

# FRANCIS FUKUYAMA

## IDENTITÄT

*Wie der Verlust  
der Würde  
unsere Demokratie  
gefährdet*

*Hoffmann und Campe*



FRANCIS  
FUKUYAMA

IDENTITÄT

*Wie der Verlust  
der Würde  
unsere Demokratie  
gefährdet*

*Hoffmann und Campe*





**Francis Fukuyama**

## **Identität**

**Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet**

Aus dem amerikanischen Englisch von Bernd Rullkötter

Hoffmann und Campe

*Für Julia, David und John*

# Vorwort

Dieses Buch wäre nicht geschrieben worden, hätte man Donald J. Trump nicht im November 2016 zum Präsidenten gewählt. Wie viele Amerikaner war ich verblüfft über dieses Ergebnis und beunruhigt über seine Konsequenzen für die Vereinigten Staaten und die Welt. Es handelte sich um die zweite große Wahlüberraschung des Jahres – die erste war im Juni die Entscheidung Großbritanniens gewesen, aus der Europäischen Union auszutreten.

Ich hatte einen großen Teil der beiden letzten Jahrzehnte damit verbracht, über die Entwicklung moderner politischer Institutionen nachzudenken: darüber, wie der Staat, die Rechtsstaatlichkeit und die demokratische Verantwortlichkeit entstanden waren, wie sie sich entfaltet und einander beeinflusst hatten und wie sie schließlich verkümmern konnten. Lange vor Trumps Wahl hatte ich geschrieben, dass die Institutionen der Vereinigten Staaten verfallen, weil der Staat zunehmend von mächtigen Interessengruppen vereinnahmt und in eine starre Struktur gezwungen wird, die sich nicht reformieren kann.

Trump selbst war sowohl das Produkt dieses Verfalls als auch einer seiner Urheber. Die Verheißung seiner Kandidatur bestand darin, dass er als Außenseiter seinen Wählerauftrag nutzen wollte, um das System aufzurütteln und es wieder funktionsfähig zu machen. Die US-Amerikaner waren der parteipolitischen Stagnation überdrüssig und sehnten sich nach einem starken Anführer, der das Land wiedervereinigen konnte, indem er die von mir so genannte Vetokratie durchbrach, das heißt die Fähigkeit von

Interessengruppen, kollektives Handeln zu blockieren. Ein derartiger populistischer Aufschwung hatte auch Franklin D. Roosevelt 1932 ins Weiße Haus befördert und die Politik der USA zwei Generationen lang umgestaltet.

Das Problem mit Trump war zwiefältig, denn es hatte sowohl mit seinen politischen Methoden als auch mit seinem Charakter zu tun. Sein Wirtschaftsnationalismus würde die Lage wahrscheinlich für genau die Wählerkreise verschlechtern, die ihn unterstützten, und seine offenbare Vorliebe für autoritäre Machthaber statt für demokratische Verbündete drohte die internationale Ordnung zu destabilisieren. Was seinen Charakter betraf, so war es schwierig, sich eine Person vorzustellen, die weniger für das Amt des Präsidenten der Vereinigten Staaten geeignet gewesen wäre. Die Tugenden, die man mit überragender Führerschaft assoziiert – fundamentale Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit, nüchternes Urteilsvermögen, Hingabe an das öffentliche Interesse und eine eindeutige moralische Richtschnur –, gingen ihm völlig ab. Trumps Hauptaugenmerk hatte während seiner gesamten Karriere auf Selbstdarstellung gelegen, und es machte ihm nicht das Geringste aus, Menschen oder Regeln, die ihm im Weg standen, mit allen verfügbaren Mitteln zu überrollen.

Trump repräsentiert einen breiteren Trend der internationalen Politik in Richtung des populistischen Nationalismus.<sup>[1]</sup> Populistische Führer sind bemüht, ihre Macht durch die Legitimität zu konsolidieren, die sie aus demokratischen Wahlen beziehen. Sie wollen eine direkte charismatische Verbindung zum »Volk« herstellen, das oftmals nach sehr eingegrenzten, ethnischen Begriffen definiert wird, die große Teile der Bevölkerung ausschließen. Institutionen behagen ihnen nicht, und so sind sie stets versucht, die Gewaltenteilung zu untergraben, welche dafür sorgt, die persönliche Macht des Staatsoberhauptes in modernen liberalen Demokratien

einzu­schränken: die Gerichte, die Legislative, unabhängige Medien und eine unparteiische Bürokratie. Andere zeitgenössische Regierungschefs, die man dieser Kategorie zuordnen kann, sind Wladimir Putin in Russland, Recep Tayyip Erdoğan in der Türkei, Viktor Orbán in Ungarn, Jarosław Kaczyński in Polen und Rodrigo Duterte auf den Philippinen.

Der globale Drang zur Demokratie, der Mitte der siebziger Jahre begann, ist, wie mein Kollege Larry Diamond schreibt, in eine globale Rezession übergegangen.<sup>[2]</sup> Im Jahr 1970 gab es nur rund 35 repräsentative Demokratien – eine Zahl, die in den folgenden drei Jahrzehnten stetig anstieg, bis sie Anfang des 21. Jahrhunderts fast 120 erreichte. Die stärkste Beschleunigung fand zwischen 1989 und 1991 statt, als der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa und der UDSSR eine demokratische Welle in der gesamten Region auslöste. Seit Mitte der Nullerjahre hat sich der Trend jedoch umgekehrt, und die Anzahl der demokratischen Staaten ist wieder gesunken. Gleichzeitig sind autoritäre Länder wie China selbstbewusster geworden.

Es ist kein Wunder, dass es potenziellen neuen Demokratien wie Tunesien, der Ukraine und Myanmar schwerfällt, tragfähige Institutionen aufzubauen, und dass es der liberalen Demokratie nicht gelang, in Afghanistan oder im Irak nach den dortigen US-Interventionen Fuß zu fassen. Es ist enttäuschend, wenn auch nicht allzu erstaunlich, dass Russland zu seinen autoritären Traditionen zurückgefunden hat. Viel unerwarteter war indes, dass sogar in Ländern mit etablierten freiheitlichen Systemen Bedrohungen der Demokratie auftauchten. Ungarn gehörte zu den ersten Staaten Osteuropas, die ihr kommunistisches Regime stürzten. Als es sich sowohl der NATO als auch der Europäischen Union anschloss, schien es, wie die Politologen meinten, als »konsolidierte« liberale Demokratie nach Europa zurückgekehrt zu sein. Doch unter Orbán und

seiner Fidesz-Partei ist es inzwischen zu einem Paradebeispiel der (von Orbán so genannten) »illiberalen Demokratie« geworden. Eine noch viel größere Überraschung waren jedoch die Wahlergebnisse in Großbritannien und den Vereinigten Staaten für den Brexit und für Trump.

Dies betraf die beiden führenden Demokratien, welche die moderne liberale, internationale Ordnung errichtet hatten – Länder, die während der achtziger Jahre unter Reagan und Thatcher die Wegbereiter der »neoliberalen« Revolution gewesen waren. Doch auch sie schienen sich nun einem engeren Nationalismus zuzuwenden.

Damit gelange ich zu den Ursprüngen des vorliegenden Buches. Seit ich Mitte 1989 meinen Essay *The End of History?*<sup>1</sup> sowie 1992 das Buch *The End of History and the Last Man*<sup>2</sup> veröffentlichte,<sup>[3]</sup> werde ich regelmäßig gefragt, ob Ereignis X meine These nicht widerlege. X konnte ein Putsch in Peru sein, der Krieg auf dem Balkan, die Serie der Terroranschläge vom 11. September, die globale Finanzkrise oder, in jüngster Zeit, Donald Trumps Wahl und die oben beschriebene Welle des populistischen Nationalismus.

Die meisten dieser kritischen Äußerungen beruhten auf einem schlichten Missverständnis meiner These. Ich hatte das Wort *Geschichte* im hegelianisch-marxistischen Sinne verwendet, das heißt als langfristige evolutionäre Beschreibung menschlicher Institutionen, die man alternativ als »Entwicklung« oder »Modernisierung« hätte bezeichnen können. Das Wort *Ende* war nicht im Sinne von »Terminierung«, sondern von »Ziel« oder »Bestimmungsort« gemeint gewesen. Karl Marx hatte nahegelegt, dass das Ende der Geschichte eine kommunistische Utopie sein werde, und ich wies nur darauf hin, dass Hegels Version, in der die Entwicklung zu einem liberalen marktwirtschaftlichen Staat führt, plausibler sei.<sup>[4]</sup>

Dies bedeutet nicht, dass meine Ansichten im Lauf der Jahre unverändert geblieben wären. Die gründlichste Neuerwägung, die ich habe liefern können, ist in meinen beiden Büchern *The Origins of Political Order* und *Political Order and Political Decay* zu finden, die insgesamt als Bemühung gesehen werden können, *Das Ende der Geschichte* im Licht meines heutigen Verständnisses der Weltpolitik umzuschreiben.<sup>[5]</sup>

Die beiden wichtigsten Änderungen meines Denkens haben erstens mit der Schwierigkeit zu tun, einen modernen, unpersönlichen Staat aufzubauen – ich habe dieses Problem als »Weg nach Dänemark« bezeichnet –, und zweitens mit der Möglichkeit, dass eine zeitgenössische liberale Demokratie verfällt oder sich rückwärtsentwickelt.

Außerdem entgingen meinen Kritikern zwei weitere Details: Sie hatten nicht bemerkt, dass hinter dem Titel des ursprünglichen Artikels ein Fragezeichen stand, und sie hatten die Schlusskapitel des Buches *Das Ende der Geschichte* nicht gelesen, die sich mit dem Problem von Nietzsches letztem Menschen befassen.

In beiden Publikationen wies ich darauf hin, dass weder Nationalismus noch Religion demnächst als Kräfte der Weltpolitik verschwinden würden, und zwar deshalb, weil die zeitgenössischen liberalen Demokratien das Problem des »Thymos« noch nicht vollauf gelöst hätten. Thymos ist der Teil der Seele, der sich nach Anerkennung seiner Würde sehnt; »Isothymia« ist das Bedürfnis, anderen gegenüber als gleichwertig zu gelten, während »Megalothymia« den Wunsch darstellt, von anderen als überlegen betrachtet zu werden. Moderne liberale Demokratien versprechen und sorgen auch überwiegend für ein Minimum an einheitlichem Respekt, das in Individualrechten, der Herrschaft des Gesetzes und im Wahlrecht zum Ausdruck kommt. Allerdings garantiert dies nicht, dass die Bürger einer Demokratie in der Praxis alle in gleichem Maße respektiert werden, schon

gar nicht Angehörige von Gruppen, die politisch oder gesellschaftlich marginalisiert worden sind. Ganze Länder können sich missachtet fühlen, was zuweilen einen aggressiven Nationalismus entfesselt, ebenso wie Anhänger einer Religion, die meinen, dass ihr Glaube geschmäht wird. Die Isothymia dürfte daher weiterhin Forderungen nach gleichheitlicher Anerkennung hervorrufen, die wahrscheinlich nie ganz erfüllt werden können.

Das andere große Dilemma ist das der Megalothymia. Liberale Demokratien verstehen sich ziemlich gut darauf, für Frieden und Wohlstand zu sorgen (wenn auch mit Einschränkungen in den letzten Jahren). Diese vermögenden, ungefährdeten Gesellschaften sind die Domäne von Nietzsches letztem Menschen oder von C. S. Lewis' »Menschen ohne Brust«, die ihr Leben mit der endlosen Suche nach Konsumbefriedigung verbringen, jedoch nichts in ihrem Innern aufweisen, keine höheren Ziele oder Ideale, die sie anstreben und für die sie Opfer bringen können. Ein solches Leben wird nicht jedem genügen. Megalothymia gedeiht durch Besonderheit: durch hohe Risiken, imposante Kämpfe und große Effekte, denn all das bewirkt, dass jemand im Vergleich mit anderen als überlegen anerkannt wird. In manchen Fällen kann sie heroische Führer wie Lincoln, Churchill oder Nelson Mandela hervorbringen, doch in anderen mag sie Tyrannen wie Cäsar, Hitler oder Mao schaffen, die ihre Gesellschaft in Diktatur und Katastrophen stürzen.

Da Megalothymia, historisch gesehen, in allen Gesellschaften existiert hat, kann sie nicht ausgeschaltet, sondern nur umgelenkt oder gemäßigt werden. Die Frage, die ich im letzten Kapitel von *Das Ende der Geschichte* aufwarf, lautete, ob das moderne System einer liberalen, marktwirtschaftlichen Demokratie genug Betätigungsmöglichkeiten für die Megalothymia bereitstellen kann. Dieser Umstand wurde von den

Gründervätern der Vereinigten Staaten vollauf zur Kenntnis genommen. Bei ihrem Bemühen, in Nordamerika eine republikanische Regierungsform aufzubauen, waren sie sich der Geschichte des Falls der Römischen Republik bewusst und machten sich Sorgen um das Problem des Cäsarismus. Ihre Lösung war das Verfassungssystem der »Checks and Balances«, das die Macht verteilt und ihre Konzentration auf einen einzigen Führer verhindert. 1992 bemerkte ich, dass eine Marktwirtschaft ebenfalls Aktivitäten für die Megalothymia bietet. So kann ein Unternehmer märchenhaft reich werden und gleichzeitig zum allgemeinen Wohlstand beitragen. Oder vielleicht wird er an Ironman-Wettbewerben teilnehmen, Rekorde für die Anzahl bestiegener Himalaya-Gipfel aufstellen oder das profitabelste Internetunternehmen der Welt entwickeln.

Übrigens erwähnte ich Donald Trump in *Das Ende der Geschichte* als Beispiel eines unglaublich ehrgeizigen Individuums, dessen Wunsch nach Anerkennung erfolgreich in eine Geschäftskarriere (und später ins Showbusiness) umgelenkt worden ist. Damals hätte ich kaum ahnen können, dass er 25 Jahre später nicht mit seinem unternehmerischen Erfolg und seiner Prominenz zufrieden sein, sondern in die Politik gehen und zum Präsidenten gewählt werden würde. Aber das steht keineswegs im Widerspruch zu meinen allgemeineren Ausführungen über potenzielle Gefahren für die liberale Demokratie und über das zentrale Problem des Thymos in einer liberalen Gesellschaft.<sup>[6]</sup> Solche Gestalten – Cäsar, Hitler oder Perón – hatten ihre Gesellschaften in der Vergangenheit auf einem katastrophalen Pfad in den Krieg oder in den wirtschaftlichen Verfall geführt. Um sich selbst voranzubringen, machten sie sich den Unmut gewöhnlicher Menschen zunutze, die der Ansicht waren, dass ihre Nation oder Religion oder Lebensweise nicht respektiert werde. So fügten sich Megalothymia und Isothymia zusammen.

Im vorliegenden Buch kehre ich zu Themen zurück, die ich 1992 aufgenommen und seitdem immer wieder behandelt habe: Thymos, Anerkennung, Würde, Identität, Einwanderung, Nationalismus, Religion und Kultur. In erster Linie beziehe ich mich auf meine Lipset Memorial Lecture über Einwanderung und Identität von 2005 sowie auf meinen Vortrag vor der Latsis Foundation über Einwanderung und europäische Identität, den ich 2011 in Genf hielt.<sup>[7]</sup> An manchen Stellen dieses Buches werden Passagen aus früheren Schriften mehr oder weniger wörtlich zitiert. Ich muss mich entschuldigen, wenn dies repetitiv anmutet, aber ich bin recht sicher, dass sich kaum jemand die Zeit genommen hat, dieser spezifischen Argumentation zu folgen und sie als zusammenhängende Erklärung für in die Gegenwart reichende Entwicklungen zu betrachten.

Das Verlangen nach Anerkennung der eigenen Identität vereint als Leitmotiv vieles von dem, was sich heutzutage in der Weltpolitik abspielt. Es beschränkt sich nicht auf die Identitätspolitik, wie sie an Universitäten praktiziert wird, oder auf den weißen Nationalismus, den es erzeugt hat, sondern es erstreckt sich auch auf breitere Phänomene wie den Aufschwung des altmodischen Nationalismus und des politisierten Islam. Ein großer Teil dessen, was als wirtschaftliche Motivation gilt, ist, wie ich darlegen werde, in Wirklichkeit in dem Verlangen nach Anerkennung verwurzelt und kann deshalb nicht einfach mit wirtschaftlichen Mitteln befriedigt werden. Dies hat direkte Konsequenzen dafür, wie wir gegenwärtig mit dem Populismus umgehen sollten.

Laut Hegel wurde die Menschheitsgeschichte durch das Ringen um Anerkennung vorangetrieben. Er führte aus, dass die einzig rationale Lösung für das Verlangen nach Anerkennung universaler Art sei, was nichts anderes heißt, als dass die Würde jedes Menschen akzeptiert werden müsse. Seitdem wird die universale Anerkennung immer wieder in Frage gestellt

durch partielle Varianten der Anerkennung, die auf Nation, Religion, Sektenzugehörigkeit, Rasse, Ethnizität oder Gender beruhen, oder durch Individuen, die als überlegen anerkannt werden wollen. Die Zunahme der Identitätspolitik in modernen liberalen Demokratien ist eine ihrer Hauptbedrohungen. Wenn es uns nicht gelingt, zu einem universalen Verständnis der menschlichen Würde zurückzukehren, werden wir zu ständigen Konflikten verurteilt sein.

# 1

## Die Politik der Würde

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich ein dramatischer Wandel in der Weltpolitik vollzogen.

Zwischen den frühen siebziger Jahren und der Mitte der ersten Dekade dieses Jahrhunderts fand das statt, was Samuel Huntington die »dritte Demokratisierungswelle« nannte: Die Anzahl der repräsentativen Demokratien erhöhte sich weltweit von rund 35 auf über 110. In diesem Zeitraum wurde die liberale Demokratie zum Regierungsstandard für erhebliche Teile der Welt, jedenfalls dem Bestreben nach, wenn auch nicht unbedingt in der Realität.<sup>[8]</sup>

Parallel zu diesem Wandel politischer Institutionen wuchs die wirtschaftliche Interdependenz zwischen den Staaten, also das, was wir als Globalisierung bezeichnen. Die Letztere wurde von liberalen Wirtschaftsstrukturen wie dem Allgemeinen Zoll- und Handelsabkommen und der sich daran anschließenden Welthandelsorganisation untermauert. Als Ergänzungen dienten regionale Handelsvereinbarungen in Form der Europäischen Union und des Nordamerikanischen Freihandelsabkommens. Während dieser Periode übertraf die Wachstumsrate des internationalen Handels und der internationalen Investitionen jene des globalen Bruttosozialprodukts. Sie galt allgemein als Hauptantriebskraft des Wohlstands. Zwischen 1970 und 2008 vervierfachte sich der weltweite Ertrag an Gütern und Dienstleistungen. Das Wachstum erstreckte sich auf

praktisch alle Regionen, während sich der Anteil der unter extremer Armut leidenden Menschen in den Entwicklungsländern von 42 Prozent der Gesamtbevölkerung im Jahr 1993 auf 17 Prozent im Jahr 2011 verringerte. Der Anteil der Kinder, die vor ihrem fünften Geburtstag starben, ging von 22 Prozent im Jahr 1960 auf weniger als 5 Prozent im Jahr 2016 zurück.<sup>[9]</sup>

Die liberale Weltordnung kam jedoch nicht allen zugute. In vielen Ländern, besonders in den wohlhabenden Demokratien, nahm die Ungleichheit erheblich zu, was bedeutete, dass etliche Vorteile des Aufschwungs in erster Linie einer durch ihre Ausbildung definierten Elite zufließen.<sup>[10]</sup> Mit dem wirtschaftlichen Wachstum wurden viele Güter leichter verfügbar, es war mehr Geld im Umlauf, und die Mobilität der Bevölkerung erhöhte sich – all das stiftete auch Unruhe. In Entwicklungsländern fanden sich Dorfbewohner, die zuvor nicht einmal einen Stromanschluss gehabt hatten, plötzlich in großen Städten wieder, wo sie fernsehen konnten und durch die allgegenwärtigen Mobiltelefone mit dem Internet verbunden waren. Die Arbeitsmärkte passten sich den neuen Gegebenheiten an und zwangen Abermillionen Menschen, auf der Suche nach besseren Chancen für sich selbst und ihre Angehörigen oder auf der Flucht vor unerträglichen Verhältnissen in der Heimat internationale Grenzen zu überqueren. In Ländern wie China und Indien entstanden riesige neue Mittelschichten, doch deren Tätigkeit ersetzte die Arbeit, die zuvor die etablierten Mittelschichten in der entwickelten Welt verrichtet hatten. Die Fertigungsindustrie verlagerte sich kontinuierlich aus Europa und den Vereinigten Staaten nach Ostasien und in andere Niedriglohnregionen. Gleichzeitig wurden Männer in der zunehmend dienstleistungsorientierten neuen Wirtschaft von Frauen verdrängt, ebenso wie gering qualifizierte Arbeiter von intelligenten Maschinen.

Mitte des letzten Jahrzehnts begann der Trend in Richtung einer immer offeneren und liberaleren Weltordnung zu stocken und kehrte sich schließlich um. Dieser Wechsel fiel mit zwei Finanzkrisen zusammen: Die erste, 2008 verursacht vom US-amerikanischen Subprime-Markt, führte zu der sich anschließenden Großen Rezession. Die zweite war die Eurokrise nach der drohenden Staatspleite Griechenlands. In beiden Fällen verursachten elitäre politische Maßnahmen weltweit heftige Konjunkturrückgänge, hohe Arbeitslosenquoten und Einkommensverluste für Millionen gewöhnlicher Beschäftigter. Da es sich bei den Vereinigten Staaten und der Europäischen Union um führende Vertreter des Systems handelte, schadeten die Krisen dem Ruf der liberalen Demokratie als Ganzem.

Der Soziologe Larry Diamond charakterisiert die Jahre nach den Krisen als Periode einer »demokratischen Rezession«, in der die Gesamtzahl demokratischer Staaten in praktisch allen Gebieten der Welt zurückging.<sup>[11]</sup> Eine Reihe autoritärer Länder, angeführt von China und Russland, ist seitdem viel selbstbewusster und energischer geworden: Das Erstere propagierte sein »China-Modell« als eindeutig undemokratischen Pfad zu Entwicklung und Reichtum, während Russland die liberale Dekadenz der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten attackierte. Etliche Länder, die in den neunziger Jahren den Eindruck erfolgreicher liberaler Demokratien gemacht hatten, glitten ab in autoritärere Regierungsformen, darunter Ungarn, die Türkei, Thailand und Polen. Der Arabische Frühling von 2011 zerrüttete Diktaturen überall im Nahen Osten, nur um dann die Hoffnungen auf mehr Demokratie in der Region zu enttäuschen, als Libyen, der Jemen, der Irak und Syrien in Bürgerkriegen versanken. Die terroristische Aufwallung, welche die Attentate vom 11. September entfesselte, wurde durch den US-Einmarsch in Afghanistan und den Irak

nicht niedergeschlagen, im Gegenteil: Sie mutierte zum Islamischen Staat, der überall auf der Welt als Fanal für illiberale und gewalttätige Islamisten diente. So bemerkenswert wie die Widerstandskraft des IS war die Tatsache, dass so viele junge Muslime ein relativ sicheres Leben anderswo im Nahen Osten oder in Europa hinter sich ließen, um nach Syrien zu reisen und dort für die Terrororganisation zu kämpfen.

Vielleicht noch bedeutsamer waren die beiden großen Wahlüberraschungen von 2016: die Entscheidung Großbritanniens, aus der Europäischen Union auszutreten, und die Wahl von Donald J. Trump zum Präsidenten der Vereinigten Staaten. In beiden Fällen waren die Wähler an der Lösung wirtschaftlicher Fragen interessiert, insbesondere jene Lohnempfänger, die Arbeitsplatzverluste und die Deindustrialisierung ihrer Region hatten hinnehmen müssen. Doch genauso wichtig war die Ablehnung einer fortgesetzten Massenimmigration, von der angenommen wurde, dass sie einheimische Arbeitsplätze kostete und seit langem etablierte kulturelle Identitäten untergrub. Parteien, die sich gegen Einwanderung und die EU aussprachen, wurden auch in vielen anderen Ländern stärker, vornehmlich der Front National in Frankreich, die Partei für die Freiheit in den Niederlanden, die Alternative für Deutschland und die Freiheitliche Partei Österreichs. Überall auf dem Kontinent empfand man einerseits Ängste vor islamistischem Terrorismus und führte andererseits Debatten über Verbote muslimischer Identitätsbekundungen, etwa das Tragen von Burka, Niqab und Burkini.

Im 20. Jahrhundert hatte sich die Politik an einem Links-rechts-Spektrum orientiert, das durch Wirtschaftsthemen definiert wurde, wobei die Linke mehr Gleichheit und die Rechte größere Freiheit verlangte. Die linke Politik konzentrierte sich auf Arbeiter, Gewerkschaften und sozialdemokratische Parteien, die sich um bessere gesellschaftliche

Schutzmechanismen und wirtschaftliche Umverteilung bemühten. Die Rechte dagegen interessierte sich hauptsächlich dafür, die Verwaltung zu reduzieren und den Privatsektor auszubauen. Im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts scheint dieses Spektrum in vielen Ländern von einem durch Identität definierten Angebot verdrängt zu werden. Die Linke richtet ihr Augenmerk nicht mehr primär darauf, weitestmögliche ökonomische Gleichheit herzustellen. Stattdessen geht es ihr darum, die Interessen einer Vielfalt von benachteiligten Gruppen zu unterstützen, wie etwa von Schwarzen, Einwanderern, Frauen, Hispanics, der LGBT-Community und Flüchtlingen. Unterdessen liegt der Rechten vor allem der Patriotismus am Herzen, der Schutz der traditionellen nationalen Identität, die häufig explizit mit Rasse, Ethnizität oder Religion verknüpft wird.

Einer langen Tradition gemäß, die mindestens bis zu Karl Marx zurückreicht, werden politische Kämpfe als Reflexion wirtschaftlicher Konflikte betrachtet, im Wesentlichen als Ringen um die Stücke des Wohlstandskuchens. Tatsächlich erklärt dies einen Teil des Geschehens nach 2010, denn die Globalisierung schloss erhebliche Bevölkerungsanteile vom weltweiten Wachstum aus. Zwischen 2000 und 2016 erlebte die Hälfte der US-Amerikaner keine Erhöhung ihres Realeinkommens. Der Anteil des Bruttoinlandsprodukts, der auf das obere Bevölkerungsprozent entfiel, stieg hingegen zwischen 1974 und 2008 von 9 auf 24 Prozent.<sup>[12]</sup>

Aber so maßgeblich das materielle Eigeninteresse auch sein mag, Menschen werden zudem von anderen Dingen motiviert, durch welche sich die disparaten Ereignisse der Gegenwart vielleicht besser erklären lassen. Diese Entwicklungen könnten als Politik des Unmuts bezeichnet werden. In zahlreichen Fällen gelingt es politischen Führern, ihre Anhänger mit Hilfe der Vorstellung zu mobilisieren, dass die Würde der Gruppe beleidigt, herabgesetzt oder sonst wie missachtet worden sei. So erklingen Rufe

danach, die Würde der betreffenden Gemeinschaft öffentlich anzuerkennen. Eine erniedrigte Gruppe, die ihre Würde wiederherstellen will, verfügt über weit mehr emotionales Gewicht als eine, die nur ihren wirtschaftlichen Vorteil verfolgt.

Das ist der Grund, warum der russische Präsident Wladimir Putin den Zusammenbruch der Sowjetunion eine Tragödie nennt und warum er Europa und den Vereinigten Staaten vorwirft, die Verwundbarkeit Russlands in den neunziger Jahren ausgenutzt zu haben, um die NATO an seine Grenzen vorzuschieben. Er verabscheut die zur Schau getragene Überlegenheit westlicher Politiker und verlangt, dass Russland nicht, wie Präsident Obama es einmal formulierte, als schwacher regionaler Akteur, sondern als Großmacht behandelt wird. Der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán erklärte 2017, seine Rückkehr an die Macht im Jahr 2010 markiere den Zeitpunkt, an dem »wir Ungarn überdies beschlossen, dass wir unser Land, unsere Selbstachtung und unsere Zukunft zurückgewinnen wollen«.<sup>[13]</sup> Die chinesische Regierung unter Xi Jinping geht ausführlich auf Chinas »Jahrhundert der Demütigung« ein und behauptet, die Vereinigten Staaten, Japan und andere Länder bemühten sich, seine Rückkehr zu dem Großmachtstatus, den es in den vergangenen Jahrtausenden genossen habe, zu verhindern. Als der Al-Qaida-Gründer Osama bin Laden 14 Jahre alt war, stellte seine Mutter fest, wie sehr ihn das Schicksal Palästinas fesselte: »Tränen strömten ihm über die Wangen, während er in ihrem Heim in Saudi-Arabien fernsah.«<sup>[14]</sup> Sein Zorn über die Kränkung von Muslimen wurde später von seinen jungen Glaubensgenossen nachvollzogen, was dazu führte, dass sie freiwillig in Syrien für eine Religion kämpften, die ihrer Meinung nach überall auf der Welt angegriffen und unterdrückt worden war. Sie hofften, im Islamischen

Staat die Herrlichkeit einer früheren muslimischen Zivilisation neu erstehen lassen zu können.

Die Wut über Erniedrigungen war auch in demokratischen Ländern ein mächtiger Faktor. Die Black-Lives-Matter-Bewegung entsprang einer Reihe gut dokumentierter Erschießungen von Afroamerikanern durch Polizisten in Ferguson, Baltimore, New York und anderen Städten. Sie wollte die Außenwelt zwingen, den Erfahrungen von Opfern beiläufig wirkender Polizeigewalt Beachtung zu schenken. An Universitäten und in Büros im ganzen Land galten sexuelle Gewalt und sexuelle Belästigungen als Beweis dafür, dass Männer Studentinnen oder weibliche Arbeitskräfte nicht als gleichberechtigt ansahen. Plötzliche Aufmerksamkeit wurde Transgendern zuteil, die man früher nicht als eindeutige Diskriminierungsziele identifiziert hatte. Viele derjenigen, die für Donald Trump stimmten, erinnerten sich an bessere Zeiten, als ihr Platz in der eigenen Gesellschaft vermeintlich sicherer gewesen war. Ihre Sorgen hat Trump zielsicher in einen seiner Slogans einfließen lassen: »Make America Great Again!« Obwohl Putins Anhänger zeitlich und geographisch weit von ihnen entfernt waren, ähnelten ihre Empfindungen in Bezug auf die Arroganz und Verachtung westlicher Eliten denen der ländlichen Wähler in den Vereinigten Staaten, die das Gefühl hatten, dass die städtischen Oberschichten beider Küsten und die mit ihnen verbündeten Medien sie und ihre Probleme ignorierten.

Die Praktiker der Politik des Unmuts erkennen einander. Die Sympathie zwischen Wladimir Putin und Donald Trump ist nicht bloß persönlicher Art, sondern auch in ihrem gemeinsamen Nationalismus verwurzelt. Viktor Orbán erklärte: »Gewisse Theorien beschreiben die Umwälzungen, die sich nun in der westlichen Welt abspielen, sowie das Erscheinen eines neuen amerikanischen Präsidenten auf der Bühne als weltpolitisches Ringen

zwischen der transnationalen Auslese – die als ›global‹ bezeichnet wird – und patriotischen nationalen Eliten«, zu deren frühen Vertretern Orbán sich selbst zählte.<sup>[15]</sup>

Sei es in Gestalt von Großmächten wie Russland und China oder der Wähler in den Vereinigten Staaten und Großbritannien, überall glauben Gruppen, dass ihrer Identität unzureichende Anerkennung gezollt wird – entweder, im Fall einer Nation, durch die Außenwelt oder andernfalls durch andere Mitglieder derselben Gesellschaft. Solche Identitäten können unglaublich vielfältig sein. Sie mögen geprägt sein durch Nation, Religion, Ethnizität, sexuelle Orientierung oder Gender. Doch in allen manifestiert sich ein gemeinsames Phänomen: das der Identitätspolitik.

Die Begriffe *Identität* und *Identitätspolitik* sind recht jungen Ursprungs. Der eine wurde in den fünfziger Jahren von dem Psychologen Erik Eriksson populär gemacht, der andere trat erst in der Kulturpolitik der achtziger und neunziger Jahre in den Vordergrund. Identität hat heute eine große Zahl von Bedeutungen und bezieht sich in manchen Fällen nur auf gesellschaftliche Kategorien oder Rollen, während sie in anderen grundlegende Informationen über jemanden liefert (wie in dem Satz »Meine Identität wurde gestohlen«). So gesehen haben Identitäten schon immer existiert.<sup>[16]</sup>

Im vorliegenden Buch werde ich *Identität* in einem spezifischen Sinne verwenden, der uns zu verstehen hilft, weshalb sie für die gegenwärtige Politik so wichtig ist. Identität erwächst vor allem aus einer Unterscheidung zwischen dem wahren inneren Selbst und einer Außenwelt mit gesellschaftlichen Regeln und Normen, die den Wert oder die Würde des inneren Selbst nicht adäquat anerkennt. Während der gesamten Menschheitsgeschichte hat es Individuen gegeben, die im Konflikt mit ihrer Gesellschaft standen, doch erst in der Neuzeit hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass das authentische innere Selbst essenziell wertvoll sei und

dass die äußere Gesellschaft es systematisch falsch und unfair bewerte. Nicht das innere Selbst habe sich den sozialen Regeln anzupassen, sondern die Gesellschaft müsse sich ändern.

Das innere Selbst ist die Grundlage der menschlichen Würde, doch diese ist ihrem Wesen nach variabel und hat sich im Lauf der Zeit gewandelt. In vielen Frühkulturen wird Würde nur ein paar wenigen Menschen zugeordnet, häufig Kriegerern, die bereit sind, ihr Leben in der Schlacht zu riskieren. In anderen Gesellschaften ist Würde ein Attribut aller Menschen, die ihren immanenten Wert aus der Fähigkeit beziehen, nach eigenen Entscheidungen zu handeln. In noch anderen Fällen wird Würde von der Mitgliedschaft in einer größeren Gruppe mit gemeinsamen Erinnerungen und Erfahrungen abgeleitet.

