

Geographie des Zorns

Ein geklauter Titel

Ich muss dieses Kapitel leider mit einem Geständnis beginnen: Ich habe den Titel geklaut! Und zwar von einem kleinen Büchlein des indischen Sozialanthropologen Arjun Appadurai, das unter gleichnamigem Titel – *Geographie des Zorns* – 2009 bei Suhrkamp erschienen ist (Appadurai 2009). Was aber meint Appadurai mit »Geographie des Zorns«? Nun, der englische Originaltitel bringt uns der Sache eventuell näher. Dieser heißt: *Fear of small numbers* (Appadurai 2006) – die Angst vor kleinen Zahlen: Wer aber hat hier Angst vor kleinen Zahlen und warum? Appadurai thematisiert die potenzielle Aggression einer Mehrheit gegen politische, ethnische Minderheiten. Er beschreibt in seinem Werk, wie der Hindunationalismus in Indien sich immer wieder gegen Minderheiten richte, vor allem gegen Muslime, aber auch gegen Christen, und dabei auch nicht vor Gewalttaten und Massenspogromen zurückschrecke. Und er zeigt auf, wie populistische Politikerinnen diese Ängste immer wieder aufgreifen, um Massen zu mobilisieren. Besonders erfolgreich ist damit zur Zeit die regierende hindunationalistische BJP unter Premierminister Narendra Modi.

2017 erschien bei Suhrkamp ein anderer Band, diesmal mit dem Titel »Zornpolitik« (Jensen 2017). Der Autor Uffa Jensen schreibt dort über den Rechtspopulismus in Deutschland und Europa. Auch hier richte sich der Zorn oft gegen Minderheiten, Flüchtlinge, Menschen, die angeblich anders sind (z.B. Farbige, LGBTQ). Wir haben es, schreibt Jensen, mit »Strategien der Dämonisierung, Verhöhnung und Entwertung« zu tun. Jensen fragt sich, wie dieser Zorn so erfolgreich von rechtspopulistischen Politikerinnen aufgegriffen werden könne. Dabei identifiziert er Beschreibungen dieser Zusammenhänge, die er »kontraproduktiv« findet:

Häufig tauchen in den gängigen Beschreibungen der Populisten dämonisierende Floskeln auf. Die Populisten erscheinen dann als meisterhafte Verführer, denen das einfache Volk – wie Lemminge vor dem Abgrund – folgt. [...] Sie [die rechtspopulistischen Verführer] erscheinen zugleich überaus mächtig und unendlich grotesk. (Jensen 2017, 24)

Stattdessen, so schlägt er vor, sollte der Fokus auf die Frage gelegt werden, »was Populisten und Teile des sogenannten Volkes eigentlich eint – als Teilnehmer einer gemeinsamen Politisierung«. »Anführer« und »Volk« seien als Teile einer emotionalen Politisierung zu verstehen (Jensen 2017, 25).

Gänzlich unvermittelt erwähnt Jensen in seinen Ausführungen über diese *Zornpolitik*: »Indien wäre hier ein interessantes Vergleichsobjekt« (Jensen 2017, 34), ohne darauf näher einzugehen. Nehmen wir Jensen beim Wort: Ein Blick auf die Demokratien in Südasien und deren Populismen könnte demokratietheoretisch interessant sein. Immerhin ist Indien die größte Demokratie der Welt – die durch die rechtspopulistische Bewegung des Hindunationalismus auf die Probe gestellt wird, wobei diese Bewegung in Form der Bharatiya Janata Party (BJP) unter Ministerpräsident Narendra Modi sogar die Regierung stellt. Können wir etwas aus Indien, aus Südasien, über die rechtspopulistischen Protestformen lernen, denen wir in Europa ausgesetzt sind? Diese Frage erscheint auf den ersten Blick paradox: Wieso sollte ausgerechnet Europa etwas von Indien lernen können? Brachte nicht Europa die Idee der Demokratie in die Welt und damit auch nach Indien?

So kam ich auf die Idee, Appadurais Titel (und seine Begriffe) zu »klauen«. Mein Ziel ist dabei die bewusste postkoloniale Verfremdung unseres Blickes. »Europa provinzialisieren« hat dies Dipesh Chakrabarty genannt (Chakrabarty 2010). Selbstverständlich können wir Indiens Demokratie nicht ohne Europa denken. Es war die britische Kolonialmacht, die die Idee der Demokratie, wie sie in Europa verstanden wurde, nach Indien brachte – und auf deren Basis die indische Demokratie nach der Unabhängigkeit konzeptionalisiert wurde. Aber zugleich ist Indien nicht einfach eine Schülerin in Sachen Demokratie. Vielleicht ist es Zeit, den Blick zu verschieben, umzudrehen: Vielleicht können wir in Indiens rechtspopulistischen Protestformen etwas sehen, was uns in Europa noch bevorsteht?

Bei diesem theoretischen *move* habe ich mich von einem provokativen Statement von Jean und John Comaroff inspirieren lassen, die in ihrem Buch *Theory from the South* (Comaroff/Comaroff 2011) schreiben, die Krisen Symptome, die afrikanische Gesellschaften plagten, seien als empirische *Avantgarde*

zu verstehen, in der europäische Gesellschaften ihre krisenhafte Zukunft erkennen könnten. Noch einmal: Dies ist als überspitzte Provokation gemeint. Dennoch stellt sich die Frage, warum Diskussionen zur Krise der Demokratie – Stichwort Rechtspopulismus – so insular auf einige paradigmatische Fälle (Trumps USA, Ungarn, Polen, Brasilien) beschränkt bleiben, dabei aber übersehen wird, dass ähnliche populistische und autoritäre Strukturen in vielen postkolonialen Demokratien schon lange beobachtet werden können – und von den *postcolonial studies* auch theoretisch durchdrungen werden. Diese theoretischen Erkenntnisse spielen in der akademischen Debatte zu Populismus und Krise der Demokratie bislang aber keine Rolle.

