innovative institutionelle Formate zu entwickeln, die in demokratischen Gesellschaften zu mehr Teilhabe führen. Viele Kommunen nutzen bereits onlinebasierte Beteiligungssysteme, über die Bürger:innen politische Entscheidungen beeinflussen, Reformen und Gesetze vorschlagen sowie priorisieren und kommunale Mittel verteilen können (siehe Simon et al., 2017). Diese partizipativen Experimente sind deswegen bemerkenswert, weil sie unser Verständnis von Demokratie über das der repräsentativen Demokratie hinaus erweitern. Die Politologin Hélène Landemore (2021, S. 71) weist darauf hin, dass der Gebrauch digitaler Werkzeuge es uns erlaubt, über ein begrenztes Verständnis von Demokratie als reiner „Zustimmung zur und Delegation von Macht an gewählte Eliten“ hinauszugehen.

Als Alternative schlägt Landemore (2020, 2021) eine nicht-gewählte demokratische Vertretung vor. Ihre Forschung basiert auf einer groß angelegten experimentellen Studie, die in Frankreich durchgeführt wurde. Zufällig ausgewählte Bürger:innen wurden aufgefordert, Empfehlungen für die Klima- und Umweltpolitik zu erarbeiten. Landemore plädiert für ein neues institutionelles Format, das sie als „Open Mini-Public“ bezeichnet. Dieses besteht aus einer in regelmäßigen Abständen ausgerichteten Bürger:innenversammlung, dessen Teilnehmende zufällig, oder stratifiziert, aus der gesamten Bevölkerung ausgewählt werden (2021, S. 76). Bei nicht-gewählten demokratischen Vertretungen kommen digitalen Werkzeugen zwei wichtige Aufgaben zu: Sie ermöglichen es, gemeinschaftlich Probleme zu lösen, indem die Schwarmintelligenz einer großen Gruppe von Menschen genutzt wird. Außerdem fördern sie die Kompetenz von Bürger:innen und damit auch die Entwicklung neuer demokratischer Kulturen (ebd., S. 77–78). Landemore empfiehlt darüber hinaus das Einführen eines „Citizenbook“ – als eine grundlegende digitale Infrastruktur für demokratische Gesellschaften (ebd., S. 81). Auf dieser Online-Plattform sollen laut Landemore alle Bürger:innen bereits bei der Geburt automatisch erfasst und so ihre Teilnahme an Debatten und Entscheidungsfindungsprozessen erleichtert werden. Um die Bürger:innen auf diesen Plattformen stärker zu involvieren, schlägt sie vor, virtuelle Chatrooms, Avatare und Gamification-Methoden zu nutzen (ebd., S. 73, 82).

Auch wenn mit Formaten wie Open Government und partizipativen demokratischen Experimenten viel erreicht werden kann, sind sie keine Lösung für die gegenwärtigen demokratischen Defizite per se. Einige Kritiker:innen geben zu bedenken, dass sich die Teilhabe von Bürger:innen oft auf Top-Down-Beratungen beschränkt und sich vor allem jene Bürger:innen beteiligen, die ohnehin schon politisch aktiv sind (Simon et al., 2017, S. 83). Zu den vorgebrachten Bedenken zählen auch Aspekte wie Effizienz, ökologische Nachhaltigkeit oder die „digitale Kluft“, also durch einen „fehlenden Zugang zum Internet oder fehlende digitale Skills“ verursachte „Barrieren“ der demokratischen Teilhabe (ebd., S. 88). Und schließlich ist es wichtig anzumerken, dass „digitale Technologien allein Probleme wie die Apathie, die Desillusionierung, den Mangel an Vertrauen und die immer größer werdende Kluft zwischen der Bevölkerung und der politischen Klasse nicht lösen werden“ (ebd., S. 95).

Es soll hier betont werden, dass die Vorstellung, digitale Werkzeuge ermöglichten demokratische Teilhabe durch Deliberation und führten zu einer breiteren Akzeptanz von politischen Maßnahmen, zwar wichtig ist, aber nicht ausreichend. In einem gesellschaftlichen Kontext, in dem Möglichkeiten politischer Einflussnahme und Lebenschancen zunehmend ungleich verteilt sind, greifen partizipative Online-Plattformen und zufällig zusammengesetzte Bürger:innenversammlungen als Mittel der Demokratisierung zu kurz. Formal mögen sie alle Stimmen in einen deliberativen Prozess einbinden – und das ist wichtig –, doch wird dabei der strukturelle Bias von Debatten übersehen, die wohlhabende und gut vernetzte Eliten begünstigt. Teil des Problems ist, dass wir soziale Auseinandersetzungen oft eher als Meinungskonflikte anstatt als Streit um Ressourcen und Macht begreifen. Dadurch verlieren wir allerdings aus dem Blick, dass in vielen Fällen Politik- und Wirtschaftseliten ihre partikulären Interessen als vermeintliche Gemeinwohlinteressen ausgeben. Es stellt sich also die Frage, wie digitale Demokratie die Bürger:innen wirksam ermächtigen kann.

Wie können wir Technologie so nutzen, dass dabei die größtmögliche Teilhabe und Selbstbestimmung von Bürger:innen erreicht wird? Wenn wir die mit dem Digitalen verbundene Gefahr für die Demokratie im Paradigma der Vorhersagbarkeit verorten, welches die Zukunft verschließt,

müssen wir fragen: Wie kann eine neue Vision der digitalen Demokratie aussehen, in der die Zukunft – für alle – offenbleibt? Aus meiner Sicht findet sich die Antwort darauf in der experimentellen Demokratie. Die Tätigkeit des Experimentierens steht in diesem Demokratiemodell für eine zukunftsöffnende demokratische Praxis. Es geht schließlich im Kern des politischen Handelns um das Experiment. Es ist die Freiheit zu experimentieren, die eine lebendige Demokratie im digitalen Zeitalter ausmacht.

Die Vision einer experimentellen und zukunftsöffnenden Demokratie basiert auf einer radikaldemokratischen Tradition und einem pragmatisch-demokratischen Experimentalismus. Sie berücksichtigt die ermächtigenden Aspekte digitaler Demokratie genauso wie Forderungen nach mehr Transparenz, Rechenschaftspflicht und Partizipation. Experimentelle Demokratie hält die Werte der Offenheit und Pluralität hoch und erkennt dabei genauso die Bedeutung an, die Konflikte für die Demokratie haben.

Die experimentelle und zukunftsöffnende Demokratie geht von einem radikaleren Begriff der Demokratie als Lebensform aus. Grundlage dafür ist die Arbeit des Philosophen John Dewey, für den Demokratie mehr als ein politisches System oder eine Regierungsweise ist. Für Dewey (1951) ist die Demokratie auch eine „Lebensform“. Wichtig ist hier der Gedanke, dass sich politische Macht nicht bloß in fairen Prozessen manifestiert, in denen ein Mindestmaß an Inklusion und eine gleich verteilte Einflussnahme auf politische Entscheidungen garantiert ist, sondern auch in alltäglichen Praktiken, Identitäten, Beziehungen und Interessen zeigt (Klein, 2022, S. 31–32). Deweys Idee der „Demokratie als Lebensform“ geht von der gelebten Erfahrung der Bürger:innen aus und von der Überzeugung, dass sie Einfluss auf jene Entscheidungen haben sollten, die ihr Leben formen.

Die Geschichte lehrt uns, dass Demokratie nicht abgeschlossen oder statisch ist. Achille Mbembe erinnert uns daran, dass die Geschichte der Demokratie auch eine der Gewalt und der Sklaverei ist (Mbembe, 2019, S. 16–17). Historische Formen der Ausbeutung setzen sich bis heute fort – zum Beispiel in Data-Labeling-Jobs in den Ländern des Globalen Südens, die im Zusammenhang mit „digitalem Kolonialismus“ oft diskutiert werden. Deswegen muss eine ermächtigende Form der Demokratie im digitalen Zeitalter sicherstellen, dass die Zukunft für alle *offenbleibt*.

Wenn nun die experimentelle Demokratie es als Aufgabe

demokratischer Gesellschaften ansieht, die Zukunft durch das Aushandeln von Alternativen zu öffnen, erweist sich die Rolle von Konflikten als zentral. Der Kerngedanke dabei ist, dass alternative Versionen einer digitalen und demokratischen Zukunft nur durch soziale und politische Konflikte entstehen. Dabei ist es wichtig, Konflikte nicht nur als offen ausgetragene Meinungskämpfe zu betrachten, sondern auch als Streit um Ressourcen und Macht. Um sicherzustellen, dass alle die Zukunft mitgestalten können, müssen wir die historisch gewachsenen und strukturell aufrechterhaltenen Machtdynamiken anerkennen, die in sozio-technologischen Systemen aktiv sind, so wie es die Initiative „Decolonizing Digital Rights“ beschreibt (Digital Freedom Fund, 2023). Sie setzt sich damit auseinander, wie „ungleiche Machtverhältnisse, Ausschlussmechanismen und Privilegien [...] die Konzeption und den Schutz digitaler Rechte beeinflussen“ (ebd.).

Anstatt digitale Technologien lediglich als neutrale Werkzeuge unabhängig von ihrem sozialen und politischen Kontext zu betrachten, müssen wir ein nuancierteres Verständnis des Zusammenspiels von Technologie, Gesellschaft und Politik entwickeln. Wir müssen fragen: Wie sind digitale Technologien in unsere Gesellschaft eingebettet, und wie erhalten sie Machtstrukturen aufrecht? Darüber hinaus müssen wir uns damit beschäftigen, wie politische Entscheidungen und wirtschaftliche Faktoren Gemeinschaften geschwächt und die Entwicklung neuer Technologien beschleunigt haben. Technologie verändert die Gesellschaft und die Gesellschaft beeinflusst, wie wir Technologien verstehen, entwickeln und anwenden. Diese Abhängigkeit zeigt sich beispielsweise im Zusammenspiel von wirtschaftlichen Anreizen, politischer Regulierung und Handlungsgewohnheiten. Wer sich mit Konflikten beschäftigt und sie sichtbar macht – wie jene, die entlang der Lieferketten aufkommen (Abbau von Edelmetallen, Menschenrechtsverletzungen, Umweltzerstörung etc.), – muss kritische Fragen stellen: Wer trägt die Kosten der Digitalisierung? Wie und von wem wird KI entwickelt und genutzt und wie wird sie eingesetzt? Und wer profitiert?

Die Vision einer experimentellen und zukunftsöffnenden Demokratie unterstreicht, dass Demokratie nicht nur allen die Möglichkeit geben muss, sich zu beteiligen und politische Entscheidungen zu beeinflussen,

sondern es auch „organisierter gemeinschaftlicher Macht“ bedarf (Klein, 2022, S. 27, übers. Sabine Weir). Zwei Annahmen sind in diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben. Erstens ist es wichtig, demokratische Institutionen nicht nur als „faire Verfahren zur Beilegung von Meinungsverschiedenheiten“ zu verstehen, sondern auch als Mechanismen zum „Organisieren von Macht innerhalb der Gesellschaft“ (ebd., S. 26; 27, übers. Sabine Weir). Und aus dieser Erkenntnis wiederum folgt, dass „demokratische Institutionen die kollektive Macht einer ansonsten unorganisierten Mehrheit organisieren müssen“ (ebd., S. 39, übers. Sabine Weir). Wie nun kann die experimentelle Demokratie kollektive Macht organisieren? Das Experiment, verstanden als eine den Konflikt provozierende und zukunftsöffnende Praxis, kann dabei helfen, indem es neue politische Vorstellungswelten schafft und etablierte Machtverhältnisse herausfordert.

Wir müssen sicherstellen, dass Technologie der Demokratie, dem öffentlichen Interesse und der Stärkung von Gemeinschaften dient. Um das zu erreichen, müssen wir Technologien und digitale Infrastrukturen im Sinne des öffentlichen Interesses regulieren und Daten zu einem öffentlichen Gut machen, das die Bürger:innen selbst effektiv kontrollieren. Die partizipative Forschung, zum Beispiel technologiebasierte Citizen Science-Projekte, ist eine wichtige Strategie der Dezentralisierung von Macht. In Barcelona etwa hat die kommunale Regierung ein Pilotprogramm entwickelt, in dem Bürger:innen Sensoren verteilen, um Daten zu sozialen und ökologischen Problemen wie der Umweltverschmutzung zu sammeln. Im Anschluss wurden auf Basis der Ergebnisse der Erhebung und in einem kollektiven Beteiligungsprozess politische Maßnahmen entwickelt, um diesen Problemen zu begegnen.

Um die Zukunft für alle öffnen zu können, ist es auch notwendig, mit machtverlagernden Strukturen zu experimentieren, wie es die Initiative Workers' Algorithm Observatory (WAO) tut. Wie Kevin Zawacki (2023) erklärt, ist es das Ziel der WAO, Arbeiter:innen wie die für Uber und andere Plattformen tätigen Gig Workers in die Lage zu versetzen, jene Algorithmen zu studieren, die sich hinter den Plattformen verbergen. Er erläutert weiter, dass die WAO von Arbeiter:innen geführte Audits organisiert, in denen sie unterstützt von technisch versierten Expert:innen

per Crowdsourcing Daten zur Bezahlung, Terminierung, Preisgestaltung und anderen komplexen algorithmischen Management-Systemen sammeln und analysieren (ebd.). Die WAO hat noch zwei weitere Funktionen: Sie ermöglicht es den Arbeiter:innen erstens, sich zu organisieren, um für bessere Arbeitsbedingungen zu kämpfen. So können sie sich, zweitens, untereinander und mit ihren Verbündeten zusammenschließen, um Gesetze sowie Strategien für ihre Rechte und ihren Schutz in der Plattformökonomie zu ändern oder durchzusetzen (ebd.).