Letztlich ist es das innere Gefühl der Würde, das nach Anerkennung drängt. Es genügt nicht, dass ich über ein Selbstwertgefühl verfüge, wenn andere Menschen es nicht öffentlich anerkennen oder, schlimmer noch, wenn sie mich herabsetzen oder meine Existenz nicht zur Kenntnis nehmen. Selbstachtung geht aus der Achtung durch andere hervor. Da sich Menschen von Natur aus nach Anerkennung sehnen, schlägt das moderne Identitätsgefühl rasch in Identitätspolitik um, die es Individuen ermöglicht, die öffentliche Bestätigung ihres Stellenwerts zu verlangen. Die Identitätspolitik umfasst mithin einen großen Teil des politischen Ringens der zeitgenössischen Welt: von demokratischen Revolutionen bis hin zu neuen sozialen Bewegungen, von Nationalismus und Islamismus zur heutigen Universitätspolitik. Mehr noch, der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel führte aus, dass der Kampf um Anerkennung die höchste Antriebskraft der Menschheitsgeschichte sei – ein Faktor, der den Schlüssel zum Verständnis des Ursprungs der zeitgenössischen Welt liefere.

Während die wirtschaftlichen Ungleichheiten, die aus rund 50 Jahren der Globalisierung herrühren, wesentlich zur Erklärung der aktuellen Politik beitragen, werden ökonomische Ärgernisse noch weitaus intensiver empfunden, wenn sie mit Gefühlen der Erniedrigung und Missachtung verbunden sind. Vieles von dem, was wir als wirtschaftliche Motivation ansehen, reflektiert in Wirklichkeit nicht den unkomplizierten Wunsch nach Vermögen und Ressourcen, sondern die Auffassung, dass Geld ein Statussymbol ist und Respekt erkaufen kann. Die moderne Wirtschaftstheorie stützt sich auf die Annahme, dass Menschen rationale Individuen seien, die ausnahmslos ihre »Nützlichkeit« – das heißt ihr materielles Wohlbefinden – maximieren wollen. Die Politik stellt dabei bloß eine Fortsetzung dieser Handlungsweise dar. Um das Verhalten realer Personen in der heutigen Welt jedoch korrekt interpretieren zu können, müssen wir unser Verständnis der menschlichen Motivation über dieses einfache Wirtschaftsmodell hinaus erweitern, das unseren Diskurs so sehr dominiert. Niemand bestreitet, dass Menschen zu rationalem Verhalten fähig oder dass sie eigennützige Individuen sind, die nach mehr Reichtum und wirtschaftlichen Ressourcen streben. Aber die menschliche Psyche ist viel komplexer, als es dieses recht naive Wirtschaftsmodell vermuten lässt. Bevor wir die zeitgenössische Identitätspolitik verstehen können, müssen wir eine tiefere und gründlichere Einsicht in die Motivation und das Benehmen der Menschen gewinnen. Mit anderen Worten, wir benötigen eine bessere Theorie der menschlichen Seele.

## 2

### Der dritte Teil der Seele

Politische Theorien bauen typischerweise auf Theorien über das menschliche Verhalten auf. Diese arbeiten Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Handelns aus der Menge empirischer Informationen heraus, die wir über unsere Umgebung gewinnen, und stellen – das hoffen wir zumindest – Kausalverbindungen zwischen solchen Handlungen und der Umwelt her. Die Fähigkeit zu theoretisieren ist ein wichtiger Faktor für den evolutionären Erfolg der Gattung Mensch. Viele praktisch veranlagte Individuen lehnen diese Meinung ab, handeln jedoch ebenfalls stets im Einklang mit unausgesprochenen Theorien, deren Existenz sie schlicht leugnen.

Die moderne Wirtschaftswissenschaft beruht auf einer Theorie, nach der Menschen »rationale Nützlichkeitsmaximierer« sind, also Individuen, die ihre beeindruckenden kognitiven Fähigkeiten für ihr Eigeninteresse einsetzen. Mit dieser Theorie sind mehrere zusätzliche Annahmen verknüpft. Eine besagt, dass das Individuum maßgeblich ist – im Gegensatz zu einer Familie, einem Stamm, einer Nation oder einer sonstigen sozialen Gruppe. Wenn Menschen miteinander kooperieren, dann nur, weil sie sich ausrechnen, dass Zusammenarbeit ihrem Eigeninteresse eher dient als individuelles Handeln.

Die zweite Annahme betrifft den Charakter der »Nützlichkeits«, das heißt, die individuellen Präferenzen – ein neues Auto, sexuelle

Befriedigung, ein erholsamer Urlaub –, die laut Ökonomen die »Nützlichkeitsfunktion« einer Person ausmachen. Viele Ökonomen beharren darauf, dass ihre Theorien nichts über die letztlich von Menschen gewählten Präferenzen oder Nützlichkeiten aussagen, denn die Entscheidung treffe stets der Einzelne. Die Ökonomik widme sich nur den Methoden, mit denen Präferenzen rational verfolgt würden. Folglich maximieren ein Hedgefonds-Manager, der sich bemüht, eine weitere Milliarde zu verdienen, und ein Soldat, der sich auf eine Granate fallen lässt, um seine Kameraden zu retten, jeweils ihre unterschiedlichen Präferenzen. Mutmaßlich versuchen Selbstmordattentäter, die unglücklicherweise zu einem Teil der politischen Landschaft des 21. Jahrhunderts geworden sind, also nur, die Zahl der Jungfrauen zu maximieren, denen sie im Himmel begegnen werden.

Das Problem ist, dass solch eine Wirtschaftstheorie kaum eine Vorhersagekraft besitzt, wenn die Präferenzen nicht auf ein materielles Eigeninteresse wie das Streben nach Einnahmen oder Wohlstand begrenzt sind. Erweitert man die Idee der Nützlichkeit auf Extreme sowohl egoistischen als auch altruistischen Benehmens, bringt man kaum mehr als die Tautologie zum Ausdruck, dass Menschen genau das anstreben, was sie sich vorgenommen haben. In Wirklichkeit benötigen wir aber eine Theorie, die erklärt, weshalb manche Menschen nach Geld und Sicherheit trachten, während andere bereit sind, für eine Sache zu sterben, oder Zeit und Geld aufwenden, um ihre Mitbürger zu unterstützen. Die Aussage, dass Mutter Teresa und ein Hedgefonds-Manager jeweils schlicht ihre Nützlichkeit maximieren, lässt einen wichtigen Teil ihrer Motivation außer Acht.

In der Praxis setzen die meisten Ökonomen tatsächlich voraus, dass Nützlichkeit auf irgendeiner Art des materiellen Eigeninteresses basiert, die andere Motivationen übertrumpft. Diese Ansicht wird von zeitgenössischen

Verfechtern der Marktwirtschaft und klassischen Marxisten geteilt, wobei die Letzteren behaupteten, dass die Geschichte von gesellschaftlichen Klassen gestaltet werde, die ihr wirtschaftliches Eigeninteresse verfolgen. Die Ökonomik ist heute zu einer dominierenden und renommierten Sozialwissenschaft geworden, da die Menschen ihr Verhalten oftmals tatsächlich an der von ihr vertretenen restriktiveren Variante der menschlichen Motivation ausrichten. Materielle Anreize sind durchaus von Belang. Im kommunistischen China war die Agrarproduktivität auf Staatsgütern stets niedrig, da die Bauern den von ihnen erwirtschafteten Überschuss nicht behalten durften. Also drückten sie sich lieber vor der Arbeit, als sich abzurackern. Ein bekannter Ausspruch in der kommunistischen Welt lautete: »Sie tun so, als würden sie uns bezahlen, und wir tun so, als würden wir arbeiten.« Als man die Anreize in den späten siebziger Jahren änderte und den Bauern gestattete, ihren Überschuss zu behalten, verdoppelte sich der Agrarertrag innerhalb von vier Jahren. Eine der Ursachen der Finanzkrise von 2008 bestand darin, dass Investmentbanker für kurzfristige Profite belohnt, doch nicht dafür bestraft wurden, wenn ihre riskanten Anlagen ein paar Jahre später platzten. Um das Problem zu lösen, müsste man die Anreize ändern.

Während das herkömmliche Wirtschaftsmodell unzweifelhaft ein Gutteil des menschlichen Verhaltens erklärt, weist es auch etliche Schwächen auf. Im Laufe der beiden vergangenen Jahrzehnte haben Verhaltensökonomien und -psychologen wie Daniel Kahneman und Amos Tversky die Grundvoraussetzungen des Modells attackiert, indem sie aufzeigten, dass Menschen in der Praxis nicht rational sind, sondern zum Beispiel Standardverhaltensweisen den Vorzug gegenüber geeigneteren Strategien geben oder sich die schwere Arbeit des Nachdenkens ersparen, indem sie die Aktivitäten anderer in ihrer Umgebung nachahmen.<sup>[17]</sup>

Zwar macht die Verhaltensökonomik die Schwächen des Modells der rationalen Entscheidung deutlich, doch bietet sie kein klares Alternativmodell des menschlichen Verhaltens an. Insbesondere sagt sie nicht viel über die Beschaffenheit der tieferliegenden menschlichen Präferenzen aus. Die Wirtschaftstheorie liefert keine zufriedenstellende Erklärung für die Motivation des Soldaten, der sich auf die Granate fallen lässt, noch für die des Selbstmordattentäters, noch für eine Vielzahl anderer Fälle, in denen mehr als materielles Eigeninteresse im Spiel zu sein scheint. Es ist keine überzeugende Aussage, dass wir Dinge, die schmerzhaft, gefährlich oder aufwendig sind, genauso »begehren« wie Lebensmittel oder Geld auf dem Konto. Wir müssen folglich andere Darstellungen des menschlichen Verhaltens betrachten, die über die heute vorherrschenden wirtschaftlichen Interpretationen hinausgehen. Dieses breitere Verständnis ist stets vorhanden gewesen, doch häufig vergessen wir Dinge, die uns einmal geläufig waren.

Theorien des menschlichen Verhaltens stützen sich auf die der menschlichen Natur: auf Regelmäßigkeiten, die sich aus der universalen menschlichen Biologie ergeben, im Gegensatz zu denen, die in den Normen oder Bräuchen der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften wurzeln. Die Grenzlinie zwischen Anlage und Umwelt ist heutzutage stark umstritten, doch kaum jemand würde leugnen, dass diese beiden gegensätzlichen Pole existieren. Zum Glück braucht die Grenze nicht exakt gezogen zu werden, wenn wir eine Theorie entwickeln wollen, die uns nützliche Einsichten in die menschliche Motivation liefert.

Frühneuzeitliche Denker wie Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau grübelten intensiv über den »Naturzustand«, eine Urzeit vor dem Aufkommen der menschlichen Gesellschaft. Der Naturzustand ist jedoch bloß eine Metapher für die menschliche Natur, das heißt für unsere

grundlegenden Merkmale, die unabhängig von spezifischen Gesellschaften oder Kulturen existieren. In der westlichen philosophischen Tradition reichen solche Erörterungen der menschlichen Natur weit zurück, mindestens bis zu Platons *Staat*.

*Der Staat* ist ein Dialog zwischen dem Philosophen Sokrates und zwei jungen Athener Aristokraten, Adeimantos und seinem Bruder Glaukon, über das Wesen einer gerechten Stadt. Nachdem Sokrates mehrere Theorien der Gerechtigkeit widerlegt hat, beispielsweise Thrasymachos' Behauptung, dass Gerechtigkeit nichts anderes sei als das Eigeninteresse der Starken, konstruiert er eine gerechte Stadt »in der Rede«, indem er die Natur der Seele erforscht. Das Wort »Seele« (griechisch *psyche*) wird nicht mehr allzu häufig verwendet, doch wie etymologisch unschwer zu erkennen ist, befasst sich die Fachdisziplin der Psychologie im Wesentlichen mit ebendiesem Thema.

Die entscheidende Diskussion der Natur der Seele findet im Vierten Buch statt. Sokrates merkt an, dass ein begehrender Teil der Seele nach Speisen und Getränken trachte. Manchmal verzichteten Dürstende jedoch darauf zu trinken, weil das Wasser verschmutzt sei und Krankheiten verursachen könne. Sokrates fragt: »Wie soll man sich das erklären? [...] Doch wohl so, dass in ihrer Seele etwas ist, das ihnen zu trinken befiehlt, und etwas anderes, das es ihnen verbietet, und Letzteres ist anders und stärker als das Befehlende.«<sup>[18]</sup> Adeimantos und Sokrates einigen sich darauf, dass dieser zweite Teil der Seele der überlegende oder vernünftige sei, der mit dem unvernünftigen, begehrenden Teil in Konflikt geraten könne.

An dieser Stelle beschreiben Sokrates und Adeimantos das moderne Wirtschaftsmodell: Der begehrende Teil entspricht den individuellen Präferenzen und der überlegende Teil dem rationalen Maximierer. Sigmund

Freud mag nicht mehr so ernst genommen werden wie ehemals, aber diese Unterscheidung ist annähernd vergleichbar mit seinen Begriffen des begehrenden Es und des Ich, das die Wünsche des Ersteren hauptsächlich infolge gesellschaftlichen Drucks unter Kontrolle hält. Aber Sokrates verweist noch auf einen weiteren Verhaltenstyp: Er erzählt die Geschichte des Atheners Leontios, der an mehreren Leichen vorbeigeht, die der Scharfrichter hinterlassen hat. Leontios möchte die Leichname ansehen, versucht jedoch, den Drang zu unterdrücken. Nach einem inneren Ringen wird er von der Begierde überwältigt und schaut die Toten mit den Worten an: »Da, ihr verfluchten Augen, genießt den schönen Anblick!«<sup>[19]</sup> Leontios weiß, dass es schändlich ist, der Versuchung nachzugeben, was in ihm Zorn und Selbstekel erweckt. Daraufhin fragt Sokrates:

»Machen wir nicht auch sonst [...] immer wieder diese Beobachtung, wenn Begierden einen Menschen gegen seine vernünftige Überlegung drängen, wie er sich dann selber schilt und über dieses Drängen, das er in sich verspürt, in Zorn gerät, und dass, wie wenn zwei Parteien miteinander streiten, sein Zorn sich dann mit der Vernunft verbündet?«<sup>[20]</sup>

Hier könnten wir ein moderneres Beispiel verwenden, etwa das eines Drogensüchtigen oder Alkoholikers, der weiß, dass noch ein Schuss oder Glas ihm schadet, sich aber trotzdem dazu verleiten lässt und seiner Schwäche wegen Selbsthass empfindet. Sokrates benutzt ein neues Wort, nämlich *Zorn*, für den Teil der Seele, der die Wut eines Menschen auf sich selbst in sich birgt. Dabei handelt es sich um eine unzureichende Übersetzung des griechischen Wortes *thymos*.

Danach möchte Sokrates von Adeimantos wissen, ob der Teil der Seele, der die Leichen nicht ansehen wollte, nur einem weiteren Wunsch Ausdruck

verliehen habe oder ein Aspekt des überlegenden Teils gewesen sei, da beide das gleiche Ziel gehabt hätten. Die erstere Annahme entspräche der Perspektive der zeitgenössischen Wirtschaftswissenschaft, nach der ein Wunsch nur dadurch eingeschränkt werden kann, dass ein anderer, wichtigerer Wunsch ihn verdrängt. Im Weiteren fragt Sokrates, ob es einen dritten Teil der Seele gebe, und er fordert Adeimantos auf zu bedenken,

»[d]ass wir jetzt offenbar zur entgegengesetzten Ansicht über das Mutvolle gelangt sind wie vorher. Denn vorher hielten wir es für etwas Begehrendes, jetzt aber sagen wir, das sei bei Weitem nicht so; vielmehr erhebe es beim Streit in unserer Seele die Waffen zugunsten des Vernünftigen.«

»Allerdings«, sagte er.

»Ist es nun auch von diesem verschieden, oder ist es eine Form des Vernünftigen, so dass es nicht drei, sondern nur zwei Seelenteile gibt, nämlich das Vernünftige und das Begehrende? Oder ist es wie im Staat? Wie diesen drei Stände bilden, der gelderwerbende, der helfende und ratgebende, so gibt es auch in der Seele das Mutvolle als dritten Teil, seiner Natur nach ein Helfer der Vernunft, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist?«<sup>[21]</sup>

Adeimantos stimmt Sokrates sogleich zu, dass das mutvolle Element – Thymos – weder lediglich ein weiteres Begehren noch ein Aspekt der Vernunft, sondern ein unabhängiger Teil der Seele sei. Thymos ist das Zentrum sowohl des Zorns als auch des Stolzes: Leontios war stolz und glaubte, ein besseres Selbst zu besitzen, das der Betrachtung von Leichnamen widerstehen könne. Als er der Versuchung erlag, wurde er wütend über sein Unvermögen, jenem Maßstab gerecht zu werden.

Über zwei Jahrtausende vor ihrem Aufkommen durchschauten Sokrates und Adeimantos somit etwas, das der modernen Wirtschaftslehre unbekannt ist. Begehren und Vernunft sind Bestandteile der menschlichen Psyche (also der Seele), doch ein dritter Teil, Thymos, agiert völlig unabhängig von ihnen. Thymos ist das Zentrum der Urteile über den Wert der Dinge: Leontios glaubte, er sei darüber erhaben, Leichen anzustarren, genau wie eine Drogensüchtige eine produktive Angestellte oder eine liebevolle Mutter sein möchte. Menschen wünschen sich nicht nur externe Dinge wie Speisen, Getränke, Lamborghinis oder den nächsten Schuss, sie sehnen sich auch nach positiven Urteilen über ihren Wert oder ihre Würde. Solche Urteile können aus ihrem Innern herrühren wie im Fall des Leontios, doch zumeist werden sie von anderen Gesellschaftsmitgliedern gefällt, die ihren Wert *anerkennen*. Wenn ihnen ein positives Urteil zuteilwird, verspüren sie Stolz, und falls nicht, empfinden sie entweder Zorn (wenn sie meinen, unterbewertet zu werden) oder Scham (wenn sie begreifen, dass sie die Erwartungen der anderen nicht erfüllt haben).

Dieser dritte Teil der Seele, Thymos, ist der Kern der heutigen Identitätspolitik. Politische Akteure mühen sich mit Wirtschaftsfragen ab: Sollen die Steuern höher oder niedriger sein? Wie soll der Kuchen der Staatseinkünfte unter den verschiedenen Anwärtern in einer Demokratie aufgeteilt werden? Doch ein Großteil des politischen Lebens hat nur oberflächlich mit ökonomischen Ressourcen zu tun.

Man nehme etwa die Bewegung für die »Ehe für alle«, die sich Anfang des 21. Jahrhunderts wie ein Lauffeuer über die westliche Welt verbreitet hat. Ihr ist tatsächlich ein wirtschaftlicher Aspekt eigen, da sie sich mit den Rechten von Hinterbliebenen, Erbschaften und dergleichen für schwule und lesbische Paare befasst. Zwar konnten die wirtschaftlichen Probleme in vielen Fällen durch neue Eigentumsrechte für eingetragene Partnerschaften

gelöst werden, doch diese hatten einen niedrigeren Status als herkömmliche Ehen. Obwohl Schwule legal zusammenleben konnten, unterschied sich ihre Bindung von der zwischen einem Mann und einer Frau. Diese Situation war nicht akzeptabel für Millionen Menschen, die verlangten, dass ihre politischen Systeme die gleichwertige Würde von homosexuellen Paaren explizit *anerkannten*. Das Recht zu heiraten war für sie ein Merkmal jener gleichwertigen Würde. Ihre Gegner wünschten sich das Gegenteil: eine eindeutige Bestätigung der überlegenen Würde heterosexueller Verbindungen und mithin der traditionellen Familie. Die im Zusammenhang mit der gleichgeschlechtlichen Ehe aufgewandten Emotionen hatten viel mehr mit Beteuerungen der Würde zu tun als mit wirtschaftlichen Faktoren.

In ähnlicher Weise war die geballte Wut der Frauen während der #MeToo-Bewegung, die nach den Enthüllungen über das Verhalten des Hollywood-Produzenten Harvey Weinstein aufkam, im Wesentlichen ein Verlangen nach Respekt. Während die Art und Weise, mit der mächtige Männer verwundbare Frauen sexuell unter Druck gesetzt hatten, eine wirtschaftliche Dimension besaß, existierte das generelle Unrecht, dass eine Frau allein nach ihrer Sexualität oder ihrem Aussehen und nicht nach anderen Attributen wie ihrer Kompetenz oder ihrem Charakter beurteilt wurde, auch unter Männern und Frauen mit vergleichbarem Reichtum oder ähnlicher Macht.

Aber wir eilen unserer Erörterung des Zusammenhangs von Thymos und Identität voraus. Sokrates behauptet im *Staat* nicht, dass Thymos eine von allen Menschen gleichermaßen geteilte Eigenschaft sei oder dass er sich in vielfältiger Gestalt manifestiere. In seiner imaginären Stadt wird Thymos mit einem spezifischen Stand assoziiert, nämlich mit den Wächtern, welche die Stadt vor ihren Feinden schützen sollen. Sie sind Krieger und unterscheiden sich von den Ladeninhabern, die vornehmlich durch ihre

Wünsche und deren Befriedigung gekennzeichnet sind, sowie von der überlegenden Schicht der Herrscher, die mit Hilfe ihrer Vernunft entscheiden, was am besten für die Stadt ist. Laut Sokrates sind die vom Thymos bestimmten Wächter typischerweise zornig und können mit Hunden verglichen werden, die böseartig auf Fremde reagieren und ihren Herren treu sind. Als Krieger müssen sie mutig sein, bereit, ihr Leben zu riskieren und Anstrengungen auf sich zu nehmen, denen weder die Kaufleute noch die Regierenden gewachsen wären. Zorn und Stolz, nicht Vernunft oder Begehren motivieren sie, solche Gefahren einzugehen.

Sokrates spiegelt mit seinen Worten die Realität der antiken Welt wider, mehr noch, die Realität der meisten Zivilisationen mit einem Aristokratenstand, dessen Anspruch auf einen hohen sozialen Status dadurch gerechtfertigt wurde, dass seine Mitglieder – oder deren Vorfahren – Krieger waren. Die griechische Bezeichnung für eine körperlich und geistig ideale Person lautete *kalós kagathós* (»schön und gut«), während sich das Wort *Aristokratie* von dem griechischen Begriff für »Herrschaft der Besten« ableitet. Diese Krieger unterschied man wegen ihrer Tugend moralisch von Ladenbesitzern, da sie bereit waren, ihr Leben für das öffentliche Wohl zu opfern. Ehre wurde nur denen zuteil, welche die rationale Nützlichkeitsmaximierung – unser modernes Wirtschaftsmodell – bewusst ablehnten und sich nicht scheuten, die allerwichtigste Nützlichkeit, ihr Leben, aufs Spiel zu setzen.

Heutzutage blicken wir mit erheblichem Zynismus auf Aristokraten zurück und halten sie bestenfalls für selbstgefällige Parasiten und schlimmstenfalls für gewalttätige Plünderer der übrigen Gesellschaft. Ihre Nachfahren kommen noch schlechter weg, da sie ihren Familienstatus nicht persönlich errungen, sondern durch einen biologischen Zufall erhalten haben. Freilich müssen wir einräumen, dass in aristokratischen

Gesellschaften der tief verwurzelte Glaube herrschte, dass Ehre oder Achtung nicht allen gebühre, sondern nur dem Stand, der sein Leben riskierte. Ein Nachhall jener Überzeugung ist auch heute noch in dem Respekt zu spüren, den Bürger neuzeitlicher demokratischer Gesellschaften üblicherweise Soldaten, die für ihr Land sterben, oder Polizisten und Feuerwehrleuten entgegenbringen, die ihr Leben in Ausübung ihrer Pflicht gefährden. Würde oder Achtung wird hingegen am allerwenigsten Geschäftsleuten oder Arbeitskräften geschuldet, deren Hauptziel lediglich darin besteht, ihr eigenes Wohl zu maximieren. Aristokraten hielten sich für etwas Besseres, besaßen also Megalothymia – den Wunsch, als überlegen anerkannt zu werden. Vordemokratische Gesellschaften ruhten auf einem hierarchischen Fundament: Ihr Glaube an die inhärente Überlegenheit einer bestimmten Schicht war entscheidend für die Erhaltung der sozialen Ordnung.

Das Problem der Megalothymia ist jedoch, dass einer kleinen Anzahl von Personen, die als überlegen gelten, eine große Anzahl von Menschen gegenübersteht, die für minderwertig gehalten werden und auf die Anerkennung ihres Werts verzichten müssen. Während Sokrates und Adeimantos das Element des Thymos in erster Linie dem Wächterstand zuschreiben, scheinen sie dennoch zu glauben, dass sämtliche Menschen alle drei Teile der Seele besitzen. Auch Nichtwächter haben ihren Stolz und sind erbittert, wenn ein Adliger sie ohrfeigt oder ihnen befiehlt, den Weg freizumachen, oder wenn eine Tochter oder Ehefrau gegen ihren Willen von sozial Höherstehenden als sexuelles Spielzeug behandelt wird. Wenngleich eine gewisse Gruppe stets als überlegen angesehen werden will, kommt bei jedem ein mächtiges Gefühl des Unmuts auf, sobald man sich missachtet fühlt. Obwohl wir bereit sind, bestimmte Leistungen, etwa die hervorragender Sportler oder Musiker, zu bejubeln, stützen sich etliche

soziale Ehrungen nicht auf wahre Überlegenheit, sondern auf Konventionen. Wir ärgern uns leicht über Menschen, die aus den falschen Gründen anerkannt werden, zum Beispiel exhibitionistische Prominente oder Reality-Show-Stars, die nicht besser sind als wir selbst.

Eine gleichermaßen starke menschliche Antriebskraft ist mithin die, als »genauso gut« wie jeder andere eingeschätzt zu werden, was der oben beschriebenen Isothymia entspricht.<sup>[22]</sup> Megalothymia wird von dem Ökonomen Robert Frank als »Positionsgut« bezeichnet: als etwas, das seinem Wesen nach mit niemandem geteilt werden kann, da es sich auf die eigene Position im Verhältnis zu der eines anderen stützt.<sup>[23]</sup> Der Aufstieg der modernen Demokratie geht mit der Verdrängung der Megalothymia durch die Isothymia einher: Gesellschaften, die nur eine kleine Elite anerkannten, wurden von solchen abgelöst, die alle Menschen als von Natur aus gleichwertig betrachteten. In Europa begannen nach Klassen gegliederte Gesellschaften die Rechte einfacher Bürger anzuerkennen, und Nationen, die in großen Reichen verborgen gewesen waren, bemühten sich um einen separaten und gleichberechtigten Status. Die bedeutendsten Kämpfe in der politischen Geschichte der USA – um Sklaverei und Rassentrennung, Arbeiterrechte und Frauenemanzipation – liefen im Grunde auf die Forderung hinaus, den Kreis der als vollwertig geltenden Individuen zu erweitern.

Doch die Sache ist etwas komplizierter. Die zeitgenössische Identitätspolitik wird dadurch angeheizt, dass früher randständige Gruppen nach Gleichheit streben. Allerdings kann dieses Bemühen schnell in ein Verlangen nach Anerkennung des Vorrangs der Gruppe umschlagen. Beispiele dafür sind die Entwicklung des Nationalismus und der nationalen Identität sowie gewisser heutiger Formen der extremistischen Religionspolitik.

Ein zusätzliches Problem der Isothymia ist der Umstand, dass manche menschlichen Aktivitäten zwangsläufig größeren Respekt nach sich ziehen als andere. Wer das bestreitet, leugnet die Möglichkeit menschlicher Glanzleistungen. Ich spiele nicht Klavier und kann nicht behaupten, Glenn Gould oder Arthur Rubinstein in dieser Hinsicht ebenbürtig zu sein. Keine Gesellschaft wird es versäumen, Soldaten oder Polizisten, die ihr Leben für das Gemeinwohl riskieren, größeren Tribut zu zollen als Feiglingen, die beim ersten Anzeichen von Gefahr das Weite suchen oder, schlimmer noch, die Gemeinschaft an Fremde verraten. Die Anerkennung allgemeiner Gleichwertigkeit würde bedeuten, den Wert von Menschen außer Acht zu lassen, die auf manche Weise tatsächlich überlegen sind.

Isothymia verlangt, dass wir den grundsätzlich gleichen Wert unserer Mitmenschen akzeptieren. In demokratischen Gesellschaften bestehen wir darauf, dass »alle Menschen gleich geschaffen sind«, wie es die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten postuliert. Doch historisch gesehen sind wir uneins darüber, was mit »alle Menschen« gemeint ist. Als die Erklärung unterzeichnet wurde, gehörten weiße Männer ohne Eigentum, schwarze Sklaven, amerikanische Ureinwohner und Frauen diesem Kreis nicht an. Da die Begabungen und Fähigkeiten von Menschen so offenkundig differieren, müssen wir uns klarmachen, in welchem Sinne wir bereit sind, sie für politische Zwecke als »gleich« einzuschätzen. In der Unabhängigkeitserklärung heißt es, dies sei »selbstverständlich«, ohne zu erklären, wie Gleichheit zu verstehen ist.

Thymos ist der Teil der Seele, der nach Anerkennung strebt. Im *Staat* bemühte sich nur eine kleine Gruppe von Personen um die Anerkennung ihrer Würde, und zwar auf der Grundlage ihrer Bereitschaft, ihr Leben als Krieger zu riskieren. Dennoch scheint der Wunsch nach Anerkennung jeder menschlichen Seele eigen zu sein. Auch Ladenbesitzer, Handwerker oder

Bettler können den Schmerz der Missachtung spüren. Aber dieses Gefühl ist unausgeprägt, sie haben kein klares Verständnis dessen, weshalb sie respektiert werden sollten. Laut der Gesellschaft sind sie weniger wert als Aristokraten. Warum sollten sie das allgemeine Urteil nicht akzeptieren? In der Menschheitsgeschichte war dies tatsächlich zumeist das Schicksal der großen Mehrheit.

Während Thymos ein universaler Aspekt der menschlichen Natur ist, der stets existiert hat, stellt sich die Überzeugung, dass jeder von uns ein inneres, Respekt verdienendes Selbst besitzt und dass die Gesellschaft einen Fehler begeht, wenn sie diesen Umstand nicht anerkennt, als jüngeres Phänomen dar. Obwohl der Begriff der Identität im Thymos verwurzelt ist, trat er erst in der neueren Zeit hervor, als er mit der Vorstellung eines inneren und eines äußeren Selbst verknüpft wurde, verbunden mit der radikalen Meinung, dass das innere Selbst wertvoller als das äußere sei. Dies war das Ergebnis sowohl einer Umwälzung der Theorien über das Selbst als auch der Realität von Gesellschaften, die sich unter dem Druck des wirtschaftlichen und technischen Wandels rasch weiterentwickelten.

# 3

## Innen und Aussen

Im Unterschied zum Thymos, der ein permanenter Teil der menschlichen Natur ist, bildeten sich die Anfänge des neuzeitlichen Identitätsbegriffs erst heraus, als sich Gesellschaften vor ein paar Jahrhunderten zu modernisieren begannen. Er entstand in Europa, griff in der Folge jedoch auf praktisch alle Gesellschaften der Erde über und schlug in ihnen Wurzeln.

Die Fundamente der Identität wurden durch die Wahrnehmung gelegt, dass eine Trennung zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Menschen besteht. Menschen gelangten zu der Überzeugung, dass sich in ihnen eine wahre oder authentische Identität verbirgt, die von der Rolle abweicht, welche die Gesellschaft ihnen zuweist. Der moderne Identitätsbegriff räumt der Authentizität, das heißt der Bestätigung jenes inneren Wesens, das unterdrückt wird, einen hohen Wert ein. Er stellt sich somit auf die Seite des inneren, nicht des äußeren Selbst. Häufig mag ein Individuum nicht wissen, was sein inneres Selbst wirklich ausmacht, es hat nur das vage Gefühl, dass es genötigt wird, eine Lüge zu leben. Dies kann zu einer zwanghaften Beschäftigung mit der Frage »Wer bin ich denn eigentlich?« führen. Die Suche nach einer Antwort erzeugt Entfremdung und Besorgnis, die sich erst abschwächen, wenn man das innere Selbst akzeptiert und es öffentlich anerkannt wird. Und wenn die Umgebung das innere Selbst hinreichend schätzen kann, muss man davon ausgehen, dass die Gesellschaft ihrerseits in der Lage ist, sich radikal zu ändern.

Im Westen wurde die Identitätsidee in gewissem Sinne während der Reformation geboren. Der Augustinermönch Martin Luther verlieh ihr als Erster Ausdruck. Er absolvierte ein traditionelles Theologiestudium und wurde Professor in Wittenberg, wo er zehn Jahre lang Vorlesungen hielt, nachdachte und mit seinem inneren Selbst rang. Laut einem Historiker war Luther »in einem Zustand der Verzweiflung vor Gott« und »revolutionierte [...] die Theologie. Er wollte Gewißheit haben, daß Gott ihn annahm, konnte aber in sich selbst nur die Gewißheit der Sünde entdecken und in Gott lediglich eine unerbittliche Gerechtigkeit, welche alle seine Bemühung um Buße und seine Suche nach göttlicher Barmherzigkeit zunichte machte.«<sup>[24]</sup> Luther wandte sich den von der katholischen Kirche empfohlenen Maßnahmen der Kasteiung zu, doch er sah ein, dass er Gott nicht bestechen, beschwatzen oder anflehen konnte. Ihm wurde bewusst, dass die Kirche – durch Beichte, Buße, Almosen oder Heiligenverehrung – lediglich auf die äußere Person einwirkte. All das sei jedoch belanglos, da Barmherzigkeit nur durch die ungezwungene Liebe Gottes verliehen werde.

Luther war einer der ersten westlichen Denker, die das innere Selbst thematisierten und es höher einstufte als das äußere soziale Wesen. Er legte dar, dass der Mensch »von zweierlei Natur ist, von [innerer] geistlicher und [äußerer] leiblicher«. Es sei »offensichtlich, dass kein äußerliches Ding ihn frei und recht machen kann«, denn nur der innere Mensch könne erneuert werden.

Das heißt: Der Glaube, in dem kurz und knapp *die Erfüllung aller Gebote* besteht, wird alle diejenigen, die ihn haben, im Überfluss rechtfertigen, so dass sie nichts mehr brauchen, um gerecht und gut zu sein. Ebenso sagt Paulus Röm 10: Dass man von Herzen glaubt, das macht einen Menschen gerecht und gut.<sup>[25]</sup>

Diese Erkenntnis – die im Mittelpunkt der späteren protestantischen Lehre stand –, dass der Glaube allein, unabhängig von jeglichen Werken, den Menschen rechtfertige, untergrub mit einem Schlag den Daseinszweck der katholischen Kirche. Sie sollte als Vermittlerin zwischen der Gemeinde und Gott dienen, doch durch ihre Rituale und Werke konnte sie nur den äußeren Menschen prägen. Luther war entsetzt über die Dekadenz und Korruption der mittelalterlichen Kirche, aber seine profundere Einsicht war die, dass die Institution unnötig und sogar blasphemisch aufgrund ihrer Versuche sei, Gott zu nötigen und zu bestechen. Luther wollte sich nicht von der Gesellschaft zum Gehorsam zwingen lassen, vielmehr würde diese sich auf die Bedürfnisse des inneren Selbst einstellen müssen. Obwohl es nicht Luthers Absicht war, brachte die Reformation den Verfall Roms als Weltkirche, den Aufstieg alternativer Kirchen und eine ganze Reihe gesellschaftlicher Veränderungen hervor, in denen der individuelle Gläubige den Vorzug gegenüber den herrschenden sozialen Strukturen erhielt.