Im nun folgenden Kapitel möchte ich deshalb »den Blick umdrehen«: Statt mit der westlichen demokratietheoretischen Brille auf Indien zu schauen – also Modi, BJP usw. als populistische Bewegung zu analysieren –, möchte ich Begriffe aus der postkolonialen Theorie, die zur Analyse der *electoral politics* in Südasien entwickelt wurden, aufgreifen und zur Analyse der *electoral politics* in Deutschland verwenden. An den postkolonialen Zugängen zu den *electoral politics* fasziniert mich ihr ethnographischer Zugang zu Fragen der politischen Praxis, aus dem heraus dann theoretische Begriffe *a posteriori* entwickelt werden. Im Gegensatz dazu scheint mir der gängige Ansatz der Demokratietheorie zum Populismus von einer ganz anderen Argumentationslogik geprägt: Aus einem normativ bestimmten Idealtypus liberaler Demokratie werden die theoretischen Begriffe *a priori* abgeleitet, die dann wie eine Schablone auf die empirische Wirklichkeit gelegt werden. Folglich stechen vor allem die *deficiencies*, die Mängel und normativen Abweichungen von diesem Ideal ins Auge.

Diese *deficiencies* können dann von der (linken) Theoretikerin beklagt werden. Die Theoretikerin des Populismus sitzt über denselben zu Gericht und sichert sich durch diese Tribunalisierung der Wirklichkeit zugleich ab: Sie verschleierte ihre eigene Verstrickung in das Problem und bezieht Position von einem normativ überlegenen Standpunkt *außerhalb* des Problems. Diese Strategie der demokratietheoretischen Tribunalisierung wird diskursiv erfolgreich praktiziert. Erkenntnistheoretisch ist sie aber wenig gewinnbringend: Die Theorien des Populismus drehen sich im Kreis, ohne den gordischen Knoten durchschlagen zu können: nämlich ohne zu erklären, warum populistische Bewegungen und Politikerinnen so viel Zulauf haben (außer, man glaubt an die Verblendungstheorie marginalisierter Massen). Genau hier macht die *postcolonial theory* ein Angebot: Ohne schon einen normativen Idealtypus im Kopf zu haben, entwickelt zum Beispiel Partha Chatterjee eine »ethnographisch emergente« (Barnett 2017, 70ff.) Theorie von »actually exis-

ting politics« (Spencer 2007, 178), die dadurch weniger Gefahr läuft zu moralisieren. Doch will ich Chatterjees »Theorie« nicht einfach aufgreifen und auf »Deutschland« anwenden – das wäre ja einfach die Umkehr bisheriger demokratietheoretischer Praxis gegenüber der postkolonialen Welt –, vielmehr will ich Chatterjees Ansatz durch eine Verblendung mit anderen Theoriefragmenten schärfen und für die »actually existing politics« in Deutschland brauchbar machen.

Appadurai: Geographie des Zorns

In seiner »Geographie des Zorns« geht Appadurai einer ganz spezifischen politischen Artikulation des Zorns in Südasien nach: derjenigen der Mehrheit gegenüber einer Minderheit, die sich in ethnisch motivierter Gewalt und in Pogromen gegen ethnische Minderheiten artikuliert. Appadurai zeigt auf, wie sich Zorn und Angst miteinander verbinden. Demokratische Gemeinwesen, so Appadurai, sind anfällig für plötzliche Ausbrüche von Aggressionen.

Appadurais Gegenstand ist die Gewalt hinduistischer Extremistinnen gegen die muslimische Minderheit in Nordindien, vor allem in seiner Heimat Mumbai – Gewalt, die sich unter dem Slogan *hindutva* vor allem in den 1990er Jahren angebahnt habe und von der damaligen indischen Regierung unter Führung der BJP befeuert worden sei. Appadurais Arbeit untersucht die blutigen Auseinandersetzungen um einen Hindu-Tempel, der zu Ehren der Hindu-Gottheit Rama an einem Ort errichtet werden solle, an dem 1992 eine Moschee zerstört wurde: die Babri-Masjid-Moschee aus dem 16. Jahrhundert in Ayodhya im Norden Indiens. Im Dezember 1992 pilgerten rund 300.000 radikale Hindus nach Ayodhya und zertrümmerten nach tagelangen Demonstrationen und Ausschreitungen schliesslich die alte Moschee. Doch damit nicht genug: Bei antimuslimischen Progromen in Nordindien, die von Kadern rechtsextremistischer Hindu-Gruppen angeleitet wurden, kamen 3.000 Menschen ums Leben.

Ayodhya sei damit zum Signum einer zunehmenden Instrumentalisierung politischer Spannungen zwischen Hindus und Muslimen in Indien geworden. In *The Saffron Wave* (Hansen 1999) zeichnet Thomas Blom Hansen detailliert nach, wie die radikalisierte Strömung des Hindu-Nationalismus in den frühen 1990er Jahren immer mehr Einfluss gewonnen habe: Mit der Wahl der BJP in verschiedene Provinzregierungen hätten radikale Hindu-Nationalistinnen nun offener agieren können. Hindu-Fundamentalistinnen

– vertreten durch den »Welt-Hindu-Rat« Vishwa Hindu Parishad (VHP) – hätten argumentiert, dass Indien ein Hindu-Staat werden solle analog zu Pakistan, das nach der Teilung von 1947 ein muslimischer Staat geworden sei. Die indische Verfassung vertrete jedoch eine säkulare Auffassung der Trennung von Religion und Staat und räume religiösen Minderheiten spezielle Rechte ein (Bhargava 1998). Fundamentalistische Hindus würden sich gegen solche Sonderregelungen wehren und stattdessen hinduistische Regelungen verbindlich machen wollen. Dazu gehöre auch, die öffentlichen Zeichen der muslimischen Geschichte in Indien zum Verschwinden zu bringen.