Damit die experimentelle und zukunftsöffnende Demokratie erfolgreich sein kann, müssen demokratische Praktiken und Prozesse nach dem Prinzip der Pluralität organisiert werden. Dafür ist es wichtig, die Erfahrungen unterschiedlicher Interessengruppen und verschiedener Stakeholder beim Entwickeln der Standards und Regeln, auf denen digitale Systeme basieren, miteinzubeziehen. Gerade weil diese Systeme die Zukunft demokratischer Gesellschaften maßgeblich prägen, ist es essenziell, sie auch demokratisch zu kontrollieren. Bürger:innen müssen schon bei der Entwicklung digitaler Technologien mitwirken und Entscheidungen bezüglich Hardware und Software mittreffen können. Zudem muss dafür Sorge getragen werden, dass dezentrale machverteilende Strukturen entstehen, dass Bürger:innen, Arbeiter:innen und Gemeinschaften jene Technologien verstehen, die ihr tägliches Leben bestimmen, und dass Technik-Skills miteinander geteilt werden. Und schließlich brauchen wir ein Ökosystem demokratischer Alternativen: neue Geschäftsmodelle, partizipative Online-Plattformen und Gestaltungsleitlinien, die sich an den Bedürfnissen von Gemeinschaften und der Umwelt orientieren.

Wenn wir von einer zukunftsöffnenden Demokratie sprechen, müssen wir auch bereit sein, uns auf die *radikale Unsicherheit* einzulassen, die grundlegend für die Demokratie ist. Die Zukunft der Demokratie hängt davon ab, dass fortlaufend mit neuen politischen Ideen und alternativen Praktiken experimentiert wird, und davon, ob Institutionen auf die gegenwärtigen sozialen und politischen Herausforderungen eingehen oder nicht. Eine demokratische Kultur des Experimentierens kann dann gelingen, wenn sie gesellschaftliche Konflikte sichtbar macht und sich auf diese einlässt. Gleichzeitig muss eine demokratische Experimentierkultur die Bedeutung von Selbstorganisation anerkennen, sich für Veränderung

öffnen und eine Fehlerkultur genauso fördern wie eine Kultur des experimentellen Lernens. Wir müssen unser Denken und Handeln wieder an gesellschaftlichen Alternativen ausrichten und Umgebungen schaffen, in denen Individuen und soziale Gruppen erleben, wie sie selbst Wandel herbeiführen können.

Wie nun lässt sich eine experimentelle, zukunftsöffnende Demokratie in die Praxis umsetzen? Drei Aspekte sind für das Funktionieren eines experimentellen Governance-Modells relevant: das Implementieren einer demokratischen Experimentierklausel, das Prototyping digitaler Zukünfte und ein Open-Source-Ansatz für demokratische Prozesse.

Ein experimentelles Governance-Modell unterstützt, erstens, das Einbinden von *demokratischen Experimentierklauseln* in demokratische Verfahren. Ziel ist es, demokratische Innovationen und digitale Technologien im Interesse der Öffentlichkeit zu testen. Die Experimentierklausel ist Teil der deutschen Gesetzgebung und gibt einen rechtlichen Rahmen für das Erproben innovativer Technologien vor. Darin wird ein „Setzkasten zur Formulierung von Experimentierklauseln“ (BMWi, 2020, p. 6; BMWi, 2019, p. 7) zur Verfügung gestellt. Experimentierklauseln ermöglichen das Testen von Innovationen wie E-Government-Gesetze, die aufgrund bestehender Regularien nicht getestet werden können (BMWi, 2020, p. 3, 8). Ein experimentelles Governance-Modell braucht eine Experimentierklausel nicht nur als Anreizrahmen, sondern auch als Anstoß für den demokratischen Wandel. So können Pilotprojekte in den Bereichen Gesetzgebung, Governance und Technologie entwickelt werden, um eine neue demokratische Politik und eine Kultur des demokratischen Experimentierens zu stärken.

Das führt uns zu einem zweiten Merkmal eines experimentellen Governance-Modells: dem Prototyping alternativer demokratischer und digitaler Zukünfte. Ein Beispiel dafür ist das Data Governance-Modellprojekt in Berlin, das den Austausch von Daten zwischen Wirtschaftsunternehmen und der Berliner Stadtverwaltung besser organisieren soll (Bielawa, 2023). Ein weiteres Beispiel ist „The New Hanse“, ein vom THE NEW INSTITUTE gemeinsam mit der Stadt Hamburg

durchgeführtes Datenexperiment, das zum Ziel hat, Blaupausen für Data Commons in den Bereichen Gesetzgebung, Technologie und Governance zu entwickeln (The New Institute, 2023). Ein faszinierendes Beispiel ist auch die Smart-City-Initiative „Gemeinsam Digital: Berlin“, die ebenfalls Prototypen für digitale Zukünfte erarbeitet. Die Initiative hat dafür eine partizipatorische Strategie und einen „kontinuierlichen Lernprozess“ angestoßen, in dem Prototypen konzipiert, entwickelt und getestet werden, die Bürger:innen dazu befähigen sollen, die Zukunft der Stadt mitzugestalten (Gemeinsam Digital Berlin, 2023).

Ein *Open-Source-Ansatz für demokratische Prozesse* ist das dritte Merkmal experimenteller Governance-Modelle. Ausgangspunkt dieser Strategie ist die Erkenntnis, dass das Problem oft nicht darin liegt, den Code zugänglich zu machen, sondern das Prozesswissen selbst. Das lässt sich zum Beispiel durch das Etablieren von Online-Bibliotheken mit erfolgreichen experimentellen Prototypen erreichen. Solche Archive sind wichtig, um entsprechende Pilotprojekte in den Bereichen Gesetzgebung, Technologie und Governance effektiv auszuweiten.

Schließlich müssen wir fragen, auf welche Weise wir in der Vergangenheit Erfolge erzielt haben. Die Antwort darauf findet sich bestimmt nicht allein in technologischen Innovationen, Bürger:innenversammlungen oder diskursiver Macht. Die Geschichte lehrt uns, dass demokratischer Wandel in der Vergangenheit vor allem von politischen Bewegungen ausging. Um eine wirklich demokratische Zukunft sicherzustellen, müssen wir auch ein besseres Verständnis davon erlangen, wie drängende politische Fragen – zum Beispiel der Klimawandel, globale Ungleichheit und neue Formen der Unterdrückung – heute mit der Nutzung neuer digitaler Technologien zusammenhängen. Wenn wir die Demokratie wirksam erneuern und dabei die großen Herausforderungen unserer Zeit angehen wollen, müssen wir schlussendlich die Demokratisierung von KI-Technologien (ihre Entwicklung genauso wie den Zugang zu ihnen, ihre Nutzung, etc.) mit der Demokratisierung demokratischer Gesellschaften zusammendenken.

Literaturverzeichnis

Bielawa, H. (2023, March 30). Data Governance: Berlin startet Experiment. *Tagesspiegel Background*. <https://background.tagesspiegel.de/smart-city/data-governance-berlin-startet-experiment>

Bielawa, H. (2022, July 28). Hamburgs großes Datenexperiment. *Tagesspiegel Background*. <https://background.tagesspiegel.de/smart-city/hamburgs-grosses-datenexperiment>

Dewey, J. (1951). Democracy as a way of life. In J. Nathanson, *John Dewey: The reconstruction of the democratic life* (pp. 82–102). Charles Scribner's Sons. <https://doi.org/10.1037/11125-004>

Digital Freedom Fund. (2023). *Decolonizing Digital Rights in Europe*. Digital Freedom Fund. <https://digitalfreedomfund.org/decolonising/>

Eubanks, V. (2018). *Automating Inequality: How High-tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor* (1st ed.). St. Martin's Press.

Federal Ministry for Economic Affairs and Energy (BMWi). (2020). *New Flexibility for Innovation. Guide for Formulating Experimentation Clauses*.

Federal Ministry for Economic Affairs and Energy (BMWi). (2019). *Making Space for Innovation. The Handbook for Regulatory Sandboxes*.

Gemeinsam Digital: Berlin. (2023). *Governance*. Berlin. <https://gemeinsamdigital.berlin.de/en/strategie/governance/>

<https://www.bmwk.de/Redaktion/DE/Publikationen/Digitale-Welt/handbuch-fuer-reallabore.html>

<https://www.bmwk.de/Redaktion/DE/Publikationen/Digitale-Welt/recht-flexibel-arbeitshilfe-experimentierklauseln.html>

Klein, S. (2022). Democracy Requires Organized Collective Power. *Journal of Political Philosophy*, 30(1), 26–47. <https://doi.org/10.1111/jopp.12249>

Landmore, H. (2021). Open Democracy and Digital Technologies. In L. Bernholz, H. Landmore, and R. Reich (Eds.). *Digital Technology and Democratic Theory* (pp. 62–89). University of Chicago Press.

Landmore, H. (2020). *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the 21st Century*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10crczs>

Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478007227>

Möllers, C. (2020). *Freiheitsgrade*. Suhrkamp.

Simon, J., Bass, T., Boelman, V., & Mulgan, G. (2017). *Digital Democracy: The Tools Transforming Political Engagement*. NESTA. <http://www.nesta.org.uk/publications/digital-democracy-tools-transforming-political-engagement>

THE NEW INSTITUTE. (2023). *Blueprint: Governing Urban Data for the Public Interest. A Final Report. The New Hanse Project*. https://thenew.institute/media/pages/documents/529e984d02-1698245881/the-new-hanse_blueprint_governing-urban-data-for-the-public-interest.pdf

White House. (2009). *President's Memorandum on Transparency and Open Government*. https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/legacy_drupal_files/omb/memoranda/2009/m09-12.pdf

Zawacki, K. (2023). *Giving Gig Workers the Transparency They Deserve*. Mozilla Foundation. <https://foundation.mozilla.org/en/blog/giving-gig-workers-the-transparency-they-deserve/>

PLANETARE DEMOKRATIE: AUF DEM WEG ZU EINER RADIKALEN INKLUSION¹

FREDERIC HANUSCH

I. Warum wir eine planetare Demokratie brauchen

Wir müssen den Planeten Erde einbeziehen, wenn wir Demokratie definieren, praktizieren oder evaluieren. Demokratien interagieren mit planetaren Kräften, von der (induzierten) Seismizität bis hin zum (anthropogenen) Weltraumwetter, meist vermittelt durch Technologien, angefangen bei Hardware-Sensoren bis hin zu Machine-Learning-Algorithmen. Menschengemachte Pandemien, Extremwetterereignisse oder Waldbrände verschieben demokratisches Handeln zunehmend von aktiver Gestaltung hin zur reinen Reaktion. Wir leben nicht nur auf einem Planeten, sondern sind ein Teil von ihm. Unsere Demokratien spiegeln das allerdings nicht wider.

Nehmen wir Abraham Lincolns berühmte Definition von Demokratie in der Gettysburg Address (1863) zum Ausgangspunkt, in der er sie als *Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk* beschrieb, müssen lediglich drei Worte hinzugefügt werden, um die Demokratie in Richtung radikale Inklusion zu verschieben: *und den Planeten*.

1 Aus dem Englischen von Sabine Weir

Was heißt das? Als Lincoln diesen Satz für die älteste existierende nationalstaatliche Demokratie formulierte, galten lediglich weiße, männliche Grundbesitzer als „das Volk“. Erst der 1920 zur Verfassung der Vereinigten Staaten hinzugefügte 19. Zusatzartikel führte das Frauenwahlrecht ein; und erst 1965 schaffte der Voting Rights Act die diskriminierende Praxis ab, die Schwarze Menschen zuvor vom Wahlrecht ausgeschlossen hatte. Jede weitere Etappe der Inklusion, die rund um den Globus in ähnlichen, wenn auch sich unterscheidenden Formen stattfand, trug zur Demokratisierung von Demokratien bei. Immer dann, wenn jene, denen zuvor die Handlungsmacht vorenthalten wurde und die vornehmlich als Ressourcen für Lohnarbeit oder reproduktive Arbeit galten, inkludiert wurden, gestalteten sie die Demokratie neu und verteilten Macht um, so dass die Verbesserung der Lebensqualität vieler möglich wurde.

Nicht nur der Ausschluss verschiedener Menschen ist eine Fehlleistung der Demokratie – auch der Ausschluss alles Nicht-Menschlichen könnte als solche betrachtet werden. Das macht ein schlichter Tausch von Wörtern deutlich. Sir James Grant, Abgeordneter für Whitehaven, sprach am 5. Mai 1913 im Parlament des Vereinigten Königreichs:

„Die Männer haben derzeit das Wahlrecht und die Macht; ich sage, um Himmels willen, wir sollten sie behalten. Wir werden schon genug von Frauen kontrolliert und geplagt, und ich kenne keinen Grund, warum wir den gegenwärtigen Stand der Dinge ändern sollten.“
(Grant, 1913, übers. Sabine Weir)

Im Laufe der Geschichte der Demokratie lassen sich leicht ähnliche Ansichten in Bezug auf marginalisierte Gruppen finden, von Kindern über Migrant:innen bis hin zu Menschen mit Behinderung. Um den Zweck einer radikalen Inklusion in Bezug auf den Planeten zu veranschaulichen, muss man nur zwei Worte im oberen Statement ändern:

„Die Menschen haben derzeit das Wahlrecht und die Macht; ich sage, um Himmels willen, wir sollten sie behalten. Wir werden schon genug vom Planeten kontrolliert und geplagt, und ich kenne keinen Grund, warum wir den gegenwärtigen Stand der Dinge ändern sollten.“

Wenn wir keine neuen Formen der Demokratie erfinden, die das Mehr-als-Menschliche inkludieren, wird die anthropogene, epistemische und damit die politische Unterdrückung obsiegen. Ein wirklich planetares Verständnis von Demokratie muss also ein radikal inklusives sein, das die Bewohnbarkeit der Erde garantiert. Es muss die (in)aktive Materie, die Flora und Fauna und die künstliche Intelligenz mit einbeziehen. Folglich muss es das *all-affected principle* – die Einbeziehung aller Betroffenen in die Entscheidungsfindung – mit dem *all effect principle* verbinden, das alles Handlungsmächtige einschließt, das in den Demokratien unseres Planeten wirksam ist.