Gesellschaftstheoretiker debattieren seit langem darüber, ob der enorme Wandel, der sich nach der Reformation in Europa abspielte – das, was wir als Modernisierung bezeichnen –, ein Produkt materieller Kräfte gewesen oder von Ideen wie jenen Luthers bewirkt worden sei. Karl Marx und zeitgenössische neoklassische Ökonomen wiesen darauf hin, dass sich Luthers Ideen von den materiellen Bedingungen herleiten lassen: Hätte es keine verbreitete wirtschaftliche Unzufriedenheit und Spaltungen unter den deutschen Fürsten gegeben, wären seine Ansichten niemals so populär geworden. Der Soziologe Max Weber dagegen trat für den Primat der Ideen ein: Genau die materiellen Bedingungen, die Ökonomen untersuchen, hätten nur deshalb zustande kommen können, weil sie durch eine neue Denkweise der Menschen legitimiert worden seien. Ähnliche Verhältnisse

hätten in früheren Zeiten nicht die gleichen Ergebnisse nach sich ziehen können, da das intellektuelle Klima anders gewesen sei.

Meines Erachtens geben beide Positionen einen Teil der Wahrheit wieder, denn die Kausalität bewegt sich gleichzeitig in beide Richtungen. Materielle Umstände wirken sich offensichtlich auf die allgemeine Empfänglichkeit für gewisse Ideen aus. Diese haben jedoch ihre eigene innere Logik, und ohne den von ihnen gelieferten kognitiven Rahmen interpretieren Menschen ihre materiellen Bedingungen unterschiedlich. Dies beeinflusst unser Verständnis von der Entwicklung des Identitätsbegriffs, denn sie wurde sowohl von einer Evolution des Denkens als auch von einem Wandel in der breiten Gesellschaft angekurbelt, während sich in Europa der Prozess der sozioökonomischen Modernisierung anbahnte.

Es ist unbestreitbar, dass die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem und die höhere Bewertung des Ersteren maßgeblich mit Luther begannen.<sup>3</sup> Wie viele spätere Denker, die sich mit der Frage der Identität abmühten, begab er sich auf eine beschwerliche Suche, um sich selbst zu verstehen und um sich vor Gott zu rechtfertigen. Sein inneres Selbst war sündhaft, doch er konnte durch einen inneren Glaubensakt gerettet werden, der durch keine äußere Handlung sichtbar zu machen war. Somit ist Luther verantwortlich für einen Gedanken, der eine zentrale Rolle für die Frage der Identität spielt: Das innere Selbst ist tiefgründig und besitzt zahlreiche Schichten, die nur durch persönliche Introspektion enthüllt werden können.

Allerdings ist Martin Luther weit von neueren Darstellungen der Identität entfernt. Er zelebrierte die Freiheit des inneren Selbst, das bei ihm jedoch nur eine einzige Dimension hatte: den Glauben und die Entgegennahme von Gottes Barmherzigkeit. Es war eine binäre Wahl: Man hatte die Freiheit, sich für Gott zu entscheiden oder nicht. Die Möglichkeit,

sich zum Hinduismus oder Buddhismus zu bekennen oder sich als schwul oder lesbisch zu outen, existierte nicht. Luther sah sich keiner »Sinnkrise« gegenüber – etwas, das ihm unbegreiflich gewesen wäre –, denn obwohl er die Weltkirche ablehnte, akzeptierte er die zugrunde liegende Wahrheit des Christentums vorbehaltlos.<sup>[26]</sup>

Der zweite Gesichtspunkt, unter dem sich Luther vom heutigen Identitätsverständnis unterschied, war der, dass sein inneres Selbst nicht nach öffentlicher Anerkennung seiner neu entdeckten Freiheit strebte. Im Gegenteil, er zerbrach sich den Kopf über seine eigenen Motive, da er den Makel der Selbstzufriedenheit vermeiden wollte und sich selbst für einen »unverbesserlichen Sünder« hielt, der »unfähig war, dem zu entgehen, was er Konkupiszenz nannte (die Sünde, das Rechte zu tun, nicht nur um Gott zu gefallen, sondern auch im Blick auf das eigene Wohl)«. <sup>[27]</sup> Wiewohl ihm zu seinen Lebzeiten außergewöhnliche Anerkennung zuteilwurde und er zu mächtigen Anfällen gerechter Wut imstande war, stützte sich seine Glaubenslehre auf die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott und nicht auf irgendeine Art öffentlicher Billigung.

Gleichwohl war die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem nun etabliert und konnte von nachfolgenden Denkern, die Martin Luthers christliche Weltanschauung nicht teilten, mit anderen Formen der inneren Freiheit gefüllt werden.

Im späten 18. Jahrhundert hatte sich die Kernidee der neuzeitlichen Identität viel weiter entwickelt und eine säkulare Gestalt angenommen. Der kanadische Politologe Charles Taylor hat eine definitive Darstellung dieses Prozesses verfasst, in welcher der Philosoph Jean-Jacques Rousseau eine zentrale Rolle spielt.<sup>[28]</sup> Rousseau war der wesentliche Urheber zahlreicher Ideen, die später für eine Vielzahl moderner Trends entscheidend sein sollten: für Demokratie, Menschenrechte, Kommunismus, Anthropologie

und Umweltschutz. In seinen Augen war die natürliche Güte des inneren Selbst ein Motiv, das seine verschiedenen politischen, gesellschaftlichen und persönlichen Schriften miteinander verband.<sup>[29]</sup>

Rousseau kehrte die auf dem Christentum fußende moralische Bewertung des Inneren um. Christen wie Luther glaubten an die Erbsünde: Menschen seien gefallene Geschöpfe, die allein durch Gottes Liebe erlöst werden könnten. In seinem *Diskurs über die Ungleichheit* argumentierte Rousseau dagegen, dass der erste Mensch – der Mensch im Naturzustand – *nicht* sündhaft gewesen sei. Die Merkmale, die wir mit der Sünde und dem Bösen assoziieren – Eifersucht, Habgier, Gewalt, Hass und dergleichen –, seien für die frühesten Vertreter unserer Spezies nicht charakteristisch gewesen. Laut Rousseau gab es keine Urgesellschaft, denn die frühen Menschen waren seiner Meinung nach furchtsame, isolierte Geschöpfe mit begrenzten Bedürfnissen, etwa nach Sex, nicht jedoch nach einer Familie. Gier oder Neid sei ihnen fremd, Mitleid ihre einzige natürliche Emotion gewesen.

Rousseau zufolge begann das menschliche Elend mit der Entdeckung der Gesellschaft. Die ersten Menschen hätten ihren Abstieg durch die Zähmung von Tieren eingeleitet, welche »die erste Regung von Hochmut« hervorbrachte. Dann hätten sie zum gegenseitigen Schutz und Vorteil die Zusammenarbeit aufgenommen. Diese engere Verbindung »mußte im Geist des Menschen natürlicherweise die Wahrnehmungen bestimmter Beziehungen hervorrufen [...], die wir mit den Wörtern groß, klein, stark, schwach, schnell, langsam, furchtsam, kühn ausdrücken, und andere ähnliche Vorstellungen [...]«. Die Fähigkeit, sich mit anderen Personen zu vergleichen und sie zu beurteilen, sei die Quelle des menschlichen Unglücks gewesen: »Sobald die Menschen sich wechselseitig zu schätzen begonnen hatten und die Vorstellung der Achtung in ihrem Geist gebildet

war, beanspruchte jeder, ein Recht darauf zu haben, und es war nicht mehr möglich, es irgend jemandem gegenüber ungestraft daran fehlen zu lassen.« Rousseau verurteilte den Wechsel von der *amour de soi* (Selbstliebe) zur *amour propre* (Selbstsucht oder Eitelkeit): Schlichtes Eigeninteresse verwandele sich in Stolz und den Wunsch nach sozialer Anerkennung.<sup>[30]</sup>

Er fährt fort, das Privateigentum sei durch die Entdeckung der Metallurgie und der Landwirtschaft entstanden. Die Fähigkeit, Privateigentum anzusammeln, habe die Menschen unvergleichlich wohlhabender werden lassen, doch sie habe auch die natürlichen Unterschiede zwischen den Individuen stark hervorgehoben sowie Eifersucht, Neid, Stolz und Scham auf neue Höhepunkte getrieben. So kam es zu Rousseaus berühmter Mahnung am Anfang des zweiten Teils des *Diskurses*:

Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte:  
»Hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem.«<sup>[31]</sup>

Rousseau hatte zwei separate Rezepte dafür, die Menschheit aus dieser Katastrophe der Ungleichheit und Gewalt herauszuführen. Das erste wird in seinem *Gesellschaftsvertrag* umrissen und bietet eine politische Lösung an, durch welche die Bürger infolge der Entstehung eines »Gemeinwillens«,

der sie in republikanischer Tugend vereint, zur natürlichen Gleichheit zurückkehren. Sie kooperieren miteinander in einer politischen Union, die jedoch keine Unstimmigkeit und keinen Pluralismus duldet. Diese Lösung ist zu Recht als proto-totalitär bemängelt worden, da sie die Meinungsvielfalt unterdrückt und eine strenge Uniformität des Denkens erfordert.

Das zweite Rezept ist nicht politischer, sondern individueller Art. In seinem unfertig gebliebenen Werk *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* versucht Rousseau, den Bewusstseinszustand der ersten Menschen – das heißt derjenigen vor der Entdeckung der Gesellschaft – wiederzufinden. Im *Diskurs über die Ungleichheit* hatte er geschrieben, dass »das erste Gefühl des Menschen das seiner Existenz war«. Das *sentiment de l'existence* erscheint in den *Träumereien* erneut als Gefühl des Überflusses und des Glücks, wenn ein Individuum versucht, das wahre Selbst unter den Schichten erworbener sozialer Empfindungen freizulegen.

[32] Rousseaus Existenzgefühl sollte sich eines Tages in die heute so genannte gelebte Erfahrung verwandeln, die der zeitgenössischen Identitätspolitik zugrunde liegt.

Rousseau nimmt also eine eindeutige Position zur menschlichen Natur ein. Er widerspricht Thomas Hobbes' Behauptung, dass der Mensch im Naturzustand gewalttätig, grausam und egoistisch sei, ebenso wie John Lockes Aussage, dass der frühe Mensch bereits über Privateigentum verfügt habe. Rousseau hätte auch nicht mit Sokrates und Adeimantus übereingestimmt, dass Thymos ein Bestandteil der menschlichen Seele sei, denn er erklärt nachdrücklich, dass den frühesten Menschen der Wunsch, von anderen anerkannt zu werden, gefehlt habe.

Vielmehr macht Rousseau geltend – und dies wird in den folgenden Jahrhunderten maßgebend für die Weltpolitik –, dass ein Ding namens

Gesellschaft außerhalb des Individuums existiere, eine Menge von Vorschriften, Beziehungen, Bestimmungen und Bräuchen, die das Haupthindernis für die Verwirklichung des menschlichen Potenzials und des menschlichen Glücks seien. Diese Denkweise pflegen wir inzwischen so instinktiv, dass wir uns ihrer nicht mehr bewusst sind. Sie ist offenkundig im Fall des Teenagers, der eines Verbrechens angeklagt wird und sich mit den Worten verteidigt: »Die Gesellschaft ist schuld«, oder der Frau, die überzeugt ist, dass ihr Potenzial durch die sie umgebende gendergeprägte und sexistische Gesellschaft begrenzt wird. In einem größeren Maßstab kommt diese Denkweise in den Anschuldigungen Wladimir Putins zum Ausdruck, der glaubt, dass die von den USA angeführte internationale Ordnung Russland zu Unrecht missachte, und der deshalb versucht, sie umzustürzen. Während frühere Denker Aspekte der bestehenden gesellschaftlichen Regeln und Bräuche zuweilen missbilligten, argumentierte kaum einer von ihnen, dass die Gesellschaft und ihre Vorschriften insgesamt abgeschafft und durch etwas Besseres ersetzt werden müssten. Genau diese Forderung verbindet Rousseau letztlich mit der revolutionären Politik Frankreichs im Jahr 1789, der Russlands im Jahr 1917 oder der Chinas im Jahr 1949.

Wie Luther zieht Rousseau eine klare Trennlinie zwischen dem inneren Selbst und der äußeren Gesellschaft, die Konformität mit ihren Regeln verlangt. Anders als für Luther besteht für Rousseau die Freiheit jenes Inneren jedoch nicht nur in dessen Fähigkeit, die Gnade Gottes zu empfangen, sondern in dem natürlichen und universalen Vermögen, das *sentiment de l'existence* frei von den Schichten der geballten sozialen Konventionen zu erfahren. So säkularisierte und generalisierte Rousseau das von Luther eröffnete Innenleben, und zwar indem er seine eigenen tiefsten Gefühle erforschte, die genauso quälend und beständig waren wie

die des Augustinermönchs. Laut Charles Taylor ist dies »ein Teil der mächtigen subjektiven Wende der modernen Kultur, eine neue Form der Innerlichkeit, durch die wir uns selbst als Geschöpfe mit inneren Tiefen betrachten«.[33]

Rousseaus Säkularisierung des inneren Selbst – und die Priorität, die er ihm gegenüber sozialen Konventionen einräumt – ist damit ein bedeutender Meilenstein auf dem Weg zur heutigen Identitätsidee. Doch wie wir gehört haben, glaubte Rousseau nicht, dass der Wunsch nach Anerkennung für Menschen naturgegeben sei. Das Gefühl des Stolzes und die Neigung, sich mit anderen zu vergleichen, hätten unter den frühen Menschen nicht existiert, und ihr Erscheinen in der Geschichte habe die Grundlage für das spätere Unglück geschaffen. Die Wiederherstellung des inneren Selbst setzt also voraus, dass man sich des Bedürfnisses nach sozialer Anerkennung entledigt. Der einsame Träumer braucht niemandes Billigung.

Wir sollten freilich bedenken, dass Rousseau, was unsere gegenwärtigen Kenntnisse frühmenschlicher Gesellschaften und der menschlichen Evolution angeht, in manchen Punkten unzweifelhaft recht hatte und sich in anderen gründlich irrte. Seine Beschreibung der großen Etappen der Gesellschaftsentwicklung war überwiegend korrekt; hier verfolgte er die Übergänge von, wie wir sie heute nennen würden, Jäger-und-Sammler- zu Agrar- und dann letztlich hin zu Kommerzgesellschaften. Ebenfalls zu Recht betonte er, wie ausschlaggebend die Entdeckung der Landwirtschaft gewesen ist: Sie hat zur Institution des Privateigentums und zur Agrargesellschaft geführt, die viel ungleicher und hierarchischer gewesen ist als die von ihr verdrängten Jäger-und-Sammler-Strukturen.[34]

Aber Rousseau irrte sich in einigen wesentlichen Punkten, beginnend mit seinem Befund, dass frühe Menschen von Natur aus individualistisch gewesen seien. Wir wissen, dass er im Irrtum war, da es erstens keine

archäologischen oder anthropologischen Hinweise auf vorgesellschaftliche Menschen gibt und wir zweitens mit hoher Sicherheit wissen, dass unsere Primaten-Vorfahren ihrerseits sehr soziale Wesen waren. Heutige Primaten verfügen über komplexe Gesellschaftsstrukturen sowie offensichtlich auch über die emotionalen Fähigkeiten zu ihrer Aufrechterhaltung.<sup>[35]</sup> Rousseaus Behauptung, dass der Stolz erst in einem gewissen Stadium der sozialen Evolution erschienen sei, ist merkwürdig, denn sie wirft die Frage auf, wie ein so immanentes menschliches Gefühl spontan als Reaktion auf einen externen Stimulus entstehen konnte. Wäre der Stolz ein gesellschaftliches Konstrukt, müssten kleine Kinder irgendwie geschult werden, ihn zu empfinden. Das ist jedoch nicht der Fall. Heutzutage wissen wir, dass Gefühle wie Stolz und Selbstachtung vom Serotoninspiegel im Gehirn abhängen und dass Schimpansen einen besonders hohen Serotoningehalt aufweisen, wenn sie den Status eines Alpha-Männchens erreichen.<sup>[36]</sup> Es ist unwahrscheinlich, dass es je einen Moment gab, in dem sich Menschen mit neuzeitlichem Verhalten nicht miteinander verglichen oder keinen Stolz verspürten, wenn sie soziale Anerkennung erfuhren. In dieser Hinsicht besaß Platon ein besseres Verständnis der menschlichen Natur als Rousseau.

Es war kein Zufall, dass die Unterscheidung des inneren und des äußeren Selbst in Europa zwischen der Reformation und der Französischen Revolution hervortrat. Damals kam es zu einer Reihe tiefgreifender ökonomischer und sozialer Veränderungen, welche die materiellen Bedingungen hervorbrachten, unter denen sich solche Ideen verbreiten konnten.

Alle menschlichen Gesellschaften lehren ihre Mitglieder, nach gemeinsamen Regeln zu leben. Andernfalls wären Kooperation und somit der Erfolg des Menschen als Spezies nicht möglich. In sämtlichen

Gesellschaften gibt es rebellische Teenager und Einzelgänger, welche die Regeln nicht akzeptieren wollen. Doch in diesem Konflikt setzt sich die Gesellschaft fast immer durch: Sie zwingt das innere Selbst, sich den externen Normen anzupassen.

Folglich wäre der Identitätsbegriff, wie er heute verstanden wird, in den meisten traditionellen Gesellschaften gar nicht zutage getreten. In den letzten 10000 Jahren der Geschichte lebte die überwiegende Mehrheit der Menschen in sesshaften Agrargemeinschaften. In einer solchen Umgebung sind die sozialen Rollen sowohl beschränkt wie auch genau festgelegt: Eine strikte Hierarchie stützt sich auf Alter und Geschlecht; alle üben die gleiche Tätigkeit aus (Ackerbau oder Kindererziehung und Haushaltsführung); das ganze Leben spielt sich in demselben Dörfchen mit einem kleinen Kreis von Freunden und Nachbarn ab; alle teilen denselben Glauben und dieselben Überzeugungen; soziale Mobilität – der Auszug aus dem Dorf, die Aufnahme einer anderen Beschäftigung, die Entscheidung für einen nicht von den Eltern ausgesuchten Ehepartner – ist so gut wie undenkbar. In derartigen Gesellschaften gibt es weder Pluralismus noch Vielfalt noch Wahlmöglichkeiten. Unter solchen Umständen war es wenig sinnvoll für ein Individuum, herumzusitzen und über die Frage »Wer bin ich denn eigentlich?« zu grübeln. Sämtliche Merkmale, die ein inneres Selbst ausmachen, sind fixiert. Man konnte sich vielleicht auflehnen, indem man in ein anderes Dorf davonrannte, aber dort wäre man ebenfalls in einem begrenzten sozialen Raum gefangen gewesen. Niemand machte sich eine Vorstellung von einer »Gesellschaft« außerhalb des Individuums, die seine Alternativen einengte, oder dachte daran, ein inneres Selbst höher als jene Gesellschaft einzustufen.

All das änderte sich, als eine umfassende Modernisierung in Europa einsetzte. Es entfaltete sich eine kommerzielle Revolution, die den Handel

stark ausdehnte und etablierte Gesellschaftshierarchien umstürzte. Adam Smith legte in *Der Wohlstand der Nationen* dar, dass das Ausmaß der Arbeitsteilung nur durch die Größe des Marktes begrenzt werde. Da sich die Märkte infolge des technologischen Wandels ausweiteten, entwickelten sich neue Berufe und Gesellschaftsschichten. Städte bauten ihre Macht und Unabhängigkeit aus und dienten als Zuflucht für Bauern, die der Tyrannei ihrer Feudalherren entkommen wollten. Die Reformation löste anderthalb Jahrhunderte währende Religionskriege aus, in deren Verlauf die politischen Grenzen Europas neu gezogen wurden. Sie eröffnete Möglichkeiten der religiösen Wahl, die unter der mittelalterlichen Kirche nicht existiert hatten. Daneben führte die Erfindung der Druckerpresse dazu, dass die Lese- und Schreibfähigkeit ebenso rasch um sich griff, wie sich neue Ideen verbreiteten.

Dieser weitreichende soziale und wirtschaftliche Wandel hatte zur Folge, dass Individuen plötzlich über mehr Wahlmöglichkeiten und Gelegenheiten verfügten. In der alten Gesellschaft hatte das begrenzte Angebot ihr Inneres geprägt, doch durch die Eröffnung neuer Horizonte wurde die Frage »Wer bin ich?« mit einem Mal relevant, ebenso wie die Wahrnehmung, dass eine breite Kluft zwischen der inneren Person und der äußeren Realität existierte. Ideen gestalteten die materielle Welt, und diese schuf ihrerseits die Grundlagen für die Verbreitung neuer Einsichten.

## 4

# Von der Würde zur Demokratie

Der moderne Identitätsbegriff vereint drei unterschiedliche Phänomene. Das erste ist Thymos, ein universaler Aspekt der menschlichen Persönlichkeit, der sich nach Anerkennung sehnt. Das zweite ist die Trennung zwischen dem inneren und dem äußeren Selbst, verbunden mit der Priorisierung des inneren Selbst gegenüber der äußeren Gesellschaft. Diese Erscheinung bildete sich erst im frühneuzeitlichen Europa heraus. Das dritte ist ein sich entfaltender Begriff der Würde, nach dem Anerkennung nicht bloß einem engen Zirkel, sondern allen Menschen gebührt. Durch die Erweiterung und Universalisierung der Würde wird die private Suche nach dem Selbst zu einem politischen Projekt. Im westlichen politischen Denken fand diese Verlagerung in der Generation nach Rousseau statt, bewirkt durch die Philosophen Immanuel Kant und besonders Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Laut Sokrates waren es hauptsächlich die Krieger der politischen Gemeinschaft, die Würde einfordern konnten, weil sie Mut bewiesen und bereit waren, ihr Leben im Dienst der Allgemeinheit zu riskieren. Dies ist jedoch nicht die einzige Interpretation menschlicher Würde. Im 1. Buch Mose existieren Adam und Eva in einem Zustand der Unschuld, bis die Schlange Eva mit einer Frucht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse in Versuchung führt. Nach dem Verzehr der Frucht werden sie sich ihrer Nacktheit sogleich bewusst, schämen sich und fertigen Kleidung an. Gott

verbannt sie wegen der Verletzung seines Gebots aus dem Garten Eden. Aufgrund dieser Erbsünde leben die Menschen fortan als »Gefallene«.

Die Fähigkeit, moralische Entscheidungen zu treffen, steht im Mittelpunkt des christlichen Konzepts der Würde. Menschen sind in der Lage, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Sie können das Gute wählen, wenngleich sie es häufig – wie Adam und Eva – nicht tun. Mit seiner Rechtfertigung durch den Glauben kleidete Luther diese Wahlmöglichkeit in Worte. Und obwohl Adam und Eva die falsche Entscheidung trafen, wäre ihre Wahl bedeutungslos gewesen, hätten sie nicht die Möglichkeit gehabt zu sündigen. Dadurch, dass sie die Frucht aßen, begründeten sie ihren moralischen Status und den ihrer Nachkommen, die fortan den Unterschied zwischen Gut und Böse kannten und die Freiheit der Wahl hatten. Tiere sind nicht imstande, Gut und Böse zu erkennen, da sie instinktiv handeln, während Gott in gewissem Sinne nichts als Güte ist und sich stets richtig entscheidet. Das Vermögen der Menschen, eine Wahl zu treffen, verleiht ihnen einen höheren Status als den Tieren, da sie ebenso wie Gott zu Güte fähig sind, doch sie stehen unter ihm, weil sie imstande sind zu sündigen. So gesehen sind alle Menschen in der christlichen Tradition grundsätzlich gleich, da sie die identische Freiheit der Wahl besitzen. Die zentrale Rolle der moralischen Entscheidung für die menschliche Würde wurde von dem Baptistenpfarrer Martin Luther King Jr. mit den Worten unterstrichen: »Ich habe einen Traum, dass meine kleinen Kinder eines Tages in einer Nation leben werden, in der man sie nicht nach ihrer Hautfarbe, sondern nach ihrem Charakter beurteilt«, das heißt nach den moralischen Entscheidungen, die ihr inneres Selbst trifft, und nicht nach ihren äußeren Merkmalen.

Immanuel Kant präsentierte eine weltliche Version des christlichen Verständnisses der Würde in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* und in

anderen Schriften wie der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Seiner Überzeugung nach gibt es nur eine einzige menschliche Eigenschaft, die bedingungslos gut ist, nämlich den guten Willen oder die Begabung zu einer angemessenen moralischen Wahl. Aber Kant nimmt keinen religiösen Standpunkt ein: Er sieht die moralische Wahl als Fähigkeit, abstrakten Regeln der Vernunft um ihrer selbst willen zu folgen und nicht aus instrumentellen Erwägungen, die auf die Resultate solcher Entscheidungen für das menschliche Wohlbefinden oder Glück abzielen. Die Fähigkeit, eine moralische Wahl zu treffen, bedeute, dass Menschen keine den Gesetzen der Physik unterworfenen Maschinen seien, wie Hobbes postulierte, sondern moralische Akteure, die unabhängig von ihrer materiellen Umgebung wählen können und statt als Mittel zum Zweck vielmehr als Zweck an sich selbst behandelt werden sollten. Moral sei keine utilitaristische Berechnung von Ergebnissen, die das menschliche Glück maximieren, vielmehr beruhe sie auf dem Akt der Wahl. Für Kant dreht sich der Begriff der Würde um den menschlichen Willen, denn Individuen seien freie Akteure oder unverursachte Ursachen.

Hegel akzeptierte diese Verbindung zwischen moralischer Wahl und menschlicher Würde. Da Menschen moralisch frei handeln könnten, seien sie nicht einfach rationale Maschinen, die versuchen, die Befriedigung ihrer Wünsche zu maximieren. Doch im Gegensatz zu Rousseau oder Kant stellt Hegel die Anerkennung jener moralischen Handlungsfähigkeit ins Zentrum seines Überblicks über die menschliche Verfassung. In der *Phänomenologie des Geistes* argumentiert er, dass die Menschheitsgeschichte von Kämpfen um Anerkennung in Schwung gebracht worden sei. Der Anstoß gehe zunächst von einem Krieger aus, der bereit ist, sein Leben in einer blutigen Schlacht zu riskieren, und zwar nicht, um Land oder Reichtum zu erlangen, sondern allein der Anerkennung halber. Diese sei letztlich jedoch nicht

zufriedenstellend, denn es handele sich logischerweise um die Anerkennung eines Knechts, also einer Person ohne Würde. Das Problem könne nur gelöst werden, wenn der Knecht Würde durch Arbeit erringt, das heißt durch die Fähigkeit, die Welt in einen für das menschliche Leben geeigneten Ort zu verwandeln. Die einzig rationale Form der Anerkennung sei die gegenseitige Akzeptanz ihrer gemeinsamen menschlichen Würde durch Herrn und Knecht.

Diese Kämpfe manifestierten sich für Hegel nicht in erster Linie als individuelle Reisen in das Selbst wie für Rousseau, sondern als politische Auseinandersetzungen. Der große Konflikt seiner Epoche war die Französische Revolution mit ihrer Verankerung der Menschenrechte. Der junge Hegel wurde Zeuge, wie Napoleon 1806 nach der Schlacht von Jena durch seine Universitätsstadt ritt. Darin sah er die sich anbahnende Universalisierung der Anerkennung im Einklang mit den Prinzipien der Französischen Revolution. In diesem Sinne glaubte Hegel, dass die Geschichte ein Ende gefunden habe: Sie kulminiere in der Idee der universalen Anerkennung, und durch spätere Ereignisse werde das Prinzip lediglich in die fernen Winkel der Erde getragen.<sup>[37]</sup>

Ein liberal-demokratisches, auf individuellen Rechten beruhendes System legt die Idee der gleichwertigen Würde gesetzlich nieder, indem es die Bürger als moralisch Handelnde anerkennt, die fähig sind, sich an ihrer eigenen Regierung zu beteiligen. In Hegels Zeit wurde dieses Prinzip Ländern von einem berittenen General aufgezwungen, was dem Philosophen jedoch nur ein kleines Detail im größeren Rahmen des Wachstums der menschlichen Freiheit zu sein schien.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren die meisten Elemente des heutigen Identitätsbegriffs vorhanden: die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Selbst, die höhere Einschätzung des inneren Seins

gegenüber bestehenden Gesellschaftsformen, die Einsicht, dass die Würde des inneren Selbst von seiner moralischen Freiheit abhängt, die Auffassung, dass alle Menschen jene moralische Freiheit teilen, und die Forderung, das freie innere Selbst anzuerkennen. Hegel identifizierte eine Grundwahrheit der neuzeitlichen Politik: Die stürmischen Leidenschaften, die von Ereignissen wie der Französischen Revolution entfesselt wurden, waren streng genommen Kämpfe um die Würde. Das innere Selbst war nicht bloß ein Gegenstand der persönlichen Reflexion – seine Freiheit musste in Recht und Gesetz verankert werden. Die demokratische Aufwallung in den beiden Jahrhunderten nach der Französischen Revolution wurde von Völkern getragen, welche die Anerkennung ihrer politischen Persönlichkeit verlangten. Sie sahen sich als moralische Akteure, fähig zur Teilhabe an der politischen Macht.

Mit anderen Worten: Die Knechte begeherten gegen die Herren auf. Eine Welt, in der man die Würde nur einiger weniger anerkannte, sollte von einer neuen ersetzt werden, deren Grundprinzip die Anerkennung der Würde aller Menschen war.

## 5

# Revolutionen der Würde

Das Verlangen nach einheitlicher Anerkennung der Würde, das die Französische Revolution auslöste, setzt sich bis zum heutigen Tag fort.

Am 17. Dezember 2010 beschlagnahmte die Polizei die Waren vom Gemüsekarren eines tunesischen Straßenhändlers namens Mohamed Bouazizi, angeblich weil er keine Verkaufsgenehmigung besaß. Nach Aussage seiner Angehörigen wurde er öffentlich von der Polizistin Faida Hamdi geohrfeigt, die außerdem seine elektronische Waage konfiszierte und ihm ins Gesicht spuckte. (Die Tatsache, dass Hamdi eine Frau war, könnte sein Gefühl der Demütigung in einer von Männern beherrschten Kultur verstärkt haben.) Bouazizi ging zum Büro des Gouverneurs, um sich zu beschweren und um seine Waage zurückzufordern, doch der Gouverneur weigerte sich, ihn zu empfangen. Daraufhin übergoss sich Bouazizi mit Benzin, setzte sich selbst in Brand und rief: »Wovon soll ich denn leben?«

Die Nachricht über den Vorfall verbreitete sich in Windeseile überall in der arabischen Welt und leitete den sogenannten Arabischen Frühling ein. Unmittelbar danach kam es in ganz Tunesien zu Unruhen, die nach weniger als einem Monat zum Rücktritt und zur Flucht des langjährigen Diktators Zine el-Abidine Ben Ali führten. Heftige Proteste brachen auch in anderen arabischen Städten aus, vornehmlich im nahen Ägypten, wo der dortige Machthaber Hosni Mubarak im Februar 2011 aus dem Amt getrieben wurde. In Libyen, dem Jemen, Bahrain und Syrien ereigneten sich Proteste

und Aufstände, denn die Menschen fühlten sich gestärkt und waren plötzlich bereit, autoritäre Machthaber zu kritisieren. Sämtliche Demonstranten vereinte die Wut darüber, dass sie von ihren Regierungen erniedrigt und missachtet worden waren.

In den Jahren danach schlug der Arabische Frühling kläglich fehl. Die größte Tragödie spielte sich in Syrien ab. Der Diktator Baschar al-Assad weigerte sich, die Macht abzugeben, und begann einen Krieg gegen seine eigene Bevölkerung, der bisher mehr als 400000 Todesopfer gekostet und Millionen Menschen zu Vertriebenen gemacht hat. In Ägypten gelangte die Muslimbruderschaft durch frühe demokratische Wahlen an die Macht. Die Befürchtung, dass sie dem Land ihre Form des Islam auferlegen würden, veranlasste das Militär 2013 zum Putsch. Libyen und der Jemen sind in blutige Bürgerkriege abgeglitten, und autoritäre Herrscher haben ihre Position überall in der Gegend gefestigt. Allein Tunesien, wo der Arabische Frühling seinen Ursprung nahm, sieht annähernd aus wie eine liberale Demokratie, doch sie hängt an einem seidenen Faden.

Es ist leicht, auf diese Ereignisse zurückzublicken und zu folgern, dass der Arabische Frühling von Anfang an nichts mit Demokratie zu tun hatte und dass der vorherrschende politische Trend in der Region eine intolerante Spielart des Islamismus gewesen sei. Damit wird man den politischen Leidenschaften allerdings nicht gerecht, die durch Mohamed Bouazizis Selbstverbrennung entfesselt wurden. Die arabische Welt hatte seit Jahren unter repressiven und stagnierenden Diktaturen gelitten – warum also riskierten so viele Menschen nun plötzlich ihr Leben wegen eines einzelnen Vorfalls?

Die Details von Bouazizis Geschichte sind wesentlich. Er war kein Protestler oder politischer Gefangener, der vom Regime misshandelt wurde, sondern ein gewöhnlicher Bürger, der sich mühte, seinen Lebensunterhalt in

der Schattenwirtschaft zu verdienen. Viele Unternehmer in Entwicklungsländern verbleiben in der informellen Wirtschaft, da die Regierungen es ihnen durch eine Unzahl gesetzlicher Auflagen zu schwer machen, ein offizielles Geschäft zu betreiben. Die Art und Weise, wie der tunesische Staat Bouazizi behandelte, war Millionen Menschen in der arabischen Welt nur zu vertraut: Die Waren, von denen sein Unterhalt abhing, wurden willkürlich konfisziert, man demütigte ihn öffentlich, und als er versuchte, sich zu beschweren und sein Recht durchzusetzen, hörte ihm niemand zu. Der Staat behandelte ihn nicht wie ein *menschliches Wesen*, das heißt als moralischen Akteur, der ein Minimum an Respekt und zumindest eine Erklärung oder Rechtfertigung für die Beschlagnahme seiner Existenzgrundlage verdient hatte. Für Millionen Menschen in der arabischen Welt kulminierte die gefühlte Ungerechtigkeit, die ihnen von ihren Regimen angetan wurde, in Bouazizis Selbstverbrennung.