In *Geographie des Zorns* fragt nun Appadurai, wie es dazu komme, dass Bevölkerungsgruppen, deren Sprachen, Geschichte und Identitäten über Jahrhunderte verwoben waren, »so viel Energie in ihren gegenseitigen Hass investierten« (Appadurai 2009, 100). Appadurai greift dazu Sigmund Freud und dessen Sozialpsychologie auf. Freuds Beobachtungen zum »Narzissmus der kleinen Differenzen« wendet Appadurai auf »komplexe, kollektive, öffentliche Formen der Gewalt« an, die zeigen würden, »wie narzisstische Wunden auf der Ebene öffentlicher Diskurse über Gruppenidentitäten »produktiv« werden und zur Bildung jener aggressiven Identitäten anstacheln« (ebd.).

Für Appadurai ist es die *fear of small numbers*¹ – wörtlich übersetzt: die »Angst vor kleinen Zahlen«, oder besser: die »Furcht vor kleinen Gruppen« – also die Angst vor Minderheiten, die dazu führen könne, das numerische Mehrheiten gegenüber kleinen Gruppen eine aggressive, ja mörderische Haltung einnehmen, »wenn bestimmte (zahlenmäßig kleine) Minderheiten sie daran erinnern, dass es nur sehr wenige Menschen sind, deren Existenz sie daran hindert, ihren Status als Mehrheit zu dem eines unbefleckten, [...] makellos reinen nationalen Ethnos [auszubauen, B. K.]« (Appadurai 2009, 21). In dieser Art Dialektik von Mehrheit und Minderheit bleibe die Angst der Mehrheit, Minderheit zu werden, latent virulent, da die Mehrheit eben nur Mehrheit, aber nicht das Ganze des Gemeinwesens sei. Appadurai nennt dies die Angst vor der Unvollständigkeit.

Diese Geographie des Zorns in Südasien beeinflusse, so Appadurai, »die Furcht vor kleinen Gruppen und deren Macht die wechselseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Dimensionen und Schauplätzen« (Appadurai 2009, 111), indem sie Maßnahmen und ein geistiges Register erzeuge, »in dem Handel, Transport, Arbeit und Konsum Zug um Zug von einer Geographie des Krieses, der Sicherheitsbedenken, der Verbrechen und des Terrors

1 So der Titel der englischen Originalausgabe: *Fear of Small Numbers*.

überlagert [werden]« (ebd., 117). Diese Geographien, so betont Appadurai, seien der »räumliche Niederschlag einer komplizierten Wechselwirkung zwischen entfernten Ereignissen und intimen Ängsten [...] [, sie entspringen, B. K.] der Sorge um das ewig unvollendete Projekt nationaler Reinheit« (ebd., 118). Thomas Blom Hansens Analyse in *The Saffron Wave* deckt sich mit Appadurais Beobachtungen: Er sieht den Erfolg des Hindu-Nationalismus und der BJP als eine Reaktion einer verunsicherten Mittelschicht auf die erfolgreiche politische Verankerung von Rechten marginalisierter Bevölkerungsgruppen – niedriger Kasten, religiöser Minderheiten. Laut Hansen treffen sich hier die Ängste der Privilegierten vor dem Aufstieg der Marginalisierten mit dem Bedürfnis verarmender Gruppen nach Anerkennung und Sichtbarkeit im Staat.

Die Masse als Subjekt

Elias Canetti beschreibt die Masse als ein von Affekten geleitetes Gebilde, in dem der Verlust der Individualität als befreiender Akt empfunden wird, der sich gegen ein bedrohliches Anderes wehrt. Durch die Solidarisierung in der Masse, so Canetti, werde das Andersartige der Welt »dort draußen« umso bewusster – und generiere die »Zerstörungssucht« der Masse (Canetti 1960). So anschaulich Canettis Sozialpsychologie der Masse erscheinen mag und zum Bild einer narzistisch gekränkten Masse von Hindu-Fanatikerinnen passt. Sein Bild verschleiert eher die Politik des Zorns. Auf Grundlage des beobachteten Phänomens »Massenunruhen« lasse sich den Massen selbst nicht einfach eine Art intentionale Handlungsmacht zuordnen, schreibt der Sozialanthropologe Jonathan Spencer (2007, 133). Kollektive Affekte, wie Zorn, Rachegefühle oder auch Ängste vor Minderheiten, werden in der Tat häufig von politischen Unternehmerinnen geschürt, weil sie ihnen nutzen. Zu den Massenausbrüchen des Zorns gegen die Anderen kommt es dann durch gezielte Anstachelung und ein sorgfältiges organisatorisches Handeln, wie zahlreiche Studien aus Südasien zeigen, die sich mit inter-ethnischer Gewalt beschäftigen (Hansen 1999, Beretschot 2011, Spencer 2007, Tambiah 1992, Varshney 2003).