II. Die planetare Demokratie etablieren

Eine planetare Demokratie muss die mehr-als-menschliche Welt berücksichtigen, indem sie die Verflechtung des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen anerkennt. In Neuseeland beispielsweise sind der Mount Taranaki, der Whanganui-Fluss und der Te Urewera-Regenwald seit kurzem juristische Personen mit Sprecher:innen, die ihre Interessen vertreten – eine Initiative der indigenen Māori (Geddis und Ruru, 2020). Ein solches Recht der Natur findet sich auch in Indien, wo der Ganges ein „Recht auf Leben“ hat, und in Kolumbien und Spanien, wo ein Teil des Regenwaldes im Amazonasgebiet und die Salzwasser-Lagune Mar Menor je zur juristischen Person erklärt wurden. In Ecuador wurden die Rechte der Natur sogar in die Verfassung aufgenommen, als unveräußerliches Recht von Ökosystemen, zu existieren und zu gedeihen. Ähnlich wie beim Recht der Natur hat das Europäische Parlament eine Kommission einberufen, um die Möglichkeit zu prüfen, autonome Roboter, die „quasi-unabhängig Entscheidungen treffen oder anderweitig selbstständig mit Dritten interagieren“, mit Roboter-Rechten auszustatten (Europäisches Parlament, 2017).

Eine planetare Demokratie geht allerdings über das Ausstatten nicht-menschlicher Entitäten mit Rechten per menschlicher Proxy-Repräsentation hinaus. Da das Nicht-Menschliche sich nicht selbst beteiligen kann, wird die Formel „durch das Volk“ aus Lincolns Gettysburg-Definition nicht umgesetzt. Das gleiche gilt für akademische und

künstlerische Versuche, dem Nicht-Menschlichen eine Stimme zu geben. Dabei das „durch“ ernstzunehmen, hieße, Interpretationen möglicher politischer Aktivitäten des Nicht-Menschlichen auf der Mikroebene anzustellen – doch das verlangt Wahrnehmungspraktiken, die über das menschlich Erfassbare hinausreichen (Mejer, 2019). Dafür kommen aber Sensoren, maschinelles Lernen und Semiotiken zum Einsatz, die es dem Menschen erlauben, zu verstehen, wie zum Beispiel die Kommunikation zwischen Fledermäusen abläuft, die Menschen ansonsten nicht hören können, oder elektronische Impulse wahrzunehmen, die von Pilzorganismen gesendet werden, und von denen angenommen wird, dass sie der menschlichen Sprache ähneln (Adamatzky, 2022; Chaverri et al., 2018; Romero et al., 2021).

Die Voraussetzungen dafür, das „durch“ ernst zu nehmen und das Nicht-Menschliche direkt einzubeziehen, werden in den kommenden Jahren wahrscheinlich erfüllt sein, denn unser Wissen über nicht-menschliche Kommunikation und kollektive Entscheidungsfindung nimmt zu. Pottwale, zum Beispiel, sind eine Spezies mit hochentwickelten Gehirnstrukturen, mentalen Fähigkeiten, Gruppenverhalten und originären Klicklauten zur Kommunikation. Die Cetacean Translation Initiative (CETI, www.projectceti.org) setzt Roboter ein, die große Mengen dieser Laute erfassen, die dann von Algorithmen des maschinellen Lernens analysiert werden, um Kommunikationsmuster von Pottwalen zu erkennen und eines Tages vielleicht sogar mit ihnen kommunizieren zu können (Andreas et al., 2022). Wissenschaftler:innen führen nicht nur vergleichbare Studien zum Bewusstsein und zu den Kommunikationssystemen anderer nicht-menschlicher Tiere durch – etwa zum Nacktmull (Barker, 2021) – sondern auch dazu, wie Pflanzen über die Mykorrhizanetzwerke der Wälder kommunizieren oder wie sich (in)aktive Materie innerhalb von Vulkanen ordnet (Calvo et al., 2021; Simard, 2021). Darüber hinaus zeichnet sich ab, dass nicht-menschliche Lebensformen auch über Arten hinweg miteinander kommunizieren. Pflanzen können die Geräusche bestimmter Insekten wahrnehmen und sie differenzieren, was es ihnen ermöglicht, gefährliche von harmlosen zu unterscheiden; so füllen beispielsweise Blumen ihre Nektarien in wenigen Minuten, wenn Bienen in ihre Nähe fliegen. Durch die Welt hallen allerhand Geräusche des

Planeten, die für menschliche Ohren nicht wahrnehmbar sind – wohl aber über Technologien (Bakker, 2022). Zudem orientiert sich die kollektive Entscheidungsfindung nicht ausschließlich an Merkmalen, die neurotypischen Menschen zugeschrieben werden. Große Rotwild-Gruppen etwa ruhen sich aus, während sie ihr Futter kauen. Die Herde beschließt, einen Ruheplatz zu verlassen, sobald mehr als die Hälfte der erwachsenen Tiere aufgestanden ist; ihre Entscheidung signalisieren sie mit den Beinen. Auch viele andere Arten nutzen den Körper, um kollektive Entscheidungsprozesse voranzubringen, darunter Büffel, Tauben und Honigbienen (Bridle, 2022).

Ferner können neue Technologien vom Erdinneren bis zum interplanetaren Raum genutzt werden, um Zeichen und Bedeutungen von gewaltigen, mehr-als-menschlichen Aktivitäten in den Sphären der Erde zu identifizieren, wie zum Beispiel von Hurrikanen. Vielleicht ist es nicht immer möglich, mit diesen Entitäten zu kommunizieren, doch lassen sich funktionale Beziehungen zu (in)aktiver Materie wie dem Magnetismus, der Gravitation oder dem Phänomen der Vibration aufbauen. Ein Beispiel ist die Wirkmacht der Schwerkraft, die sich auf unsere Körper genauso wie auf unsere Siedlungen auswirkt. Neuere Studien legen sogar nahe, dass der menschliche Körper aufgrund von Stressfaktoren wie Gewichtszunahme oder unregelmäßigem Schlafverhalten überempfindlich auf Gravitationskräfte reagieren kann, was sich möglicherweise auf die Gesundheit des Magen-Darm-Trakts auswirkt (Wapner, 2023). Die Anziehungskraft des Mondes wirkt sich nicht nur auf den menschlichen Körper aus, sondern ist auch Ursache für die Gezeiten der Ozeane, was das menschliche Zusammenleben und Siedlungsverhalten schon immer erheblich beeinflusst hat und dies auch weiterhin tut (Coughenour et al., 2009). Diese planetaren Kräfte spielen in der heutigen Politik kaum eine Rolle und lassen sich auch nicht durch Kompromisse oder Vereinbarungen lenken, sondern funktionieren nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Auch die in quasi-autonomen Robotern und in der erweiterten Technosphäre eingesetzte künstliche Intelligenz wirkt sich auf Demokratien aus, weshalb es sorgfältig abzuwägen gilt, ob sie in einer planetaren Demokratie direkt beteiligt werden sollte.

Eine planetare Demokratie zu etablieren, wird ausgedehntes demo-

kratisches Experimentieren erfordern. Wegweisende Initiativen zeigen bereits, wie das aussehen könnte. Beispiele sind das Projekt Embassy of the North Sea (www.embassyofthenorthsea.com) oder der sich ökonomisch selbst organisierende Wald Terra0 (<https://terra0.org>). Wir müssen uns damit beschäftigen, welche Institutionen – und zwar nicht zwingend solche, die ein Parlament voraussetzen, – und welche Prozesse wir erfinden müssen, die auch nicht-menschliche Entitäten inkludieren, die nicht verbal kommunizieren können. Menschen können mit in(aktiver) Materie, Flora und Fauna und künstlicher Intelligenz in den Austausch treten. Es gilt herauszufinden, ob für die Integrität von Ökoregionen, Bioregionen und biogeografischen Gebieten ein kollektiver, aber dennoch differenzierter „Wille“ identifiziert werden kann, wie dies bereits mit der Aggregation des politischen Willens auf der Ebene von Staaten, Ländern oder supranationalen Organisationen geschieht, die auf der Grundlage von Anthromen neu konfiguriert werden könnten. Bei solchen Experimenten könnten beispielsweise die Erkenntnisse von Initiativen wie Destination Earth (DestinE) der Europäischen Union genutzt werden. Dafür wird ein digitaler Zwilling der Erde erstellt, um das Zusammenspiel zwischen natürlichen Ereignissen und menschlichen Aktivitäten zu beobachten, zu modellieren und vorherzusagen.

Sollte die Demokratie die nicht-menschliche Handlungsmacht anerkennen, so muss die planetare Demokratie dennoch an der Verantwortung des Menschen festhalten. Es sind die Menschen, die kontrollieren, welche Wissensformen und Daseinsweisen ein- oder ausgeschlossen werden: Selbst eine mehr-als-menschliche politische Institution und entsprechende Prozesse müssten von Menschen etabliert werden. Dementsprechend müssen in einer planetaren Demokratie mögliche Barrieren berücksichtigt werden, einschließlich anthropozentrischer Pfadabhängigkeiten von mentalen, institutionellen und materiellen Infrastrukturen. In der Phase des Experimentierens mit planetaren Demokratieansätzen werden verunsichernde Situationen mit mehreren und unterschiedlichen Formen mehr-als-menschlicher Handlungsmacht auftreten und Herausforderungen mit sich bringen. Menschen könnten insbesondere fürchten, dass sie mit nicht-menschlichen Entitäten gleichgestellt werden und so die Kontrolle über den Planeten verlieren – die sie faktisch allerdings nie hatten.

III. Mögliche Implikationen der planetaren Demokratie

Das Realisieren einer planetaren Demokratie kann mindestens drei Effekte haben. Erstens kann eine planetare Demokratie bestehende Demokratien demokratisieren und somit ihre proaktive Handlungsmacht bei der Gestaltung von Zukunft anerkennen. Es überrascht kaum, dass in Demokratien die Bidirektionalität der Planet-Mensch-Beziehung bis heute keine Rolle spielt. Als die Verfassungen der meisten westlichen Demokratien geschrieben wurden, zeichnete das Paradigma der Aufklärung das Bild einer Gesellschaft, die sich von den Rhythmen der Erde und aus den Ketten der Natur befreit hat. Diese vermeintliche Loslösung von der Natur wurde schließlich zum weltweiten Problem, als Menschen ihren Einfluss auf die Ökosysteme der Erde im Zuge der Großen Beschleunigung, also des simultanen Anstiegs der sozioökologischen Aktivität des Menschen, massiv ausweiteten (Steffen et al., 2015). Während des Anthropozäns haben menschliche Gesellschaften planetare Einflussmöglichkeiten erworben und es sind kreative Spielräume entstanden, in denen der Planet verändert werden kann. Doch fehlen die Institutionen, die diese Spielräume demokratisieren könnten. In der Folge sehen sich Demokratien nicht nur mit einer Reihe planetarer Reaktionen wie großflächigen Bränden konfrontiert, sondern auch mit Bewegungen, deren Losungen von reaktionären „Great Again“ „Retrotopien“ einer romanisierten fossilen Vergangenheit bis hin zu technokratischen Rufen zur Bewältigung eines Klimanotstands reichen (Hanusch und Meisch, 2022). Eine planetare Demokratie nimmt kreative Spielräume ein und demokratisiert sie, um solchen Bewegungen die Grundlage zu entziehen. Allmählich nehmen Wege hin zu einer planetaren Demokratie Form an, etwa durch die Arbeit von Initiativen, die einen intersektionalen Umweltschutz fordern, in dem sich Kämpfe für Bürger:innenrechte mit denen für den Planeten verbinden (www.intersectionalenvironmentalist.com).

Zweitens ist es im Fall einer planetaren Demokratie wahrscheinlicher, dass sie die Bewohnbarkeit des Planeten erhält. Ein planetares Demokratieverständnis kann Gesellschaften wieder stärker mit dem Planeten verbinden und sie ihre Interdependenz und Verantwortung gegenüber dem Mehr-als-Menschlichen erkennen lassen. Es fördert den

Respekt für die Diversität und Integrität (in)aktiver Materie, Flora und Fauna, und, neuerdings, auch für die Technosphäre. Der Ansatz, die Bewohnbarkeit des Planeten zu erhalten, in einer Weise, die radikal inklusiv ist und auf einem Verständnis der Verbundenheit aller Wesen und Elemente innerhalb des größeren Kosmos beruht, wird als „Kosmovivialismus“ bezeichnet: „Cosmovivir könnte der Vorschlag für ein in Teilen vernetztes Gemeingut sein, das erreicht wird, ohne dabei das Nicht-Gemeinsame aufzuheben, das zwischen den Welten existiert, denn letzteres ist die Möglichkeitsbedingung für ersteres: ein Gemeingut über Welten hinweg, die sich für gewöhnlich nicht füreinander interessieren“ (de la Cadena, 2015, S. 285–86, übers. Sabine Weir).

Drittens kann ein planetares Demokratieverständnis helfen, den (Inter-)Nationalismus zu überwinden, indem das Nicht-Menschliche in die Weltpolitik integriert wird. Nationalstaaten und das internationale System sind weder natürlich gegeben noch unumstößliche Entitäten. Es handelt sich um historische und kontingente Konstruktionen, die erst in den vergangenen Jahrhunderten als dominante politische Ordnung hervorgetreten sind – und zudem sind nicht alle Länder Nationalstaaten und einige Nationen haben gar keinen Staat. Durch das Bestimmen neuartiger politischer planetarer Einheiten wie Ökoregionen, Bioregionen und biogeografische Gebiete zusätzlich zu Nationalstaaten oder sogar als dauerhafter Ersatz für sie, können sich Demokratien in Einklang mit der irdischen Vielfalt entwickeln, was notwendig ist, um sich an die Fülle eines sich ständig verändernden Planeten anzupassen und sich mit ihr zu entfalten (Clark und Szerszynski, 2020). „Wie ein Planet zu denken“ ist somit auch ein Akt der Befreiung der Menschheit von den Fesseln einer anthropozentrischen und nationalstaatlich geprägten Weltsicht.

So wie Planetolog:innen Formeln vorschlagen, die sich dem Zustand des Universums annähern, müssen Sozial- und Geisteswissenschaftler:innen Institutionen vorschlagen und begründen, die sich dem Zustand von Gesellschaften innerhalb dieses Universums als Teil des Planeten Erde annähern. Es ist jetzt an der Zeit, dies zu tun.