Danach stürzte die arabische Welt ins Chaos, weil sich die Bevölkerungen nicht darauf einigen konnten, welcher Regimetyp die alten Diktaturen ersetzen sollte. Doch einen Moment lang gab es im Jahr 2011 zumindest einen starken Konsens darüber, was sie ablehnten: autoritäre Regierungen, die sie bestenfalls wie Kinder behandelten und schlimmstenfalls wie Untertanen, die von korrupten Politikern betrogen, wirtschaftlich ausgebeutet oder in Kriegen als Kanonenfutter benutzt werden konnten.

In den beiden vergangenen Generationen hat die Welt eine Vielzahl spontaner Aufstände gegen autoritäre Regierungen erlebt: von den Protesten, die zum Sturz der kommunistischen Regime 1989 führten, bis hin zur südafrikanischen Abwendung von der Apartheid sowie zu anderen Bürgermobilisierungen im subsaharischen Afrika in den neunziger Jahren und den »Farbrevolutionen« in Georgien und der Ukraine zu Beginn des

neuen Jahrhunderts, bei denen die Anerkennung der elementaren Menschenwürde eine zentrale Rolle gespielt hat.

Einer dieser Aufstände wurde sogar als Revolution der Würde bekannt. Im November 2013 verkündete der ukrainische Präsident Viktor Janukowitsch, er wolle ein Assoziierungsabkommen seines Landes mit der Europäischen Union nicht unterzeichnen und stattdessen eine engere Zusammenarbeit mit Russland und Wladimir Putins Eurasischer Wirtschaftsunion anstreben. Janukowitschs Versuch, die Wahl zum Staatspräsidenten 2004 zu manipulieren, hatte bereits einen Volksaufstand (die Orange Revolution) ausgelöst, in dessen Folge er sein Amt als Ministerpräsident verlor. 2010 setzte er sich dennoch bei der Präsidentschaftswahl durch, nachdem die korrupte und zerstrittene Orange Koalition ihre Regierungsversprechen nicht erfüllt hatte.

Janukowitschs Ankündigung, die Ukraine in die russische Satellitenbahn zurückzubefördern, löste eine Reihe spontaner Proteste in der Hauptstadt Kiew aus, wo sich Anfang Dezember fast 800000 Menschen auf dem Maidan versammelten, um auf die fortgesetzte Annäherung an die EU zu dringen. Das Regime griff zu Gewaltmaßnahmen, doch wie in vielen derartigen Fällen bewirkte die Erschießung von Demonstranten nur, dass die Empörung überkochte und die Menschenmassen, welche die Euromaidan-Bewegung unterstützten, noch größer wurden. Nach dem Tod von mehr als hundert Protestierenden im Februar verlor Janukowitsch die Kontrolle über die Situation und wurde vom Parlament abgesetzt, was zu einer neuen politischen Öffnung der Ukraine führte.

Seitdem hat sich die Ukraine genauso wenig wie Tunesien zu einer erfolgreichen liberalen Demokratie entwickelt. Eine kleine Oligarchengruppe dominiert Wirtschaft und Politik, und einer dieser Unternehmer, Petro Poroschenko, wurde im Mai 2014 zum Präsidenten

gewählt. Die Regierung, obwohl demokratisch legitimiert, ist von Korruption durchdrungen und den Angriffen des benachbarten Russland ausgesetzt, das die Krim im selben Jahr okkupierte und einen Krieg in der Ostukraine anzettelte. Dennoch ist es wichtig, die tieferen Motive der politischen Drahtzieher zu verstehen, die den Euromaidan und die Revolution der Würde herbeiführten.

Der Aufstand hatte streng genommen nichts mit Demokratie zu tun, wenn wir damit eine durch Wahlen zum Ausdruck gebrachte öffentliche Entscheidung meinen. Janukowitsch war 2010 mit Hilfe seiner Partei der Regionen rechtmäßig zum Präsidenten gewählt worden. Die Proteste galten eher der Bestechlichkeit und dem Machtmissbrauch. Als Präsident hatte Janukowitsch Milliarden Dollar an persönlichem Reichtum anhäufen können, was bald nach seinem Sturz durch Enthüllungen über seinen protzigen Palast und andere Besitztümer überdeutlich werden sollte. Die Partei der Regionen wurde finanziell in großem Maße von dem zwielichtigen Oligarchen Rinat Achmetow unterstützt, der die Großindustrien der Ostukraine überwiegend kontrollierte. Die Alternative einer Annäherung an die EU oder an Putins Russland wurde empfunden als Wahl zwischen dem Leben unter einer modernen Regierung, welche die Menschen als gleichwertige Bürger behandelte, und dem Leben in einem Regime, in dem eigennützige Kleptokraten die Demokratie hinter einem freiheitlichen Schleier manipulierten. Putins Russland stand für den Inbegriff eines solchen Mafiastaates, und die Assoziierung mit ihm statt mit Europa entsprach einem Schritt in eine Welt, in der die reale Macht in den Händen einer nicht rechenschaftspflichtigen Elite lag. Der Euromaidan-Aufstand hatte folglich das Ziel, die elementare Würde gewöhnlicher Bürger zu sichern.

Die Impulse, die in den ersten Stadien des Arabischen Frühlings und in den Farbrevolutionen offenkundig waren, deuten auf den moralischen Kern der neuzeitlichen liberalen Demokratie hin: die verwandten Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Freiheit kann in einem negativen Sinn verstanden werden, das heißt als Freiheit von Staatsgewalt. So interpretieren viele US-amerikanische Konservative den Begriff: Individuen sollen ihr Privatleben nach eigenem Ermessen gestalten können. Aber Freiheit bedeutet normalerweise mehr, als von der Regierung in Ruhe gelassen zu werden. Insbesondere versteht man darunter das menschliche Handlungsvermögen und die Fähigkeit, einen Teil der Macht durch einen aktiven Beitrag zur Selbstregierung auszuüben. Genau diese Handlungsfähigkeit verspürten die Menschenmengen auf den Straßen von Tunis oder Kairo oder Kiew zum ersten Mal, da sie glaubten, auf die Tätigkeit der Regierung einwirken zu können. Jenes Prinzip ist im Wahlrecht institutionalisiert, das jedem Bürger einen kleinen Anteil an der politischen Macht verleiht. Zudem wird es festgehalten in der Rede- und Versammlungsfreiheit, die als Methoden der politischen Selbstdarstellung dienen. Der Grundsatz der gleichwertigen Würde ist in vielen heutigen demokratischen Verfassungen verankert. Sie stützen sich auf die christliche Tradition, nach der Würde in moralischer Handlungsfähigkeit wurzelt. Allerdings meint man damit nicht mehr die religiöse Befähigung, Gott anzunehmen, sondern den Drang, als Mitglied einer demokratischen politischen Gemeinschaft Macht auszuüben.

In heutigen liberalen Demokratien wird das zweite Prinzip – das der Gleichheit – selten als Verpflichtung zu substanzieller wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Parität verstanden. Jene sozialistischen Regime, die darauf hinarbeiteten, gerieten bald in Konflikt mit dem ersten Prinzip der Freiheit, da sie einer massiven Kontrolle über das Leben ihrer Bürger bedurften. Marktwirtschaften sind von individuellem Streben nach

Eigennutz abhängig, was, die unterschiedliche Begabung und Herkunft der Menschen bedacht, zu Ungleichheiten des Wohlstands führt. Gleichheit in modernen liberalen Demokratien umfasste jedoch stets die für alle geltende negative Freiheit von missbräuchlicher Staatsmacht sowie die ebenfalls universale positive Freiheit, an Selbstregierung und wirtschaftlichem Austausch teilzunehmen.

Neuzeitliche liberale Demokratien institutionalisieren die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, indem sie funktionsfähige Regierungssysteme erschaffen, die der Rechtsstaatlichkeit und der demokratischen Verantwortlichkeit unterliegen. Erstere schränkt die Macht dadurch ein, dass sie Bürgern gewisse Grundrechte gewährt, was bedeutet, dass der Staat die individuelle Wahl in Bereichen wie Rede-, Versammlungs-, Religionsfreiheit und dem Recht auf Eigentum nicht einengen darf. Daneben dient sie dem Prinzip der Gleichheit, indem sie die Gesetze einheitlich auf alle Bürger anwendet, einschließlich jener, welche die höchsten politischen Ämter innerhalb des Systems bekleiden. Die demokratische Verantwortlichkeit wiederum soll allen erwachsenen Bürgern durch das Wahlrecht einen einheitlichen Machtanteil gewähren und ihnen gestatten, die Regierenden abzulösen, wenn sie mit deren Machtausübung unzufrieden sind. Deshalb sind Rechtsstaatlichkeit und demokratische Verantwortlichkeit in der Regel eng miteinander verflochten. Das Gesetz schützt sowohl die negative Freiheit vom Missbrauch der Staatsmacht als auch die positive Freiheit der gleichberechtigten Teilhabe wie etwa in der Bürgerrechts-Ära der Vereinigten Staaten. Die demokratische Teilhabe nimmt ihrerseits das Justizwesen in Schutz. Während des Englischen Bürgerkriegs im 17. Jahrhundert trat das Parlament für die Unabhängigkeit der Gerichte ein, ähnlich wie die

polnischen Bürger es im Jahr 2017 taten, als die judikative Unabhängigkeit durch die regierende Partei bedroht wurde.

In der realen Welt können liberale Demokratien die Erwartungen mit Blick auf die Ideale der Freiheit und Gleichheit nie ganz erfüllen. Oft werden Rechte verletzt; das Gesetz wird nie so streng auf die Reichen und Mächtigen angewendet wie auf die Armen und Schwachen; viele Bürger entscheiden sich, ihre Möglichkeiten zur Teilhabe nicht wahrzunehmen. Außerdem bestehen immanente Konflikte zwischen den Zielen Freiheit und Gleichheit: Größere Freiheit zieht oft erhöhte Ungleichheit nach sich, während egalisierende Bemühungen die Freiheit einschränken. Eine erfolgreiche Demokratie ist nicht auf die Optimierung ihrer Ideale, sondern auf eine Balance angewiesen: zwischen individueller Freiheit und politischer Gleichheit sowie zwischen einem funktionsfähigen Staat, der legitime Macht ausübt, und den auf Gesetzmäßigkeit und Rechenschaftspflicht beruhenden Institutionen, die staatlicher Willkür vorbeugen sollen. Manche Demokratien versuchen, neben dieser Balance noch weitere Ziele mit Hilfe politischer Maßnahmen zu erreichen, die das Wirtschaftswachstum, eine saubere Umwelt, Verbrauchersicherheit, Unterstützung für Wissenschaft und Technik und dergleichen fördern sollen. Aber die effektive Anerkennung der Bürger, die als gleichwertige Erwachsene befähigt sind, politische Entscheidungen zu treffen, ist die Mindestvoraussetzung für eine liberale Demokratie.

Autoritäre Regime dagegen erkennen die gleichwertige Würde ihrer Bürger nicht an. Sie mögen in blumigen Verfassungen wie denen Chinas oder Irans üppige Bürgerrechte auflisten, doch die Realität sieht anders aus. In relativ wohlwollenden Diktaturen wie unter Lee Kuan Yew in Singapur oder unter Deng Xiaoping in China nahm der Staat eine paternalistische Haltung gegenüber seinen Bürgern ein. Gewöhnliche Menschen wurden

wie Kinder behandelt, die von einem klugen Elternteil, dem Staat, beschützt werden mussten. Man traute ihnen nicht zu, sich um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern. In den schlimmsten Diktaturen, etwa der Stalins oder Hitlers, galten große Bevölkerungskreise – Kulaken (reiche Bauern), die Bourgeoisie, Juden, Menschen mit Behinderung, Nichtarier – als untermenschlicher Abschaum, der im Namen des Allgemeinwohls beseitigt werden konnte.

Der Wunsch nach Anerkennung der elementaren Würde durch den Staat steht seit der Französischen Revolution im Mittelpunkt demokratischer Bewegungen. Nur durch einen Staat, der gleiche politische Rechte garantiert, lassen sich die Widersprüche rational lösen, die Hegel in der Beziehung zwischen Herrn und Knecht sah, in der nur der Erstere anerkannt wurde. Dies veranlasste US-Amerikaner, während der Bürgerrechtsbewegung zu protestieren, Südafrikaner, gegen die Apartheid aufzubegehren, Mohamed Bouazizi, sich selbst zu verbrennen, und andere Protestierende, ihr Leben in Rangun, auf dem Maidan, dem Tahrir-Platz oder über Jahrhunderte hinweg bei zahllosen weiteren Konfrontationen zu riskieren.

## 6

# Expressiver Individualismus

Die Französische Revolution hatte immense Auswirkungen auf das Verständnis von Identität weltweit. Obwohl der Begriff damals noch nicht verwendet wurde, lassen sich doch fortan deutlich zwei Phänomene der Identität unterscheiden, die von unterschiedlichen Prämissen ausgehen. Eine Gruppierung verlangte die Anerkennung der Würde von Individuen, während die andere die Anerkennung der Würde von Kollektiven in den Vordergrund rückte.

Die erste, individualistische Fraktion ging von der Voraussetzung aus, dass alle Menschen frei geboren und in ihrem Streben nach Freiheit gleichwertig seien. Die Schaffung politischer Institutionen sollte allein dem Ziel dienen, so viel wie möglich von jener natürlichen Freiheit zu erhalten, soweit sie im Einklang mit der Notwendigkeit eines gemeinsamen Gesellschaftslebens stand. Liberale Demokratien folgten diesem Gedanken und stellten den Schutz der individuellen Autonomie aller Bürger in den Mittelpunkt ihrer moralischen Projekte.

Aber was war mit Autonomie gemeint? Wie wir gehört haben, vertrat Martin Luther eine lange christliche Tradition, welche die Freiheit als Geschenk Gottes ansah, das der Menschheit eine überragende Würde in der natürlichen Welt verlieh.<sup>4</sup> Andererseits beschränkte sich jene Freiheit auf das Vermögen, den Glauben anzunehmen und Gottes Gesetz zu folgen. Kant setzte die Tradition fort und lieferte eine säkularisierte Spielart der

Autonomie, die sich auf die menschliche Fähigkeit stützte, anhand abstrakter Vernunftregeln moralische Entscheidungen zu treffen. Die menschliche Würde gründete sich laut Kant darauf, dass alle Individuen unverursachte Ursachen sind, die den reinen freien Willen unabhängig von den Gesetzen der Physik ausüben können. Kants Regeln, etwa der kategorische Imperativ, waren jedoch nicht Gegenstand individueller menschlicher Entscheidungen, sondern sie leiteten sich aus philosophischen Überlegungen her und galten grundsätzlich für alle Menschen.

Nach dieser Tradition beruht die menschliche Würde somit auf der Fähigkeit eines Individuums, angemessene moralische Entscheidungen zu treffen, sei es aus religiösen oder weltlichen Gründen.

Der Gedanke, dass die Würde in der moralischen Entscheidungsfähigkeit des Menschen wurzelt, ist politisch anerkannt und in eine beachtliche Zahl gegenwärtiger demokratischer Verfassungen eingebettet worden, darunter die Deutschlands, Italiens, Irlands, Japans, Israels und Südkoreas. So heißt es in Artikel 1 (1) des deutschen Grundgesetzes von 1949: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Ein ähnlicher Wortlaut findet sich in der Bill of Rights der südafrikanischen Verfassung: »Jeder hat das Recht auf die Achtung und den Schutz seiner [...] Würde.« Das südafrikanische Verfassungsgericht hat dazu angemerkt: »Ein Recht auf Würde ist die Anerkennung des immanenten Wertes der Menschen.«

Keine dieser Verfassungen definiert präzise, was Menschenwürde ist, und kaum ein Politiker der westlichen Welt könnte im Zweifelsfall ihre theoretische Grundlage erklären. Um die Herkunft solcher Bezüge auf die Menschenwürde zu verstehen, muss man ihre lexikalischen Ursprünge und den historischen Weg zu ihrer Niederschrift betrachten. Die kantianische

Quelle des Begriffs der Würde ist sowohl in der Bundesrepublik Deutschland als auch in der Südafrikanischen Republik offensichtlich. Die Benutzung des Wortes *unantastbar* impliziert, dass alle anderen Rechte diesem Grundrecht untergeordnet sind, und verweist auf den kategorischen Imperativ, ähnlich wie der südafrikanische Kommentar über den »immanenten Wert« der Würde.<sup>[38]</sup> Die christlichen Ursprünge des Rechtes auf Würde werden belegt durch die Tatsache, dass es hauptsächlich christdemokratische Parteien waren, die auf den konstitutionellen Schutz der Würde drangen, beginnend mit der irischen Verfassung von 1937. Allerdings wird das Christentum in keinem dieser Dokumente explizit erwähnt, und nirgendwo werden politische Rechte mit religiösem Glauben verknüpft.<sup>[39]</sup>

Die angloamerikanische liberale Tradition, die von Hobbes und Locke begründet wurde und sich im 19. Jahrhundert mit Denkern wie John Stuart Mill fortsetzte, behandelt die Autonomie weniger metaphysisch. Sie baut Autonomie nicht auf dem Begriff des freien Willens auf, für sie ist Freiheit schlicht die Fähigkeit, seinen eigenen Wünschen und Leidenschaften unbehindert durch äußere Zwänge nachzugehen. (Für Hobbes gleichen Menschen von ihren Gelüsten angetriebenen Maschinen. Der Wille ist für ihn bloß »die Neigung, die beim Überlegen am Schluss überwiegt«, oder der intensivste Wunsch eines Individuums.) Folglich erscheint das Wort *Würde* mit seinen christlich-kantianischen Anklängen weder in der US-Verfassung noch in Gründungsdokumenten wie den *Federalist Papers*.<sup>[40]</sup> Trotzdem wird der hobbesche Gedanke, dass Menschen in ihrer natürlichen Freiheit prinzipiell gleich sind, zur Grundlage für die im Gesellschaftsvertrag festgehaltenen Rechte. Hobbes' Naturrecht auf Leben geht als Teil des Rechtes auf »Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit« in die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten

ein. Eine etwas andere Prämisse über die Natur der Autonomie führt also zu einem ähnlichen Gesetz, das dem allen gleichermaßen zustehenden Schutz der Individualrechte gewidmet ist.

Die liberale politische Tradition institutionalisierte eine Variante der individuellen Autonomie, indem sie allen Bürgern gleiche Rechte zusprach, doch Rousseaus Version der Autonomie deutete auf etwas Profunderes und Reichhaltigeres hin als auf »bloße« politische Teilhabe. Er entdeckte in sich einen »Überfluss« der Gefühle, der von der Gesellschaft unterdrückt wurde. Sein unglückliches Bewusstsein war zutiefst entfremdet von der Gesellschaft und rang um Befreiung. Charles Taylor erläuterte:

Dies ist das mächtige moralische Ideal, das uns überkommen ist. Es misst einer Art Kontakt mit mir selbst entscheidende moralische Bedeutung zu, mit meiner eigenen inneren Natur, die in Gefahr ist, verloren zu gehen, teils durch den Druck nach äußerer Konformität, aber auch weil ich durch meinen instrumentellen Standpunkt mir selbst gegenüber die Fähigkeit eingebüßt haben könnte, dieser inneren Stimme zuzuhören.<sup>[41]</sup>

Hier handelte es sich um einen Aspekt der moralischen Umwertung, die mit Luther begonnen hatte. Laut dem traditionellen christlichen Verständnis war das innere Selbst die Stätte der Erbsünde: Wir sind voll von üblen Begierden, die uns veranlassen, gegen Gottes Gesetz zu verstoßen; externe gesellschaftliche Regeln, aufgestellt von der Kirche, helfen uns, diese Begierden zu unterdrücken. Rousseau trat in Luthers Fußstapfen, kehrte dessen Bewertung jedoch um: Das innere Selbst ist gut oder hat zumindest das Potenzial, gut zu sein – böse sind vielmehr die moralischen Regeln unserer Umgebung. Für Rousseau besteht Freiheit nicht allein in der Möglichkeit, moralische Regeln zu akzeptieren, sondern auch darin, den

Gefühlen und Emotionen, die das wahre innere Selbst ausmachen, uneingeschränkt Ausdruck zu verleihen. Solche Gefühle und Emotionen könnten häufig am besten in der Kunst wiedergegeben werden.

Wie Lionel Trilling in seinem Buch *Das Ende der Aufrichtigkeit* glänzend darlegte, erlebte die europäische Literatur nach Rousseau den Aufstieg eines Genres, das mit Diderots *Rameaus Neffe* und Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* seinen Anfang nahm. In beiden Werken werden Künstler gefeiert, die in ihrer Gesellschaft keine Heimat finden können und auf der Suche nach der authentischen Ausdrucksform ihres schöpferischen Genies sind. Gestalten wie Vincent van Gogh oder Franz Kafka, die man zu ihren Lebzeiten verkannte, wurden ikonenhafte Symbole für die Stumpfheit einer kulturlosen Gesellschaft, welche die Tiefen ihrer Individualität nicht zu schätzen wusste.

In dieser Verlagerung der literarischen Empfindsamkeit spiegelte sich ein intensiverer und grundsätzlicherer Zusammenbruch des moralischen Konsenses in Europa wider. Die Kirche, die den moralischen Horizont der Region definiert hatte, geriet wegen ihres Bündnisses mit dem vordemokratischen politischen Status quo zunehmend unter Beschuss durch Vertreter der Aufklärung wie Voltaire. Doch auch die zugrunde liegende Wahrheit des Christentums selbst wurde immer häufiger in Frage gestellt, etwa im frühen 19. Jahrhundert durch den liberalen Theologen David Strauß, der in seinem *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* ausführte, dass man Jesus nur als rein historische Gestalt und nicht buchstäblich als Sohn Gottes ansehen solle.<sup>[42]</sup> Dieser Trend gipfelte im späten 19. Jahrhundert in der Philosophie Friedrich Nietzsches, der zwar einräumte, dass der christliche Gott einst gelebt und einen klaren moralischen Horizont für die europäische Gesellschaft geschaffen habe. Doch inzwischen sei Gott durch den Kollaps des Glaubens gestorben und habe ein moralisches Vakuum hinterlassen, das

mit anderen Werten gefüllt werden könne. Im Gegensatz zu traditionellen Moralisten pries Nietzsche diese Tatsache, weil der Spielraum der menschlichen Autonomie dadurch enorm ausgeweitet werde: Menschen hätten die Freiheit, nicht nur das moralische Gesetz zu akzeptieren, wie es Luther und Kant sahen, sondern für sich selbst Gesetze zu erarbeiten. In Nietzsches Gedankenwelt war die Erschaffung von Werten die höchste Form des künstlerischen Ausdrucks. Die an Autonomie nicht zu übertreffende Person war sein Zarathustra, der im Anschluss an den Tod des christlichen Gottes die Umwertung aller Werte verkünden konnte.

Zeitgenössische liberale Gesellschaften haben die moralische Verwirrung geerbt, die durch das Verschwinden eines gemeinsamen religiösen Horizonts hinterlassen wurde. Ihre Verfassungen schützen individuelle Würde und individuelle Rechte, und Ersthier konzentriert sich anscheinend auf die Fähigkeit von Individuen, moralische Entscheidungen zu treffen. Aber was ist das Ausmaß jener Entscheidungen? Beschränkt es sich auf die Annahme oder Ablehnung eines moralischen Regelwerks, das von der Gesellschaft vorgegeben wird, oder schließt wahre Autonomie die Möglichkeit ein, ebenfalls Regeln aufzustellen? Mit dem Verfall des geteilten christlichen Glaubens, der sich im Lauf des 20. Jahrhunderts in den westlichen Gesellschaften vollzog, verdrängten neue Regeln und Werte aus anderen Kulturen, zusammen mit der Option, überhaupt keinen Glauben zu pflegen, die traditionellen Auffassungen. Individuelle Entscheidungsmöglichkeiten in Bereichen außerhalb der Moral weiteten sich mit der Marktwirtschaft und der allgemeinen für sie erforderlichen sozialen Mobilität aus: Bürger waren in der Lage, ihren Beruf, ihre Ehepartner, Wohnorte und Zahnpastamarken auszuwählen. Es mutete nur logisch an, dass sie auch im Hinblick auf moralische Werte eine gewisse Wahl treffen konnten. Im späten 20. Jahrhundert hatte sich die Einschätzung

der individuellen Autonomie und ihres Ausmaßes in den meisten modernen Demokratien erheblich erweitert, was zur Blüte eines Phänomens führte, das manchmal als expressiver Individualismus bezeichnet wird. Es gibt eine offensichtliche Verbindung zwischen Nietzsches Werk *Jenseits von Gut und Böse* und den Worten des Richters Anthony Kennedy am US-amerikanischen Supreme Court, der 1992 im Zusammenhang mit dem Urteil im Fall *Planned Parenthood v. Casey* feststellte, dass Freiheit das Recht sei, »seine eigene Idee der Existenz, des Sinns, des Universums und des Mysteriums des menschlichen Lebens zu definieren«.<sup>[43]</sup>

Dieses Verständnis der Autonomie ist deshalb problematisch, weil geteilte Werte eine wichtige Funktion erfüllen und unser Gesellschaftsleben erst ermöglichen. Wenn wir uns nicht auf eine minimale gemeinsame Kultur einigen, können wir weder Aufgaben gemeinsam bewältigen noch dieselben Institutionen als legitim betrachten. Mehr noch, ohne eine gemeinsame Sprache mit allseitig verständlichen Bedeutungen werden wir nicht einmal imstande sein, miteinander zu kommunizieren.

Das andere Problem in Zusammenhang mit diesem weitreichenden Verständnis individueller Autonomie besteht darin, dass nicht jeder ein nietzscheanischer Übermensch ist, der alle Werte umwerten möchte. Menschen sind überaus soziale Geschöpfe, deren emotionale Neigungen sie dazu bewegen, sich den Normen der Umgebung anzupassen. Wenn ein stabiler gemeinsamer moralischer Horizont verschwindet und durch eine Kakophonie miteinander wetteifernder Wertsysteme ersetzt wird, frohlockt die große Mehrheit der Menschen nicht gerade über ihre neu entdeckte Entscheidungsfreiheit. Im Gegenteil, sie fühlen sich äußerst unsicher und entfremdet, da sie ihr wahres Selbst nicht mehr kennen. Die so entstandene Identitätskrise führt in die dem expressiven Individualismus entgegengesetzte Richtung, zur Suche nach einer gemeinsamen Identität,

welche die Individuen erneut in eine soziale Gruppe einbindet und einen klaren moralischen Horizont wiederherstellt. Diese psychologische Tatsache bildet die Grundlage für den Nationalismus.

Die meisten Menschen verfügen nicht über unerschöpfliche Tiefen der Individualität, die nur ihnen eigen sind. Was sie für ihr wahres inneres Selbst halten, setzt sich in Wirklichkeit aus ihren Beziehungen zu anderen Personen sowie den Normen und Erwartungen jener anderen zusammen. Eine Frau, die in Barcelona lebt und plötzlich erkennt, dass sie ihrer wahren Identität nach Katalanin und nicht Spanierin ist, legt nur eine tiefere Schicht der sozialen Identität frei als die, welche der Oberfläche näher ist.

Die Politik der Anerkennung und Würde hatte Anfang des 19. Jahrhunderts eine Gabelung erreicht. Ein Weg führte zu universaler Anerkennung der Individualrechte und daher zu liberalen Gesellschaften, die ihren Bürgern ein immer größer werdendes Spektrum individueller Autonomie bieten wollten. Der andere Weg führte zur Bekräftigung der kollektiven Identität, deren Hauptmanifestationen Nationalismus und politisierte Religion waren. Das Europa des späten 19. Jahrhunderts erlebte den Aufstieg liberaler und demokratischer Bewegungen, welche die universale Anerkennung des Individuums forderten, genauso wie die bedrohlichere Entstehung eines exklusiven Nationalismus, der schließlich die Weltkriege der folgenden ersten Jahrhunderthälfte auslösen sollte. In der zeitgenössischen muslimischen Welt nimmt die kollektive Identität die Form des Islamismus an, das heißt des Strebens nach Anerkennung eines Sonderstatus für den Islam als Basis der politischen Gemeinschaft.

Diese doppelte Ausrichtung – hin zu universaler Anerkennung der Individualrechte und zu kollektiver Anerkennung auf Grundlage der Nation – war offenkundig in den Schriften Jean-Jacques Rousseaus, der zu verschiedenen Zeitpunkten sowohl den friedlichen einsamen Träumer als

auch den kriegerischen Allgemeinwillen feierte. Die beiden Richtungen begegnen uns bereits in den frühen Tagen der Französischen Revolution: eine universale, unter der nationale Grenzen ignoriert und die Menschenrechte gefördert wurden, sowie eine nationale französische, welche die *patrie* gegen den Einmarsch der Ausländer verteidigen wollte. Nachdem Napoleon die Revolution an sich gerissen hatte, verfolgte er beide Ziele gleichzeitig, indem er den liberalen *Code civil* mit militärischen Mitteln verbreitete und den von ihm unterworfenen Teilen Europas die französische Oberhoheit auferlegte.

Ein solcher Dualismus war sowohl im Arabischen Frühling als auch während der ukrainischen Revolution der Würde zu beobachten. Millionen Araber im gesamten Nahen Osten konnten Mohamed Bouazizis Gefühle nachempfinden, doch nicht alle wollten in einer Gesellschaft leben, welche die Gleichberechtigung sämtlicher Bürger ungeachtet ihrer Religion anerkannte. Autoritäre Regime wie das Ben Alis in Tunesien oder Mubaraks in Ägypten unterstanden, wenn man so will, auf Chancengleichheit bedachten säkularen Diktatoren, die nicht nur westlich orientierte Liberale, sondern auch Islamisten niederhielten. Die Befürworter eines liberalen Nachfolgeregimes stritten sich nun mit den Islamisten, die eine religiöse Definition der nationalen Identität verlangten. Als die islamistische Muslimbruderschaft 2012 nach demokratischen Wahlen die Regierung in Ägypten übernahm, drohte sie, eine eigene Diktatur aufzubauen, was das Militär im Juni 2013 zum Putsch veranlasste. Viele frühere ägyptische Liberale unterstützten die Machtergreifung, weil sie verhindern wollten, dass ihr Land zu einer islamistischen Republik wurde.

Damit vergleichbar war die Maidan-Revolution der Würde, denn sie stützte sich auf eine Koalition westlich orientierter Liberaler, die sich wünschten, dass die Ukraine der EU beitrug und zu einem normalen

europäischen Land wurde. Aber sie taten sich mit Nationalisten aus Gruppen wie dem Rechten Sektor zusammen, die eine separate kulturelle Identität schützen wollten und weniger interessiert an einer liberalen, offenen Ukraine waren.

Wir werden in Kapitel 10 und 11 zu der Frage zurückkehren, wie sich individualistische Auffassungen von Würde und Autonomie im vergangenen Jahrhundert in den liberalen Gesellschaften entwickelten. Vorerst jedoch werden wir zwei Formen der kollektiven Identität, die auf Nationalismus und Religion basieren, genauer ins Auge fassen.

Nationalismus und Islamismus – das heißt der politische Islam – können als zwei Seiten derselben Medaille betrachtet werden. Beide geben einer verborgenen oder unterdrückten Gruppenidentität Ausdruck, die nach öffentlicher Anerkennung strebt. Und beide treten unter ähnlichen Umständen hervor, nämlich wenn wirtschaftliche Modernisierung und rascher sozialer Wandel ältere Formen der Gemeinschaft untergraben und sie durch eine verwirrende Vielfalt anderer Zusammenschlüsse ersetzen.

## Nationalismus und Religion

Luther, Rousseau, Kant und Hegel hatten unterschiedliche Vorstellungen von Würde. Aber sie waren insofern Universalisten, als sie an die Gleichheit der Würde aller Menschen aufgrund ihres Potenzials für innere Freiheit glaubten. Indes nimmt das Verlangen nach Anerkennung häufig eine speziellere Form an und konzentriert sich auf die Würde einer bestimmten Gruppe, die marginalisiert oder missachtet worden ist. Im Lauf der Geschichte verstanden viele Menschen das innere Selbst, das sichtbar gemacht werden musste, nicht als Teil aller Erdenbürger, sondern als Teil einer spezifischen Person mit genau definierter Herkunft und ebensolchen Bräuchen. Diese Teilidentitäten konnten auf der Nation oder der Religion beruhen. Da sie die Anerkennung der Würde der betreffenden Gruppe zum Ziel hatten, brachten sie politische Bewegungen hervor, die wir als Nationalismus oder Islamismus einstufen.

Ein Denker, der wesentlich dazu beitrug, den Schwerpunkt der Anerkennungskämpfe von individueller, wenn auch allgemein geteilter Freiheit zu kollektiver, auf spezifischen nationalen oder kulturellen Merkmalen beruhender Freiheit zu verlagern, war Johann Gottfried von Herder, ein Schüler und Zeitgenosse Kants in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Herder wird häufig als Begründer des neuzeitlichen europäischen Ethnonationalismus attackiert, als Schriftsteller, der die primitive Volksidee feierte, und als ferner Vorläufer Adolf Hitlers.