Damit aus dem Affekt »Zorn« ein politisches Phänomen der Gewalt wird – in der Form islamistischer Attentate, in der Form ethnischer Gewalt und so weiter –, muss der Zorn »gemanagt«, kanalisiert werden, müssen die erzürnten Körper und Geister in politisch instrumentalisierte Bahnen gelenkt werden; muss aus dumpfer Wut, latenten Aggressionen, einem Ressentiment,

einer Stimmung gelenkter Zorn werden. Für dieses Phänomen können wir auf Sloterdijks Metapher der »Zornmanager« (Sloterdijk 2006)² zurückgreifen, die die politischen Affekte bewirtschaften. Mit anderen Worten: Zornmanager massieren die eruptive Dynamik des Zorns und wenden sie gegen bestimmte Ziele. Auch Appadurais *fear of small numbers* wird konkret und in vielfältigen Formen von hindu-nationalistischen Zornmanagern bewirtschaftet (vgl. dazu auch Hansen 1999).

Ich möchte diesen Punkt an einem Beispiel aus Sri Lanka kurz verdeutlichen: Im Juli 1983 attackierten tamilische Rebellen in Jaffna im Norden Sri Lankas einen Militärkonvoi, bei dem mehrere Soldaten getötet wurden. Die Empörung unter der singhalesischen Bevölkerungsmehrheit war groß. Kurze Zeit nach dem Anschlag kam es in verschiedenen Städten Sri Lankas zu Pogromen singhalesischer Schlägertruppen gegen Tamilinnen. Geschäfte wurden geplündert, Menschen auf offener Straße getötet, gelyncht, verbrannt. Über 3.000 Menschen starben. Die Sicherheitskräfte griffen nur mit großer zeitlicher Verzögerung ein. Was die damaligen Machthaber als spontane Explosion aufgestauten Zorns der Mehrheit gegen eine anmaßende Minderheit darstellten, stellte sich als klug geplanter Exzess der Rache heraus: Mitnichten waren plötzlich normale Bürgerinnen auf die Straße gegangen, um ihrem Unmut Luft zu verschaffen und ihre eigenen Nachbarinnen zu töten oder zu vertreiben. Vielmehr hatten einflussreiche Politikerinnen ihre eigenen Schlägertruppen versammelt – und den gefährlichen Cocktail an antitamilischen Affekten und Aggressionen angerührt. Mit Wählerlisten ausgestattet konnten diese Schlägertruppen gezielt tamilische Haushalte identifizieren und deren Bewohnerinnen attackieren.³

Auch in Ayodhya in Nordindien war dies der Fall: Die Schlägertruppen waren gezielt von Zornmanagern durch Agitationen angestachelt worden: Lal Krishna Advani, ein Hindu-Extremist, inszenierte am 25. September 1990 eine Prozession auf einem geheiligten Wagen (»Rath Yatra«) durch Gujarat und Bihar nach Uttar Pradesh in Richtung Ayodhya und hetzte auf dem Weg Hindus zum Hass gegen Muslimes auf. Andere Hindu-Organisationen beteiligten sich an diesen Agitationen und zettelten gezielt Ausschreitungen gegen Muslimes an. Im Jahr 1991 kaufte die BJP das Gelände, auf dem die Moschee stand.

2 Im südasiatischen Kontext sind diese Zornmanager meist männlich, weshalb hier die männliche Form verwendet wird.

3 Diese verschiedenen Dynamiken werden ausführlich in verschiedenen Beiträgen im Sammelband von Spencer (1990) dargestellt.

Verkauft wurde es von der Regionalregierung, die ebenfalls von der BJP kontrolliert wurde. Im Dezember 1992 brach ein riesiger Pilgerstrom von rund 300.000 radikalen Hindus nach Ayodhya auf und legte schließlich die alte Moschee in Schutt und Asche. Anschließend zogen Kader radikaler Hindu-Gruppen durch Nordindien und gingen weiter gewaltsam gegen Muslimas vor.

Political Society

Jonathan Spencer beschreibt die Gewaltexzesse, die 1983 in Sri Lanka tobten, als »irreducibly political« (Spencer 2007, 17). Spencer versteht dies in einem zweifachen Sinn: Das Politische, so Spencer, ist sowohl produktiv als auch destruktiv. Durch die Gewalt gegen den Anderen kann gerade Solidarität und Identität geschaffen werden – Gewalt wird zum identitätsstiftenden Akt. Die Ausschreitungen und Zerstörungen fanatischer Hindus in Ayodhya in Nordindien oder die Pogrome gegen die tamilische Minderheit in Sri Lanka folgen einem ähnlichen Muster: Die Gewalt gegen die Muslimas dient dazu, eine hinduistische Identität zu begründen und abzugrenzen gegen das Andere.

Die Organisation von Pogromen, die Bewirtschaftung von Zorn und Hass und damit zugleich die Begründung einer *community* ist ein einträgliches Geschäft für eine bestimmte Form südasiatischer Politik, die Partha Chatterjee als *political society* – politische Gesellschaft – bezeichnet. Chatterjee grenzt diese streng ab von der Idee einer *civil society*, einer Bürgergesellschaft, dem westlichen Ideal einer politisch aktiven Bürgerschaft in einer liberalen Demokratie, die sich für die Durchsetzung von Rechten und Rechtsstaatlichkeit einsetzt. In Indien und vielen anderen postkolonialen Staaten, so Chatterjee, wird bestimmten Bevölkerungsgruppen der Zugang zu den Ressourcen des Wohlfahrtsstaats durch politische *Patrons* ermöglicht. Dazu organisieren diese Massensammlungen oder auch gewaltsame Ausschreitungen und unterhalten oft Schlägertrupps, um politische Entscheidungsträger einzuschüchtern, damit der Staat Ressourcen, Güter und Projekte für ihre Klientel zur Verfügung stellt. Die *Patrons* handeln so Zugang zum Wohlfahrtsstaat gegen politische Loyalität in Form von Wählerstimmen – oft von *block votes*, Stimmen ganzer Bevölkerungsgruppen. Mit diesem Tauschgeschäft fordert der *Patron* die Rechte seiner Klientel mit rabiaten Mitteln, auch Gewalt, gegenüber dem Staat ein.