Adamatzky, A. (2022). Language of Fungi Derived from Their Electrical Spiking Activity. *Royal Society Open Science*, 9(4). <https://doi.org/10.1098/rsos.211926>

Andreas, J., et al. (2022). Toward Understanding the Communication in Sperm Whales. *Iscience*, 25(6). <https://doi.org/10.1016/j.isci.2022.104393>

Bakker, K. (2022). *The Sounds of Life: How Digital Technology is Bringing Us Closer to the Worlds of Animals and Plants*. Princeton University Press.

Barker, A. J., et al. (2021). Cultural Transmission of Vocal Dialect in the Naked Mole-rat. *Science*, 371, 503–507. <https://doi.org/10.1126/science.abc6588>

Bridle, J. (2022). *Ways of Being: Beyond Human Intelligence*. Penguin.

Calvo, P., Baluška, F., & Trewavas, A. (2021). Integrated Information as a Possible Basis for Plant Consciousness. *Biochemical and Biophysical Research Communications*, 564, 158–165. <https://doi.org/10.1016/j.bbrc.2020.10.022>

Chaverri, G., Ancillotto, L., & Russo, D. (2018). Social Communication in Bats. *Biological Reviews*, 93(4), 1938–1954. <https://doi.org/10.1111/brv.12427>

Clark, N., & Szerszynski, B. (2020). *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. John Wiley.

Coughenour, C. L., Archer, A. W., & Lacovara, K. J. (2009). Tides, tidalites, and secular changes in the Earth–Moon system. *Earth–Science Reviews*, 97(1–4), 59–79. <https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2009.09.002>

de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smtkx>

European Parliament. (2017). *Resolution on Addressing Refugee and Migrant Movements: The Role of EU External Action (2015/2342(INI))*. https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2017-0051_EN.html

Geddis, A., & Ruru, J. (2019). Places as Persons: Creating a New Framework for Māori–Crown Relations. In J. Varuhas & S. W. Stark (Eds.), *The Frontiers of Public Law*. Hart Publishing.

Grant, J. (1913). Representation of the People (Women) Bill. <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1913/may/05/representation-of-the-people-women-bill>

Hanusch, F., & Meisch, S. (2022). The Temporal Cleavage: The Case of Populist

Retrotopia vs. Climate Emergency. *Environmental Politics*, 31(5), 883–903. <https://doi.org/10.1080/09644016.2022.2044691>

Lincoln, A. (1863). Gettysburg Address “Nicolay copy.” <http://www.loc.gov/exhibits/gettysburg-address/ext/trans-nicolay-copy.html>

Meijer, E. (2019). *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy* (vol. 1). NYU Press.

Pedersen, S. (2020). Planetarism: A Paradigmatic Alternative to Internationalism. *Globalizations*. 18(2), 141–154. <https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1741901>

Pereira, J. C., & Saramago, A. (Eds.). (2020). *Non-Human Nature in World Politics: Theory and Practice*. Springer.

Simard, S. (2021). *Finding the Mother Tree: Uncovering the Wisdom and Intelligence of the Forest*. Penguin.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/205301961456478>

Wapner, J. (2023, March 15). The Rogue Theory That Gravity Causes IBS. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2023/03/gravity-cause-disease-irritable-bowel-syndrome-theory/673407/>

MEHR VORSTELLUNGS- VERMÖGEN: ZUKÜNFTIGE IN DER DEMOKRATIE BERÜCKSICHTIGEN¹

MAKI SATO

Die Modernisierung der Wissenschaft hat es uns ermöglicht, anhand von Zahlen und Computermodellen einen Blick in die Zukunft zu werfen. Heute werden diese Modelle umfassend für Zukunftsprognosen im Alltag genutzt. Von kurzfristigen lokalen Wettervorhersagen bis hin zu längerfristigen Klimaveränderungen, dem Wirtschaftswachstum, unserem Alterungsprozess und vielem mehr lässt sich heute fast alles durch Modellierung vorhersagen. Mit genügend Daten aus der Vergangenheit und einer vereinfachten Darstellung der Realität als Schlüsselparameter zeigt diese uns eine wahrscheinliche Zukunft, auf deren Grundlage wir Entscheidungen treffen. Kurz gesagt, wir treffen Entscheidungen, indem wir uns die Zukunft auf Basis von Wahrscheinlichkeiten in Computermodellen vorhersagen lassen. So gesehen stellen wir das, was wir in der natürlichen Welt wahrnehmen, in der digitalen Welt nach. Digitale Zwillinge (*digital twins*) sind nichts Neues; wir sind schon weit über das Erstellen digitaler Zwillinge hinaus, und die Entscheidungsfindung in der Gesellschaft wird durch Zukunftsvorhersagen von Modelle beeinflusst. Diese Vorhersagen beruhen jedoch auf der begrenzten Vorstellungskraft

1 Aus dem Englischen von Gülçin Erentok

und den kreativen Ideen von Wissenschaftler:innen und Akademiker:innen, die sich auf vergangene numerische Fakten und den bayesschen Wahrscheinlichkeitsbegriff stützen. Bei diesem Ansatz, der dem Blick in eine Kristallkugel gleicht, handelt es sich lediglich um eine Fortschreibung der Vergangenheit und der Gegenwart. Ich denke jedoch, dass die Zukunft viel mehr ist. Durch die begnadete Fähigkeit der Menschheit zu Kreativität und Fantasie kann sie offen und einladend für alles gemeinsame Menschlich-Werden² und alle Akteure der Zukunft der Demokratie sein. Die Demokratie der Zukunft sollte nicht zulassen, dass die noch nicht hörbaren Stimmen der Zukunft oder ungehörten Stimmen von Nicht-Menschen ignoriert werden; sie sollte vielmehr versuchen, diese in den Entscheidungsprozess einzubeziehen. Es ist wichtig, dass wir unterschiedliche Stimmen in unserer Vision von der Zukunft der Demokratie wertschätzen und berücksichtigen, da ihre Perspektiven und Erfahrungen für die Gestaltung einer wirklich repräsentativen und gerechten Zukunft unerlässlich sind. Inklusivität bei Entscheidungsprozessen ist nicht nur ein Konzept, sondern eine Praxis, bei der alle im demokratischen Prozess wertgeschätzt und respektiert werden.

In dem japanischen Science-Fiction-Roman *Harmony* (2010) von Project Ito erklärt Miaha ihrer Freundin Tuan seufzend: „Die Zukunft besteht aus einem Wort: ‚Langeweile‘. *Wir sind in einem Kerker gefangen, der sich Zukunft nennt und von den alten Menschen erdacht wurde.*“³ Wie können wir verhindern, dass künftige Generationen so empfinden wie Miaha, und wie können wir verhindern, dass wir eine Zukunft erschaffen, die auf der Vergangenheit beruht? Ich weiß, dass wir die Angehörigen künftiger Generationen im Stich lassen, wenn wir uns darauf beschränken, uns unsere Zukunft mittels unserer gegenwärtigen Erfahrungen vorzu-

- 2 Das gemeinsame Menschlich-Werden impliziert die Vorstellung von einer dynamischen Gegenseitigkeit zwischen den Menschen und beruht auf dem Gedanken, dass Menschen nur durch Interaktion und wechselseitige Beziehungen menschlicher werden können. So wie Babys nicht allein, ohne elterliche Fürsorge, überleben können, sind Menschen von Natur aus voneinander abhängig und können nur auf der Basis wechselseitiger Interaktionen überleben und wachsen.
- 3 Kursivierung durch die Autorin.

stellen. Wie hätten unsere Großeltern wissen und vorhersagen können, dass wir die Hälfte unserer Zeit mit der Nutzung digitaler Geräte verbringen würden? Anhand der Datenmodelle unserer Großeltern hätte sich unser heutiger Lebensstil nicht vorhersagen lassen.

Wir alle wissen, dass wir in unserer festgefahrenen Gesellschaft einen drastischen Wandel brauchen. Einige machen den Kapitalismus, andere linke Liberale oder rechte Nationalist:innen verantwortlich. Allerdings wissen wir wegen der voneinander abhängigen Netzwerke systemischer Komplexität nicht genau, was den Wandel auslösen wird. Mit anderen Worten: Auch wenn wir ein Problem lösen sollten, weiß niemand, ob die Lösung nicht eine neue Art von Problem hervorruft. Ich denke jedoch, dass die Zukunft, die wir uns für unsere Nachkommen wünschen, nicht der Vorhersage der Wissenschaftler:innen entspricht, die leider oft mit der Vorstellung vom Weltuntergang verbunden ist. Um aus unserer verfahrenen Lage herauszukommen, müssen wir bereit sein, das System der repräsentativen Demokratie zu verbessern. Diese Verbesserung wird nicht nur die Akteure der neu vorgestellten Gemeinschaft willkommen heißen, sondern uns auch auf der Grundlage unserer gemeinsamen Zukunft einen. Dadurch wird ein Gefühl des Engagements und des Einsatzes für die vorgeschlagenen Veränderungen gefördert. Diese Vision einer durch gemeinsames Engagement geprägten Zukunft sollte in uns allen Hoffnung und Optimismus wecken. Warum ist die Intervention im Dienste künftiger Generationen innerhalb des demokratischen Systems so wichtig? Die beiden zusammenhängenden globalen Umweltprobleme des Klimawandels und des Verlusts der biologischen Vielfalt sind eine Mahnung an die Menschen, sich gemeinsam für eine vertretbare und hoffentlich egalitäre Nutzung der sozialen Gemeingüter einzusetzen. Inge Kaul definiert globale öffentliche Güter als Güter, „die einen nicht ausschließbaren, nicht rivalisierenden Nutzen haben, der sich über Grenzen, Generationen und Bevölkerungsgruppen erstreckt“. (Vgl. Kaul et al., 2003) Diese Definition globaler Gemeingüter setzt voraus, dass wir in unserem Entscheidungsprozess die Perspektive globaler Gemeingüter und einer gemeinsamen Zukunft dringend mit einer längerfristigen Perspektive verbinden müssen. Demokratische Entscheidungen müssen daher die Zukunft stärker einbeziehen und die ferne Zukunft in 30–50 Jahren

berücksichtigen. In dieser Hinsicht reicht es nicht aus, ein Haushaltsjahr zu planen oder drei bis fünf Jahre vorauszudenken. Wir müssen uns erlauben, unsere gemeinsame Zukunft auf lange Sicht zu planen und sollten die vorgestellten gemeinsamen Zukünfte in unserem gegenwärtigen demokratischen System berücksichtigen.⁴

Ob wir es wollen oder nicht, wir, die Erdenbürger:innen, werden jeden Tag daran erinnert, dass wir gezwungen sind, an einem großen sozialen Experiment auf dem *Raumschiff Erde* teilzunehmen. Das Konzept des Raumschiffs Erde, das Buckminster Fuller 1968 anregte, war angesichts der Klimakatastrophe und des gravierenden Verlusts der biologischen Vielfalt, mit dem wir konfrontiert sind, noch nie deutlicher zu spüren als heute.⁵

Wir sollten uns jedoch keine Sorgen machen: Die Zukunft war schon immer chaotisch und wird es stets sein. Die entscheidende Frage lautet, wie wir unsere Gesellschaft im Hinblick auf diese Zukunft umgestalten, anpassen und vorbereiten. Auf dem Prinzip von Ursache und Wirkung basierende Computermodellsimulationen können einige mögliche Zukunftsaspekte identifizieren. Das Problem ist nicht die wissenschaftliche Genauigkeit dieser Vorhersagen – vielmehr geht es darum, wie wir, die heutige Generation, uns auf die Zukunft vorbereiten, indem wir uns stärker mit den Ursachen der Probleme vertraut machen, und die ideale Zukunft so gestalten, dass auch künftige Generationen Berücksichtigung finden. Wir prognostizieren die nahe Zukunft und planen entsprechend.

- 4 In Wales ist der Beauftragte für zukünftige Generationen (Commissioner for Future Generations) durch das Gesetz für das Wohlergehen zukünftiger Generationen (Well-being of Future Generations (Wales) Act 2015) mit einer einzigartigen Aufgabe betraut: Er dient als Hüter zukünftiger Generationen und hilft öffentlichen Einrichtungen und politischen Entscheidungsträger*innen in Wales, die langfristigen Auswirkungen ihrer Entscheidungen zu berücksichtigen. Weitere Informationen unter <https://www.futuregenerations.wales/>.
- 5 Die Metapher vom Raumschiff Erde eignet sich hervorragend, um Menschen die Endlichkeit unseres Planeten vor Augen zu führen und die Notwendigkeit, als Menschen innerhalb dieser Grenzen zu bleiben. Sie unterstreicht die Verflechtung menschlichen Handelns und die Notwendigkeit kollektiven Handelns, um menschengemachte Katastrophen zu verhindern.

Zumindest funktioniert so im Allgemeinen die derzeitige Demokratie, auf der Grundlage dessen, was ich das *Forecast-Modell der Demokratie* nenne.⁶ Ich habe jedoch einen Gegenvorschlag zum aktuellen Modell, ich nenne es das *Backcast-Modell der Demokratie*: Es beginnt damit, dass wir unsere Fähigkeit nutzen, uns eine ideale ferne Zukunft für unsere gemeinsame zukünftige Gesellschaft vorzustellen und zu erschaffen, und von dort aus zurückgehen.

Beim idealen Konzept einer Demokratie der Zukunft würde alles Belebte und Unbelebte auf unserem Planeten gleichermaßen Berücksichtigung finden und als Teil einer planetaren Bürgerschaft gelten. Philosoph:innen wie Bruno Latour haben darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, andere, die mit uns auf der Erde koexistieren, auch nicht menschliche Wesen, ins „Parlament der Dinge“ einzuladen. Auch wenn hier kein direkter Zusammenhang zu Latours Vorschlag besteht: 2017 wurde einem Roboter namens Sophia in Saudi-Arabien die Rechtspersönlichkeit verliehen. Dem Whanganui River in Neuseeland wurden im selben Jahr die gleichen Rechte wie Menschen zuerkannt. Diese Ereignisse sagen nichts darüber aus, ob Unbelebtes oder nicht menschliche Wesen in das System der Demokratie einbezogen sind, insbesondere angesichts der Tatsache, dass wir noch immer darum kämpfen, allen menschlichen Ethnien und Geschlechtern Gleichberechtigung zu gewähren. Es ist jedoch offensichtlich, dass es bei der Demokratie immer darum ging und geht, ihre *horizontale* Reichweite zu erweitern. Diese Erweiterung reicht von der Einladung nicht aristokratischer Männer (die Etymologie des Begriffs Demokratie geht zurück auf die altgriechischen Wörter *demos* [δημος], das gewöhnliche Volk, und *kratos* [κράτος], Macht, also die Macht des Volkes) zur Teilhabe über die Beteiligung von Frauen und nach und nach zu der Möglichkeit, andere belebte und unbelebte Dinge als Akteure in das demokratische System einzubeziehen.