Diese Einschätzung ist höchst ungerecht einem Denker gegenüber, den man in der englischsprachigen Welt nicht hinreichend gelesen und studiert hat. Herder teilte viele von Kants aufklärerischen Ansichten über die menschliche Gleichheit, verwandte jedoch weit mehr Zeit darauf, sich mit der Reiseliteratur von Europäern zu befassen, die entlegene fremde Länder besucht und ihre Beobachtungen lokaler Bräuche aufgezeichnet hatten. In seinem Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* erklärt er ausdrücklich, es gebe überall nur »ein und dieselbe Menschengattung«, und greift andere Autoren an, die versuchten, Hierarchien unter den Rassen der Welt aufzustellen. Er empfindet den Schmerz der Afrikaner nach, die zu Sklaven gemacht wurden, und stellt fest, dass Kulturen daran gemessen werden können, wie sie Frauen behandeln. In einer Zeit lange vor der modernen Genetik besaß er ein erstaunlich hoch entwickeltes Verständnis für die komplexe, das menschliche Verhalten prägende Wechselwirkung zwischen biologischen Eigenschaften und der Umwelt.<sup>[44]</sup>

Herder war der Ansicht, dass jede menschliche Gemeinschaft einzigartig und von ihren Nachbarn getrennt sei. Klima und Geographie hätten die Sitten unterschiedlicher Völker stark beeinflusst, und jedes bringe sein eigenes »Genie« in der Art und Weise zum Ausdruck, wie es sich seinen jeweiligen Umständen angepasst habe. Im Gegensatz zu Hegel, der Afrika rundweg als belanglos für die Menschheitsgeschichte abschrieb, stand Herder nichteuropäischen Kulturen wohlwollend gegenüber. Wie zeitgenössische Kulturanthropologen hatte er ein größeres Interesse daran, andere Völker zu beschreiben, als zu bewerten. In einer Epoche, in welcher der mächtige europäische Drang zur Kolonisierung des Planeten noch längst nicht begonnen hatte, gab er eine Warnung heraus, die sich zeitgenössische Nationenbauer zu Herzen nehmen sollten: »Man denke

nicht, daß die Kunst der Menschen mit stürmender Willkür einen fremden Erdteil sogleich zu einem Europa umschaffen könne.«<sup>[45]</sup>

Herders Verbindung zum gegenwärtigen Nationalismus liegt auf der Hand. Sein Werk zielte darauf ab, die Würdigung der einzigartigen Bräuche und Traditionen jedes Volkes der Erde zu fördern. Wie Rousseau glaubte er nicht, dass jene, die in späteren historischen Zeiten lebten, unbedingt besser oder glücklicher seien als die »primitiven« Völker, die ihnen vorausgingen. Er räumte ein, dass die Geschichte uns zwingen könne, falsche Rollen zu spielen, womit er einen ganz anderen Standpunkt einnahm als Hegel, der wenig später argumentieren sollte, dass die Geschichte universal und progressiv sei.<sup>[46]</sup>

Herder wandte seine Idee der kulturellen Authentizität auf das Deutschland seiner Zeit an, das in zahllose kleine Grafschaften, Herzogtümer und andere regionale Herrschaften zersplittert war. Viele von ihnen versuchten, dem Glanz und der Kultur des französischen Hofes in Versailles nachzueifern. Herder hielt dagegen, dass die Deutschen auf ihre eigene Kultur und ihre eigenen Traditionen stolz sein sollten, statt sich als zweitrangige Franzosen zu gebärden. Er sehnte sich nach Anerkennung nicht für eine Abstraktion wie den »Menschen« in den Menschenrechten, sondern für sein eigenes Volk und im weiteren Sinne für jede andere menschliche Gemeinschaft.

Das »lange 19. Jahrhundert«, das sich von der Französischen Revolution bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Jahr 1914 erstreckte, wurde Zeuge von zwei miteinander konkurrierenden Versionen der Würde und der Identität. Die erste strebte nach Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte (wobei Frauen damals nicht zwangsläufig eingeschlossen waren). Die zweite zielte auf die Anerkennung spezifischer Völker ab, die von anderen unterdrückt oder geknechtet wurden. Die beiden

unterschiedlichen Versionen der Würde, universal und national, wetteiferten jahrzehntelang miteinander. Beispielsweise wurden die Revolutionen von 1848 im Namen sowohl der liberalen Rechte als auch der nationalen Selbstbehauptung ausgefochten. Im frühen 20. Jahrhundert kam zu der liberalen Variante der Würde eine weitere universalistische Doktrin hinzu, nämlich der marxistische Sozialismus, der sich den Rechten der Proletarier widmete. Die liberale und die sozialistische Bewegung rangen im Verlauf von zwei Weltkriegen mit dem Nationalismus. Nach der Niederlage des Faschismus im Jahr 1945 bildeten sich die beiden universalen Doktrinen als Pole heraus, um die sich die Globalpolitik während des Kalten Krieges organisierte. Der Nationalismus wurde jedoch – ungeachtet solcher Einrichtungen wie der Europäischen Union, die ihn in Schach halten sollten – nie vollauf diskreditiert und ist im 21. Jahrhundert als neue Kraft wiedererstanden.

Ideen waren wichtig, um den Aufstieg des Nationalismus zu verstehen, doch außerdem fanden bedeutende wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen statt, die seinem Erscheinen im Europa des 19. Jahrhunderts den Boden bereiteten. Die europäische Ordnung des Mittelalters war hierarchisch und nach sozialen Klassen gegliedert gewesen. Der Feudalismus teilte die Bevölkerungen Europas zahllosen winzigen Gerichtsbarkeiten zu und war darauf angelegt, sie an ihrem jeweiligen Ort festzuhalten.

Eine moderne Marktwirtschaft ist im Unterschied dazu auf die freie Bewegung von Arbeitskräften, Kapital und Ideen aus Gegenden, die sie reichlich enthalten, in Gebiete angewiesen, in denen sie eine hohe Rendite erzielen können.

Die umfassende Anerkennung liberaler Gesellschaften war besonders förderlich für die kapitalistische Entwicklung, da sie die Freiheit der

Individuen schützte, dem Handel unabhängig vom Staat nachzugehen, und das Recht auf Privateigentum garantierte. Deshalb überrascht es nicht, dass der Liberalismus zum Diener des Wirtschaftswachstums wurde und dass die beiden liberalsten Gesellschaften jener Zeit, Großbritannien und die Vereinigten Staaten, im 19. und frühen 20. Jahrhundert wesentliche Antriebskräfte der Industrialisierung waren.

Aber eine moderne Marktwirtschaft benötigte auch so etwas wie den Nationalismus und eine auf der Nation basierende Identität. Der Nationalismus als Doktrin besagt, dass politische Grenzen mit denen von Kulturgemeinschaften zusammenfallen sollten, wobei Kultur überwiegend durch eine geteilte Sprache definiert wird.

Im vorneuzeitlichen Europa bildete Frankreich abgesehen vom Pariser Französisch ein Mosaik aus verschiedenen Sprachen wie Bretonisch, Picardisch, Flämisch und Provenzalisch. Anderswo in Europa sprachen Bauern oftmals nicht dieselbe Sprache wie ihre Herren in den Gutshäusern – Latein war bis zum 19. Jahrhundert die Hofsprache des Habsburgerreichs. Überall in Mittel- und Osteuropa mischten sich Deutsche mit Polen, Morawiern, Ukrainern, Ungarn und vielen anderen in kleinen, selbstbezogenen Gemeinschaften. All das hemmte die Mobilität, welche die Arbeitsmärkte in einer sich industrialisierenden Gesellschaft benötigten. Laut dem Sozialanthropologen Ernest Gellner »ist eine Gesellschaft entstanden, die sich auf eine hoch entwickelte Technologie und die Erwartung anhaltenden Wachstums gründet, die sowohl eine mobile Arbeitsteilung als auch eine ständige, häufige und präzise Kommunikation zwischen Fremden erfordert«.

Das setzt eine einheitliche Landessprache und ein staatlich finanziertes Erziehungssystem zur Unterstützung der Nationalkultur voraus. »Die Beschäftigungsmöglichkeit, Würde, Sicherheit und Selbstachtung der

Individuen hängt [...] von ihrer *Ausbildung* ab [...]. Der moderne Mensch ist nicht loyal gegenüber einem Monarchen oder einem Land oder einem Glauben, was immer er selbst sagen mag, sondern gegenüber einer Kultur.«<sup>[47]</sup>

Zudem ging der Nationalismus aus akuten, von der Industrialisierung bewirkten Ängsten hervor. Man stelle sich die Situation des jungen Bauern Hans vor, der in einem kleinen Dorf in Sachsen aufwächst. Sein Leben in dem Dörfchen ist fixiert: Er wohnt in demselben Haus wie seine Eltern und Großeltern. Er ist mit einem Mädchen verlobt, das für seine Eltern akzeptabel war. Er wurde vom Ortspfarrer getauft. Und er plant, dasselbe Grundstück zu bestellen wie sein Vater. Es fällt Hans nicht ein zu fragen: »Wer bin ich?«, da die Antwort bereits von den Menschen in seiner Umgebung geliefert worden ist. Doch dann hört er von den immensen Möglichkeiten in dem sich rasch industrialisierenden Ruhrgebiet, weshalb er nach Düsseldorf reist, um in einem Stahlwerk zu arbeiten.

Dort teilt sich Hans einen Schlafsaal mit Hunderten anderer junger Männer aus ganz Nordwestdeutschland. Vielerlei Dialekte werden gesprochen. Einige der Personen, denen er begegnet, sind nicht einmal Deutsche, sondern Holländer oder Franzosen. Hans steht nicht mehr unter der Fuchtel seiner Eltern und des Ortspfarrers und lernt Menschen mit anderen Religionszugehörigkeiten als denen in seinem Dorf kennen. Er ist immer noch entschlossen, seine Verlobte zu heiraten, gerät jedoch bei manchen Frauen in der Stadt in Versuchung, und er verspürt ein erfrischendes Gefühl der Freiheit in seinem Privatleben.

Trotzdem ist Hans beunruhigt. In seinem Dorf war er von Freunden und Verwandten umgeben, die ihm im Fall von Krankheiten oder Missernten beistanden. Diese Gewissheit fehlt ihm gegenüber seinen neuen Freunden und Bekannten, und er kann nicht sicher sein, dass sich sein Arbeitgeber,

ein Großkonzern, um seine Interessen kümmern wird. Man erzählt ihm, dass ein paar kommunistische Agitatoren auf die Gründung einer Gewerkschaft in seiner Fabrik hinarbeiten, doch er hat Schlechtes über sie gehört und traut ihnen nicht. Die Zeitungen sind voll von widersprüchlichen Artikeln über Auseinandersetzungen im Parlament, und Hans weiß nicht, wem er glauben soll. Er hat den Verdacht, dass die sich streitenden politischen Parteien egoistisch und wenig geneigt sind, ihn zu repräsentieren. Seine Heimat ist Teil eines enormen Reiches geworden, auf das er stolz sein kann, obwohl es einer ungewissen Zukunft entgegenzueilen scheint. Er fühlt sich einsam und isoliert und hat Heimweh nach seinem Dorf, doch er will nicht dorthin zurückkehren, denn das wäre das Zeichen einer persönlichen Niederlage. Zum ersten Mal in seinem Leben kann Hans Entscheidungen über seine Zukunft treffen, aber er macht sich Gedanken darüber, wer er ist und was er sein möchte. Die Frage der Identität, die in seinem Dorf nie ein Problem geworden wäre, rückt nun in den Mittelpunkt.

Hans' persönliche Geschichte wurde von dem Soziologen Ferdinand Tönnies als Übergang von der (dörflichen) Gemeinschaft zur (städtischen) Gesellschaft charakterisiert. Millionen Europäer erlebten jenen Umschwung im 19. Jahrhundert, heute kann man ihn in sich rapide industrialisierenden Ländern wie China und Vietnam beobachten.

Die psychische Entwurzelung, verursacht durch den Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, war die Grundlage für eine Ideologie des Nationalismus. Diese fußte auf der hochgradigen Verklärung einer vermeintlich starken Gemeinschaft, in der die Spaltungen und Konfusionen der pluralistischen modernen Gesellschaft noch nicht existierten. Lange vor dem Aufstieg Hitlers in den dreißiger Jahren beklagten deutsche Schriftsteller den Verlust der Gemeinschaft und das, was sie für die Perversionen einer kosmopolitischen liberalen Gesellschaft hielten.

Der Historiker Fritz Stern untersuchte eine Reihe dieser frühen deutschen Identitätsideologen, zum Beispiel den äußerst einflussreichen Polemiker und Bibelwissenschaftler Paul de Lagarde. Dieser lebte in dem gerade von Bismarck vereinigten Deutschland des späten 19. Jahrhunderts, das geradezu märchenhaft von Wachstum, Industrialisierung und der zunehmenden militärischen und politischen Macht profitierte. Doch Lagarde vermochte in ungezählten Artikeln und Pamphleten (die 1886 in seinem Band *Deutsche Schriften* zusammengefasst wurden) nichts als Kulturverfall zu entdecken: Der deutsche Geist sei infolge der auf Rationalität und Wissenschaft basierenden liberalen Lehren selbstsüchtig geworden. Das alte Deutschland mit seinen Tugenden und seiner stabilen Gemeinschaft müsse zurückgeholt werden. Er stellte sich eine neue Religion vor, die »eine Verschmelzung der alten Lehren des Evangeliums mit den natürlichen Eigenschaften des deutschen Volkes« sein und zur Basis für eine künftige nationale Identität werden würde. Lagarde schrieb: »Einmal zur Nation geworden, hat [ein Volk] nur noch einen einzigen Willen, und damit ist jeder Zwist aus ihm verbannt.« Teils unter Gelehrten geächtet, hatte er nie den Ruhm errungen, der ihm, wie er meinte, für seine interpretierende Arbeit an der Septuaginta zustand. Die Einheit des deutschen Volkes war zugleich eine Lösung für seine persönliche Einsamkeit und eine Quelle der Würde, die er als individueller Gelehrter nicht erreichen konnte.<sup>[48]</sup>

Im Verein mit Julius Langbehn, Arthur Moeller van den Bruck und anderen Nationalisten des 19. Jahrhunderts hielt Lagarde die Deutschen für Opfer fremder Kräfte. Er vertrat einen konspirativen Standpunkt zum Verfall der deutschen Kultur: Die Juden als Überbringer der liberalen Modernität hätten sich ins Kulturleben des neuzeitlichen Deutschland eingeschlichen und die Einheit des Volkes durch universalistische Ideen der

Demokratie und des Sozialismus untergraben. Um die deutsche Größe wiederherzustellen, müssten die Juden aus der ihm vorschwebenden neuen Ordnung ausgestoßen werden.

Intellektuelle von Friedrich Nietzsche über Ernst Troeltsch bis hin zu Thomas Mann lasen Lagarde mit Wohlwollen, seine Werke sollten von den Nationalsozialisten weithin verbreitet werden.<sup>[49]</sup> Er sprach die Ängste von Menschen an, die den Übergang von der Agrardorfgesellschaft zum städtischen industriellen Leben vollzogen – ein Prozess, durch den die Frage der Identität für Millionen Europäer in den Vordergrund rückte. Dies war der Moment, in dem das Persönliche zum Politischen wurde. Die Antwort, die ein verwirrter Bauer wie Hans von Ideologen wie Lagarde erhielt, war einfach genug: Du bist ein stolzer Deutscher, Erbe einer uralten Kultur und durch die gemeinsame Sprache mit Millionen anderer Deutscher in Mittel- und Osteuropa verbunden. Der einsame und konfuse Arbeiter hatte damit ein klares Gefühl der Würde, das, wie er nun begriff, von schlechten Menschen, die irgendwie in seine Gesellschaft eingedrungen waren, geringschätzig behandelt wurde.

Diese auf geteilter Kultur und Sprache beruhende Form der Identität setzte bis dahin unbekanntes Leidenschaften frei, denn die neuen Bezugsgruppen lebten in alten Hoheitsgebieten wie der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, die sich nicht auf kulturelle, sondern auf dynastische Beziehungen stützten. Die Vereinigung der verstreuten Deutschen in einem einzigen Reich sollte über die drei folgenden Generationen hinweg zu einem politischen Projekt werden, dem sich führende Politiker von Bismarck bis Hitler widmeten. Andere Volksgruppen – Serben, Polen, Ungarn, Russen – bemühten sich ebenfalls, Staaten zu gründen oder zu konsolidieren, die auf dem Ethnonationalismus

basierten, wodurch Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in zwei vernichtende Weltkriege gestürzt wurde.

Identität erwies sich auch in der damaligen kolonialen Welt als brisantes Thema. Die Teile Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, die von den europäischen Mächten beherrscht wurden, industrialisierten sich nicht in ihrer Gesamtheit wie der europäische Kontinent. Stattdessen durchliefen sie ein Verfahren, das manchmal als Modernisierung ohne Entwicklung etikettiert wird, das heißt als Urbanisierung mit raschem sozialen Wandel, doch ohne nachhaltiges Wirtschaftswachstum. Es entstanden neue Hauptstädte mit einer kleinen einheimischen Elite, die den Kolonialmächten bei der Verwaltung ihrer Territorien half. Die Angehörigen dieser Elite wurden in Europa ausgebildet und benutzten die Sprache der Metropole. Doch sie litten unter einem intensiven inneren Konflikt zwischen ihrer erworbenen Identität und den Heimattraditionen, mit denen sie aufgewachsen waren. Während der Nationalismus in Europa um sich griff, fasste er auch in den Kolonien Fuß, was um die Mitte des 20. Jahrhunderts in Ländern wie Indien, Vietnam, Kenia und Algerien zu offenen Rebellionen im Namen der nationalen Befreiung führte. Der Nationalismus in der kolonialen Welt veranlasste Intellektuelle zu dem Versuch, auch ihre Kultur zu revolutionieren. Zum Beispiel entwickelten schwarze Schriftsteller wie Aimé Césaire, Léon Damas und Léopold Senghor das Konzept der »Négritude«, das Schwarzen helfen sollte, stolz auf ihre Rasse und ihr Erbe zu sein und die Verunglimpfung durch die Kolonialregime zu überwinden.

Der bedeutende Nationalismustheoretiker Ernest Gellner schlug vor, dass der heutige Islamismus aus einem ähnlichen Blickwinkel der Modernisierung und Identität betrachtet werden müsse. Sowohl Nationalismus als auch Islamismus wurzeln in der Modernisierung. Die

Verschiebung von der Gemeinschaft zur Gesellschaft findet derzeit im Nahen Osten statt, wo Bauern oder Beduinen aus den Landregionen in Städte wie Kairo, Amman und Algier ziehen. Zudem gerieten Millionen Muslime mit der Modernisierung in Kontakt, da sie auf der Suche nach einem besseren Leben in europäische oder andere westliche Länder auswanderten. Wenn sie sich beispielsweise in Marseille, Rotterdam oder Bradford niederließen, wurden sie dort mit einer fremden Kultur konfrontiert. Auch kam die Moderne per Satellitenfernsehen in Form von Sendern wie Al Jazeera oder CNN International in die ländlichen Gebiete. Menschen in traditionellen Dörfern mit begrenzten Auswahlmöglichkeiten sehen sich plötzlich einer pluralistischen Welt mit unbekanntem Lebensstilen gegenüber, in der ihre althergebrachten Normen nicht respektiert werden.

Das Identitätsproblem ist besonders akut für junge Muslime der zweiten Generation, die in westeuropäischen Einwandererkreisen aufwachsen. Sie leben in vorwiegend weltlichen Gesellschaften mit christlichen Wurzeln, also in einer Umgebung, in der ihre religiösen Werte und Bräuche nicht öffentlich unterstützt werden. Ihre Eltern stammen häufig aus geschlossenen Dorfgemeinschaften, in denen lokale Formen des Islam, etwa die sufische Heiligenverehrung, praktiziert werden. Wie vielen Kindern von Immigranten liegt ihnen daran, sich von der altmodischen Lebensweise ihrer Familien zu distanzieren. Aber es fällt ihnen schwer, sich ihrer neuen europäischen Umgebung anzupassen: Die Jugendarbeitslosenquoten, zumal für Muslime, übersteigen oftmals 30 Prozent, und in etlichen europäischen Ländern stellt man immer noch eine Verbindung zwischen Ethnizität und Zugehörigkeit zu der dominierenden kulturellen Gemeinschaft her – ein Thema, zu dem wir in späteren Kapiteln zurückkehren werden.

Unter solchen Umständen spitzt sich die Verwirrung über die eigene Identität zu, ähnlich wie für die verstädterten Europäer im 19. Jahrhundert. Manche Muslime sehen das Ende der Verwirrung heute nicht in der Zugehörigkeit zu einer Nation, sondern zu einer größeren Religionsgruppe – der Umma oder Gemeinschaft der Gläubigen –, die von politischen Parteien wie der ägyptischen Muslimbruderschaft, der türkischen Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung oder der tunesischen Ennahda repräsentiert wird. Wie klassische Nationalisten verfügen gegenwärtige Islamisten sowohl über eine Diagnose des Problems als auch über eine eindeutige Lösung: Du bist Teil einer stolzen und ehrwürdigen Gemeinschaft; die Außenwelt hat keinen Respekt vor dir als Muslim; wir bieten dir einen Weg an, dich mit deinen wahren Brüdern und Schwestern zusammenzuschließen und zum Mitglied einer großen Gemeinschaft von Gläubigen zu werden, die sich über die Kontinente erstreckt.

Derartige Bekundungen des Stolzes auf die eigene Identität könnten die kulturellen Umwälzungen erklären, die sich im Lauf der vergangenen Generation überall in der muslimischen Welt abgespielt haben. Nach einem längeren Zeitraum, in dem es für gebildete Personen aus dem Nahen Osten selbstverständlich war, westliche Sitten und Moden zu übernehmen, haben junge Musliminnen in Ägypten, Jordanien, der Türkei und anderen Ländern der Region nun begonnen, den Hidschab, das Kopftuch, zu tragen. Manche haben sich noch restriktiveren Formen der weiblichen Bekleidung wie dem Niqab, einem Gesichtsschleier, zugewandt. Viele dieser Frauen sind tatsächlich fromme Musliminnen, während andere nicht besonders religiös zu sein scheinen. Das Tragen des Hidschabs ist also ein Identitätsnachweis, ein Zeichen dafür, dass sie stolz auf ihre Kultur sind und keine Angst haben, öffentlich als Musliminnen erkannt zu werden.

Islamistische Volksparteien wie die oben erwähnten sind bereit, an der demokratischen Politik teilzunehmen, und können durch Wahlsiege an die Regierung gelangen. Trotz ihrer öffentlichen Bekenntnisse zur Demokratie bleiben ihre säkularen Gegner oftmals höchst misstrauisch, was die langfristigen Ziele der Islamisten betrifft. Das Gleiche konnte im 19. Jahrhundert – ebenso wie heutzutage – über Nationalisten gesagt werden: Sie halten sich häufig an die demokratischen Regeln, hängen jedoch infolge ihrer Sehnsucht nach Einheit und Gemeinschaft potenziell illiberalen Tendenzen an.

Ähnlich wie beim Nationalismus haben Ideologen wie Osama bin Laden oder Abu Bakr al-Baghdadi, der Anführer des Islamischen Staates, auch für die politisierte Religion extremere Varianten vorgelegt. Sie konzentrieren sich in erster Linie auf die ungerechte Behandlung durch die Vereinigten Staaten, Israel, das Assad-Regime in Syrien oder den Iran und befürworten eine noch straffere Gemeinschaft, die durch das geteilte Engagement für Gewalt und direkte politische Aktion verbunden ist.

Der französische Nahostexperte Olivier Roy weist darauf hin, dass viele neuere Terroristen, zum Beispiel jene, die 2015 den Bataclan-Anschlag in Paris verübten, einen ähnlichen Werdegang haben: Sie sind europäische Muslime der zweiten Generation, die den Islam ihrer Eltern ablehnen. (Rund 25 Prozent der gegenwärtigen Dschihadisten sind zum Islam konvertiert und haben einen ähnlichen persönlichen Hintergrund wie ihre als Muslime geborenen Mitkämpfer.)<sup>[50]</sup>

In ihren frühen Jahren schienen sie westlich zu leben, tranken Alkohol, rauchten Marihuana, trafen sich mit Mädchen, sahen sich Sportveranstaltungen an und wichen auch sonst nicht von ihrer Umgebung ab. Doch viele fanden keine feste Arbeit und verfielen in Kleinkriminalität und Zusammenstöße mit der Polizei. Sie lebten am Rande ihrer eigenen

Gemeinschaften und ließen keine Anzeichen großer Frömmigkeit oder eines speziellen Interesses an der Religion erkennen, bis sie plötzlich »wiedergeboren« wurden, entweder weil sie auf Videos radikaler Imame stießen oder weil sie sich von einem Gefängnisgeistlichen bekehren ließen. Wenn sie dann mit einem langen Bart und einer AK-47 über der Schulter in Syrien auftauchten oder einen Anschlag auf ihre europäischen Landsleute durchführten, legten ihre Familien stets Überraschung und Unverständnis über ihre Verwandlung an den Tag. Roy spricht nicht von der Radikalisierung des Islam, sondern von der Islamisierung des Radikalismus. Es handele sich um den gleichen Prozess der Entfremdung, der bereits frühere Generationen von Extremisten aufgestachelt hat, seien es Nationalisten wie Paul de Lagarde oder Kommunisten wie Leo Trotzki.<sup>[51]</sup>

Roys Porträt deutet darauf hin, dass die Motive des dschihadistischen Terrorismus eher persönlicher und psychischer als religiöser Art sind und das akute Identitätsproblem widerspiegeln, mit dem gewisse Individuen ringen. Vor allem europäische Muslime der zweiten Generation sind gefangen zwischen zwei Kulturen: jener ihrer Eltern, die sie ablehnen, und jener ihrer Wahlheimat, die sie nicht voll und ganz akzeptiert. Der radikale Islam dagegen hat ihnen Gemeinschaft, Akzeptanz und Würde zu bieten. Roy bemerkt, dass die Anzahl derjenigen, die Terroristen oder Selbstmordattentäter werden, im Vergleich zu der globalen Gesamtbevölkerung von über einer Milliarde Muslime verschwindend gering ist. Armut und Entbehrung – oder einfach nur Zorn über die US-amerikanische Außenpolitik – würden Menschen nicht unweigerlich in den Extremismus treiben. Viele Terroristen kämen aus mittelständischen Familienverhältnissen, und etliche seien ihr Leben lang zumeist apolitisch und uninteressiert an der Weltpolitik gewesen. Weder politische Probleme noch wahre Religiosität hätten sie so sehr motiviert wie das Verlangen nach

einer klaren Identität, nach Sinn und einem Gefühl des Stolzes. Ihnen sei bewusst geworden, dass sie ein inneres, nicht anerkanntes Selbst besäßen, das die Außenwelt zu unterdrücken sucht.<sup>[52]</sup>

Olivier Roy ist wegen seiner Interpretation des zeitgenössischen Dschihadismus und seiner Verharmlosung des religiösen Aspekts heftig kritisiert worden, insbesondere von seinem französischen Kollegen Gilles Kepel. Dieser argumentiert, dass die Hinwendung zur Gewalt und zum Extremismus ohne den Blick auf die religiösen Lehren, die weltweit verbreitet würden, nicht zu verstehen sei, und schon gar nicht ohne Berücksichtigung des erzkonservativen, von Saudi-Arabien exportierten Salafismus. Er wirft Roy und dem Großteil der französischen Linken vor, den Islam freizusprechen, indem sie behaupten, dass der Dschihadismus wenig mit einer spezifischen Religion zu tun habe. Andere betonen, dass Roys Beschreibung auf zahlreiche Terroristen nicht zutrefe.<sup>[53]</sup>

Die Roy/Kepel-Debatte dreht sich um eine wichtige Frage: Ist der Aufstieg des islamistischen Radikalismus im frühen 21. Jahrhundert am besten als Identitätsproblem oder als eindeutig religiöse Erscheinung aufzufassen? Mit anderen Worten, ist er das soziologische Nebenprodukt unserer Zeit und der durch Modernisierung und Globalisierung bewirkten Zerrüttung, oder geht er auf ein zeitloses Wesensmerkmal einer bestimmten Religion und die unabhängige Rolle von Ideen für die Motivierung menschlichen Verhaltens zurück? Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend, wenn man wissen will, wie mit dem Problem auf praktischer Ebene umzugehen ist.

Die beiden Interpretationen schließen sich jedoch nicht gegenseitig aus, sondern könnten einander ergänzen. Olivier Roy stellt zu Recht fest, dass die überwältigende Mehrheit der Muslime der Welt nicht radikal sei, woraus zu folgern ist, dass Erklärungen des Extremismus auf individuellen

Werdegängen und sozialen Umständen beruhen müssen. Aber Kepel hat ebenfalls recht, wenn er schreibt, dass desillusionierte junge europäische Muslime nicht zu Anarchosyndikalisten oder Kommunisten werden, sondern zu Dschihadisten, die ihre eigene Version des Islam predigen. Außerdem haben frühere Generationen radikalierter junger Menschen keine Anstalten gemacht, sich bei Selbstmordattentaten in die Luft zu jagen. Diesem Trend liegen spezifische Motive zugrunde.

Ideologie und gesellschaftlicher Wandel waren ebenfalls separate Antriebskräfte des europäischen Nationalismus. Die von rascher Modernisierung bewirkte Identitätskonfusion schuf das Fundament für den Nationalismus in Deutschland und anderen europäischen Staaten. Aber sie kann nicht allein für den Aufstieg der besonders bösartigen Version des Nationalismus unter Adolf Hitler und seiner NSDAP verantwortlich gemacht werden. Andere Länder wie Frankreich, Großbritannien und die Vereinigten Staaten waren ähnlichen gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt, doch letztlich erlagen sie nicht der Versuchung radikaler nationalistischer Lehren. Es erforderte einen glänzenden politischen Unternehmer und Ideologen wie Hitler und die gewaltigen wirtschaftlichen Verwerfungen, die Deutschland in den zwanziger und dreißiger Jahren durchmachte, um den Aufschwung der nationalsozialistischen Bewegung zu ermöglichen.

Im heutigen Nahen Osten erleiden nicht wenige Muslime eine ähnliche Identitätskrise und wenden sich der Religion zu, um eine Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« zu finden. Dies mag in der harmlosen Form des Tragens eines Hidschabs bei der Arbeit oder eines Burkinis am Strand geschehen, doch manche schlagen eine gefährlichere Richtung in Form des gewaltsamen politischen Aktivismus und des Terrorismus ein. Die extremistischen Versionen der muslimischen Identität, die im frühen

21. Jahrhundert zur Wahl stehen, sind genauso wenig mit dem internationalen Frieden vereinbar wie die nationalistischen Doktrinen des frühen 20. Jahrhunderts.

Nationalismus und Islamismus können mithin als Spielarten der Identitätspolitik angesehen werden. Diese Aussage wird der ganzen Komplexität und Spezifik beider Phänomene nicht gerecht, aber sie weisen gleichwohl eine Reihe wichtiger Ähnlichkeiten auf. Beide erschienen auf der Weltbühne in Momenten des Übergangs von traditionellen isolierten Agrargemeinschaften zu modernen Gesellschaften, die mit einer größeren und vielfältigeren Welt verbunden sind. Beide legen eine Ideologie vor, die erklärt, warum sich Menschen einsam und verwirrt fühlen, und beide bieten ein Opfernarrativ an, das eine Gruppe von Außenstehenden für die unglückliche Situation eines Individuums verantwortlich macht. Ebenso verlangen beide die Anerkennung der Würde auf restriktive Art: nicht für alle Menschen, sondern nur für Angehörige einer bestimmten nationalen oder religiösen Gruppe.

## 8

### Die falsche Adresse

Eine der auffälligen Eigenarten der Weltpolitik in diesem Jahrzehnt besteht darin, dass die neuen dynamischen Kräfte, die sie gestalten, nationalistische oder religiöse Parteien und Politiker sind – also die beiden Seiten der Identitätspolitik. Die Linksparteien, die mit ihrem Klassendenken die Politik im 20. Jahrhundert so sehr prägten, sind verschwunden.

Der Nationalismus mag durch Industrialisierung und Modernisierung ausgelöst worden sein, aber er ist keineswegs aus der Welt verschwunden, auch nicht aus jenen Ländern, die sich seit Generationen industriell entwickelt haben. Etliche neue populistische und nationalistische Machthaber, die durch Wahlen demokratische Legitimität beanspruchen, pochen im Interesse »des Volkes« auf nationale Souveränität und nationale Traditionen. Zu ihnen gehören Putin in Russland, Erdoğan in der Türkei, Orbán in Ungarn, Kaczyński in Polen und schließlich Donald J. Trump in den Vereinigten Staaten, dessen Wahlkampfparolen lauteten: »Make America Great Again!« und »America First!«. Die Brexit-Bewegung im Vereinigten Königreich hat keinen eindeutigen Anführer, doch war auch hier der Hauptimpuls eine Rückbesinnung auf die nationale Souveränität. Populistische Parteien warten in Frankreich, den Niederlanden und überall in Skandinavien auf ihre Stunde. Allerdings beschränkt sich die nationalistische Rhetorik nicht auf die genannten Politiker: Die Ministerpräsidenten Narendra Modi in Indien und Shinzo Abe in Japan

setzen sich beide für nationalistische Anliegen ein, ebenso wie Präsident Xi Jinping in China, der nachdrücklich auf einen Sozialismus mit unverkennbar chinesischen Merkmalen setzt. Es sieht ganz so aus, als würden in Zukunft noch weitere Länder dem Beispiel dieser Länder folgen.

Zugleich erlebt die Religion einen Aufschwung als politisches Phänomen. Dies wird am deutlichsten im Nahen Osten, wo der Arabische Frühling 2011 durch Einwirkung von islamistischen Gruppen wie der Muslimbruderschaft und radikalen Terrororganisationen wie dem Islamischen Staat scheiterte. Obwohl Letzterer in Syrien und dem Irak der militärischen Niederlage nahe ist, breiten sich islamistische Bewegungen weiterhin in Ländern wie Bangladesch, Thailand und den Philippinen aus. In Indonesien wurde der populäre christliche Gouverneur von Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama, wegen angeblicher Gotteslästerung von zunehmend selbstbewussten islamistischen Gruppen attackiert und, nachdem seine Wiederwahl knapp gescheitert war, im Mai 2017 in einem Blasphemie-Prozess zu zwei Jahren Haft verurteilt. Freilich ist der Islam nicht die einzige Erscheinungsform der politisierten Religion. Ministerpräsident Modis Partei BJP basiert ausdrücklich auf einem hinduistischen Verständnis der indischen nationalen Identität. Eine militante Version des politischen Buddhismus hat in süd- und südostasiatischen Ländern wie Sri Lanka und Myanmar Fuß gefasst, wo es zu Zusammenstößen mit muslimischen und hinduistischen Gruppen kam. Religiöse Vereinigungen gehören zudem konservativen Koalitionen in Demokratien wie Japan, Polen und den USA an. In Israel, dessen politische Ordnung nach der Unabhängigkeit mehr als eine Generation lang von zwei Parteien mit Ideologien europäischen Stils, der Arbeiterpartei Awoda und der konservative Likudblock, dominiert wurde, fällt ein immer größerer Stimmenanteil religiösen Parteien wie Schas und Agudat Jisra'el zu.

Die alte klassenorientierte Linke dagegen macht weltweit einen langfristigen Verfall durch. Der Kommunismus brach zwischen 1989 und 1991 zusammen, wiewohl sich Versionen davon noch in Nordkorea und Kuba an der Macht halten. Die Sozialdemokratie, eine der beherrschenden Kräfte, die die westeuropäische Politik in den beiden Generationen nach dem Zweiten Weltkrieg gestalteten, befindet sich auf dem Rückzug. Die deutschen Sozialdemokraten, die 1998 noch mehr als 40 Prozent der Stimmen erhielten, mussten sich 2017 mit knapp über 20 Prozent zufriedengeben, während die französische Parti socialiste 2017 praktisch aufhörte zu existieren. Insgesamt schrumpften die Stimmen für Mitte-links-Parteien zwischen 1993 und 2017 in Nordeuropa von 30 auf 24 Prozent, in Südeuropa von 36 auf 21 sowie in Mitteleuropa von 25 auf 18 Prozent. Sie spielen immer noch eine wichtige Rolle, doch der Trend ist unverkennbar.