Die Wählerinnen, die dieses Tauschgeschäft eingehen, definieren sich weniger als »Bürgerinnen« mit individuellen, einklagbaren Rechten, wie es die Politische Theorie gerne beschreibt. Stattdessen fordern sie, vermittelt über ihren *Patron*, ihr Recht mit Mitteln ausserhalb des Rechtsstaates. Dies meint Partha Chatterjee, wenn er schreibt »many of the mobilizations in political society which make demands on the state are founded on a violation of the law« (Chatterjee 2001, 177). Wir haben es hier mit einem Paradox zu tun, schreibt Chatterjee: Mit illegalen Mitteln, mit Rechtsbrüchen, würden Rechte gegenüber dem Staat eingefordert: »Even as they appear before the state as violators of the law, they demand governmental welfare as a matter of ›right‹« (ebd.). Diese Rechte würden vor allem als kollektive Rechte verstanden, als Rechte einer Gruppe. Dazu müssten die *Patrons* andere Gruppen von den Ressourcen des Staates fernhalten – und die bevorzugten Ansprüche ihrer eigenen Klientel begründen. Und oft müsse dafür die Kategorie der ethnischen Zugehörigkeit erhalten – verbunden mit der Angst vor kleinen Zahlen, der *fear of small numbers*.

Die *political society* ist demnach – einerseits – eine politische Ausdrucksform für benachteiligte Bevölkerungsgruppen, eine Möglichkeit, sich beim Staat sichtbar zu machen und Forderungen gegenüber dem Staat zu stellen – Forderungen nach Fürsorge und Sozialhilfe. Andererseits entspricht die Art und Weise, wie diese *political society* funktioniert, nicht den moralischen Vorstellungen »aufgeklärter« Bürgerinnen, wie eine liberale Demokratie funktionieren sollte – weder in Europa, noch in Indien. Diese *political society* hat eher Ähnlichkeiten mit der Mafia – Schlägertrupps treten auf, Schutzgelderpressungen und Einschüchterungen sind an der Tagesordnung. Zugleich bieten diese Strukturen der *political society* marginalisierten Bevölkerungsschichten überhaupt erst die Instrumente, ihre Interessen gegenüber den Institutionen des Staates und des Rechtswesens geltend zu machen, die in Indien chronisch korrupt sind und deren Anrufung sich nur die Wohlhabenden leisten können, die Richterinnen bestechen oder gute Anwältinnen bezahlen können. Die große Masse marginalisierter Bevölkerungsschichten hat hierzu nicht das Geld.

In der *political society* findet Politik nicht als die zivile Form der Auseinandersetzung statt, die das Ideal einer liberalen Demokratie in der Politischen Theorie ausmachen. Diese Formen deliberativer Politik sind in vielen postkolonialen Staaten auf eine kleine, »moderne«, liberale Elite beschränkt, die ihre individuellen Rechte in den Institutionen der liberalen Demokratie repräsentiert sieht – notfalls »erkauft« sie sich durch Korruption ihr »Recht«. Die

Organe des postkolonialen Staates, wollen sie ihrem Anspruch, breite Bevölkerungskreise zu versorgen, gerecht werden, könnten nicht im *terrain* der *civil society* und des Rechtsstaates verharren. Vielmehr müssten diese, so Chatterjee, vom *high ground* der *civil society* auf das *terrain of political society* herabsteigen, um die Legitimität des Wohlfahrtsstaats zu erhalten (Chatterjee 2004, 41). Dieser Abstieg komme zuweilen mit einem herablassenden Habitus einher: »[One] is liable to hear complaints from the protagonists of civil society and the constitutional state«, so Chatterjee (ebd.). Liberale Eliten befürchteten, dass das Sich-Einlassen des Staates mit der *political society* die Errungenschaften der Modernität unterminierte, dass es einem Rückfall in vormoderne Formen der Politik gleichkomme – auch wenn dies im Namen einer inklusiven Demokratie geschehe, die die Anliegen benachteiligter Bevölkerungsgruppen ernstzunehmen habe.

Die Vorgänge um Ayodhya zeigen, dass Affekte wie Zorn und Hass über das Zornmanagement politischer *Patrons* in eine Form von Politik eingewoben sind, die Chatterjee *political society* nennt – eine korrupte, mafiöse Form, die benachteiligten Gruppen politische Teilhabe an den Ressourcen des Staates ermöglicht. Diese Teilhabe wird nicht dank staatsbürgerlicher Rechte erreicht, sondern mittels rechtspopulistisch aufgeladener Formen des Ausdrucks politischer Affekte, die aber zugleich in Netzwerke der Patronage eingebunden sind, die bestimmte Gruppenrechte im Tauschgeschäft gegen *block votes* vertreten. Dieses Tauschgeschäft ist exklusiv auf bestimmte Wählergruppen beschränkt und erfordert zugleich, dass andere Gruppen vom Zugang zum Wohlfahrtsstaat ferngehalten werden, da dessen Ressourcen begrenzt sind. Hier kommen rechtspopulistische Semantiken ins Spiel, wenn Ausgrenzung über ethnische oder religiöse Zugehörigkeit definiert wird. Patronage ist dann eine politische Strategie der ethnisch exklusiven Fürsorge. So kombiniert Indiens regierende BJP sehr erfolgreich Mechanismen dieser *political society* mit hindunationalistischen Semantiken, die sich gegen die muslimische Minderheit richten und auf der Klaviatur der *fear of small numbers* spielen.