Wie also können wir die ungehörten Mitglieder unserer Gesellschaft,

- 6 Wie oben erläutert, bezieht das Forecast-Modell der Demokratie die Modellvorhersage in seinen Entscheidungsprozess ein. Eine solche Vorhersage basiert jedoch auf einem vereinfachten Verständnis der natürlichen Welt und verwendet Daten aus der Vergangenheit als Grundlage für die Vorhersage.

zukünftiger Generationen sowie nicht menschliche Wesen und unbelebte Dinge in unsere Demokratie einbeziehen? Die gegenwärtige Generation ist das Bindeglied zwischen Menschen, die in einer fernen, nicht mehr existierenden Vergangenheit gelebt haben und Menschen, die in einer fernen, noch nicht existierenden Zukunft leben. Die heutige Generation bildet also eine Brücke zwischen vergangenen und zukünftigen Generationen und ist mit der Entscheidungsfindung in Bezug auf die verschiedenen Interessengruppen betraut. Sollte also die heutige Generation nicht stellvertretend für die unhörbaren Stimmen der gemeinsamen irdischen Menschlich-Werdenden in der repräsentativen Demokratie handeln und zukünftige Generationen nicht menschlicher Wesen einbeziehen?⁷ In einer idealen Demokratie der Zukunft sollte ein Rollenspiel im „Parlament der Dinge“ repräsentativen Mitgliedern die Möglichkeit geben, unhörbaren Stimmen zukünftiger Generationen, Bäume, Pflanzen, Tiere und unbelebter Dinge wie Flüsse, Berge, Meere, Roboter und vielleicht auch KI zum Ausdruck zu bringen. Bei der Demokratie der Zukunft muss es darum gehen, die menschliche *Fähigkeit zur Kreativität* und unser Vorstellungsvermögen zu entfesseln und zu entfalten, um ein diverseres und integrativeres Parlament zu schaffen. Dies ist auch entscheidend für die Backcast-Methode der Demokratie, die ich oben vorgestellt habe. Wir müssen uns zunächst unsere ideale *ferne gemeinsame Zukunft* vorstellen. Die Backcast-Methode ist also eine Möglichkeit, rückwirkend daran zu arbeiten, die ideale vorgestellte Zukunft aus der Gegenwart zu erschaffen, indem wir die Lücken von heute füllen. Kurz, es handelt sich um das Gegenteil dessen, was wir aktuell mittels der modellbasierten Entscheidungsfindung machen, die von der Gegenwart aus Prognosen für die Zukunft erstellt. Die Zukunft bleibt jedoch ungewiss, weil es keine

- 7 Ich möchte dazu anregen, nicht menschliche und unbelebte Wesen als Mitglieder des Parlaments der Dinge in die Demokratie einzuladen. Der Verweis auf die Metapher vom Raumschiff Erde erinnert die Menschen daran, dass nicht nur die bereits ziemlich dominante Spezies der Menschen gemeinsam menschlich werden muss, sondern dass auch Nicht-Menschen und unbelebte Wesen dieser Erde als Mitglieder des Raumschiffs Erde gelten sollten, ebenso wie wichtige Einrichtungen und Entitäten, die uns Menschen helfen, zu besseren Wesen zu werden.

gemeinsame Vorstellung von einer idealen Zukunft gibt. Die Backcast-Methode der Demokratie versucht, unsere gemeinsame Vorstellung von einer idealen Zukunft in den Entscheidungsprozess einzubeziehen. Liebe Leserin, lieber Leser, was würden Sie in unserer idealen möglichen Zukunft gern sehen?

Wie sollten wir vorgehen, um eine generationenübergreifende Demokratie auf der Grundlage der vorgestellten Gemeinschaft zu verwirklichen? Ein Aspekt des gemeinsamen Menschlich-Werdens betont die Bedeutung der Umsetzung von Verbundenheit und Gegenseitigkeit, damit die Menschen menschlicher werden, der eigentlichen Idee des gemeinsamen Menschlich-Werdens. Angesichts des Problems eines Planeten voller zukünftiger Ungewissheiten ist es äußerst wichtig, über das *Horizontale* der demokratischen Sphäre hinauszublicken und sich mit ihrem *vertikalen* Bereich zu befassen, der künftige Generationen von Menschen sowie gemeinsam Menschlich-Werdende einlädt, Teil der fernen Zukunft zu werden. In den letzten Jahren haben mehrere europäische Länder, darunter Österreich, Belgien und Deutschland, das Wahlalter auf sechzehn Jahre gesenkt, um die Stimmen der (nahen) Zukunft einzubeziehen. Viele Erwachsene haben jedoch nach wie vor Bedenken hinsichtlich einer Herabsetzung des Wahlalters, weil sie befürchten, Kindern zu viel Verantwortung aufzubürden. Im aktuellen begrenzten (oder rationalen) Denken wird also versäumt, die sowohl menschlichen als auch nicht menschlichen „Anderen“, die Teil unserer fernen Zukunft sein werden, einzuladen, ihre noch ungehörten Stimmen dem sozialdemokratischen System hinzuzufügen.

Wie also können wir die Stimmen von zukünftigen Generationen (und Nicht-Menschen) anhören und berücksichtigen? Meiner Ansicht nach kommt es hier darauf an, die Vorstellungskraft und Kreativität der heutigen Generation zu erweitern und sich die gegenwärtige Gesellschaft genauer anzuschauen. Welche Versuche wir auch immer unternehmen mögen, wir sind in der Gegenwart permanent in einer gewissen ewigen *Gegenwärtigkeit* gefangen, und wir können nur von dort aus über die Zukunft nachdenken, wo wir uns gerade befinden, und zwar aus dem *Hier und Jetzt*.⁸ Ich schlage deshalb vor, dass unsere vorgestellte Gemeinschaft – und hier bediene ich mich zum Teil bei dem Konzept

der „vorgestellten Gemeinschaft“ aus Benedict Andersons wegweisendem Buch über den Nationalismus – ihren zeitlichen Rahmen erweitern sollte. Einfach gesagt: Anderson führt für den Aufstieg des Nationalismus Faktoren wie Religionsgemeinschaften, den Buchdruck und den Gebrauch von Sprache an, ganz anders als beim aktuellen Aufschwung rechtsnationaler Bewegungen. Nehmen wir an, Nationalismus ist das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat. In diesem Fall könnten wir, denke ich, wenn wir eine gemeinsame *globale* Geschichte hätten, die über bloße Geschichten einzelner Staaten hinausgeht, aus dem Gefühl der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen planetaren Gemeinschaft eine neue Art von vorgestellter Gemeinschaft entwickeln, die es uns ermöglicht, eine gemeinsame vorgestellte Zukunft zu konzipieren und zu verwirklichen.

Aber wie können wir angesichts des Problems der „Gegenwärtigkeit“ unsere Vorstellungskraft und Kreativität entfalten? Die Illusion der Moderne suggeriert, dass wir bestimmen können, was richtig ist, indem wir Ereignisse anhand der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit mittels Quantifizierung, Digitalisierung und Computermodellierung deuten. Das heißt, die moderne Wissenschaft hat das *Glaubenssystem* erfolgreich in Richtung Zahlen und Quantifizierung gedrängt, weg vom Mystischen, Religiösen. In Anbetracht dessen müssen wir in einer fernen Zukunft unser Vertrauen in die menschliche Vorstellungskraft und Spielfähigkeit maximieren und uns vom blinden Glauben an Zahlen und Quantitäten verabschieden. Über das Bruttosozialprodukt (BSP) lässt sich beispielsweise anhand von Zahlen der wirtschaftliche Status vorhersagen. Ein Wachstum des BSP bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass wir in unserem zukünftigen Leben glücklich und zufrieden sein werden. Eine zukünftige Demokratie erfordert eine Gestaltung auf der Grundlage *qualitativer*, nicht *quantitativer* Aspekte – nicht einfach eine Fortschreibung der Vergangenheit und der Gegenwart in eine vorhersehbare Zukunft, sondern eine spielerische Vorstellung der idealen Zukunft jenseits von Ursache und Wirkung. Die Zukunft ist voller Ungewissheit. Daher denke

- 8 Ja, genau! Diese Idee beruht auf dem Gedankengut des Zen-Buddhismus. Beim Zen geht es nicht nur um Meditation und Achtsamkeit – auch das Handeln aus dem Hier und Jetzt ist ständig gefragt.

ich, dass es jetzt an der Zeit ist, die Verspieltheit, die Vorstellungskraft und die Kreativität der Menschheit zu maximieren, um die Menschen durch Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit menschlicher zu machen, jenseits der von Computermodellen vorhergesagten festgefahrenen Zukunft. Anstatt ängstlich und traurig in eine Zukunft zu schauen, die von Computermodellen oder KI vorhergesagt wird, müssen wir zusammen von einer idealen gemeinsamen Zukunft träumen, einem imaginären Shangri-La, und dann von diesem Idealzustand aus zurückgehen, um herauszufinden, welche Schritte wir jetzt unternehmen können, um unsere Gesellschaft besser zu machen.

Durch die Entwicklung einer neuen Perspektive zur Neubetrachtung bestehender Probleme, wie z.B. der Frage, wie sich globale Gemeingüter jenseits von Nationalismus und nationalen Grenzen gerechter verwalten lassen, können wir einen anderen Weg für eine mögliche Zukunft entwerfen. Wenn wir den bisherigen Weg mit eingeschränktem Vorstellungsvermögen weitergehen und uns selbst an die Endlichkeit der von uns erfassbaren Daten ketten, wird die Möglichkeit einer gemeinsamen Zukunft beschränkt sein. Denn eine ideale Zukunft lässt sich nicht auf der Grundlage von Vorhersagen durch quantitative Analysen gestalten, sondern nur dadurch, dass die heutige Generation auf spielerische Weise ernsthaft darüber nachdenkt, welche Zukunft wir uns wünschen. Als Bürger:innen mit der gemeinsamen Vision einer idealen, auf Zusammenarbeit basierenden Shangri-La-Zukunft laden wir die künftige Generation einschließlich aller nicht menschlichen Wesen und alles Unbelebten in die vorgestellte Gemeinschaft ein, die uns mit der Vorstellung einer gemeinsamen Zukunft verbindet. Ist das radikal? Ich denke nicht. Wir hatten die Türen zu der vorgestellten Gemeinschaft, die unsere gemeinsame Zukunft teilt, bereits geöffnet, als der Club of Rome 1972 „Die Grenzen des Wachstums“ veröffentlichte und darin eine potenzielle Zukunft mit heute getroffenen Entscheidungen verknüpfte. Das Problem bei diesem Versuch und den nachfolgenden Versuchen, die Zukunft zu berücksichtigen, ist jedoch, dass sie auf Computermodellen basieren, die sich auf quantitative Analysen stützen. Schon seit geraumer Zeit werden demokratische politische Entscheidungen mit Blick auf die ferne Zukunft getroffen, vor allem seit wir uns bewusst sind, welchen

Schaden wir unserem Planeten zufügen und wie sich dieser auf unsere gemeinsame Zukunft auswirkt.⁹ Wir sind allerdings an Konventionen gebunden. Unser Denken und Handeln ist immer bestimmt von der Angst vor Risiken, Gefahren und dem, was passieren könnte, was uns daran hindert, uns unseren Träumen hinzugeben. Wir müssen tief durchatmen und daran glauben, dass unsere ferne Zukunft heiter und glücklich sein kann, und von dieser gemeinsamen idealen Zukunft ausgehen, um zu ändern, wie wir denken, uns etwas vorstellen und träumen, und zwar ab heute.

Als vorläufige Schlussfolgerung möchte ich zusammenfassen, was wir mit dieser Idee erreichen könnten. Mit Hilfe unserer Vorstellungskraft können wir uns selbst als einen gefälltten Baum im Regenwald, einen verseuchten, stinkenden und verschmutzten Fluss oder ein sauerstoffarmes Meer vorstellen, in dem Meeressäuger und Fische ersticken. Wir könnten uns auch als Zeitreisende vorstellen, die künftige Generationen repräsentieren und aus der fernen Zukunft zurückkehren, um die heutige Generation zu beraten, was *jetzt* getan werden könnte, um den konventionellen Weg zu ändern – die von mir vorgeschlagene Backcast-Methode. Wir müssen uns ins Gedächtnis rufen, dass wir in der Lage sind, spielerisch von unserer gemeinsamen Zukunft zu träumen und uns vorzustellen, wie unsere Gesellschaft in den nächsten 30 bis 50 Jahren aussehen soll. Durch eine solche Denkübung können wir die ideale virtuelle Zukunft, unsere Traumgesellschaft, in unser demokratisches System einbeziehen. Wie soll unsere Gesellschaft aussehen, wenn unsere Kinder und Enkelkinder erwachsen sind? Es ist an der heutigen Generation zu entscheiden, ob wir mit unserer Vorstellungskraft und Kreativität flexibel und zufrieden sein werden. Indem wir diese vorgestellte gemeinsame Zukunft jetzt berücksichtigen, können wir die verschiedenen und sich wandelnden Möglichkeiten der generationenübergreifenden Demokratie auf der Grundlage unserer gemeinsamen idealen Zukunft erschließen.