[54]

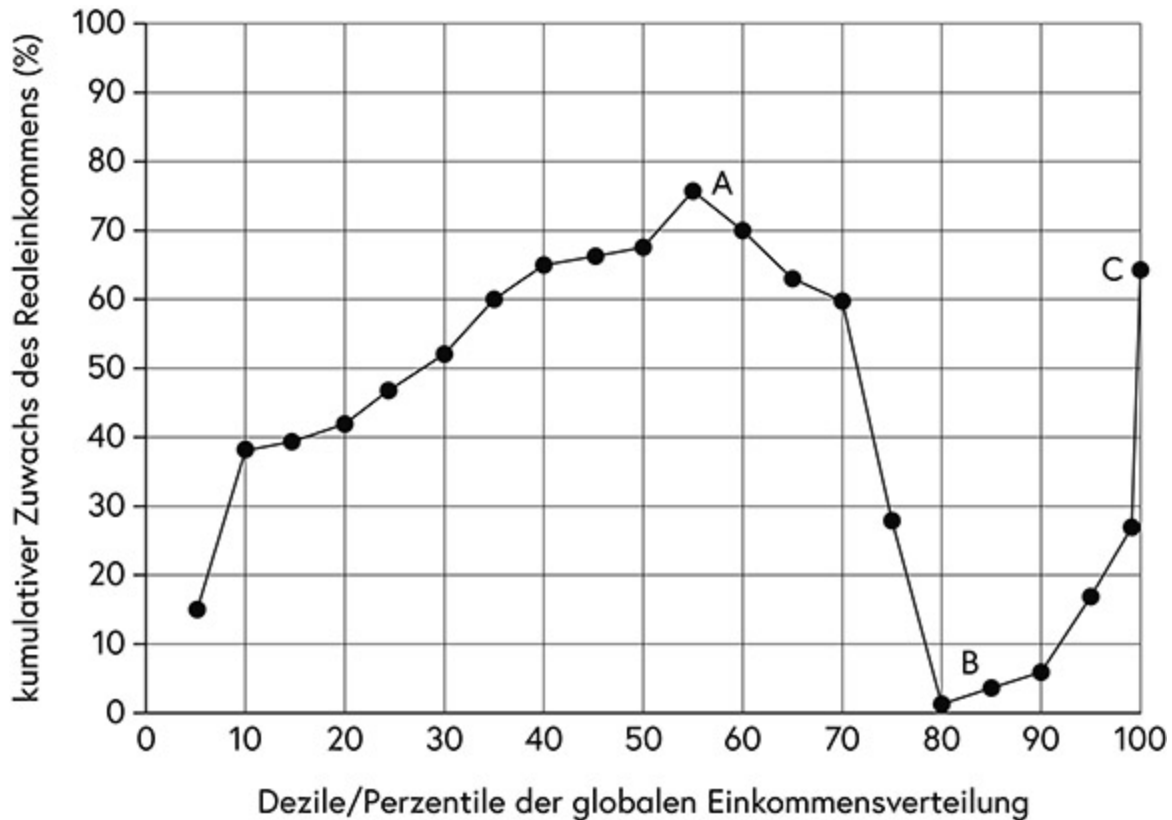
Linksparteien überall in Europa verlagerten ihren Schwerpunkt in den neunziger Jahren ins Zentrum und akzeptierten somit die Logik der Marktwirtschaft. Viele konnten fortan kaum noch von ihren Mitte-rechts-Koalitionspartnern unterschieden werden. Während des Kalten Krieges gab es im Nahen Osten stets kommunistische und andere linke Gruppen – im Südjemen gelangte sogar ein selbsternanntes kommunistisches Regime an die Macht. Seitdem sind solche Bewegungen jedoch von islamistischen Parteien ganz und gar marginalisiert und abgehängt worden. In anderen Weltregionen verlief die Entwicklung langsamer: Der Linkspopulismus tat sich in den neunziger Jahren und Anfang des 21. Jahrhunderts hauptsächlich in Teilen Lateinamerikas durch den Aufstieg von Hugo Chávez in Venezuela, Luiz Inácio Lula da Silva in Brasilien und den Kirchners in Argentinien hervor. Aber diese Welle ist mit dem wirtschaftlichen Zusammenbruch Venezuelas unter Chávez' Nachfolger

Nicolás Maduro bereits zurückgewichen. Die starken Ergebnisse von Jeremy Corbyn im Vereinigten Königreich und Bernie Sanders in den Vereinigten Staaten mögen auf eine Erholung hindeuten, doch Linksparteien sind nirgendwo mehr so dominierend wie im späten 20. Jahrhundert.

Die globale Schwäche der Linken ist in vielerlei Hinsicht überraschend, wenn man die Zunahme der weltweiten Ungleichheit in den vergangenen drei Jahrzehnten bedenkt. Damit meine ich das Anwachsen der Ungleichheit innerhalb individueller Länder, nicht zwischen den Staaten. Die Kluft zwischen reichen und armen Ländern hat sich geschlossen, nicht nur in Ostasien, auch in Lateinamerika und im subsaharischen Afrika ist ein hohes Wachstum zu verzeichnen. Der Ökonom Thomas Piketty hat jedoch aufgezeigt, dass die weltweite Ungleichheit innerhalb von Staaten seit 1980 erheblich zugenommen hat. Abweichend von der lange akzeptierten Theorie des Wirtschaftswissenschaftlers Simon Kuznets klaffen die Einkommen in reichen Ländern auseinander, statt sich anzugleichen.<sup>[55]</sup> Kaum eine Region der Welt hat den Aufstieg einer neuen Schicht von Oligarchen versäumt, das heißt von Milliardären, die ihr Vermögen zum Schutz ihrer Familieninteressen politisch einsetzen.<sup>[56]</sup>

#### Schaubild 1

**Anstieg des realen Pro-Kopf-Einkommens in Relation zum globalen Einkommensniveau 1988–2008<sup>[57]</sup>**



Der Ökonom Branko Milanović hat eine oft zitierte »Elefanten-Kurve« entworfen, die den relativen Zuwachs des Pro-Kopf-Einkommens für verschiedene Segmente der globalen Einkommensverteilung anzeigt. Das Realeinkommen ist weltweit in allen Einkommensschichten zwischen 1988 und 2008 gewachsen, hauptsächlich aufgrund von Produktivitätsgewinnen und der Globalisierung. Mit anderen Worten: Die Welt ist in diesem Zeitraum immer reicher geworden. Doch die zusätzlichen Erträge verteilten sich nicht gleichmäßig. Personen zwischen dem 20. und 70. Perzentil sowie vor allem die des 95. Perzentils verzeichneten beträchtliche Einkommenserhöhungen, während der Teil der Weltbevölkerung um das 80. Perzentil herum entweder keinen Anstieg oder kaum nennenswerte Gewinne hinnehmen musste. Diese Gruppe entspricht weitgehend der Arbeiterschaft der westlichen Industriestaaten, das heißt Menschen, die höchstens eine Sekundarschulbildung besitzen. Zwar sind sie immer noch

viel wohlhabender als diejenigen, die global gesehen über ein weniger hohes Einkommen verfügen, doch ihre Blickrichtung ist eine andere: Sie haben enorm an Boden gegenüber den oberen 10 Prozent der Einkommensbezieher verloren. Ihr relativer Status hat sich demnach erheblich verschlechtert.

Innerhalb der westlichen Welt ist die Ungleichheit besonders prägnant in Großbritannien und den Vereinigten Staaten. Pikanterweise handelt es sich somit um genau jene beiden Länder, welche die »neoliberale« Marktwirtschaftsrevolution der achtziger Jahre unter Margaret Thatcher und Ronald Reagan angeführt haben. Wie konnte das passieren? In den USA verteilte sich das starke Wirtschaftswachstum der achtziger und neunziger Jahren nicht gleichmäßig, sondern es begünstigte überwiegend Menschen mit einer guten Ausbildung. Die alte amerikanische Arbeiterklasse, die sich für den Kern des Mittelstands hielt, geriet kontinuierlich ins Hintertreffen. Laut einer Studie des Internationalen Währungsfonds IWF sank die Zahl der Individuen, die 50 bis 150 Prozent des Medianeinkommens verdienten, zwischen den Jahren 2002 und 2014 von 58 auf 47 Prozent der Bevölkerung. Der Mittelstand wurde in dieser Zeit folglich immer weiter ausgehöhlt. Nur ein Viertelprozent dieser Personen rückte im selben Zeitraum in eine höhere Einkommensgruppe auf, während erstaunliche 3,25 Prozent die Einkommensleiter hinabstiegen.<sup>[58]</sup> Die Ungleichheit bei der Einkommensentwicklung verstärkte sich 2008, als eine Vermögensblase platzte, die durch die halbseidenen Machenschaften des Finanzsektors und dessen strategischen Entscheidungen entstanden war. In der Folge wurden die Arbeitsplätze und Ersparnisse von Millionen gewöhnlicher US-Amerikaner sowie weltweit zahlloser weiterer Menschen zerstört.

Unter solchen Umständen hätte man eine bedeutsame Wiedererweckung der populistischen Linken in den Ländern erwartet, die den höchsten Grad

an Ungleichheit aufwiesen. Seit der Französischen Revolution definiert sich die Linke als Partei der sozialen Gerechtigkeit, die bereit ist, den Wohlstand mit Hilfe der Staatsmacht von den Reichen auf die Armen umzuverteilen. Folglich hätte gerade sie mit ihren Parolen neue Wähler an sich binden müssen. Doch im Anschluss an die globale Finanzkrise ereignete sich eher das Gegenteil: Statt den linken Kräften wuchs der Einfluss rechtspopulistischer nationalistischer Bewegungen in vielen Gebieten der westlichen Welt. Das galt vor allem für die Vereinigten Staaten und Großbritannien, wo sich die Deindustrialisierung verheerend auf die alte Arbeiterschaft ausgewirkt hatte. In den USA brachte die Finanzkrise die linke Occupy-Wall-Street-Bewegung und die rechte Tea Party hervor. Die Erstere marschierte und demonstrierte und verpuffte dann, während die Letztere sowohl große Teile der Republikanischen Partei als auch des Kongresses unter ihre Kontrolle bringen konnte. Die Ergebnisse waren eindeutig: Im Jahr 2016 wandten die Wähler den extrem linkspopulistischen Kandidaten den Rücken und stimmten stattdessen für nationalistische Politiker.

Wie lassen sich das Unvermögen der Linken, die globale Ungleichheit für ihre Zwecke zu nutzen, und der Aufstieg der nationalistischen Rechten an ihrer Stelle erklären? Zunächst einmal ist es kein neues Phänomen: Parteien der Linken ziehen seit weit über hundert Jahren den Kürzeren gegenüber den Nationalisten, und das gerade in jenen Armen- oder Arbeitervierteln, die ihre stärksten Bollwerke hätten sein sollen. Die europäischen Arbeiter folgten 1914 bei Beginn des Ersten Weltkriegs nicht dem Banner der Sozialistischen Internationale, sondern den Fahnen ihrer Landesregierungen. Dieses Versäumnis bringt Marxisten seit Jahren durcheinander. Nach Ernest Gellner lautet ihre Erklärung dafür in etwa:

So wie extreme Schiiten die Ansicht vertreten, der Erzengel Gabriel habe einen Fehler gemacht und die Botschaft Mohammed überliefert, obwohl sie für Ali bestimmt war, so glauben Marxisten gerne, der Geist der Geschichte oder das menschliche Bewußtsein habe einen schrecklichen Fehler begangen. Die Erweckungsbotschaft war für *Klassen* bestimmt, aber durch einen schrecklichen Fehler des Boten wurde sie *Nationen* ausgehändigt.

[59]

Folgt man dieser Logik, so ist im heutigen Nahen Osten ein an die Klassen adressierter Brief den Religionen zugestellt worden.

Dieser Zustellungsfehler ereignete sich infolge der Art und Weise, wie sich wirtschaftliche Motive im menschlichen Verhalten mit Identitätsfragen verflechten. Wer arm ist, wird für seine Mitmenschen unsichtbar, und die Schmach der Unsichtbarkeit ist häufig schlimmer als der Mangel an finanziellen Mitteln.

## Der unsichtbare Mann

Ökonomen nehmen an, dass Menschen von »Präferenzen« oder »Nützlichkeiten« motiviert werden, von Wünschen nach materiellen Mitteln oder Gütern. Dabei vergessen sie jedoch den Thymos, den Teil der Seele, der Anerkennung durch andere begehrt, entweder in Form von Isothymia, dem Streben, die gleiche Würde wie die Mitmenschen zu empfangen, oder in Form von Megalothymia, dem Bedürfnis, im Vergleich mit anderen als überlegen zu gelten. Ein großer Teil dessen, was wir normalerweise für eine wirtschaftliche, von materiellen Bedürfnissen oder Wünschen ausgelöste Motivation halten, ist in Wirklichkeit ein thymotisches Verlangen nach Anerkennung der eigenen Würde oder des eigenen Status.

Werfen wir einen Blick auf die Frage des gleichen Lohns für gleiche Arbeit, die seit Jahrzehnten im Mittelpunkt der Frauenbewegung steht. Obwohl Frauen auf dem Arbeitsmarkt in den vergangenen 50 Jahren große Fortschritte erzielt haben, ist die gläserne Decke unverkennbar, die sie daran hindert, in höhere Führungspositionen oder, seit jüngerem, in die oberen Etagen von Tech-Firmen im Silicon Valley aufzurücken. Die Tagesordnung des modernen Feminismus wird nicht in erster Linie von Frauen aus der Arbeiterschaft bestimmt, die gern in die Feuerwehr oder Marine-Infanterie eintreten möchten, sondern von gut ausgebildeten Expertinnen, die den Gipfel der sozialen Hierarchie erklimmen wollen.

Was ist in dieser Gruppe das wahre Motiv für den Anspruch auf gleiche Bezahlung? Es ist nicht im herkömmlichen Sinne wirtschaftlicher Art. Eine Anwältin, die bei der Beförderung zur Partnerin übergegangen oder als stellvertretende Direktorin ein um 10 Prozent niedrigeres Gehalt als ihre männlichen Kollegen bekommt, lässt sich gewiss nicht als finanziell benachteiligt einstufen, denn sie dürfte sich an der Spitze der nationalen Einkommensverteilung befinden und keinen wirtschaftlichen Mangel leiden. Ihr Problem wäre nicht behoben, wenn sie und ihre Kollegen jeweils das Doppelte ihrer Gehälter beziehen würden.

Vielmehr hat der Ärger über solche Situationen weniger mit der Bezahlung als mit Gerechtigkeit zu tun: Das Gehalt, das die Frau von der Firma bezieht, ist nicht deshalb wichtig, weil es ihr die erforderlichen Mittel verschafft, sondern weil es als Gradmesser der Würde dient. Die Botschaft der Firma lautet nämlich, dass sie weniger wert ist als ein Mann, obwohl ihre Qualifikationen und Leistungen gleichartig oder sogar besser sind. Das Gehalt ist ein Gegenstand der *Anerkennung*. Sie wäre genauso gekränkt, wenn sie zwar die gleiche Bezahlung erhielte, dafür aber auf einen begehrten Titel verzichten müsste, nur weil sie eine Frau ist.

Die Verbindung zwischen wirtschaftlichem Interesse und Anerkennung wurde von Adam Smith, dem Begründer der neuzeitlichen Volkswirtschaftslehre, in seinem Buch *Theorie der ethischen Gefühle* deutlich gemacht. Schon im Großbritannien des späten 18. Jahrhunderts beobachtete er, dass die Armen das Lebensnotwendige besaßen und nicht unter schwerer materieller Entbehrung litten. Ihr Streben nach Wohlstand hatte einen anderen Grund:

Daß man uns bemerkt, daß man auf uns Acht hat, daß man mit Sympathie, Wohlgefallen und Billigung von uns Kenntnis nimmt, das sind alle Vorteile, die wir daraus zu gewinnen hoffen dürfen. Es

ist die Eitelkeit, nicht das Wohlbefinden oder das Vergnügen, was uns daran anzieht. Eitelkeit aber beruht immer auf der Überzeugung, daß wir der Gegenstand der Aufmerksamkeit und Billigung sind. Der reiche Mann rühmt sich seines Reichtums, weil er fühlt, daß dieser naturgemäß die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn lenkt, und daß die Menschen geneigt sind, an all jenen angenehmen Gemütsbewegungen gerne teilzunehmen, welche die Vorteile seiner Situation ihm so leicht einflößen müssen. [...] Der Arme auf der anderen Seite schämt sich seiner Armut. Er fühlt, daß sie ihn entweder aus dem Gesichtskreis der Menschen ausschließt, oder daß diese doch, wenn sie irgend Notiz von ihm nehmen, kaum irgendwelches Mitgefühl mit dem Elend und der Not haben werden, die er erduldet.<sup>[60]</sup>

Der reiche Mann »rühmt sich seines Reichtums«. Denkt man an die Schicht globaler Milliardäre und fragt man sich, was sie jeden Morgen aufstehen lässt, kann die Antwort nicht lauten, dass sie den Mangel an etwas Notwendigem verspüren und dem nur beikommen können, wenn sie in den kommenden Monaten weitere 100 Millionen Dollar verdienen. Sobald jemand eine bestimmte Anzahl Häuser, Schiffe und Flugzeuge besitzt, verliert er den Überblick. Also wünschen sie sich andere Dinge: die größte Sammlung von Francis-Bacon-Gemälden zu erwerben, Kapitän der Segeljacht zu sein, die den America's Cup gewinnt, oder die größte Wohltätigkeitsorganisation der Welt aufzubauen. Sie streben nicht nach einem absoluten Vermögensniveau, sondern nach einem relativen Status gegenüber anderen Milliardären.

Ähnliches gilt für die Armut in reichen Ländern wie den Vereinigten Staaten, Deutschland oder Schweden. Wie Konservative unermüdlich hervorheben, verfügen Menschen, die in den USA unterhalb der

Armutsgrenze leben, über ein bemerkenswertes Wohlstandsniveau, viel höher als das eines armen Menschen im subsaharischen Afrika: Sie besitzen Fernseher, Autos und Air-Jordan-Basketballschuhe. Sie leiden nicht an Unterernährung, sondern an Fettleibigkeit, hervorgerufen von zu viel Junkfood.

Natürlich gibt es auch in den Vereinigten Staaten materielle Entbehrung, die sich im mangelnden Zugang zu einer guten Ausbildung oder zum Gesundheitswesen ausdrückt, doch der Schmerz der Armut wird häufiger als Verlust der Würde empfunden. Wie Smith anmerkt, wird der Arme durch seine Situation »aus dem Gesichtskreis der Menschen« ausgeschlossen, die deshalb kein Mitgefühl mit ihm haben. Dies war die Hauptidee in Ralph Ellisons klassischem Roman *Der unsichtbare Mann* über einen Schwarzen, der aus dem amerikanischen Süden nach Harlem zieht. Die wirkliche Erniedrigung durch den Rassismus im Norden ergab sich daraus, dass die Afroamerikaner für ihre weißen Landsleute unsichtbar zu sein schienen. Sie wurden nicht unbedingt schlecht behandelt, sondern einfach nicht als Mitmenschen wahrgenommen. Darüber sollte man beim nächsten Mal nachdenken, wenn man einem Obdachlosen Geld gibt, ohne dabei Augenkontakt herzustellen: Zwar lindert man seinen materiellen Mangel, erkennt ihn aber nicht als gleichwertigen Menschen an.

Die Verbindung zwischen Einkommen und Würde deutet auch darauf hin, dass ein garantiertes Mindesteinkommen als Lösung für Arbeitsplatzverluste durch Automatisierung keinen sozialen Frieden erkaufen oder die Betroffenen zufriedenstellen wird. Ein Arbeitsplatz bringt nicht nur finanzielle Mittel mit sich, sondern auch die Bestätigung der übrigen Gesellschaft, dass man etwas sozial Wertvolles leistet. Jemand, der fürs Nichtstun bezahlt wird, hat keinen Grund, stolz zu sein.

Der Wirtschaftswissenschaftler Robert Frank verweist auf die Beziehung zwischen Vermögen und Status und zeigt, dass Letzterer häufig nicht wegen seines absoluten, sondern wegen seines relativen Werts ersehnt wird. Er versteht Status daher als »Positionsgut«: Ich will den Tesla nicht haben, weil ich mir so große Sorgen um die globale Erwärmung mache, sondern weil er modisch und teuer ist und weil mein Nachbar immer noch einen BMW fährt. Menschliches Glück ist oftmals stärker von unserem relativen als von unserem absoluten Status abhängig. Frank hat herausgefunden, dass sich Menschen mit hohem Einkommen laut Umfragen glücklicher fühlen als Vergleichsgruppen mit niedrigerem Einkommen. Die Vermutung liegt nahe, dass dies mit dem absoluten Einkommen verknüpft ist, doch Menschen mit einem vergleichbaren *relativen* Status geben ein ähnliches Glücksniveau an, ungeachtet ihres absoluten Wohlstands: Nigerianer mit überdurchschnittlichem Einkommen sind genauso glücklich wie ihre deutschen Pendants – trotz der wirtschaftlichen Kluft zwischen beiden. Man misst sich nicht global an einem absoluten Vermögensstandard, sondern am eigenen sozialen Umfeld.<sup>[61]</sup>

Zahlreiche naturwissenschaftliche Indizien lassen vermuten, dass das Verlangen nach Status – Megalothymia – biologische Ursachen hat. Es wurde weithin festgestellt, dass Primaten, welche die Vorherrschaft oder den Alpha-Männchen-Status innerhalb ihrer Hierarchie innehaben, über einen höheren Serotoninspiegel als die anderen Mitglieder der Gruppe verfügen. Dieser Neurotransmitter wird bei Menschen mit Wohlgefühl und Euphorie assoziiert, weshalb Selektive Serotonin-Wiederaufnahmehemmer wie Prozac und Zoloft zur Behandlung von Depression und niedrigem Selbstwertgefühl eingesetzt werden.<sup>[62]</sup>

Eine weitere psychologische Tatsache führt zu der Annahme, dass gewisse Sachverhalte in der zeitgenössischen Politik eher mit Status als mit

Ressourcen zu tun haben: Einer der klaren Befunde der experimentellen Verhaltensökonomik ist der, dass Menschen empfindlicher auf Verluste als auf Gewinne reagieren, das heißt, sie verwenden mehr Mühe darauf, den Verlust von 100 Dollar zu vermeiden, als darauf, zusätzliche 100 Dollar zu verdienen.<sup>[63]</sup> So lässt sich vielleicht die von Samuel Huntington beobachtete historische Erscheinung erklären, dass sich politisch besonders destabilisierend wirkende Gruppen normalerweise nicht aus hoffnungslos Armen zusammensetzen, sondern aus Angehörigen der Mittelschicht, die fürchten, ihren Status im Vergleich zu anderen Gesellschaftsschichten einzubüßen. Huntington zitiert Alexis de Tocqueville, der anmerkte, dass die Französische Revolution nicht von bedürftigen Bauern ausgelöst worden sei, sondern von einem Mittelstand, der in dem Jahrzehnt vor der Revolution seine wirtschaftlichen und politischen Chancen plötzlich dahinschwinden sah. Die Armen neigen dazu, politisch desorganisiert und mit dem tagtäglichen Überleben beschäftigt zu sein. Menschen hingegen, die sich dem Mittelstand zurechnen, haben mehr Zeit für politische Aktivitäten, sind besser ausgebildet und leichter zu mobilisieren. Und noch wichtiger: Sie sind der Ansicht, dass ihrem wirtschaftlichen Status Respekt zu zollen ist, denn sie arbeiten schwer in Positionen, die der Gesellschaft nützen. Sie ziehen Kinder auf und erfüllen ihre sozialen Pflichten, etwa durch die Zahlung von Steuern. Zwar wissen sie, dass sie sich nicht auf dem materiellen Gipfel befinden, aber sie sind stolz darauf, nicht notleidend und nicht auf Regierungshilfe für ihr Überleben angewiesen zu sein.<sup>5</sup> Mittelständler meinen nicht, sich am Rand der Gesellschaft zu befinden, sie glauben typischerweise, dass sie den Kern der nationalen Identität ausmachen.

Mit dem Verlust des Mittelschichtstatus lässt sich eine der bittersten Polarisierungen in der heutigen Politik erklären: Thailand wird durch den

extremen Gegensatz zwischen »Gelbhemden« und »Rothemden« gespalten, wobei die Ersteren Oberschichtsmitglieder und Anhänger von Monarchie und Militär sind und die Letzteren Gefolgsleute der von Thaksin Shinawatra geleiteten Thai-Rak-Thai-Partei. Dieser Konflikt, der Bangkok im Jahr 2010 teilweise zum Erliegen brachte und der zu einem von den Gelbhemden unterstützten Militärputsch führte, wird einerseits als ideologisches Ringen um die Umverteilungsprogramme Thaksins und seiner Schwester Yingluck, Ministerpräsidentin zwischen 2011 und 2014, zugunsten der Landbewohner und andererseits als Kampf gegen die Korruption betrachtet. Federico Ferrara empfiehlt jedoch, von einem Streit um Anerkennung zu sprechen. Die traditionelle Thaigesellschaft sei auf der Grundlage des vorgeblichen »Thaitums«, der geographischen und ethnolinguistischen Entfernung von der Elite in Bangkok, streng gegliedert gewesen. In Jahrzehnten des Wirtschaftswachstums seien viele Wähler Thaksins aufgestiegen und hätten ihre Provinz-Identitäten auf eine Art bekräftigt, die das Establishment in der Hauptstadt erzürnte. Häufig hätten sich mittelständische Thais politisch am stärksten engagiert, was erklärt, warum ein scheinbar wirtschaftlicher Konflikt zu einem vom Thymos motivierten Nullsummenspiel geworden sei.<sup>[64]</sup>

Die subjektiv wahrgenommene Bedrohung des Mittelstandsstatus könnte also den Aufschwung des populistischen Nationalismus in vielen Teilen der Welt im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts durchschaubarer machen.

Die US-amerikanische Arbeiterklasse hat in den letzten Jahrzehnten nicht gut abgeschnitten. Das spiegelt sich nicht nur in stagnierenden Löhnen und dem Verlust von Arbeitsplätzen, sondern auch in ihrem sozialen Zerfall wider. Für Afroamerikaner begann dieser Prozess in den siebziger Jahren, Jahrzehnte nach der »Great Migration«, als Schwarze in Städte wie Chicago, New York und Detroit abwanderten, wo viele von ihnen in der

Fleischverpackungs-, der Stahl- oder Automobilindustrie beschäftigt wurden. Während diese Wirtschaftszweige Rückschläge erlitten und Arbeitsplätze durch Deindustrialisierung verloren gingen, trat eine Reihe sozialer Missstände zutage, darunter steigende Kriminalitätsraten, eine Crack-Kokain-Seuche und ein Verfall des Familienlebens, was dazu beitrug, dass Armut von einer Generation an die nächste weitergegeben wurde.<sup>[65]</sup>

Im vergangenen Jahrzehnt griff diese Entwicklung auch auf die weiße Arbeiterschaft über, wie zwei Sozialwissenschaftler von entgegengesetzten Seiten des politischen Spektrums, Charles Murray und Robert Putnam, aufzeigten.<sup>[66]</sup> Eine Opioid-Epidemie hat ländliche Gemeinden überall in den Vereinigten Staaten dezimiert. Im Jahr 2016 gab es mehr als 60000 Todesfälle nach einer Überdosis, rund doppelt so viele wie die alljährliche Zahl von Verkehrsopfern in den USA. Die Lebenserwartung weißer Männer ist zwischen 2013 und 2014 gesunken – ein äußerst ungewöhnlicher Vorgang in der westlichen Welt.<sup>[67]</sup> Der Anteil der Kinder, die bei Alleinerziehenden aufwachsen, ist beträchtlich gestiegen und liegt für weiße Arbeiterkinder mittlerweile bei 35,6 Prozent.<sup>[68]</sup>

Eine maßgebliche Antriebskraft des neuen Nationalismus, durch den Donald Trump ins Weiße Haus gelangte (und der in Großbritannien zum Brexit führte), ist das Gefühl, unsichtbar zu sein. Zwei jüngere Untersuchungen konservativer Wähler in Wisconsin und Louisiana durch Katherine Cramer und Arlie Hochschild weisen auf solche Unmutsgefühle hin. Die Wähler, die in Wisconsin für den republikanischen Gouverneur Scott Walker stimmten, waren in überwältigendem Maße ländlicher Herkunft. Sie gaben an, dass die Eliten in der Hauptstadt Madison und in anderen großen Städten außerhalb des Staates kein Verständnis für sie gehabt und ihren Problemen keine Aufmerksamkeit geschenkt hätten. Einer

von Cramers Gesprächspartnern sagte, Washington, D.C. sei »wie ein Staat im Staat. [...] Sie haben keine Ahnung, was in der übrigen Nation vor sich geht, weil sie darin vertieft sind, ihren eigenen Nabel zu beschauen«. [69] Ein Tea-Party-Wähler im ländlichen Louisiana machte eine ähnliche Bemerkung: »Viele liberale Kommentatoren schauen auf Leute wie mich herab. Wir dürfen das ›N-Wort‹ nicht sagen, das wollen wir auch gar nicht, es ist erniedrigend. Aber warum nehmen sich liberale Kommentatoren dann die Freiheit, das ›R-Wort‹ [Redneck] zu benutzen?« [70]

Die verärgerten Bürger, die um ihren Mittelschichtstatus fürchten, zeigen anklagend nach oben auf die Eliten, für die sie, wie es scheint, nicht mehr erkennbar sind – und nach unten auf die Armen, die ihrer Meinung nach unverdient begünstigt werden. Cramer schreibt: »[...] der Groll gegenüber den Mitbürgern steht im Vordergrund. Man lastet die eigenen Umstände schuldigen und weniger verdienstvollen Menschen an, nicht den übergeordneten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Kräften.« [71] Hochschild greift zu einer Metapher: Gewöhnliche Bürger stehen geduldig in einer langen Schlange und warten, um durch eine Tür mit der Aufschrift DER AMERIKANISCHE TRAUM zu treten, während sich andere – Afroamerikaner, Frauen, Einwanderer – plötzlich mit Unterstützung derselben Eliten vordrängen, von denen die Schlange Stehenden ignoriert werden. »Du bist ein Fremder im eigenen Land. In dem Bild, das andere von dir haben, erkennst du dich nicht wieder. Es ist ein Kampf, sich wahrgenommen und gewürdigt zu fühlen. Um dich gewürdigt zu fühlen, musst du das Gefühl haben, voranzukommen – und auch so gesehen zu werden. Aber ohne eigene Schuld und ohne dass du verstehst warum, fällst du zurück.« [72]

Wirtschaftliche Not wird von Individuen oftmals nicht als materielle Entbehrung, sondern als Identitätsverlust empfunden. Fleiß sollte Würde

mit sich bringen, doch viele weiße US-Amerikaner sind überzeugt, dass ihre Würde nicht anerkannt wird – im Gegenteil, sie wird verurteilt, und andere, die nicht bereit sind, die Regeln zu befolgen, erhalten ungebührliche Vorteile. Dieser Zusammenhang zwischen Einkommen und Status macht deutlich, weshalb die Ansichten nationalistischer oder religiöser Konservativer auf fruchtbaren Boden fallen – stärker als solche der Linken, die sich traditionell auf ökonomisches Klassendenken stützen. Die Nationalisten deuten den Verlust eines relativen wirtschaftlichen Ranges in den Verlust von Identität und Status um: Du bist immer ein wichtiges Mitglied unserer großen Nation gewesen, doch Ausländer, Einwanderer und deine eigenen elitären Landsleute haben sich verschworen, um dich niederzudrücken. Dein Land gehört dir nicht mehr, und du wirst in ihm nicht mehr respektiert. Die religiöse Rechte kann fast das Gleiche vortragen: Du gehörst einer großen Gemeinschaft von Gläubigen an, die von Ungläubigen verraten worden ist. Dieser Verrat hat nicht bloß zu deiner Verarmung geführt, er ist auch ein Verbrechen an Gott selbst. Du magst unsichtbar für deine Mitbürger sein, nicht jedoch für Gott.

Die umfassende Verbreitung solcher Äußerungen hat dazu geführt, dass die Einwanderung in so vielen Ländern zu einem umstrittenen Thema geworden ist. Wie der Handel mehrt die Migration den Wohlstand des Staates – ohne dass dies jedoch allen gesellschaftlichen Gruppen zugutekommt. Fast überall werden Einwanderer als Bedrohung der kulturellen Identität empfunden, besonders wenn der grenzüberschreitende Zustrom so mächtig ist wie in den letzten Jahrzehnten. Sobald wirtschaftlicher Verfall als Verlust des sozialen Status interpretiert wird, lässt sich leicht verstehen, warum das Thema Einwanderung stellvertretend für das eigentliche Thema des wirtschaftlichen Wandels diskutiert wird.

Gleichwohl kann allein der Zorn über die Zuwanderung keine befriedigende Antwort auf die Frage liefern, aus welchem Grund die nationalistische Rechte in den vergangenen Jahren sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Europa Wähler für sich gewonnen hat, die früher Parteien der Linken unterstützt haben. Schließlich bieten die Letzteren traditionell eine bessere praktische Lösung für die ökonomischen Verwerfungen an, die durch die technologischen Neuerungen und die Globalisierung mit ihrem weiter gespannten sozialen Sicherheitsnetz verursacht wurden. Außerdem konnte sich die Linke in der Vergangenheit auf die geteilte Erfahrung der Ausbeutung und auf den Unmut über reiche Kapitalisten berufen: »Arbeiter der Welt, vereinigt euch!«, »Zeigt es denen da oben!« In den Vereinigten Staaten stimmten Arbeiterwähler vom New Deal in den dreißiger Jahren bis hin zu Ronald Reagans Amtsantritt überwiegend für die Demokratische Partei, und die europäische Sozialdemokratie stand fest auf einem Fundament aus Gewerkschaftswesen und Arbeitersolidarität.

Das Problem der zeitgenössischen Linken beruht auf der besonderen Form der Identität, die sie zunehmend vertritt. Statt Solidarität mit breiten Bevölkerungsschichten wie der Arbeiterschaft oder wirtschaftlich Ausgebeuteten herzustellen, konzentriert sie sich auf immer kleinere Gruppen, die auf spezifische Weise marginalisiert werden. Dies ist ein Teil des größeren Diskurses über das Schicksal des modernen Liberalismus: Das Prinzip der universalen Anerkennung ist zu einer speziellen Anerkennung einzelner Gruppen mutiert.