Carl Schmitt in Südasien?

Es ist an der Zeit, zu unserer Ausgangsfrage zurückzukehren: Sehen wir in Indien bereits die *Avantgarde* (Comaroff/Comaroff 2011) westlicher Demokratien? Ein Blick nach Italien, Polen oder Ungarn könnte diese Konklusion be-

stätigen: Auch dort finden wir eine Verrohung der politischen Sitten; rechts-populistische Regierungen profilieren sich mit der Ausgrenzung von Minderheiten. Doch ist vor vorschnellen Analogieschlüssen zu warnen: Chatterjees Begriff der *political society* lässt sich nicht direkt auf europäische Demokratien übertragen. Statt direkter Analogien möchte ich an dieser Stelle erste Skizzen einer ideengeschichtlichen *histoire croisée* vorstellen, die Chatterjees Arbeiten zur *political society* mit Chantal Mouffes radikaler Demokratietheorie ins Gespräch bringt.

Als Ausgangspunkt dafür dient mir Spencers Analyse politischer Gewalt in den postkolonialen Demokratien Südasiens. Politik in Südasien wird in den Strukturen der *political society* als Antipluralismus praktiziert, so Spencer (2007, 164ff.). Spencer vermisst in der Demokratietheorie eine Auseinandersetzung mit der Welt der organisierten Politik, mit ihren Spektakeln, Affekten, ihren ausgefallenen, manchmal haarsträubenden Formen von Repräsentation – mithilfe von teilweise obskuren Figuren, die plötzlich große Aufmerksamkeit und Gefolgschaft erlangen –, aber eben auch mit der »endless capacity for moral alarm« (Spencer 2007, 45). Diese Praxis von Politik ähnelt eher einem Kampf, ganz in dem Sinne, in dem Carl Schmitt einst das Grundlegende des Politischen definiert hat: die Unterscheidung von Freund und Feind.⁴ Diese Unterscheidung erlaubt verschiedene Dinge: eine Solidarisierung unter Freunden und eine intensiviertere Form gesellschaftlicher Auseinandersetzung, da der Feind ja aktiv bekämpft, in Schach gehalten werden muss.

Spencer kam zu Schmitt über die Arbeiten der postmarxistischen Denkerin Chantal Mouffe. In ihrem einflussreichen Buch *On the Political* greift Mouffe (2005) auf einige Kategorien Carl Schmitts zurück, um sie gegen eine Demokratie zu wenden, in der die politische Auseinandersetzung abgestellt worden sei.⁵ Mouffe nennt diesen Zustand »postpolitisch« – und dieser Terminus spiegelt (später) das berühmte Schlagwort der »Alternativlosigkeit«

4 Schmitt ([1932] 1963, 26): »Die spezifische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.« (Hervorhebung im Original) Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Schmitts politische Verortung als reaktionärer Kritiker der liberalen Demokratie und seiner unrühmlichen Rolle als Nazijurist (vgl. dazu das *dritte Kapitel* »Arcane Geopolitics«). Schmitt liefert auch heute wieder einer neurechten Bewegung wichtige theoretische Stichworte, vgl. dazu Weiß 2017.

5 Vgl. zu Mouffe auch das *fünfte* (»Only playing with beans«) und *sechste Kapitel* (»Geographie des Ernstfalls«).

von Angela Merkel: Unerwünschte Meinungen und Positionen, die nicht zum – von politischen Eliten festgelegten – Kanon gehören, würden, so Mouffe, im öffentlichen Diskurs moralisch ausgegrenzt. Mouffe hält diese Sprachverbote für einen Fehler: Diese Postpolitik habe erst den Rechtspopulismus in Europa stark gemacht – und wenn man die Entwicklung der AfD in Deutschland ansieht, dann muss man befürchten, dass Mouffe wohl recht hatte.

Postpolitik, so Mouffe, basiert auf einem moralischen Ausschluss. Der moralische Rigorismus gegen rechtspopulistische Positionen und Protestaktionen hat affektive Dimensionen, auch wenn er versucht, sich als die rationale Stimme demokratischer Vernunft zu geben. Es handelt sich um eine Art Hochmut und Hilflosigkeit zugleich: »Im Gefühl des Hochmuts sind wir zugleich extrem selbstsicher und verunsichert«, schreibt Jensen (2017, 147). Selbstsicherheit scheint im intellektuellen Überlegenheitsgefühl der *civil society* gegenüber rechtspopulistischen Bewegungen durch, die deren Argumente leicht zu widerlegen können glaubt.⁶ Zugleich zeigt sich Verunsicherung darüber, was Menschen zu diesen Protestbewegungen zieht und warum sie so großen elektoralen Erfolg haben.

Nicht unähnlich scheint mir Chatterjees Unterscheidung von *civil society* und *political society* zu sein. *Civil society* bezeichnet die engagierten Bürgerinnen, die sich für Bürgerrechte, Minderheiten, gegen Korruption und so weiter einsetzen, um die demokratischen Institutionen wachzuhalten. *Political society* hingegen beschreibt die dunkle Seite der *electoral politics*, wie man in Indien sagt, das kämpferische, oft gewalttätige Ringen um Wählerschaften, das auf einem erfolgreichen Management des Zorns gesellschaftlich und wirtschaftlich abgehängter Bevölkerungsschichten basiert, deren *block votes* von politischen Unternehmerinnen bewirtschaftet werden. Politische Unternehmerinnen lenken deren Frustrationen gegen ethnische Minderheiten, und verschaffen ihnen als »*Patrons*« auch Zugriff auf Ressourcen des Wohlfahrtsstaats und damit konkrete wirtschaftliche Verbesserungen – oft durch dubiose Einflussnahme auf den Verwaltungsapparat.