9 Die Vereinten Nationen arbeiten derzeit an einer Erklärung für künftige Generationen für den UN-Zukunftsgipfel, der im September 2024 stattfindet. Mit dieser Erklärung soll die Berücksichtigung der Interessen künftiger Generationen bei nationalen und globalen Entscheidungen gewährleistet werden. Weitere Informationen siehe <https://www.un.org/en/summit-of-the-future/declaration-on-future-generations>.

Literaturverzeichnis

Anderson, B. R. O’Gorman. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. Auf Deutsch erschienen als *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Ullstein 1998.

Fuller, R. B. (1978). *Operating Manual for Spaceship Earth*. E.P. Dutton. Auf Deutsch erschienen als *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften*. Rowohlt 1973.

Kaul, I. (Hg.). (2003). *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195157400.001.0001>

Latour, B. (2010). *Das Parlament der Dinge*, Suhrkamp.

Meadows, D., Meadows, D. H., Randers, J., Behrens III, W. W. (1972). *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Deutsche VerlagsAnstalt.

Project Ithoh. (2010). *Harmony* (ins Englische übersetzt von A. O. Smith). Haikasoru.

Sato, M. (佐藤, 麻貴). (2022). 未来社会2050–学問を問う(Future Society 2050 – The Role of Academics). In East Asian Academy, The University of Tokyo et al. (Eds.) 私たちは世界の「悪」にどう立ち向かうか (*How are We to Confront Evils of the World*), (pp.263–302). Transview.

Sato, M. (佐藤, 麻貴). (2021). 円環と直線の交点–わたしたちは現在をどう引き受けるのか(The Intersection of Circles and Lines: How Do We Take on the Present?). In T. Saijo. et al. (Eds.) フューチャー・デザインと哲学 世代を超えた対話 (*Future Design and Philosophy: Intergenerational Dialogue*), (pp.69–97). Keiso.

ÜBER DIE KUNST, SICH ZU VERBINDEN: DEMOKRATIE UND TANZ¹



ANNA KATSMAN

*Alles, was du berührst, veränderst du.
Alles, was du veränderst, verändert dich.*
– Octavia Butler

*Könnte es sein, dass Innehalten, Spüren und Spielerische Leichtigkeit
nicht Werkzeuge darstellen auf dem Weg hin zu einer Neuen Geschichte,
sondern dass sie die Neue Geschichte sind?*
– Heike Pourian

Du betrittst einen Raum und findest andere großzügig darin verteilt, einige stehend, andere liegend, in Bewegung oder bewegungslos. Hereinkommen ist zugleich ankommen. Ankommen ist dich fragen, was du brauchst, um hier zu sein, präsent zu sein, für dich selbst da zu sein und dadurch auch für andere, mit denen du gleich eine Erfahrung teilen wirst. Diese Praxis nennt sich Kontaktimprovisation; sie steht einer Zivilgesellschaft im Alltag zur Verfügung, ist selbst-organisiert von den Menschen, die sich näher mit ihr beschäftigen, aber auch offen für alle Interessierten; sie macht es möglich, ganz direkt und persönlich mit Demokratie zu experimentieren und sie zu verkörpern. Denn Demokratie ist mehr als die Summe aus Wahlen, Kampagnen, Parlamentssitzungen, Gesetzgebung, Gerichtsverhandlungen und den Rechten und Pflichten von Staatsbürger:innen. Ihre Strukturen basieren auf einer Reihe von Normen, Werten und Verpflichtungen, die für eine bestimmte Art der Verbindung stehen.

1 Aus dem Englischen von Sabine Weir

Du beginnst damit, deine Wahrnehmung zu öffnen, dich und andere zu fühlen und die Berührungspunkte zwischen euch auszumachen. Du spürst jetzt all die bewussten und unbewussten Gefühle in dir, die du im Alltag unterdrückst, und die doch auf subtile Weise jene Stimmung ausmachen, die deine Wahrnehmung beeinflussen: Anspannung, vielleicht auch Aufregung; Inspiration oder Müdigkeit; Zögerlichkeit oder Neugier; Vergnügen oder unterschwellige Aggression, was auch immer es sein mag. Zuerst gilt es, einen ehrlichen Kontakt zu dir selbst herzustellen, denn du bist kurz davor, in einen sinnlichen Austausch mit anderen zu treten, in dem es nicht darum geht, als rationales, funktionierendes, diszipliniertes Individuum aufzutreten, das die einschlägigen sozialen Protokolle beherrscht, sondern darauf, dich ehrlich damit auseinanderzusetzen, was es bedeutet, hierherzukommen, mit anderen in Kontakt zu treten und dabei deine wahren Gefühle zuzulassen, innerhalb der Parameter des gegenseitigen Respekts.

Du beginnst, dich zu bewegen, lässt dich dabei von deinen Impulsen leiten und fragst dich, woher diese kommen. Sind es wirklich deine? Oder werden sie vielleicht von den anderen bestimmt, die mit dir im Raum sind, und die du imitieren oder beeindruckt möchtest? Wo suchst du nach Inspiration? Hast du den Mut, etwas anderes zu probieren? Andere bewegen sich um dich herum, von ihren Impulsen geleitet. Du spürst ihre Handlungsmacht genauso wie deine eigene Fähigkeit, dich zu bewegen. Du fühlst die Freiheit, die sich alle gegenseitig gewähren, während alle zugleich die Atmosphäre gestalten, die eine gegenseitige Inspiration auflockern lässt; ein Echo hallt hin und wieder zurück.

An welchem Punkt wird das zusammen aber getrennt Tanzen zum zusammen Tanzen, verschmelzen die Bewegungen miteinander, wird der Impuls der einen zum Impuls des anderen, ein Erkennen der neuen Möglichkeiten für die eigene Bewegung, wird die Freiheit erweitert und ermöglicht durch den anderen und miteinander? Es ist eine Frage des Spürens – des gegenseitigen Spürens. Ist die andere Person dafür offen, mit dir zu tanzen, für die Möglichkeit des Zusammenseins, die in diesem Moment entsteht? Und bist du es?

Zusammen ankommen, das richtige Tempo für dieses Ankommen finden, vorfühlen, ob es Anzeichen für eine Einladung zum Austausch

gibt. Ein Moment des Kontakts, eine Berührung ereignet sich zwischen uns, und wir lassen uns sanft darauf ein, wir tasten uns an das heran, wer wir in dieser Begegnung sein können. Wie finden wir unser Gleichgewicht und darin eine stabile Struktur, um die herum wir uns bewegen können? Vertraust du darauf, dass ich dich halten kann? Was brauchst du, um mir vertrauen zu können? Wir fangen an, dieses Terrain zu erkunden; wir lernen, unser Gewicht aneinander abzugeben – es stellt sich heraus, dass wir mehr davon abgeben müssen als zunächst gedacht! –, und können uns so auf die Struktur stützen, die wir gleichzeitig aufrechterhalten.

Wir arbeiten uns von den Berührungspunkten her vor; weder zu führen noch zu folgen ist unser Ziel, wir wollen uns gemeinsam auf unsere Bewegung einlassen. Du schwingst dich seitlich um meinen Oberkörper, dein Bein findet Raum und für einen Moment schwebst du. Experimentierend lösen wir die harte Grenze zwischen Schaffen und Entdecken auf, zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Über den Impuls, den wir teilen, verbinden wir unsere Handlungsmacht und zusammen mit dir eröffnen sich mir neue Möglichkeiten einer ausdrucksvollen Bewegung. So überwinden wir unsere Isolation und nähren eine geteilte Wahrnehmung der Welt. Wir stoßen vor in die menschliche, soziale Kreativität und schaffen Bedingungen, die uns zu Akteur:innen werden lassen, die je für sich und auch zusammen Pfade erschließen. Du bietest mir eine Schulter an, auf die ich klettere; nun balanciere ich. Die Lust des freien Ausdrucks entsteht nicht in einem leeren Raum, den ich allein einnehme. Sie entsteht aus der Inspiration zu neuen Ausdrucksmöglichkeiten, die ich durch dich in mir erschließe.

Der Versuch, durch Körperkontakt zu kommunizieren, setzt die Fähigkeit voraus und kultiviert diese, einander zuzuhören, Vertrauen aufzubauen, zu lernen, wie man gemeinsam entscheidet und gestaltet, umsort zu werden in seiner fleischlichen Verletzlichkeit. Dein Kopf fällt auf meine Schulter, ich nehme dich mit und strauchele sanft mit dir zu Boden. Mein Oberkörper gibt dir die Möglichkeit, verletzlich zu sein, zu vertrauen, die Stütze im Fallen zu genießen, deine Standhaftigkeit loszulassen und den Boden zu finden, auf dem du ruhen kannst und für einen Moment Zuflucht findest. Wir kommen an und halten inne, unsere Körper seufzen, stützen sich gegenseitig, warten auf den Moment, das

nächste Zeichen, um sich wieder in Bewegung zu setzen. Wir ändern die Richtung. Nun lasse ich mich auf die Struktur ein, die du um mich herum konstruierst. Loslassen ist gehalten werden; gehalten werden ist loslassen. Wir nehmen eine individuelle Untersuchung der Anziehungskraft vor, der wir aktiv wie passiv ausgeliefert sind, jedoch mit einer ethischen Frage: Wie bringen wir Ruhe und Leichtigkeit in unsere kollektiven Anstrengungen mit ihren materiellen Zwängen, von denen wir abhängig sind und die uns formen? Wie lehren wir einander und wie lernen wir voneinander? In einer Kultur zunehmender Privatisierung, Digitalisierung und materialistischen Konsums als Lebensweise stärken wir unseren Willen, zusammen zu sein, indem wir für Solidarität und Vertrauen untereinander sensibilisieren, eine Solidarität und ein Vertrauen basierend auf unserer Fähigkeit, zuzuhören und einander zu hören, gemeinsam verletzlich zu sein und in dieser Verletzlichkeit umsofort zu werden.

Als wir uns, eins geworden, durch den Raum bewegen, findet eine weitere Begegnung statt, eine Einladung zu einer neuen Dynamik der Bewegung. Ein ganz neuer Körper, eine einzigartige Weise, sich zu bewegen, zu sein, zuzuhören, anzustoßen, zu folgen. Du wirst zum vermittelnden Punkt zwischen uns dreien. Wir tanzen unseren jeweils eigenen Rhythmus mit dir; du wirst vielstimmig. Deine Schulter bewegt sich in einer anderen Geschwindigkeit als deine Hüfte, dein Körper nimmt uns beide auf und fließt jetzt, angeregt durch die Aufgabe, zwischen uns zu vermitteln, auf neue Weise. Noch jemand kommt dazu: Die Gruppe wächst an unterschiedlichen Berührungspunkten und wird zu einem Körper mit vielen Gliedmaßen – einer kleinen politischen Gemeinschaft. Die Bewegungen dringen durch alle durch; jeder Ausdruck wirkt sich direkt auf das große Ganze aus. Du wirst verstärkt. Dein Arm, verlängert über viele Körper, reicht bis ans Ende des Raums. Ein Bündel in Bewegung. Wohin bewegen wir uns von hieraus? Unser Ziel ist es, zu entscheiden, indem wir alle zuhören, was gebraucht wird, und dann ausprobieren. Du bewegst dich, ich folge; ich bewege mich, du folgst. Keiner bewegt sich. Wir alle drängen in unterschiedliche Richtungen. Wir fallen auseinander, zu viele unterschiedliche Vorhaben, wir lernen, uns wiederzufinden, oder entscheiden, dass es besser ist, unsere eigenen Wege zu gehen. Wir entdecken im Prozess, wie oft und wie intensiv wir jeweils entscheiden, Einfluss auf unsere

Bewegung zu nehmen, wir übernehmen abwechselnd die Führung und nehmen wahr, wenn unser Moment gekommen ist, zu steuern; wir lassen uns steuern und fühlen nach, warum.

Unser Tanzen ist nicht durch ein choreografisches Skript vorgedacht, das die Richtung vorgibt; unser Ziel ist es nicht, eine Ästhetik zu produzieren, und genauso wenig wollen wir uns lediglich mit den materiellen Kräften befassen, die in unseren Bewegungen aktiv sind. Indem wir miteinander tanzen, auf der Basis des körperlichen Kontakts, wozu das Eintauchen in unsere jeweiligen Verkörperungen und Bewegungsmuster und die physischen Kräfte gehört, die unsere Begegnung formen, lassen wir uns auf eine ethische Beziehung zueinander ein, die auf gegenseitigem Respekt für die Handlungsmacht des jeweils anderen basiert, auf Fürsorge, Unterstützung sowie die Aufmerksamkeit und Selbstreflektiertheit, die dafür notwendig ist. Die hier wirkende Choreografie ist ein intensives Zuhören und ein maximal großzügiges Antworten. Die ausgeführten Gesten und Schritte sind Antworten auf Fragen wie: „Mit welcher Bewegung kann ich auf deine Bedürfnisse eingehen?“, „Wie kann ich dein Gewicht großzügig und sanft tragen, wenn du dich um mich schlingst?“ und „Wie kann mein Körper deinen Körper stützen, während du balancierst?“ Wir kommen auf der Basis einer Ethik zu einer Praxis und erkunden die Bedeutung und Nuancen dieser Ethik durch die Praxis. Einige Tänzer:innen haben mehr Erfahrung als andere, aber nicht, weil sie erfolgreich ein fertiges Vokabular erlernt haben, sondern weil sie ihre Fähigkeit entwickelt haben, wahrzunehmen, und weil sie durch Übung Leichtigkeit in ihrer Bewegung erreicht haben. Wir haben alle einmal angefangen, und in einer Kunst, die auf Improvisation beruht, sind wir alle immer wieder Anfänger:innen.

Wir bestimmen gemeinsam, was wir tun. Und wir finden heraus, was das bedeutet, indem wir es versuchen. Welche Bewegungen lassen es zu, dass wir uns gemeinsam für die Richtung entscheiden, in die wir uns bewegen? Welche nicht? Wenn ich mich zu schnell bewege, bist du nicht mehr sicher, wo ich bin, und ich verliere dich. Wenn ich mich zu langsam bewege, bist du nicht mehr sicher, wo ich bin, und ich verliere dich. Wenn ich mich latent aggressiv bewege, könntest du Angst bekommen, und ich verliere dich. Das gleichberechtigte, gemeinschaftliche Ausführen einer

Bewegung entsteht allmählich und wird erreicht, ja errungen in einem Prozess des gemeinsamen Aushandelns. Ich bin leichter als du dachtest; du reagierst schneller als ich dachte. Wir nähern uns einander an und entfalten uns im Prozess. Ohne ein ausreichendes Erkunden oder Experimentieren mit unseren jeweiligen Feinheiten können wir nicht erreichen, gleichberechtigt in diesem kreativen Prozess zu sein, weder hier noch sonst wo.