## Die Demokratisierung der Würde

Während des 19. Jahrhunderts ging das Verständnis der Würde also auseinander: einerseits in Richtung eines liberalen Individualismus, der in den politischen Rechten zeitgenössischer freiheitlicher Demokratien zum Ausdruck kommen sollte, sowie andererseits in Richtung kollektiver Identitäten, die sich entweder durch Nation oder Religion definieren ließen. Nach einem ersten Blick auf das kollektive Identitätsverständnis kehren wir nun zu der individualistischen Denkweise zurück, das heißt zu der Identität, die sich in den neuzeitlichen liberalen Demokratien Nordamerikas und Europas herausgebildet hat.

In diesen Regionen haben die politischen Systeme nach und nach immer weiteren Personenkreisen Rechte gewährt, was zu einer Demokratisierung der Würde führte. Zur Zeit der Ratifizierung der Verfassung der Vereinigten Staaten im Jahr 1788 besaßen nur weiße Männer, die über Grundbesitz verfügten, volle politische Rechte. Danach weitete sich die Zahl der Rechteinhaber allmählich auf weiße Männer ohne Grundbesitz aus, dann auf Afroamerikaner, amerikanische Ureinwohner und Frauen. In diesem Sinne erfüllte der liberale Individualismus sein Versprechen, zur Demokratie beizutragen. Gleichzeitig entwickelte er sich jedoch auch in eine kollektive Richtung, wodurch die beiden Stränge auf überraschende Art konvergierten.

Als wir Thymos und dem Verlangen nach der Anerkennung der Würde zum ersten Mal in Platons *Staat* begegnet sind, wurde diese Würde nicht von allen Menschen geteilt, sie war ausschließlich der Wächter- oder Kriegerschicht vorbehalten – Individuen, die wegen ihrer Bereitwilligkeit, ihr Leben für die gewaltsame Verteidigung der größeren Gemeinschaft zu riskieren, Anerkennung verdienten. Wir erfuhren, dass Würde in der christlichen Tradition universalisiert wurde, da man allen Menschen eine moralische Entscheidungsfähigkeit zuschrieb, die nach protestantischer Ansicht tief im Innern jedes Individuums verborgen ist. Diese Vorstellung der universalen Würde wurde dann in Gestalt von Kants rationalen moralischen Regeln säkularisiert. Rousseau fügte die Idee hinzu, dass das innere Selbst nicht nur binäre moralische Entscheidungen treffen könne, sondern auch von einer Vielzahl an Gefühlen und persönlichen Erfahrungen erfüllt sei, die von der Gesellschaft unterdrückt werden. Der Zugang zu jenen Gefühlen anstelle ihrer Verdrängung wurde zum moralischen Imperativ. Damit konzentrierte sich der Begriff der Würde nun darauf, das authentische innere Selbst wiederherzustellen, sowie auf die gesellschaftliche Anerkennung des Potenzials, das jedem Bürger eigen ist. Eine liberale Gesellschaft wurde zunehmend nicht bloß als politische Ordnung verstanden, die ein Minimum individueller Rechte schützt, sondern als System, das aktiv zur vollen Verwirklichung des inneren Selbst beiträgt.

In der christlichen Tradition war das innere Selbst die Quelle der Erbsünde, doch auch die Stätte der moralischen Wahl, welche die Sünde überwinden konnte. Würde war von der Fähigkeit des einzelnen Gläubigen abhängig, eine Vielzahl moralischer Vorschriften – im Hinblick auf Sex, Familie, Beziehungen zu Nachbarn und Herrschern – trotz innerer sündhafter Gelüste zu befolgen. Mit dem Abbau des moralischen Horizonts,

der durch die gemeinsame Religion in den westlichen Ländern zustande gekommen war, erwies es sich als unpraktikabel, Würde nur solchen Individuen beizumessen, welche die moralischen Regeln des Christentums einhielten. Vielmehr galt die Religion nun als Form des Götzendienstes oder des falschen Bewusstseins, und Anerkennung gebührte eher dem expressiven inneren Selbst, das zuweilen sogar die religiösen Vorschriften verletzen mochte.

Die Art und Weise, wie diese Ideen auf die amerikanische Kultur des 20. Jahrhunderts einwirkten, lässt sich anhand der Arbeit der »California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal Social Responsibility«<sup>6</sup> veranschaulichen, die 1990 den Bericht *Toward a State of Self-Esteem*<sup>7</sup> herausgab. Die Taskforce war das geistige Produkt des lokalen Abgeordneten John Vasconcellos. Beeinflusst wurde er von der Human-Potential-Bewegung, die seit den sechziger Jahren in der California Bay Area weit verbreitet war.<sup>[73]</sup> Sie bezog sich auf die Ideen des Psychologen Abraham Maslow, der für seine »Bedürfnishierarchie« (oder Bedürfnispyramide) berühmt wurde. Am Fuß der Pyramide befanden sich physiologische Grundbedürfnisse wie Essen und Trinken, in der Mitte soziale Bedürfnisse und solche, die die eigene Sicherheit betrafen, und an der Spitze das, was Maslow Selbstverwirklichung nannte. Er war der Ansicht, dass es den meisten Menschen nicht gelingen werde, den größeren Teil ihres Potenzials zu realisieren. Für den Prozess der Selbstverwirklichung sei laut Maslow die Selbstachtung entscheidend, da Individuen durch Unterschätzung ihrer eigenen Fähigkeiten gebremst würden. Im Einklang mit dem modernen Identitätsbegriff folgte er der Auffassung, dass die Selbstverwirklichung des Individuums höher einzustufen sei als die Bedürfnisse der breiten Gesellschaft.<sup>[74]</sup>

Die Taskforce definierte Selbstachtung folgendermaßen:

Als menschliches Wesen am Leben zu sein hat eine immanente Bedeutung, von der die Verfasser der Unabhängigkeitserklärung sprachen, als sie verkündeten, dass alle Menschen »von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind«. Diese Überzeugung ist im Hinblick auf die Würde eines jeden Menschen seit langem Teil des moralischen und religiösen Erbes unserer Nation. Jede Person ist von einzigartiger Wichtigkeit, einfach weil ihr das kostbare und mysteriöse Geschenk des Lebens als Mensch gewährt worden ist. Dies ist ein inhärenter Wert, den kein Widersacher und kein Missgeschick entfernen können.<sup>[75]</sup>

Weiter hieß es in dem Bericht: »Meinen eigenen Wert und meine Bedeutung zu würdigen hängt nicht davon ab, dass ich die Quantität oder Qualität meiner Fähigkeiten an denen eines anderen messe. Die Fähigkeiten jeder Person sind wertvoll und werden benötigt. Jeder von uns hat einen Beitrag zur Gesellschaft zu leisten.« Die Verfasser führen fort: »Es kommt nicht darauf an, annehmbar oder würdig zu werden, sondern darauf, die Würde, die bereits existiert, anzuerkennen. Unsere Gefühle sind ein Teil davon, und sie zu akzeptieren stärkt unsere Selbstachtung. [...] Wir alle können unsere Rasse, Ethnizität und Kultur feiern. Wir können unseren Körper, unser Geschlecht und unsere Sexualität schätzen. Wir können unsere Ideen, Gefühle und unsere Kreativität akzeptieren.«<sup>[76]</sup>

Auf den wenigen Seiten kommt eine lange Reihe von Ideen zum Ausdruck, die letztlich auf Rousseau zurückgehen: dass jeder von uns ein tief im Innern verborgenes Selbst besitzt; dass es einzigartig und eine Quelle der Kreativität ist; dass das Selbst jedes Individuums den gleichen Wert hat; dass das Selbst nicht durch Vernunft, sondern durch Gefühle ausgedrückt wird; und schließlich, dass dieses innere Selbst die Grundlage der menschlichen Würde ist, die in politischen Dokumenten wie der

Unabhängigkeitserklärung anerkannt wird. Kurz, es handelt sich um eine klare Bejahung des nach Rousseau entstandenen Identitätsbegriffs.

Allerdings enthält der Bericht der kalifornischen Taskforce einen gewaltigen inneren Widerspruch, der die grundsätzliche Spannung zwischen Isothymia und Megalothymia widerspiegelt. In dem Text wird betont, dass jedes Individuum über ein kreatives und fähiges inneres Selbst verfüge. Die Verfasser bemühen sich, unvoreingenommen zu sein, und warnen davor, sich mit anderen zu vergleichen oder sich an deren Maßstäben messen zu lassen. Dann widmen sie sich jedoch rasch dem Problem, dass das von uns zelebrierte innere Selbst grausam, gewalttätig, narzisstisch oder unehrlich sein kann – oder schlicht träge und seicht. Nachdem die Notwendigkeit universaler Selbstachtung bekräftigt worden ist, heißt es in dem Text sogleich, dass Selbstachtung auch »soziale Verantwortung« und »Respekt vor anderen« umfassen müsse, denn Kriminalität sei die direkte Folge eines solchen Mangels an Respekt. Ein weiterer Bestandteil der Selbstachtung sei »charakterliche Integrität«, die sich aus Tugenden wie »Ehrlichkeit, Mitgefühl, Disziplin, Fleiß, Ehrerbietung, Ausdauer, Hingabe, Versöhnlichkeit, Güte, Mut, Dankbarkeit und Wohlwollen« zusammensetze. Doch wir sind nicht alle derart tugendhaft, was bedeutet, dass manche Menschen mehr Respekt verdienen als andere. Wir würden einem Vergewaltiger oder Mörder nie so viel Respekt entgegenbringen wie einem ehrenwerten Bürger.

Die Ansicht, dass Selbstachtung auf der Fähigkeit eines Individuums beruhe, gewissen substanziellen gesellschaftlichen Vorschriften zu gehorchen – *Tugenden* zu besitzen –, entspricht einer viel traditionelleren Auffassung menschlicher Würde. Aber da nicht jeder Mensch tugendhaft ist, gerät dieses Verständnis der Selbstachtung in Konflikt mit dem Ziel des Berichts, den inneren Wert aller Personen zu bekräftigen. Hier lässt sich die

inhärente Spannung zwischen Isothymia und Megalothymia erkennen. Megalothymia reflektiert nicht bloß die Eitelkeit der Ehrgeizigen, sie stellt auch die gerechte Belohnung für die Tugendhaften dar. Manche Menschen müssen niedriger eingeschätzt werden als andere. Es ist schwer vorstellbar, dass jemand, der ohne Schamgefühl etwas Böses tun kann, jemals seine Verantwortung anderen gegenüber akzeptiert. Trotzdem wird in dem Bericht der Taskforce in zwei aufeinanderfolgenden Stichpunkten empfohlen, dass das staatliche Erziehungswesen »nicht zur Zähmung, sondern zur Befreiung« dienen und doch »einen verantwortlichen Charakter und ebensolche Werte fördern« solle. Man hört geradezu, wie die liberalen Mitglieder der Taskforce in dem Bericht größere Inklusivität fordern, während sich die konservativeren Sorgen über die Konsequenzen für die Gesellschaftsordnung machen, woraufhin die liberalen erwidern, dass »wir nicht voreingenommen sein dürfen, wenn wir die Selbstachtung fördern wollen«.

Die kalifornische Taskforce wurde damals weithin verspottet und diente dem *Doonesbury*-Comicstrip mehrere Monate lang als Zielscheibe. Das Bemühen, die allgemeine Selbstachtung zu heben, ohne definieren zu können, was achtenswert ist, und ohne zwischen besseren und schlechteren Verhaltensweisen unterscheiden zu wollen, erschien vielen als unmögliche oder gar absurde Aufgabe. Dennoch verselbständigte sich dieses Projekt in den folgenden Jahren und wurde zur Vorgabe für eine große Anzahl gesellschaftlicher Einrichtungen, etwa gemeinnütziger Organisationen, Schulen und Universitäten und sogar für den Staat selbst. Zwei der Gründe dafür, dass sich die Identitätspolitik in den Vereinigte Staaten und anderen liberalen Demokratien so sehr verfestigt hat, sind das steigende Interesse an der Selbstachtung und der sogenannte Triumph der Therapeutik.

Der Begriff bezieht sich auf den Titel eines 1966 erschienenen Buches des Soziologen Philip Rieff, der argumentierte, dass der Verfall eines gemeinsamen, von der Religion definierten moralischen Horizonts ein mächtiges Vakuum hinterlassen habe, das nun von Psychologen gefüllt werde, die eine neue Religion der Psychotherapie predigten. Die traditionelle Kultur sei, so Rieff, »eine andere Bezeichnung für einen Motiventwurf, der das Selbst nach außen lenkt, hin zu jenen gemeinschaftlichen Zwecken, durch die allein es realisiert und befriedigt werden kann«. Damit habe sie eine therapeutische Rolle gespielt: Sie verlieh Individuen einen Zweck, verband sie mit anderen und vermittelte ihnen ihren Platz im Universum. Jene äußere Kultur sei jedoch als eiserner Käfig für das innere Selbst verunglimpft worden. Man habe den Menschen eingeredet, dass sie ihr inneres Selbst befreien müssten, um »authentisch« und »engagiert« zu sein, ohne jedoch deutlich zu machen, wofür sie sich engagieren sollten. Das von Priestern und Pfarrern hinterlassene Vakuum werde nun von Psychoanalytikern mit Hilfe therapeutischer Techniken gefüllt, »wobei nichts außer einem manipulierbaren Gefühl des Wohlbefindens auf dem Spiel steht«. [77] Rieffs Kritik der Therapeutik brachte in der folgenden Generation ein ganzes Genre soziologischer Kommentare hervor, die das zeitgenössische Identitätsmodell angriffen. [78]

Das ursprüngliche Therapiemuster gründete sich auf die Entdeckung der verborgenen Identität. Sigmund Freud gelangte zu seinen psychologischen Einsichten, indem er Wiener Frauen behandelte, die unter »Hysterie« litten, das heißt unter einer intensiven und unbewussten Unterdrückung ihrer natürlichen Sexualität durch das Über-Ich. Seine Darstellung des inneren Selbst verlagerte sich mit der Zeit: von Kindheitserinnerungen an Missbrauch hin zu projizierten sexuellen Fantasien. In beiden Fällen bezweckte die Therapie, das Wissen über den Ursprung des

Patientenzustands zu rekonstruieren. Freud blieb moralisch neutral in der Konfrontation zwischen dem inneren Selbst und den Geboten der Gesellschaft, da beide starke Ansprüche geltend machen konnten, ergriff jedoch im Zweifelsfall Partei für Letztere. Laut Lionel Trilling wirkte Freud bei einer »Neigung zur Demaskierung« mit, die sich auf den Glauben stützte, »daß unter der Oberfläche jedes menschlichen Phänomens eine davon abweichende Wirklichkeit verborgen liegt, und daß man geistig, praktisch und (nicht zuletzt) moralisch Gewinn daraus zieht, wenn man sie entschlossen ans Tageslicht holt«. [79] Viele Anhänger Freuds, beispielsweise Herbert Marcuse sowie die Vertreter späterer psychiatrischer Traditionen, waren weniger neutral und traten auf als Befreier des Individuums von einer überwiegend repressiven Gesellschaft.

Der Vorrang der inneren Identität basierte letzten Endes auf der Wahrheit von Rousseaus Aussage, dass Menschen prinzipiell gut seien, dass ihr inneres Selbst ein grenzenloses Potenzial habe (Rousseau sprach von Vervollkommnungsfähigkeit) und dass menschliches Glück auf der Befreiung des Selbst von künstlichen sozialen Zwängen beruhe. Dies war sicherlich die Ausgangsthese der Human-Potential-Bewegung und der kalifornischen Taskforce.

Doch was wäre, wenn Rousseau sich irrte und das innere Selbst, wie traditionelle Moralisten meinten, die Stätte asozialer oder schädlicher Impulse, ja sogar des Bösen ist? Manche in der Human-Potential-Bewegung betrachteten Friedrich Nietzsche als einen ihrer Vorläufer. Aber Nietzsche war brutal ehrlich beim Ausblick auf die Konsequenzen der persönlichen Befreiung: Sie könne genauso gut den Weg für eine postchristliche Moral bahnen, in der die Stärkeren die Schwächeren beherrschen, wie für eine glückliche egalitäre Situation. So gesehen wäre

Adolf Hitler letztlich nur seinem inneren Stern gefolgt, ähnlich wie es zahllosen Universitätsabsolventen ständig empfohlen wird.

Genau diesen Vorwurf erhob Christopher Lasch in den späten siebziger Jahren, als er erklärte, dass die Förderung der Selbstachtung nicht das menschliche Potenzial, sondern einen lähmenden Narzissmus freisetze, der seiner Meinung nach die amerikanische Gesellschaft als Ganzes charakterisiere. Statt befreit zu werden, um ihr Potenzial zu erfüllen, gerieten Menschen in die Falle emotionaler Abhängigkeit: »Ungeachtet der gelegentlichen Illusionen über seine Allmacht ist der Narzißt zur Bestätigung seiner Selbstachtung auf andere angewiesen. Ohne bewunderndes Publikum kann er nicht leben.« Dies habe äußerst negative soziale Folgen:

Selbst wenn Therapeuten vom Bedürfnis nach »Lebenssinn« und »Liebe« sprechen, verstehen sie Liebe und Lebenssinn nur im Sinne einer Erfüllung der emotionalen Forderungen des Patienten. Es fällt ihnen kaum ein – und in Anbetracht der therapeutischen Praxis wäre dafür auch kein Grund zu sehen –, die Patienten zu ermutigen, ihre Bedürfnisse und Interessen einem anderen Menschen, einer Sache oder einer Tradition unterzuordnen.

Im US-amerikanischen Kontext, fuhr Lasch fort, werde Narzissmus als Gesellschaftsphänomen nicht zu Faschismus, sondern zu einer weitgehenden Entpolitisierung führen, in der Kämpfe um soziale Gerechtigkeit auf persönliche psychologische Probleme reduziert werden würden.<sup>[80]</sup> Lasch schrieb diese Worte lange vor dem Aufstieg von Donald Trump, einer politischen Gestalt, die diesen Sachverhalt fast perfekt verkörpert. Sein Narzissmus bewog Trump, in die Politik zu gehen, und

seine Politik wird weniger von öffentlichen Zwecken als von seinem eigenen inneren Drang nach allgemeiner Bewunderung angetrieben.

Moralisten wie Rieff und Lasch könnten recht gehabt haben, was die bedenklichen Konsequenzen einer therapeutischen Gesellschaft betrifft. Doch zur Zeit ihrer Veröffentlichungen hatte sich bereits ein Berufsstand herausgebildet, dessen Mitglieder sich nicht einfach als Wissenschaftler sahen, die Naturphänomene beobachteten – sie waren Ärzte mit dem therapeutischen Auftrag, ihre Patienten zu heilen und funktionsfähiger zu machen. Es entwickelte sich eine gewaltige Nachfrage nach ihren Diensten, ausgelöst von gewöhnlichen Menschen, die mit sich selbst ins Reine kommen wollten. Die freudianische Psychoanalyse erlebte in den Vereinigten Staaten in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einen anhaltenden Niedergang, doch das ihr zugrunde liegende therapeutische Modell griff weiter um sich, und die psychologische Sprache durchdrang die Populärkultur der westlichen Gesellschaften. Zum Beispiel kam der Begriff *Selbstachtung* 1980 in britischen Zeitungen so gut wie nie vor, doch im Lauf der Jahre tauchte er im Zusammenhang mit geringer Selbstachtung immer öfter auf, bis im Jahr 2000 schließlich über 3300 Erwähnungen gezählt wurden. Psychologische Behandlungen griffen um sich, die Anzahl der im psychischen Gesundheitswesen Tätigen vervierfachte sich zwischen 1970 und 1995.<sup>[81]</sup>

Während die Therapie zu einem Ersatz für die Religion wurde, schlug diese ihrerseits eine zunehmend therapeutische Richtung ein. Dies galt sowohl für liberale als auch für evangelikale Kirchen in den Vereinigten Staaten, deren Oberhäupter feststellten, dass sie den Besucherschwund umkehren konnten, wenn sie psychologische, auf Selbstachtung zielende Beratungsdienste anboten. Robert Schuller, ein prominenter Fernsehprediger, dessen wöchentliche *Hour of Power*-Gottesdienste

mehrere Jahrzehnte lang von Millionen Zuschauern verfolgt wurden und dessen Crystal Cathedral in Garden Grove in Kalifornien eine der größten Kirchen in den Vereinigten Staaten war, schrieb schon früh ein Buch mit dem Titel *Self-Esteem. The New Reformation*.<sup>[82]</sup> Rick Warren, dessen Church Growth Movement in den letzten Jahrzehnten zu einem Wachstum Tausender evangelikaler Kirchen geführt hat, verkündet eine ähnlich therapeutische Botschaft. Sein gesetzlich geschütztes »Purpose-Driven-Life-Movement«<sup>8</sup> hebt hervor, wie wichtig es sei, dass sich Pastoren um die »gefühlten Bedürfnisse« von Nichtgläubigen kümmern, was nichts anderes zur Folge hat als die Schwächung der christlichen Lehre zugunsten einer unverhohlenen psychologischen Sprache. Wie Schuller und wie die kalifornische Taskforce spielt Warren den Begriff der Sünde und jeden wertenden Aspekt der traditionellen Religion herunter. Das Evangelium dient ihm eher als eine Art »Benutzerhandbuch« dafür, wie man in diesem Leben glücklich wird, statt auf das Jenseits zu warten.<sup>[83]</sup> Während Luthers christliche Würde nicht leicht zu erreichen war, ist das zweckgerichtete Leben jedem zugänglich.

Der therapeutische Umschwung in der Populärkultur fortgeschrittener liberaler Demokratien kam zwangsläufig auch in einem sich neu entfaltenden Verständnis der Rolle des Staates zum Ausdruck. Im klassischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts trug der Staat die Verantwortung dafür, Grundrechte wie das der Rede- und der Versammlungsfreiheit zu schützen, die Herrschaft des Gesetzes aufrechtzuerhalten und wesentliche öffentliche Dienste wie Polizei, Straßenbau und Bildungseinrichtungen bereitzustellen. Die Regierung brachte den Bürgern »Anerkennung« entgegen, indem sie ihnen Individualrechte gewährte. Der Staat war jedoch nicht dafür verantwortlich, dass sich jede einzelne Person glücklich fühlte.

Nach dem therapeutischen Modell dagegen hängt das Glück eines Individuums von seiner Selbstachtung ab, und diese ist ein Nebenprodukt der öffentlichen Anerkennung. Regierungen sind mühelos fähig, öffentliche Anerkennung durch den Stil zu erteilen, in dem sie über ihre Bürger sprechen und mit ihnen umgehen, weshalb es liberale Gesellschaften naturgemäß und vielleicht unvermeidlich zu ihrer Pflicht gemacht haben, die Selbstachtung jedes einzelnen Bürgers zu heben. Wir haben bereits die Meinung des Richters Kennedy am Supreme Court gehört, dass Freiheit nicht bloß darin bestehe, frei von äußeren Zwängen zu sein, sondern das Recht beinhalte, »seine eigene Idee der Existenz, des Sinns, des Universums und des Mysteriums des menschlichen Lebens zu definieren« – eine Auffassung, die direkt aus dem Esalen-Institut hätte stammen können.

Therapeutische Dienste wurden zu einem festen Bestandteil der Sozialpolitik, nicht nur in Kalifornien, sondern überall in den USA und in anderen liberalen Demokratien. Bundesstaaten boten psychologische Beratung und weitere ähnliche Leistungen an, an Schulen nahm man therapeutische Einsichten in die Lehrmethoden auf. Diese Expansion vollzog sich etappenweise im Gleichschritt mit dem Wachstum des amerikanischen Wohlfahrtsstaats seit dem New Deal. Im frühen 20. Jahrhundert wurden soziale Fehlfunktionen wie Jugendkriminalität und Teenagerschwangerschaft noch als Verhaltensstörungen eingestuft, die geahndet werden mussten, häufig mit Hilfe der Strafjustiz. Mit der Zunahme therapeutischer Verfahren um die Jahrhundertmitte galten sie jedoch bald als Sozialkrankheiten, die der Beratung oder der psychiatrischen Behandlung bedurften. Ab 1956 ermöglichte das Sozialversicherungsgesetz bundesstaatliche Zuschüsse zu einer Reihe therapeutischer Dienste, die Familienleben und Selbsthilfe stärken sollten. Diese Fördermittel wurden 1962 weiter aufgestockt, so dass die Zahl der

Sozialarbeiter und der Behandlungsfälle im folgenden Jahrzehnt in die Höhe schoss. 1974 weitete sich die Abdeckung auch auf einkommensschwache mittelständische Empfänger aus.<sup>[84]</sup>

Die rasche Zunahme therapeutischer Sozialdienste führte unter den Regierungen Nixon und Reagan zu einer konservativen Gegenreaktion und Versuchen, ihr Wachstum einzuschränken. Doch mittlerweile hatten sich Millionen gewöhnlicher Bürger daran gewöhnt, therapeutische Lösungen für Lebensprobleme zu erhalten. Sich wieder an Pastoren, Eltern, Firmenchefs oder andere traditionelle Autoritätspersonen zu wenden, stand für sie außer Frage. Der therapeutische Staat weitete sich auf zahlreiche Institutionen aus, etwa auf den großen gemeinnützigen Sektor, der in den neunziger Jahren zum Vermittler öffentlich finanzierter Sozialleistungen geworden war.<sup>[85]</sup>

Universitäten fanden sich an der vordersten Front der therapeutischen Revolution wieder. Dies belegt etwa die Kontroverse, die 1987 um den Grundkurs Westliche Kultur an der Stanford University ausbrach. In jenem Jahr skandierte Reverend Jesse Jackson, einer der Anführer der Bürgerrechtsbewegung, mit einer Gruppe von Stanford-Studenten die Parole: »Hey, hey, ho, ho, Western Culture's got to go« – wodurch die Universität augenblicklich nationale Aufmerksamkeit erlangte. Der Grundkurs stützte sich auf 15 Texte, beginnend mit dem Alten Testament, Homer und Augustinus, über Machiavelli und Galileo bis hin zu Marx, Darwin und Freud. Die Protestierenden wollten nichtweiße und weibliche Autoren in den Lehrplan aufnehmen, nicht unbedingt weil sie bedeutende oder zeitlose Bücher geschrieben hätten, sondern weil durch deren Einbeziehung die Würde ihrer Herkunftskulturen und damit die Selbstachtung der Studenten aus jenen Kulturen erhöht werden sollte.

Unmissverständlich lässt sich das therapeutische Motiv hinter der Forderung nach Lehrplanänderungen in dem Beitrag Bill Kings erkennen, des Vorsitzenden der Gewerkschaft schwarzer Studenten in Stanford:

Ich weiß, dass Professoren [...] einfach nur die Tradition beibehalten, die ihnen richtig erscheint. [...] Aber indem sie uns allen diese Ideen aufzwingen, zermalmen sie die Psyche jener anderen, denen Locke, Hume und Platon nichts zu sagen haben, und sie verweigern den Studienanfängern und -anfängerinnen eine Chance, ihre Perspektive zu erweitern und sowohl Hume als auch Imhotep, Machiavelli als auch al-Maghili, Rousseau als auch Mary Wollstonecraft zu akzeptieren. [...] Das Westliche-Kultur-Programm, so wie es sich gegenwärtig um ein Kernverzeichnis und eine überholte Philosophie des Westens in Form von Griechenland, Europa und Euro-Amerika strukturiert, ist unangebracht, und schlimmer noch, es kränkt Menschen geistig und emotional auf eine Art, die nicht einmal wahrgenommen wird.<sup>[86]</sup>

Besonders aufschlussreich an Kings Statement ist der Umstand, dass er die Studienplanänderung ganz und gar psychologisch rechtfertigt: Der gegenwärtige Lehrkanon zermalmte die Psyche von Minderheiten und Studentinnen und »kränkt Menschen geistig und emotional auf eine Art, die nicht einmal wahrgenommen wird«. Eine längere Leseliste würde nicht zwangsläufig wertvolle oder zeitlose, pädagogisch wichtige Kenntnisse vermitteln, doch sie würde die Selbstachtung und das Wohlfühl ausgegrenzter Studenten heben.<sup>[87]</sup>

Das therapeutische Modell ging direkt aus zeitgenössischen Identitätsbegriffen hervor. Es postulierte, dass wir tiefe innere Räume besitzen, deren Potenzial nicht verwirklicht wird, weil die externe

Gesellschaft uns durch ihre Vorschriften, Rollen und Erwartungen zurückhält. Eine individuelle Auslotung jener inneren Räume sei erforderlich, um uns von den hemmenden Vorschriften zu befreien. Allerdings ist der Therapeut nicht sehr interessiert am substanziellen Gehalt unseres Inneren oder an der abstrakten Frage, ob die Gesellschaft gerecht oder ungerecht ist. Ihm geht es nur darum, das Selbstwertgefühl und damit das Wohlbefinden seiner Patienten zu steigern.

Der Aufstieg des therapeutischen Modells trug in fortgeschrittenen liberalen Demokratien zur Geburt der heutigen Identitätspolitik bei. Diese stellt sich überall als Ringen um die Anerkennung von Würde dar. Liberale Demokratien setzen den einheitlichen Respekt vor der Würde jedes Bürgers *als Individuum* voraus. Mit der Zeit hat sich die Sphäre der gleichwertigen Anerkennung sowohl quantitativ, also in Bezug auf die Anzahl der Menschen, denen die gleichen Rechte zugestanden werden, wie qualitativ ausgeweitet, also im Hinblick auf das sich entwickelnde Verständnis der Anerkennung, das nicht nur formelle Rechte, sondern auch substanzielle Selbstachtung umfasst.

Die Würde machte in dieser Zeit einen Demokratisierungsprozess durch. Aber die Identitätspolitik der liberalen Demokratien näherte sich erneut kollektiven und illiberalen Begriffen wie denen der Nation und der Religion an, da Bürger über die Anerkennung ihrer Individualität hinaus die Anerkennung ihrer Gleichheit mit anderen beehrten.

## Von Identität zu Identitäten

In den sechziger Jahren entstanden in den westlichen liberalen Demokratien eine Reihe machtvoller neuer Gesellschaftsbewegungen. Die Bürgerrechtsbewegung in den USA verlangte, dass das Versprechen auf Rassengleichheit erfüllt wird, so wie es in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung seit dem Bürgerkrieg verankert war. Bald darauf schloss sich die Frauenbewegung an, die ebenfalls Gleichbehandlung forderte – eine Thematik, die durch den starken Zustrom von weiblichen Arbeitskräften sowohl angeregt als auch gestaltet wurde. Eine parallel verlaufende soziale Revolution zerschmetterte traditionelle Normen der Sexualität und der Familie, und die Umweltschutzbewegung veränderte die Ansichten über die Beziehung zur Natur. Weitere Bewegungen folgten, die sich für die Rechte von Menschen mit Behinderung, ethnischen Minderheiten, homosexuellen Männern und Frauen und schließlich Transgendern einsetzten.

In Europa kam es im Mai 1968 mit den *événements* in Frankreich zu einer ähnlichen Explosion. Die alte französische Linke war um einen Kern überzeugter Kommunisten aufgebaut worden, zu deren Sympathisanten berühmte Intellektuelle wie Jean-Paul Sartre gehörten. Ihr Programm war weiterhin auf die industrielle Arbeiterklasse und die marxistische Revolution ausgerichtet. Im Lauf der Rebellionen von 1968 wurden diese Hauptanliegen von sozialen Belangen verdrängt, die auch die Vereinigten

Staaten aufgerüttelt hatten: den Rechten von Minderheiten und Einwanderern, dem Status der Frauen und dem Umweltschutz. Die proletarische Revolution schien nicht mehr relevant für die Probleme des zeitgenössischen Europa zu sein. Zu Studentenprotesten und ausgedehnten Streiks, wie sie ganz Frankreich erfasst hatten, kam es kurz darauf auch in Deutschland, den Niederlanden, Skandinavien und anderswo. Diese linke »68er-Generation« konzentrierte sich nicht mehr ausschließlich auf den Klassenkampf, sondern auf die Unterstützung der Rechte einer breiten Palette ausgegrenzter Gruppen.

Solche gesellschaftlichen Bewegungen gingen aus dem Ehrgeiz liberaler Demokratien hervor, die Würde sämtlicher Bürger einheitlich anzuerkennen. Freilich können Demokratien diesen Anspruch nie erfüllen: Menschen werden ungeachtet der Gesetze oftmals nicht nach ihrem Charakter und ihren Fähigkeiten beurteilt, sondern nach Vermutungen über sie als Mitglieder gesellschaftlicher Gruppen.

In den Vereinigten Staaten kamen solche Vorurteile beschämenderweise viele Jahre lang in Gesetzen zum Ausdruck, die schwarze Kinder daran hinderten, zusammen mit weißen unterrichtet zu werden, oder die Frauen das Stimmrecht vorenthielten, weil sie nicht hinreichend rational seien. Doch als man diese Gesetze änderte, um die Rassentrennung in Schulen aufzuheben und den Frauen das Wahlrecht zu verleihen, hörte die breitere Gesellschaft nicht plötzlich auf, Gruppenmaßstäbe anzulegen. Die psychologischen Bürden von Diskriminierung, Vorurteilen, Missachtung oder auch nur Unsichtbarkeit existierten im sozialen Bewusstsein weiter – schon deshalb, weil Gruppen sich auch weiterhin im Hinblick auf Benehmen, Leistung, Wohlstand, Traditionen und Bräuche voneinander unterschieden.

Die neuen gesellschaftlichen Bewegungen der sechziger Jahre erschienen in Ländern, in denen man bereits darauf vorbereitet war, sich an Identitätsbegriffen zu orientieren, und deren Institutionen den therapeutischen Auftrag, die allgemeine Selbstachtung zu heben, angenommen hatten. Bis in die sechziger Jahre hinein waren Sorgen um die Identität überwiegend denen vorbehalten gewesen, die ihr individuelles Potenzial verwirklichen wollten. Im Zuge des Aufstiegs jener sozialen Bewegungen verknüpften viele Menschen nun ihre eigenen Vorhaben und Ziele mit der Würde ihrer Gruppe. Recherchen über ethnische Bewegungen in allen Teilen der Welt zeigen, dass die individuelle Selbstachtung mit dem Ansehen der Gruppe einhergeht, der man sich zugehörig fühlt. Das Politische wirkt sich auf das Persönliche aus.<sup>[88]</sup> Jede Bewegung repräsentierte Personen, die bis dahin unsichtbar und unterdrückt gewesen waren. Und jede reagierte zornig auf die Unsichtbarkeit und verlangte die öffentliche Anerkennung ihres inneren Werts. So wurde das geboren, was wir heute als Identitätspolitik bezeichnen. Freilich war nur der Begriff neu, denn diese Gruppen nahmen lediglich die Kämpfe und Perspektiven früherer nationalistischer und religiöser Identitätsbewegungen wieder auf.