Versucht man, Chatterjees Begriff der *political society* auf rechtspopulistische Strömungen in Deutschland und ihre politische Praxis zu übertragen, fallen drei Punkte auf. Erstens haben einige rechtspopulistische Bewegungen das Zornmanagement sehr erfolgreich übernommen und damit zu einer neuen Sichtbarkeit bestimmter Bevölkerungsgruppen beigetragen. Auch sind,

6 Ein notorisches Beispiel hierfür ist das Buch *Mit Rechten reden* von Per Leo, Maximilian Steinbeis und Daniel-Pascal Zorn, 2017.

zweitens, einige rechtspopulistische Zornmanagerinnen in dubiose Netzwerke verstrickt. Man denke an einige AfD-Politikerinnen, aber auch PEGIDA-Aktivistinnen. Drittens ist es diesen Bewegungen bislang jedoch kaum gelungen, sich Zugang zu den Strukturen des Wohlfahrtsstaats zu verschaffen. Das Zornmanagement bespielt primär die Klaviatur der Identitätspolitik, ohne diese mit einem Zugriff auf staatliche Ressourcen zwecks Umverteilung entlang von Patronage verbinden zu können. Dies ist anders in Italien, Österreich, Polen oder Ungarn, wo rechtspopulistische Parteien federführend an der Regierung beteiligt sind oder waren.

Politischer Ekel

Politische Affekte – das sind die Affekte der Massen, der Unterschichten, der Benachteiligten, so das Bild der *protagonists of civil society*. Liberale Eliten sehen sich selbst meist als rationale – *civilized* – Teilnehmerinnen an einem politischen Diskurs, in dem es um den Austausch rationaler Argumente gehe. Damit verbunden ist ein latentes Überlegenheitsgefühl – moralisch und kognitiv – und eine gewisse Herablassung gegenüber den Anderen der Demokratie, denjenigen, die sich von rechtspopulistischen Politikerinnen einlullen lassen. Bei Chatterjee schwingt diese Seite mit, wenn er schreibt, »one is liable to hear complaints from the protagonists of civil society [...] that modernity is facing an unexpected rival in the form of democracy« (Chatterjee 2004, 41). Die *civil society* rümpft die Nase, empfindet Ekel und Hochmut gegenüber dieser abstoßenden Form von Politik, die eben auch Gewalt einbezieht und immer wieder den Hass auf andere Gruppen leitet, um Identität zu stiften. Auch die *civil society* ist nicht frei von Affekten.

In seiner Phänomenologie feindlicher Gefühle beschreibt Aurel Kolnai drei Affekte: Hass, Hochmut – und Ekel. »Das Ekelhafte grinst, starrt, stinkt uns ›an‹«, schreibt Kolnai (2007, 17). Es ist dieser Ekel vor den dunklen Mächenschaften einer rechtspopulistischen *political society*, die den moralischen Rigorismus der *civil society* leitet. Ekel und Hochmut bedingen sich gegenseitig. Sie begründen die Sprachlosigkeit gegenüber einer Form von Protest, die ihren Zorn über die empfundene eigene politische Marginalisierung sowohl gegen »die da oben« als auch gegen »die ganz Anderen« richtet – ein Protest, dem es vor allem darum geht, gehört zu werden, Anerkennung zu finden; eine Anerkennung, die diese Menschen anscheinend von den Institutionen des demokratischen Staates nicht mehr erwarten (können).

Die hässliche Fratze der *political society*, so könnten wir vielleicht mit Chatterjee schlussfolgern, ist zugleich ein alternatives »terrain [...] of politically mobilized demands« (Chatterjee 2004, 41), die ein demokratischer Staat nicht einfach ignorieren kann. Wohlgemerkt – Chatterjee mahnt damit nicht an, rechtspopulistische Rhetorik oder die mafiösen Praktiken der *political society* zu übernehmen, sondern sensibler zu werden gegenüber den oft wenig sichtbaren Exklusionsmechanismen der sogenannten *civil society* und ihrer politischen Institutionen.

Zugleich versetzt der politische Ekel die Demokratie in einen permanenten Erregungszustand. Der moralische Ekel signalisiert hier »eine akute Krise der Selbstbehauptung gegen eine unassimilierbare Andersheit, ein(en) Kampf und Krampf, in dem es buchstäblich um Sein oder Nicht-Sein geht« (Menninghaus 2002, 7). Das Gefühl des Ekels zeigt auf: Diesen »ungebärdigen« politischen Subjekten soll im politischen Raum der Demokratie kein Platz eingeräumt werden. Dieser Ekel »von oben« spiegelt sich zunehmend in einem Ekel »von unten«, in einer nach oben gerichteten Verachtung, die sich gegen sogenannte Eliten wendet. William Ian Miller bezeichnet dies als eine Interaktion »angekränkelter« Verachtungstypen von oben mit (zunehmend) selbstgewissen »männlichen« Verachtungstypen von unten, die beide aus einer gewissen Selbstgewissheit und gegenseitiger lebensweltlicher Nichtbeachtung agierten (Miller 1997, 230).⁷ Miller sieht die Gefahr, dass diese Interaktion der Verachtungstypen in der Demokratie tendenziell zerstörerisch wirken und die Verachtung in einen böseren, nämlich antipluralistischen Affekt des politischen Ekels verwandeln könnte (Miller 1997, 251f.).