Du lehnst dich zu heftig auf mich, ich bin zu angespannt und kann dein Gewicht nicht tragen, ich falle aus unserer Balance, du strauchelst mit mir; am Boden angekommen, verhandeln und kalibrieren wir noch einmal unser Verständnis davon, was unsere jeweiligen Fähigkeiten sind, ohne uns selbst und gegenseitig zu beschuldigen – oder unseren Impuls zu beschuldigen zu bemerken und ein Fragezeichen darum zu setzen. Wir lassen das Scheitern zu, die Missverständnisse, in denen es begründet liegt, und stimmen unsere Wahrnehmung in diesem Lichte ab. Hin und wieder sind wir unsicher, wie und ob wir wieder beginnen sollen. Also harren wir noch aus, warten, ob etwas passiert, bis wir bereit sind, weiterzumachen und uns mit anderen oder allein neu zu orientieren.

Ist es nicht genau diese Sensibilität, die wir in einer Demokratie brauchen? Würde unsere Fähigkeit, demokratische Wesen zu sein, nicht gestärkt, wenn wir kulturelle Räume hätten, in denen wir nicht nur damit aktiv experimentieren könnten, zu führen und zu folgen, sondern auch damit, gemeinsam Entscheidungen zu treffen und Handlungsmacht spielerisch zu erproben? Würde es nicht tief in uns Wurzeln schlagen, wenn wir solche Räume mit der Intelligenz unserer sensiblen, gefühlvollen Körper besetzen würden?

IN DIE ZUKUNFT DENKEN, IN DER GEGENWART HANDELN: TRÄUME VON KREATIVEN DEMOKRATIEN¹

LÁSZLÓ UPOR

Carry That Weight²

Ein legendärer ungarischer Professor für Zahnmedizin beginnt seinen neuen Kurs jedes Jahr mit einer Warnung an die Studierenden: „Bedenken Sie, dass der Zahn, den Sie behandeln, *immer* in einem Menschen endet.“ Ob diese Geschichte wahr ist oder nicht, spielt keine Rolle, denn sie vermittelt eine einfache, aber wichtige Lektion über Teile und *das Ganze*, über Organe und Organismen.

Man kann eine heruntergekommene Demokratie als abstrakte Idee nicht „heilen“ (oder ihre Löcher füllen), ohne die beteiligten Menschen zu berücksichtigen. Das menschliche Element. Körper und Geist; Fleisch, Blut, Nerven. Soziales Gewebe. Und soziale Bewegungen gehören zu den wirksamsten Behandlungen, um dieses besondere Gewebe – das lebenswichtige und hochempfindliche Organ unseres politischen Körpers – zu reparieren und zu regenerieren.

1 Aus dem Englischen von Gaby Gehlen

2 Alle Unterüberschriften in diesem Essay stammen aus Titeln von Beatles-Songs, hauptsächlich aus dem Album Abbey Road von 1969

Eine Bewegung ist mehr als ein Protest und weniger als eine Revolution (möglicherweise jedoch ein Abkömmling von ersterem und eine Vorläuferin von letzterer) und kann für eine Sache kämpfen, nicht um Macht. Progressive Bewegungen führen jedoch zu einer Haltungsänderung und letztlich zu einer *Veränderung der Machtstrukturen*. Die akkumulierte Wirkung dieser Bewegungen besteht in der Schaffung eines Vorzimmers zu einem bürgerrechtsfreundlicheren Haus der Demokratie.

Bei sozialen Bewegungen geht es nicht unbedingt um *große Zahlen*, nicht um die Masse: Ihre Stärke liegt in der Zusammenarbeit engagierter Menschen durch kollektives Handeln.

Golden Slumbers

Kollektives Handeln soll einzelne und Gruppen von Menschen aus ihrem langen Schlaf holen, ob sie nun in den schauerlichen Ecken eiskalter Unterschlüpfе oder den bequemen Kingsize-Betten gemütlicher Wohnungen liegen. Kollektives Handeln muss die Fenster des Dornröschenschlosses aufreißen – frischen Wind hineinlassen und die Menschen an die Macht des (individuellen und kollektiven) Selbst und ihre Verantwortung erinnern.

Kollektives Handeln ist für eine Gesellschaft das, was das Üben für Musiker:innen oder Tänzer:innen ist. Künstler:innen brauchen Talente und Aktivist:innen Ideen. Doch kann niemand seine Leistung ohne das ermüdende und anspruchsvolle *tägliche Üben* erbringen. Und ein Sabbatical gibt es hier nicht.

Kollektives Handeln wird die ultimativen Probleme der menschlichen Spezies nicht lösen: Es ist nicht das berühmte Schwert Alexander des Großen, mit dem sich der gordische Knoten der globalen Polykrise durchtrennen ließe, aber es könnte der globalen Polis helfen, neue *Wege zu finden* und den Knoten in gemeinsamer Anstrengung schrittweise zu lösen.

Kollektives Handeln mag vielleicht nicht die Welt retten, aber es kann die Gemeinschaften schulen und vorbereiten, die dies irgendwann *tun* werden, indem es den kollektiven Geist stimuliert, den Zynismus

verpuffen lässt, die eingefrorene Solidarität erwärmt und den überkochenden Hass abkühlt. Es kann die Muskeln des *wahren* politischen Körpers trainieren und spielen lassen.

Maxwell's Silver Hammer

Kollektives Handeln ist kein Selbstzweck, sondern eine mehrdimensionale Recherche, ein Lernprozess, ein ständiges Ausprobieren, ein nie abgeschlossenes Geschäft, eine Übung in Formen der Kommunikation und des Austauschs. Bei der Arbeit an einer gemeinsamen Aufgabe erleben und erkennen Menschen, wie ihr Beitrag den Lauf der Dinge *grundsätzlich* verändert – und wie kollektives gemeinschaftliches Handeln (im Gegensatz zum pöbelhaften „Beisammensein“!) eine starke Säule einer zukünftigen Gesellschaft werden kann.

Kollektives Handeln ist ein multifunktionales Werkzeug (DIY!) der Befreiung, das unter anderem dazu dient, Hierarchien abzubauen, Privilegien zu beseitigen und das Misstrauen, die Frustration und die Scham der Machtlosen zu lindern. Dies ist nicht nur ein wertvoller Nebeneffekt, sondern ein integraler Bestandteil des langfristigen Plans. Im besten Fall sorgt kollektives Handeln dafür, dass die Mächtigen entwaffnet und die Machtlosen bewaffnet werden. Es hilft den Menschen, einander (wieder) zu vertrauen und an den Sinn und die Möglichkeit des Handelns zu glauben. Indem man etwas tut, beweist man, dass *es möglich ist*. Indem man etwas tut, wehrt man sich gegen die lähmende Angst und den Zweifel (die einem durch die Arroganz unterdrückerischer Macht-habender und Institutionen auferlegt werden). Kollektives Handeln ist bestens geeignet, Mut zu fördern und die Moral zu heben. Für eine Sache zu kämpfen und untereinander Ideen zu verhandeln, weiterzuentwickeln und abzustimmen, indem man sich aktiv an der Formulierung des gemeinsamen Willens und der Ausführung des Plans beteiligt, schafft Gemeinschaft und stärkt diese.

Kollektives Handeln ist stets ein Frage- oder Ausrufezeichen – nie ein Punkt. Eine Bewegung ist das Gegenteil von Stillstand – und das ist nicht nur ein Wortspiel. Lassen wir nicht zu, dass das System erstarbt. Sorgen wir dafür, dass es in Alarmzustand bleibt.

Kollektives Handeln kann eine Antwort auf Verzweiflung sein, vermag aber nur dann etwas zu erreichen, wenn es von der furchtlosen und reaktionsfähigen Vorstellungskraft der Beteiligten inspiriert und geleitet wird.

Eine Bewegung benötigt möglicherweise Anführer:innen und unbedingt eine *Vision*, aber es geht nie um eine Anführerin oder einen Anführer oder eine Ein-Personen-*Mission* mit vielen Anhänger:innen. Das Aufkommen von Individualismus ist der Tod der Bewegung – dafür gibt es Beweise genug.

Something

Die Zukunft der Demokratie liegt in der Gegenwart: Sie wird nur durch die Präsenz der gegenwärtigen Demokratie gewährleistet (oder, anders formuliert: Ohne ihre Präsenz in der Gegenwart ist sie verloren). Man darf nicht heute grundlegende demokratische Werte opfern, aussetzen oder aufschieben, um die *Demokratie von morgen* aufzubauen (was nicht heißt, dass nicht Opfer notwendig sein können). „Oh, ich bin *grundsätzlich* für die Demokratie, aber ich muss *vorübergehend* undemokratische Praktiken anwenden, um unsere demokratische Zukunft effektiv zu gestalten.“ Es gibt keine Zukunft der Demokratie, wenn man nicht an die Möglichkeit einer starken Demokratie in der Gegenwart glaubt. Zeit und Raum sind untrennbar miteinander verbunden, warum also übernehmen wir nicht den Slogan „global denken, lokal handeln“ und machen daraus „*in die Zukunft denken, in der Gegenwart handeln*“.

Bewusstsein schaffen, organisieren, handeln. Mitmachen, einladen, analysieren, umorganisieren, verfeinern, neu ausrichten. Widerstand leisten, aufstehen, seine Stimme erheben. Handeln. Gemeinsam. Sich verbünden. Die eigene Erfahrung teilen und an denen anderer teilhaben. Von der vorherigen Generation lernen, die nächste Generation lehren.

Because

Wir sind stolz auf unsere Anpassungsfähigkeit. Sie gehört zu unseren hervorstechendsten Eigenschaften. Die Spezies *Homo sapiens* mit ihrem

ausgeklügelten physisch-chemisch-biologisch-geistigen System kann sich sehr gut an sich langsam verändernde Bedingungen anpassen – selbst an solche, die wir besser nicht ertragen sollten. Nicht nur unser Körper, auch unser Geist ist auf Anpassung ausgerichtet. Mit offensichtlichen Vorteilen. Aber ...

Die politische Klimakrise unserer Zeit lässt sich nur mit der meteorologischen Klimakrise vergleichen. Die wachsenden Unterschiede in den Lebensverhältnissen, eine noch nie dagewesene Konzentration von Macht und Wohlstand, massive Propaganda (eine topmoderne Gehirnwäschemaschine), der Siegeszug des Nicht-Faktischen, die zunehmende Herrschaft des Post-Faktischen, die zunehmende Herrschaft des Post-Faktischen. Dazu eine große Bandbreite an (anti-)sozialen Ängsten, die von Politiker:innen schamlos ausgenutzt und missbraucht und von den Medien befeuert und aufgeblasen werden. Doch wir passen uns immer wieder an, möglicherweise zu unserem Nachteil, wie in der Legende von den unglückseligen Fröschen in einem Topf mit Wasser, das langsam zum Kochen gebracht wird. Das liegt zum einen daran, dass wir uns antrainiert haben, die ersten Anzeichen zu ignorieren und erst mit tödlicher Verzögerung zu reagieren, zum anderen daran, dass wir uns für individuelle Lösungen entschieden haben. Dabei kann nur kollektives Handeln Einzelnen und kleineren gesellschaftlichen Einheiten helfen, die gefährlich steigende Temperatur unserer halbwegs komfortablen Gesellschaft zu erkennen – und die Hitze zu reduzieren oder den Topf mit kochendem Wasser rechtzeitig umzustößen.

Come Together

Eine lange Geschichte politischer Aktionen und Bewegungen beweist, wie wichtig die *Freude am gemeinsamen Handeln* für den Erfolg einer Bewegung ist. Im Laufe der Jahrhunderte – und insbesondere der letzten Jahrzehnte – gab es spektakuläre Beispiele für freudigen Widerstand. Aktivist:innen und ihre Mitstreiter:innen, Teilnehmende und Zuschauer:innen (also potenzielle künftige Mitstreiter:innen) brauchen und verdienen das Gefühl von Gemeinschaft, das sich im gemeinsamen Lachen manifestiert (und durch dieses befeuert wird) und in der Freude am Schaffen. Etwas Unerwartetes zu schaffen, etwas, das Bestand hat. Bilder, Klänge. Visuelle, akustische und geistige Zeichen. Slogans. Symbole.

Wie wichtig diese Erinnerungen sind, zeigt sich daran, wie große Erfolge von Superstars oder Alltagsheld:innen in Wissenschaft, Kunst und Aktivismus Anerkennung und Erwähnung finden. Große Momente hinterlassen einen bleibenden Eindruck in unseren Köpfen und Seelen. Einige davon sind Abdrücke, Spuren eines vergangenen oder noch laufenden Prozesses, andere werden vorher geschaffen, um etwas zu kennzeichnen, das noch keine endgültige Form hat. Gewöhnliche Gegenstände werden in neuen Zusammenhängen präsentiert, alltägliche Handlungen erlangen neue Bedeutungen, gewöhnliche Orte werden zu Pilgerstätten, während andere *geborene Symbole* sind.

Die allgegenwärtige Zahl Pi, das geheimnisvolle Lächeln der Mona Lisa, die kurzen Hosen von Picasso und Glenn Goulds berühmter niedriger Klavierstuhl; „der“ Zebrastrifen auf der Abbey Road, Neil Armstrongs Fußabdruck auf dem Mond, Ruby Bridges' erstmaliges Betreten einer Schule ohne Rassentrennung 1960 in New Orleans, Mahatma Gandhis 385 Kilometer langer Salzmarsch im Jahr 1930 und die Reise („The Walk“) der Riesenpuppe Little Amal über die sieben Weltmeere auf der Suche nach ihrer Mutter und einem neuen Zuhause; Maria Skłodowskas (alias Marie Curies) *zweiter* Nobelpreis, Greta Thunbergs „Fridays for Future“ und Patti Smiths peinlicher, aber absolut menschlicher Aussetzer bei der Nobelpreisverleihung 2016; das Stonewall Inn in New York, der Platz des Himmlischen Friedens in Peking, der Maidan in Kiew und der Gezi-Park in Istanbul; „I Have a Dream“, Black Lives Matter, „Nothing About Us Without Us“ und Woman, Life, Freedom. All dies bedarf keiner weiteren Erklärung.