Vielleicht müssen wir die Angst vor kleinen Zahlen, die *fear of small numbers*, demokratiethoretisch noch einmal ganz anders verstehen. Über die Angst demokratischer Eliten vor der Unvollkommenheit, die Angst vor der Verschmutzung unserer Demokratie durch eine rechtspopulistische Minderheit, schreibt Appadurai: dass »[...] bestimmte (zahlenmäßig kleine) Minderheiten sie [die Eliten] daran erinnern, dass es nur sehr wenige Menschen sind, deren Existenz sie daran hindert, ihren Status als Mehrheit zu dem eines unbefleckten, [...] makellos reinen d e m o k r a t i s c h e n K o n s e n s [auszubauen, B. K.]« (Appadurai 2009, 21). In diesem Zitat von Appadurai habe ich »nationalen Ethnos« durch »demokratischen Konsens« ersetzt. Ein demokratischer Konsens, so könnte man mit Chantal Mouffe

7 Vgl. Menninghaus (2002, 36f.) für eine kritische Diskussion von Millers Kategorisierung.

schlussfolgern, kann einer postpolitischen *fear of small numbers*, einer Angst vor der Verunreinigung eines postpolitischen moralischen Konsenses durch eine abweichende Minderheit, erliegen.

Auch die radikale Demokratietheorie, wie sie von Chantal Mouffe und vielen anderen linken Theoretikerinnen vertreten wird (vgl. Agamben et al. 2012), identifiziert einen Ort des Politischen außerhalb der Institutionen des liberalen Rechtsstaats liegt. Diese Ortung ist aber, anders als bei Chatterjee, normativ und nicht empirisch. Die radikale Demokratietheorie sucht nach dem »Anderswo« der Demokratie, das sie in einer Unmittelbarkeit des politischen Ereignisses verortet. Der Raum des Politischen wird vornehmlich als außerinstitutioneller Raum – eine Art anarchistischer Gegenort – demarkiert. Theoretisch wird dies mit der Unterscheidung zwischen Politik und dem Politischen begründet. Ulrich Beck hatte dies »Subpolitik« genannt (Beck 1993).⁸ Dieser Gegenort wird als subversiv verstanden. Doch ist diese subversive Position nicht eigentlich auch – liest man Mouffe *contra* Mouffe – »postpolitisch«, da sie alles, was gemeinhin als »politisch« behandelt wird, *moralisch* abwertet und damit ausgrenzt? Diese Moralisierung der Demokratietheorie kann zum Problem werden: Sie begrenzt den Erkenntnishorizont. Ästhetisch geht solche Theorie »knapp an der Schwelle zum Ekel vor allem und jedem entlang« (Sloterdijk 1983, 21), das nicht sie selbst ist.

Ein theoretisches »Kältebad«

Die Gefahr der Moralisierung des theoretischen Begriffswerkzeugs ist bei der Analyse der Krise der Demokratie besonders ausgeprägt. Es geht ja auch um etwas: die Zukunft der liberalen Gesellschaften in Europa. Dennoch habe ich in diesem Kapitel für ein theoretisches »Kältebad« plädiert: Ausgerechnet die *postcolonial theory* könnte uns einen theoretisch vielversprechenden Weg aufzeigen, die bequeme theoretische Position der moralischen Überheblichkeit (die Politik ontologisiert) aufzugeben und sich stattdessen ins ethnographische Feld der »actually existing politics« (Spencer) zu begeben. Chatterjee hatte den Geltungsanspruch liberaler Demokratietheorie in Frage gestellt, indem er die *terrains* von *civil society* und *political society* analytisch getrennt und empirisch untermauert hatte. Dadurch wollte er die »reale« Politik der indischen

8 Vgl. dazu auch das *fünfte Kapitel* »Only playing with beans?«.

Demokratie theoretisch fassen, statt deren Minderwertigkeit angesichts liberaldemokratischer Idealvorstellungen zu beklagen. In Chatterjees Analyse wurde offenkundig: Moralisierung ist eine rhetorische Technik, die alle Akteurinnen im politischen Feld aktivieren, um sich einen diskursiven Vorteil zu verschaffen. Moralisierung ist also selbst Teil der Empirie, nicht außerhalb von ihr.

Die Kritik Chatterjees trifft auch auf die radikale Demokratietheorie zu. Zwar kritisiert jene ebenfalls die liberale Demokratie(theorie), deren Idee der Rechtsstaatlichkeit und die Rhetorik postpolitischer Moralisierung. Zugleich neigt aber auch die radikale Demokratietheorie zur Moralisierung, indem sie ontologische Setzungen normativ einfärbt. Sie definiert *a priori*, wo der Ort des Politischen sein *sollte* – und lädt diesen damit moralisch auf. Dieser Ort des Politischen als außerordentliches Ereignis einer Subpolitik positioniert sich außerhalb (und moralisch oberhalb) der alltäglichen politischen Praktiken und versteht sich als subversiv. Der mühsame Alltag demokratischer Praxis gerät hier aus dem Blick (vgl. Barnett 2004, Barnett/Bridge 2013, Featherstone/Korf 2012). So wird Moralisierung in der radikalen Demokratietheorie zur »Schonstellung« (Marquard 1958, 55). Die ontologische Positionierung radikaler Demokratietheorie, die in der kritischen Geographie auf so viel Sympathie trifft, ist bequem: Indem sie das Politische ontologisiert, wird Ontologie zugleich zum Surrogat für die mühselige Arbeit an der Empirie.