Wir sehnen uns nach Bildern, Symbolen (Farben, visuellen Mustern), Klängen und Slogans zwischen dem Materiellen und dem Spirituellen, mit denen wir etwas anfangen können. Mit denen wir uns identifizieren können. Um hochtrabende Ideen zu übersetzen, zu übertragen und auf den Punkt zu bringen. Um andere zu ermutigen, sich der Gemeinschaft anzuschließen und sich zu beteiligen, zunächst einmal nur durch das Teilen und die aktive Nutzung von Symbolen. Symbole haben ihr eigenes Leben. Sie leben viel länger als die Aktionen und Bewegungen, die sie hervorgebracht haben. Sie werden immer wieder aufgegriffen, recycelt, neu interpretiert, wiederbelebt, angepasst. Integriert. Verfeinert. Entwickelt. Bewegungen lernen voneinander, leihen sich Methoden, Werkzeuge,

Ideen, Ideale (manchmal sogar Idealist:innen) von ihren Vorgänger:innen oder ähnlichen Bewegungen. Das ist ein Teil ihrer Stärke; auf diese Weise können auch die kleinsten und kurzlebigsten Bewegungen so einflussreich sein wie stärkere, größere Bewegungen ihrer Art.

Here Comes the Sun

Wir wissen nicht, wie eine zukünftige Demokratie aussehen wird. Wir wissen nicht viel über die Zukunft der Demokratie – deshalb reicht es nicht, diese im Voraus theoretisch zu planen: Wir müssen *aktiv experimentieren*. So wie es Wissenschaftler:innen tun, wie es Künstler:innen tun. Die Zukunft der Demokratie liegt vielleicht nicht im festen Glauben *an eine bestimmte Demokratie*, sondern im endlosen Experimentieren mit *Demokratien*. (Nein, nicht das ständige Verändern und Beugen von Prinzipien, wie es Autokrat:innen tun. Und nein, nicht das Appellieren an den kleinsten gemeinsamen Nenner, wie es Populist:innen tun. Populismus ist ein Zerrbild von „Alle Macht dem Volke“.) Soziale Bewegungen sind fortgeschrittene Studiengänge in (partizipativer) Demokratie.

Ein echtes Demokratielabor muss aus dem Bereich der sozialen Bewegungen kommen (d. h. soziale Bewegungen sind Demokratielabore): eine Lerngesellschaft, die sich aus verschiedenen Studienbereichen zusammensetzt und in der die Möglichkeit, Fehler zu machen, dazugehört. Die Fähigkeit, Fehler korrigieren zu können, stärkt den Glauben an den Wandel und die Flexibilität des komplexen Systems. Komplexe Probleme bedürfen komplexer Lösungen: nicht nur eines *Gesellschaftszahnarztes*, sondern eines Teams aus Spezialist:innen und Gesundheitspersonal, das sich um *den* ganzen Körper kümmert.

Komplexität bedarf der Imagination. In der Mathematik kann eine imaginäre (d. h. „nicht reale“) Zahl (*i*) den Bereich der *reellen Zahlen* durch das Füllen einer Kavität zu einem Bereich aus *komplexen Zahlen* erweitern – der wiederum äußerst real ist.

Kollektives Handeln – von Kunst und Wissenschaft getragener Gruppenaktivismus – tut genau das: Es füllt die Lücke (oder baut eine Brücke) zwischen bekannten Realitäten und malt einen strahlenden Himmel über die monochromen politischen Ideologien und Diktate der düsteren, betäubenden Realität. Kollektives Handeln muss den aus

Gips gefertigten Sarkophag schädlicher Dichotomien zerbrechen, der die Menschen – wenn er fest wird – auf fatale Weise voneinander trennt und damit sowohl den Einzelnen als auch die Gesellschaft lähmt. Kollektives Handeln ist Einstein, der seine Zunge herausstreckt.

Mit der modernen Wissenschaft – der neuen Geometrie, der Quantenphysik, der Psychoanalyse und vielem mehr – haben wir den festen Boden eines zuvor kohärenten Weltbildes verloren, aber ein ganz neues Universum gewonnen, das erforscht und bewohnt werden wollte. Wir haben erlebt, wie nicht-euklidische Geometrien mit ihren überraschenden *Parallelpostulaten* die moderne Naturwissenschaft reformiert und (unter anderem) die Raumfahrt ermöglicht haben. Was wir noch nicht herausgefunden haben, ist, wie die *nicht-euklidische Gesellschaft* aussehen wird, wenn wir das *Postulat der partizipativen Demokratie* revidieren.

Man muss kein:e Künstler:in oder Wissenschaftler:in sein, um Teil einer Bewegung zu werden oder diese gar anzustoßen, aber wenn man Künstler:in und/oder Wissenschaftler:in ist, dann sollte man sich besser an sozialen Bewegungen beteiligen.

Octopus's Garden

Kunst und Wissenschaft müssen aus ihrem Elfenbeinturm herabsteigen. Der Turm kann – und muss mitunter – ein sicheres und ruhiges Umfeld bieten, um in schalldichten Laboratorien große Ideen zu testen und zu fördern. Aber weder die Wissenschaft noch die Kunst sollten sich dauerhaft in den abgeschiedenen und gut gepolsterten oberen Kammern des Turms einschließen.

Sie können in Ihrem heiligen Elfenbeinturm arbeiten und trotzdem im Dorf wohnen – indem Sie die Himmelsleiter, die Rolltreppe mit Lichtgeschwindigkeit, eine Reihe von mehrfarbigen, aufgeblasenen, musikalischen Rutschen, Laserstrahlen, den Regenbogenfallschirm oder einen magischen Fantasieballon benutzen, um zwischen den beiden auf und ab zu reisen.

Steigen Sie vom Elfenbeinturm (ein guter Ort, um die Sterne zu beobachten) auf den Grund und den Meeresgrund hinab, wo Sie staunend das Labyrinth des Lebenslabors erkunden können. Lassen Sie sich inspi-

rieren von der Analyse der simplen Komplexität eines Einzellers, von der Beobachtung des unglaublichen Oktopus mit seinen drei Herzen und seinem mysteriösen Ganzkörpergehirn. Oder des völlig unmöglichen Axolotl und der unvorstellbaren Meeresschnecke mit ihrer Fähigkeit, sich selbst zu enthaupten, um zu überleben. Sehen Sie, wie sie sich durch Autotomie ihre Autonomie bewahrt, wenn es hart auf hart kommt.

Studieren Sie die Koexistenzen, die Symbiosen, die reichhaltigen Verbindungen innerhalb des gesamten globalen Systems. Kein Organismus ist zu einfach, keiner zu kompliziert, wenn Sie mit Neugier und Mitgefühl hinschauen. Erheben Sie Ihr Glas auf die einladende, kollaborative Natur der Schöpfung.

Und denken Sie beim Anstoßen an die vielfältige Zusammenarbeit von Menschen und Nicht-Menschen bei der Entstehung des Weins, den Sie in Ihrem Glas haben. Zuerst Mineralien, Pflanzen, Erde, Unkraut, Insekten, Bienen, Sonne, Wind und Regen (möglicherweise auch Schnee und Eis); dann Pilze, Stahltanks, Eichenfässer und Amphoren, Temperatur und Luftfeuchtigkeit; später Flaschen und Korke; schließlich wieder Luft – Ihr Sehvermögen, Ihre Nase und Ihre Geschmacksknospen, um die Säuren, den Zucker, ein breites Spektrum an Gerüchen und Geschmack aufzunehmen. Zwar ist die offensichtliche Veränderung der einzelnen Elemente nicht wahrnehmbar – ihr kumulativer Beitrag ist jedoch immens und bringt etwas Einzigartiges hervor.

So, wie der kreative Geist des Individuums dem kollektiven Handeln eine besondere Note verleiht, ohne sich selbst zu verlieren. Wieder und wieder und wieder.

*Here, there and everywhere.
Across the Universe.*

ZU DEN AUTOR:INNEN

Madhulika Banerjee ist Professorin am Fachbereich Politikwissenschaft der Universität Delhi.

Michael Brüggemann ist Professor für Kommunikationswissenschaft, Klima- und Wissenschaftskommunikation an der Universität Hamburg.

John Aubrey Douglass ist Senior Research Fellow und Forschungsprofessor für Public Policy and Higher Education an der University of California in Berkeley.

Isabel Feichtner ist Professorin für Öffentliches Recht und Wirtschaftsvölkerrecht an der Universität Würzburg.

Frederic Hanusch ist Professor für Planetaren Wandel und Politik an der Justus-Liebig-Universität Gießen und Mitbegründer des Panels on Planetary Thinking.

Anna Katsman ist akademische Direktorin von THE NEW INSTITUTE.

Louis J. Kotzé ist Vorsitzender der Law Group und Professor für Umweltrecht an der Universität Wageningen.

Max Krahé ist Mitbegründer und Forschungsdirektor des Dezernats Zukunft.

Bruno Leibold ist Assistenzprofessor für Politische Theorie an der London School of Economics and Political Science.

Tobias Müller ist Early Career Fellow der Leverhulme-Stiftung am Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities (CRASSH) der Universität Cambridge.

Minna Salami ist eine nigerianisch-finnische und schwedische feministische Autorin und Gesellschaftskritikerin.

Maki Sato ist Project Associate Professor an der East Asian Academy for New Liberal Arts der Universität Tokio.

Judith Simon ist Professorin für Ethik in der Informationstechnologie an der Universität Hamburg.

Rahel Süß ist politische Theoretikerin und Philosophin.

Ece Temelkuran ist Schriftstellerin, politische Denkerin und investigative Journalistin.

László Upor ist Dramaturg, Literaturübersetzer, Professor und Gründungsmitglied der Freeszfe Society, die von ehemaligen Studierenden und Lehrkräften der SzFE (Universität für Theater- und Filmkunst Budapest) gegründet wurde.

Andrej Zwitter ist Professor für Politische Theorie sowie für Governance and Innovation und Mitbegründer der inter- und transdisziplinären Fakultät Campus Fryslân an der Universität Groningen.

MAC PREMO

Die Collage als Medium eliminiert ihren eigenen Autor. Der Künstler gibt die Kontrolle ab und lässt sich auf eine Demokratisierung der Kommunikation und des Wissens ein. Ich borge mir Bilder, die ich neu ordne und ausrichte, wodurch sie eine neue Bedeutung erhalten. Diese neue Bedeutung kann jedoch nur existieren, weil sie sich auf die gemeinsame Bedeutung der ursprünglichen Bilder stützt. Die einzelnen Bestandteile der Collage haben eine sehr wichtige Aufgabe: Sie liefern den Kontext. Auf dieser Basis entstehen Botschaften im Zusammenhang mit der jeweiligen Weltansicht, die diese Bilder erzeugen; die Collage ist stets ein Gespräch, niemals eine Erklärung.

Die vorliegenden Bilder wurden durch eine Mischung aus analoger und digitaler Collage erstellt. Die einzelnen Konstruktionen aus gefundenen Bildern, Texturen und Farbfeldern wurden auf einem Leuchttisch arrangiert. Mithilfe einer fest installierten Kamera wurde jede Komposition mit mehreren Belichtungen und einer Mischung aus verschiedenen Beleuchtungseinstellungen fotografiert: Einige wurden vollständig von hinten durch den Leuchttisch beleuchtet, andere vollständig von oben und wieder andere mit einer Mischung aus verschiedenen Lichteinstellungen. Zusätzlich wurden über jedes Arrangement mehrere durchscheinende

farbige Plexiglasplatten gelegt. Die endgültigen Illustrationen entstanden durch die Kombination dieser analogen, unterschiedlich transparenten Schichten in digitaler Form. Letztlich sind diese Illustrationen das Ergebnis einzelner Kompositionen, die zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Bedingungen fotografiert wurden, in diesem Buch aber als ein einzelner Moment präsentiert werden. Es geht darum, den Bildern ein Gefühl von Zeitlichkeit zu verleihen, da sie keine statischen, sondern lebendige und sich wandelnde Bedingungen widerspiegeln.

Collagen sind von Natur aus demokratisch. Sie beruhen auf bereits existierenden Ideen, die schon entwickelt und geformt wurden – die Collage versucht, diese Konzepte umzugestalten, um neue Bedeutung zu schaffen. Die neue Idee ist eine Konstruktion aus vorhandenen Konzepten, die anders angeordnet und konfiguriert werden, und sorgt für einen neuen Blickwinkel. Die Bestandteile des neuen Bildes stammen von Beitragenden, nicht Entscheidungsträgern. Die Komposition des endgültigen Werks beruht auf der Stärke der zusammengetragenen Baumaterialien. Wenn wir etwas erreichen wollen, dann nur durch einen Prozess der (Neu-)Imagination.

Unser aufrichtiger Dank gilt drei anonymen Lektor:innen, die mit ihrem wertvollen Feedback und ihren Vorschlägen entscheidend zu diesem Buch beigetragen haben. Ihr Fachwissen war von unschätzbarem Wert für die Ausarbeitung des endgültigen Manuskripts, und wir wissen die Zeit und Mühe, die sie in die Verbesserung von *Demokratie säen: Impulse für demokratische Zukünfte* investiert haben, zu schätzen. Diana Perry Schnelle hat mit ihrer unermüdlichen Arbeit als Redaktionsleiterin die verschiedenen Phasen der Produktion koordiniert und dafür gesorgt, dass alle Aspekte des Prozesses reibungslos und effizient ablaufen konnten. Sie hat mit ihrem Engagement entscheidend zum erfolgreichen Abschluss dieses Projekts beigetragen.