Jede marginalisierte Gruppe stand vor der Wahl, einen breiteren oder einen engeren Identitätsbegriff für sich zu beanspruchen. Sie konnte fordern, dass ihre Mitglieder genauso behandelt wurden wie die Angehörigen dominanter gesellschaftlicher Gruppen. Oder sie konnte auf einer besonderen Identität bestehen, die sich von jener der Mehrheitsgesellschaft unterscheidet, und dafür Respekt verlangen. Mit der Zeit setzte sich fast überall die zweite Strategie durch. Die frühe Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King bestand lediglich darauf, dass die Gesellschaft der Vereinigten Staaten Schwarze genauso behandelte wie Weiße. Sie griff die Normen und Werte nicht an, welche die

Beziehungen von Weißen untereinander beherrschten, und sie rief nicht zu einer Änderung der demokratischen Grundinstitutionen des Landes auf. Gegen Ende der sechziger Jahre traten jedoch Gruppen wie die Black Panthers und die Nation of Islam auf, die die Meinung vertraten, dass schwarze Bürger eigene Traditionen und ein eigenes Selbstverständnis besäßen. Sie sollten stolz auf das sein, was sie waren, nicht darauf, wie die breite Gesellschaft sie gerne sehen wollte. Mit den Worten des von William Holmes Borders Sr. geschriebenen und von Reverend Jesse Jackson rezitierten Gedichts: »Ich mag arm sein, aber ich bin – jemand!« Das authentische innere Selbst schwarzer US-Amerikaner sei nicht mit dem weißer Bürger zu vergleichen, da es durch die einzigartige Erfahrung, als schwarzer Mensch in einer feindseligen weißen Gesellschaft aufzuwachsen, geformt werde. Diese Erfahrung sei definiert durch Gewalt, Rassismus und Verunglimpfung und könne nicht von Menschen anderer Herkunft nachempfunden werden.

Solche Themen nimmt auch die heutige Black-Lives-Matter-Bewegung auf, deren Entstehung von der ausufernden Polizeigewalt in Ferguson, Baltimore, New York und anderen Städten ausgelöst wurde. Sie forderte zunächst nur Gerechtigkeit für individuelle Opfer wie Michael Brown und Eric Garner und ging dann dazu über, der Bevölkerung das Alltagsleben schwarzer Amerikaner bewusst zu machen. Autoren wie Ta-Nehisi Coates zogen eine Verbindung zwischen zeitgenössischer Polizeigewalt und der langen historischen Erinnerung an Sklaverei und Lynchjustiz. Diese Erinnerung mache einen Teil der unüberwindlichen Verständnislücke zwischen Schwarzen und Weißen aus.<sup>[89]</sup>

Ähnliches vollzog sich innerhalb der Frauenbewegung, doch rascher und nachdrücklicher. Die Mehrheit konzentrierte sich auf die Gleichstellung von Frauen am Arbeitsplatz, im Erziehungswesen, vor Gericht und anderswo.

Aber von Beginn an gab es einen wichtigen Teil der Bewegung, dessen Vertreterinnen argumentierten, dass das Selbstverständnis und die Lebenserfahrungen von Frauen grundsätzlich anders seien als die von Männern. Die Bewegung solle nicht lediglich zum Ziel haben, dass Frauen wie Männer auftraten und dachten. Simone de Beauvoir erklärte 1940 in ihrem sehr einflussreichen Buch *Das andere Geschlecht*, dass die Lebenserfahrung und der Körper von Frauen stark durch den patriarchalischen Charakter der Gesellschaft geprägt werden, was Männer kaum wahrnehmen könnten.<sup>[90]</sup> Diese Meinung wurde in extremerer Form auch von der feministischen Rechtswissenschaftlerin Catharine MacKinnon geäußert, die argumentierte, dass Vergewaltigung und Geschlechtsverkehr »schwer auseinanderzuhalten sind« und dass die bestehenden Gesetze den Standpunkt des Täters reflektierten. Zwar seien nicht alle, die solche Gesetze verabschiedet hätten, Vergewaltiger, doch »gehören sie einer Gruppe an, deren Mitglieder [Vergewaltigungen] begehen, und das aus Gründen, die sie mit Nichttätern teilen, nämlich infolge ihrer Maskulinität und ihrer Identifikation mit maskulinen Normen«.<sup>[91]</sup>

Der Gedanke, dass jede Gruppe eine eigene Identität habe, die Außenstehenden nicht zugänglich sei, spiegelt sich im Gebrauch des Begriffs »gelebte Erfahrung« wider, der seit den siebziger Jahren in der Populärkultur explosionsartig gewachsen ist.<sup>[92]</sup> Die Unterscheidung zwischen *Erfahrung* und *Erlebnis* beschäftigte eine Reihe von Denkern im 19. Jahrhundert. Erfahrung kann geteilt werden, etwa wenn chemische Experimente in unterschiedliche Laboratorien nachgestellt werden. Erlebnis dagegen beschreibt die subjektive Wahrnehmung von Erfahrungen, die sich nicht unbedingt teilen lassen (daher auch alternativ die Beschreibung von Erlebnis als gelebte Erfahrung). Der Schriftsteller Walter Benjamin war der Ansicht, dass sich die Moderne aus »Schockerfahrungen« zusammensetze,

die Individuen daran hindern, ihr Leben als Ganzes zu sehen, und die es erschweren, Erlebnis in Erfahrung umzuwandeln. Den Zerfall des kollektiven Gedächtnisses in individuelle Erfahrungen betrachtete er als »neues Barbarentum«.<sup>[93]</sup> Wir erinnern uns: Ein solcher Gedankengang führt letztlich zu Jean-Jacques Rousseau zurück, der durch seine Hervorhebung des »Existenzgefühls« subjektive innere Empfindungen über die geteilten Normen und Einsichten der umgebenden Gesellschaft stellte.

Der Begriff »gelebte Erfahrung« (*lived experience*) ging durch Simon de Beauvoir in die englische Sprache ein, der zweite Teil von *Das andere Geschlecht* trug diesen Titel. Die gelebte Erfahrung von Frauen sei nicht die von Männern, schrieb sie. Durch subjektive weibliche Erfahrungen erhöhe sich das Profil der Subjektivität als solcher, was auch für andere Gruppen und Kategorien gelte, die auf Rasse, Ethnizität, sexueller Orientierung, Behinderung und dergleichen beruhten. Innerhalb jeder dieser Kategorien finde man unterschiedliche gelebte Erfahrungen: Die von Schwulen und Lesben seien anders als die von Transgendern, ein schwarzer Mann in Baltimore mache nicht die gleichen Erfahrungen wie eine schwarze Frau in Birmingham, Alabama.

Die neue Prominenz der gelebten Erfahrung entspricht dem breiteren Charakter der langfristigen Modernisierung, die, wie oben angemerkt, das Identitätsproblem überhaupt erst auslöste. Die Modernisierung zieht eine komplexe Gesellschaft mit ausgeklügelter Arbeitsteilung, der persönlichen Mobilität, die für die moderne Marktwirtschaft unerlässlich ist, und der Verlagerung vom Dorf in die Stadt nach sich, die einen facettenreichen Pluralismus nebeneinanderwohnender Individuen erzeugt. In zeitgenössischen Gesellschaften wurde dieser Wandel durch moderne Kommunikationstechniken und soziale Medien vertieft, die geistesverwandten Individuen an separaten Orten gestatten, sich

miteinander auszutauschen. In einer derartigen Welt vervielfachen sich gelebte Erfahrungen und folglich Identitäten exponentiell, genau wie YouTube-Stars und Facebook-Gruppen im Internet. Ebenso rasch wird die altmodische »Erfahrung« diskreditiert, das heißt die Möglichkeit, Standpunkte und Gefühle über Gruppengrenzen hinweg zu teilen.

Schulen, Universitäten, Arztpraxen und andere Sozialdienste kümmerten sich durch die neue therapeutische Ausrichtung der Institutionen nicht länger nur um die materiellen Belange der Menschen, sondern auch um deren Psyche – im Sinne der Isothymia, die jede gesellschaftliche Bewegung inspiriert. Als das Selbstverständnis von Minderheiten und Frauen in den siebziger und achtziger Jahren wuchs, gab es bereits ein gebrauchsfertiges Vokabular und Strukturen, um Ausgrenzungserfahrungen zu verstehen. Das Thema Identität, das zuvor Individuen vorbehalten gewesen war, wurde nun auf Gruppen bezogen, denen man ihre eigene, von ihren Lebenserfahrungen geformte Kultur zuerkannte.

Der Begriff *Multikulturalismus*, der ursprünglich bloß dazu diente, vielfältige Gesellschaften zu beschreiben, ist zu einem Etikett für ein politisches Programm geworden, das jede separate Kultur und jede gelebte Erfahrung gleichermaßen schätzt und zuweilen besondere Aufmerksamkeit auf diejenigen lenkt, die in der Vergangenheit unsichtbar gewesen oder unterbewertet worden waren. Während der klassische Liberalismus beabsichtigt hatte, die Autonomie gleichwertiger Individuen zu schützen, förderte die neue Ideologie des Multikulturalismus den einheitlichen Respekt vor Kulturen, selbst wenn diese die Autonomie der zu ihnen gehörenden Individuen einschränkten.

Ursprünglich bezog sich *Multikulturalismus* auf große Kulturgruppen wie französischsprachige Kanadier, muslimische Einwanderer oder Afroamerikaner. Diese zerbröckelten jedoch in immer kleinere und

spezifischere Grüppchen mit separaten gelebten Erfahrungen oder in solche, die durch sich überschneidende Formen der Diskriminierung gekennzeichnet waren, beispielsweise schwarze Frauen, deren Leben nicht aufgrund von Hautfarbe oder Gender allein verstanden werden konnte.<sup>[94]</sup>

Ein anderer Faktor, der die Schwerpunktverlagerung der Identität beeinflusste, war die zunehmende Schwierigkeit, politische Maßnahmen zu ergreifen, die einen groß angelegten sozioökonomischen Wandel mit sich bringen würden. In den siebziger und achtziger Jahren sahen sich progressive Gruppen überall in der entwickelten Welt einer Existenzkrise gegenüber. Die dogmatische Linke war in der ersten Hälfte des Jahrhunderts durch den Marxismus und dessen Schwerpunkt auf Arbeiterklasse und proletarischer Revolution definiert worden. Dagegen hatte die sozialdemokratische Linke ein anderes Programm: Sie akzeptierte die liberale Demokratie, wollte jedoch den Wohlfahrtsstaat ausdehnen, um mehr Menschen sozialen Schutz zukommen zu lassen. Marxisten wie Sozialdemokraten hofften, die sozioökonomische Gleichheit durch staatliche Maßnahmen zu fördern, indem sie einerseits allen Bürgern den Zugang zu Sozialleistungen ermöglichten und andererseits Wohlstand und Einkommen umverteilten.

Die Grenzen dieser Strategie lagen auf der Hand, als sich das Jahrhundert seinem Ende zuneigte. Die marxistische Linke musste die Tatsache verarbeiten, dass sich kommunistische Staaten wie die Sowjetunion und China als groteske Diktaturen entpuppten, die von ihren eigenen kommunistischen Führern wie Nikita Chruschtschow und Michail Gorbatschow kritisiert wurden. Gleichzeitig war die Arbeiterschaft in den meisten industrialisierten Demokratien reicher geworden und mit der Mittelschicht verschmolzen. Die kommunistische Revolution und die Abschaffung des Privateigentums verschwanden von der Tagesordnung.

Auch die sozialdemokratische Linke geriet in eine Sackgasse: Ihr Plan, den Wohlfahrtsstaat stetig auszubauen, prallte in den stürmischen siebziger Jahren auf die Realität fiskalischer Zwänge. Die Regierungen druckten Geld, was zu Inflation und Finanzkrisen führte. Umverteilungsprogramme schufen widersinnige Anreize, die Arbeit, Ersparnissen und Unternehmertum entgegenwirkten, wodurch der zu verteilende Kuchen stetig kleiner wurde. Die Ungleichheit blieb trotz ehrgeiziger Bemühungen wie Lyndon Johnsons Great Society tief verwurzelt. Nach Chinas marktwirtschaftlicher Öffnung 1978 und dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1991 ging die marxistische Linke weitgehend unter, womit es den Sozialdemokraten überlassen blieb, Frieden mit dem Kapitalismus zu schließen. Auch teilte die Linke mit der Rechten nach Debakeln wie dem Vietnamkrieg und dem Watergate-Skandal eine wachsende Frustration gegenüber der Regierung.

Die Krise der Linken in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fiel mit ihrer Hinwendung zu Identitätspolitik und Multikulturalismus zusammen. Die Linke wurde weiterhin durch ihre Forderung nach Gleichheit, also durch Isothymia, gekennzeichnet, doch ihr Programm legte den Nachdruck nicht mehr wie früher auf die Lebensbedingungen der Arbeiterschaft, sondern auf die Wünsche eines stetig größer werdenden Kreises ausgegrenzter Gruppen. Viele Aktivisten hielten die alte Arbeiterklasse und ihre Gewerkschaften bald für eine privilegierte Schicht mit wenig Sympathie für das Elend von Einwanderern oder ethnischen Minderheiten. Sie machten sich daran, die Rechte einer wachsenden Anzahl von Gruppen auszuweiten, statt die wirtschaftliche Ungleichheit von Individuen zu verbessern. Dabei blieb die alte Arbeiterklasse auf der Strecke.

Etwas Ähnliches ereignete sich in Europa. In Frankreich hatte die extreme Linke stets eine bedeutendere Rolle gespielt hatte als in den Vereinigten Staaten. Doch nach den *événements* im Mai 1968 schienen die revolutionären Ziele der alten marxistischen Linken nicht mehr relevant für das sich abzeichnende neue Europa zu sein. Damit verlagerte sich die Agenda der Linken auf die Kultur: Nicht mehr die aktuelle politische Ordnung, welche die Arbeiter ausbeutete, musste zertrümmert werden, sondern die Hegemonie der westlichen Kultur und der westlichen Werte, die Minoritäten in der Heimat und in Entwicklungsländern unterdrückte.<sup>[95]</sup>

Der klassische Marxismus hatte viele Säulen der westlichen Aufklärung akzeptiert: den Glauben an Wissenschaft und Vernunft, an historischen Fortschritt und an die Überlegenheit moderner gegenüber traditionellen Gesellschaften. Im Gegensatz dazu war die neue kulturelle Linke eher nietzscheanisch und relativistisch eingestellt, sie griff die christlichen und demokratischen Werte der Aufklärung an. Die westliche Kultur galt als Brutstätte des Kolonialismus, des Patriarchats und der Umweltzerstörung. Diese Kritik sickerte zurück in die Vereinigten Staaten und wurde an den Universitäten als Postmodernismus und Dekonstruktivismus gelehrt.

Europa wurde multikultureller, sowohl in der Praxis als auch aus Prinzip. In vielen europäischen Ländern entstanden infolge des Arbeitskräftemangels nach dem Zweiten Weltkrieg Immigrantengemeinschaften, die häufig überwiegend muslimisch geprägt waren. Anfangs drangen Vertreter dieser Gemeinschaften auf gleiche Rechte für Einwanderer und ihre Kinder, doch sie wurden durch unveränderte Schranken für Aufwärtsmobilität und soziale Integration gehemmt. Inspiriert durch die Iranische Revolution 1979 und die Unterstützung salafistischer Moscheen und Koranschulen durch Saudi-Arabien, entstanden in Europa islamistische Gruppen, die dafür eintraten,

dass sich Muslime nicht integrierten, sondern getrennte kulturelle Institutionen aufrechterhielten. Zahlreiche Angehörige der europäischen Linken begrüßten diesen Trend, da Islamisten ihrer Meinung nach glaubwürdigere Wortführer der randständigen Muslime waren als ihre verwestlichten Glaubensgenossen, die sich dem Gesellschaftssystem angepasst hatten.<sup>[96]</sup> In Frankreich wurden Muslime zum neuen Proletariat, und nicht wenige Vertreter der Linken gaben ihre säkulare Haltung im Namen des kulturellen Pluralismus auf. Kritische Äußerungen darüber, dass Islamisten ihrerseits intolerant und illiberal seien, wurden oft unter Verweis auf Antirassismus und den Kampf gegen die Islamophobie heruntergespielt.

Die sich wandelnde Programmatik der progressiven Linken in den Vereinigten Staaten und in Europa brachte Vor- und Nachteile mit sich. Die Übernahme der Identitätspolitik war sowohl verständlich als auch notwendig, denn die gelebten Erfahrungen von Identitätsgruppen unterscheiden sich und müssen oftmals auf spezifische Weise behandelt werden. Außenstehende ahnen häufig nichts von dem Schaden, den sie durch ihre Aktionen anrichten, was vielen Männern klar wurde, nachdem die #MeToo-Bewegung Fälle von sexueller Belästigung und Nötigung öffentlich gemacht hatte. Die Identitätspolitik zielt darauf ab, Kultur und Verhalten auf eine Art zu beeinflussen, die den Beteiligten reale Vorteile beschert.

Dadurch, dass die Identitätspolitik die Aufmerksamkeit auf persönliche Erfahrungen von Ungerechtigkeit lenkt und konkrete politische Maßnahmen auslöst, hat sie den betroffenen Gruppen geholfen und erfolgreich kulturelle Normen geändert. Die Black-Lives-Matter-Bewegung etwa hat dafür gesorgt, dass man bei den Polizeibehörden überall in den Vereinigten Staaten vorsichtiger geworden ist, was die Behandlung von Minderheiten angeht, auch wenn es weiterhin Fälle von polizeilicher

Gewalt gibt. Die #MeToo-Bewegung hat das gesellschaftliche Bewusstsein für sexuelle Gewalt geschärft und eine wichtige Diskussion über die unzureichende Strafgesetzgebung eröffnet. Die bedeutendste Folge ihres Wirkens dürfte der veränderte Umgang von Männern und Frauen am Arbeitsplatz sein.

Eigentlich gibt es an der Identitätspolitik als solcher wenig zu bemängeln – sie stellt eine natürliche und unvermeidliche Reaktion auf Ungerechtigkeiten dar. Problematisch wird sie erst unter bestimmten Gesichtspunkten. Für manche Linke ist die Identitätspolitik zu einem billigen Ersatz für ernsthafte Überlegungen geworden, wie der seit 30 Jahren andauernde Trend ausufernder sozioökonomischer Ungleichheit in den meisten liberalen Demokratien umgekehrt werden kann. Es ist leichter, im Rahmen elitärer Institutionen über kulturelle Fragen zu diskutieren, als Gelder einzutreiben oder skeptische Gesetzgeber zu einer Änderung ihrer Strategie zu bewegen. Die sichtbarsten Erscheinungen der Identitätspolitik sind seit den achtziger Jahren an Universitäten zu verzeichnen. Man kann recht mühelos dafür sorgen, dass feministische Literatur und die Stimmen der Minderheiten in die Studienpläne einbezogen werden, doch es bedarf weitaus größerer Anstrengungen, das Einkommen und die soziale Stellung der betreffenden Gruppen zu verbessern. Zudem sind viele der Zielgruppen im Brennpunkt identitätspolitischer Kampagnen der letzten Zeit, etwa weibliche Führungskräfte im Silicon Valley oder aufstrebende Schauspielerinnen und Filmemacherinnen in Hollywood, nicht allzu weit vom Einkommensgipfel entfernt. Es ist löblich, ihnen zu mehr Parität zu verhelfen, doch dadurch wird das krasse Missverhältnis zwischen dem einen Prozent der Großverdiener und den anderen 99 Prozent nicht behoben.

Hier wird ein zweites Problem deutlich, das sich aus der Konzentration auf immer neue und enger definierte ausgegrenzte Gruppen ergibt: Sie lenkt die Aufmerksamkeit von den schwerwiegenden Problemen größerer Gruppen ab. Ein beträchtlicher Teil der weißen Arbeiter in den USA ist in die Unterschicht abgeglitten – eine Erfahrung, die sich mit jener der Afroamerikaner in den siebziger und achtziger Jahren vergleichen lässt. Trotzdem hatten linke Aktivisten bis vor kurzem wenig über die fortschreitende Opioid-Krise oder über das Schicksal von Kindern zu sagen, die in den ländlichen Vereinigten Staaten in verarmten Single-Haushalten heranwachsen. Die Demokraten haben keine Strategie für die Bewältigung der enormen Arbeitsplatzverluste, die die Automatisierung begleiten werden, oder für die wachsenden Einkommensunterschiede in der Gesellschaft. Das gleiche Problem plagt Parteien der Linken in Europa: Die kommunistische und die sozialistische Partei in Frankreich haben in den letzten Jahrzehnten erhebliche Wählerzahlen an den Front National verloren, genau wie die Zustimmung der deutschen Sozialdemokraten zu Angela Merkels Flüchtlingspolitik bei der Bundestagswahl 2017 zu ähnlichen Einbußen führte.<sup>[97]</sup>

Ein drittes Problem des gegenwärtigen Identitätsverständnisses besteht darin, dass es die Redefreiheit und, im weiteren Sinne, den für eine Demokratie erforderlichen rationalen Diskurs bedrohen kann. Liberale Demokratien sind dem Schutz des Rechtes verpflichtet, besonders im politischen Bereich, jeden Gedanken auf dem Marktplatz der Ideen äußern zu können. Doch die Bevorzugung der Identität kollidiert mit der Notwendigkeit eines durchdachten Austauschs: Gelebte Erfahrung wird unter emotionalen Gesichtspunkten bewertet statt unter rationalen. »Unsere politische Kultur ist im Mikrobereich durch die Verschmelzung der Meinung einer Person mit dem gekennzeichnet, was sie als ihr

einzigartiges, permanentes und authentisches Selbst erachtet«, kommentiert ein Beobachter. Damit erhalten aufrichtig vertretene Ansichten den Vorzug vor vernünftigen Überlegungen, die jemanden zwingen könnten, seinen Standpunkt aufzugeben.<sup>[98]</sup> Wenn ein Argument das Selbstwertgefühl eines Menschen beleidigt, gilt dies häufig als Diskreditierung des Sprechers – ein Trend, der durch die verkürzte Kommunikation in den sozialen Medien begünstigt wird.<sup>[99]</sup>

Die politische Strategie, eine linke Bewegung aus einer Koalition verschiedener Identitätsgruppen zusammenzufügen, ist ebenfalls problematisch, wie Mark Lilla erklärt hat.<sup>[100]</sup> Die Dysfunktion und der Verfall des amerikanischen staatlichen Systems sind mit der extremen und stetig zunehmenden Polarisierung der Politik verknüpft, wodurch die routinemäßige Regierungsausübung zu einem Spiel mit dem Feuer wird, das droht, sämtliche Institutionen des Landes zu politisieren. Die Schuld daran verteilt sich nicht gleichmäßig auf die Linke und die Rechte. Wie Thomas Mann und Norman Ornstein darlegen, hat sich die Republikanische Partei viel rascher den extremistischen Standpunkten ihres Tea-Party-Flügels angenähert als die Demokratische Partei den linken Positionen ihres extremen Flügels.<sup>[101]</sup> Andererseits ist auch die Linke weiter nach links gerückt. Damit reagieren beide Seiten auf die Anreize, die ein Zwei-Parteien-Wahlsystem und die Vorwahlen ihren politisch bewussten Aktivisten bieten. Die Parteimitglieder, die sich am stärksten für Identitätsfragen interessieren, sind selten repräsentativ für die Wählerschaft als Ganzes. Im Gegenteil, ihre Ansichten wirken häufig abschreckend auf den Durchschnittswähler. Zudem provoziert die moderne Identität mit ihrem Nachdruck auf gelebten Erfahrungen naturgemäß Konflikte *innerhalb* der liberalen Koalition. Zum Beispiel haben Streitigkeiten über

»kulturelle Aneignung« progressive Schwarze und Weiße gegeneinander aufgebracht.<sup>[102]</sup>

Das abschließende und vielleicht bedeutsamste Problem der heutzutage von der Linken praktizierten Identitätspolitik besteht allerdings darin, dass sie eine entsprechende Politik der Rechten ausgelöst hat. Die linke Identitätspolitik zieht eine *politische Korrektheit* nach sich, deren Ablehnung zu einer wichtigen Mobilisierungsquelle für die Rechte geworden ist. Da dieser Begriff ein zentrales Thema der US-Präsidentschaftswahl 2016 ausmachte, sollten wir hier kurz seine politische Herkunft erörtern.

Politische Korrektheit bezieht sich auf Dinge, die man in der Öffentlichkeit nicht äußern darf, ohne mit moralischen Schmähungen rechnen zu müssen. In jeder Gesellschaft gibt es Ideen, die ihrem Gründungsgedanken zuwiderlaufen und deshalb im öffentlichen Diskurs tabu sind. In einer liberalen Demokratie darf man durchaus glauben, dass Hitler Juden zu Recht ermordet habe oder dass die Sklaverei eine mildtätige Institution gewesen sei, und das im Privaten auch äußern. Nach dem 1. Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten ist das Recht, solche Aussagen zu machen, zudem konstitutionell geschützt. Dennoch würde heftige moralische Kritik an jedem Politiker geübt werden, der derartige Ansichten vorträgt, da sie dem in der Unabhängigkeitserklärung verkündeten Prinzip der Gleichheit widersprechen. In etlichen europäischen Demokratien, die nicht die gleiche absolutistische Haltung zur Redefreiheit vertreten wie die Vereinigten Staaten, sind solche und ähnliche Statements seit vielen Jahren gesetzlich verboten.

Das gesellschaftliche Phänomen der politischen Korrektheit ist jedoch komplexer. Die dauernden Entdeckungen neuer Identitäten und die schwankende Grundlage für akzeptable Äußerungen sind schwer im Auge

zu behalten: *manhole*, ein Schacht für Bauarbeiter, wird in den USA inzwischen als *maintenance hole* umschrieben; der Name des Footballteams Washington Redskins wird von amerikanischen Ureinwohnern als herabsetzend kritisiert; der Gebrauch von Personalpronomen wie *er* oder *sie* im falschen Kontext wird als mangelnde Sensibilität gegenüber Intersex- oder Transgender-Personen empfunden. Dem hervorragenden Biologen E.O. Wilson wurde ein Eimer Wasser über den Kopf gegossen, weil er erklärt hatte, dass manche Unterschiede zwischen Mann und Frau biologische Ursachen hätten. Keines dieser Themen ist von Bedeutung für fundamentale demokratische Prinzipien, doch sie scheinen die Würde einer speziellen Gruppe in Frage zu stellen und einen Mangel an Achtsamkeit oder Mitgefühl für die Herausforderungen und Kämpfe jener Gruppe auszudrücken.

Tatsächlich setzt sich nur eine relativ kleine Anzahl von linken Schriftstellern, Künstlern, Studenten und Intellektuellen für die extremeren Formen politischer Korrektheit ein, doch solche Beispiele werden von konservativen Medien aufgegriffen und dazu benutzt, die gesamte Linke über einen Kamm zu scheren. Dies könnte einen der außerordentlichen Aspekte der US-Präsidentenwahl 2016 erklären, nämlich Donald Trumps fortgesetzte Popularität ungeachtet eines Benehmens, das die Karriere jedes anderen Politikers beendet hätte. Im Wahlkampf verspottete er einen behinderten Journalisten, er prahlte damit, Frauen begripscht zu haben, und er bezeichnete Mexikaner pauschal als Vergewaltiger und Verbrecher. Obwohl vielen seiner Anhänger sicher nicht jedes dieser Statements gefallen hat, gefiel ihnen die Tatsache, dass er sich von dem Zwang, politisch korrekt aufzutreten, nicht einschüchtern ließ. Trump war der perfekte Vertreter der Ethik der Authentizität, die typisch für unser

Zeitalter ist: Er mag verlogen, böse, scheinheilig und nicht präsidentenhaft sein, aber zumindest sagt er, was er denkt.

Indem Trump die politische Korrektheit so frontal angriff, trug er wesentlich dazu bei, den Fokus der Identitätspolitik von der Linken auf die Rechte zu verschieben, wo sie nun neue Wurzeln schlägt. Linke Identitätspolitik neigte dazu, nur gewisse Identitäten anzuerkennen, andere hingegen zu ignorieren oder gar herabzusetzen, etwa die europäische (das heißt weiße) Ethnizität, das Christentum, die Landbevölkerung, traditionelle Familienwerte und Ähnliches. Viele von Donald Trumps Anhängern aus der Arbeiterschaft haben das Gefühl, dass sie von den Eliten missachtet werden: Hollywood drehe Filme mit sympathischen weiblichen, schwarzen oder schwulen Charakteren, doch nur wenige Streifen seien Menschen wie ihnen gewidmet, und wenn, dann nur solche, in denen man sich über sie lustig mache (beispielsweise in Will Ferrells *Ricky Bobby – König der Rennfahrer*). Landbewohner, die das Rückgrat der populistischen Bewegungen nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in etlichen europäischen Ländern bilden, vermuten häufig, dass ihre traditionellen Werte durch die kosmopolitischen städtischen Oberschichten bedroht werden. Sie fühlen sich benachteiligt von einer säkularen Kultur, die den Islam oder das Judentum nicht kritisiere, das Christentum jedoch für einen Ausdruck von Bigotterie halte. Auch fürchten sie, dass die politische Korrektheit der Medien negative Auswirkungen auf ihre Sicherheit hat, etwa nach der Silvesternacht 2016, als die deutsche Presse tagelang nicht über alle Details der massenhaften sexuellen Übergriffe durch hauptsächlich muslimische Männer in Köln berichtete, um die Islamophobie nicht anzuheizen.

Am gefährlichsten werden diese neuen rechten Identitäten, wenn sie mit der Rassenideologie verknüpft werden. Präsident Trump achtet darauf, sich

nie offenkundig rassistisch zu äußern, aber er hat die Unterstützung von Individuen und Gruppen mit solchen Auffassungen gern akzeptiert. Als Kandidat vermied er es, den früheren Anführer des Ku-Klux-Klans David Duke zu kritisieren, auch machte er »beide Seiten« für die Gewalttaten nach der Demonstration im August 2017 in Charlottesville verantwortlich, die unter dem Motto »Unite the Right«<sup>9</sup> stand. Er verbringt zudem viel Zeit damit, schwarze Sportler und Prominente gezielt anzugreifen. Die Frage, ob die Denkmäler für die Bürgerkriegshelden der Südstaaten entfernt werden sollen, zieht tiefe Gräben durchs Land – ein Konflikt, den sich Trump bereitwillig zunutze macht. Seit seinem Aufstieg ist der weiße Nationalismus von einer Randbewegung zu einer der Hauptströmungen der US-amerikanischen Politik geworden. Seine Anhänger bemängeln, dass es politisch akzeptabel sei, wenn sich schwarze, homosexuelle und lateinamerikanische Wählergruppen formieren und so ihre spezifische Identität betonen. Sobald man jedoch das Adjektiv *weiß* zur Selbstidentifizierung benutze oder sich politisch zum Thema der »weißen Rechte« äußere, werde man nach Ansicht der weißen Nationalisten unverzüglich als Rassist und Fanatiker abgestempelt.

Ähnliche Vorgänge spielen sich in anderen liberalen Demokratien ab. Der weiße Nationalismus hat eine lange Geschichte in Europa, wo man ihn als Faschismus kennt. Dieser wurde 1945 militärisch besiegt und wird seitdem sorgsam niedergehalten. Allerdings haben sich manche Einschränkungen infolge der jüngsten Ereignisse gelockert. Die Flüchtlingskrise hat in Osteuropa zu der panischen Angst geführt, dass muslimische Migranten das demographische Gleichgewicht der Region verschieben könnten. Im November 2017, am Jahrestag der polnischen Unabhängigkeit, marschierten 60000 Menschen durch Warschau und skandierten: »Reines Polen, weißes Polen« und »Flüchtlinge raus« (und

das, obwohl Polen eine relativ geringe Zahl von Flüchtlingen aufgenommen hat). Die populistische Regierungspartei PiS distanzierte sich von den Demonstranten, sandte jedoch ähnlich wie Donald Trump widersprüchliche Signale, die nahelegten, dass sie die Forderungen der Demonstranten nicht völlig ablehnte.<sup>[103]</sup>

Die Verfechter der linken Identitätspolitik würden argumentieren, dass die Identitätsbekundungen der Rechten illegitim seien und sich auf einer anderen moralischen Ebene bewegen würden als die von Minderheiten, Frauen und anderen benachteiligten Gruppen. Vielmehr würden sie die Standpunkte einer dominierenden Kultur reflektieren, die in Vergangenheit und Gegenwart als privilegiert gelten kann.

Diese Argumente treffen offensichtlich zu. Die Auffassung der Konservativen, dass Minderheiten, Frauen oder Flüchtlingen unfaire Vorteile gewährt würden, ist stark überspitzt, ebenso wie das Empfinden, dass die politische Korrektheit überall Amok laufe. Die sozialen Medien tragen wesentlich zu dem Problem bei, da ein einziger Kommentar schnell repräsentativ für eine ganze Gruppe von Personen werden kann. Die Realität ist für viele Randgruppen jedoch unverändert: Afroamerikaner sind weiterhin Opfer der Polizeigewalt, und Frauen werden immer noch angegriffen und belästigt.

Bemerkenswert ist, in welchem Maße die Rechte die Sprache und Einordnung der Identität von der Linken übernommen hat: Ihre spezielle Gruppe werde ungerecht behandelt, die übrige Gesellschaft nehme ihre Situation und ihre Leiden nicht gebührend wahr, und das gesamte soziale und politische Gefüge, das dafür verantwortlich sei (lies: die Medien und die Elite), müsse zertrümmert werden. Identitätspolitik ist die Linse, durch die man gesellschaftliche Probleme heute über das gesamte ideologische Spektrum hinweg betrachtet.

Liberalen Demokratien haben gute Gründe dafür, sich nicht um eine Reihe unablässig wuchernder Identitätsgruppen zu organisieren, die für Außenstehende unzugänglich sind. Die Identitätspolitik entwickelt die Dynamik, immer wieder den gleichen Prozess anzukurbeln, da die verschiedenen Gruppen einander als bedrohlich betrachten. Im Unterschied zu Forderungen nach wirtschaftlichen Ressourcen sind Identitätsansprüche gewöhnlich unübertragbar, weil sie sich von Rasse, Ethnizität oder Gender ableiten: Das Recht auf gesellschaftliche Anerkennung beruht auf unveränderlichen biologischen Merkmalen und kann nicht gegen andere Güter eingetauscht oder irgendwie modifiziert werden.

Abweichend von der Überzeugung mancher Vertreter der Linken wie der Rechten sind jedoch nicht alle Identitäten biologisch vorherbestimmt. Zwar werden sie durch Erfahrung und Umwelt geformt, doch lassen sie sich sowohl straff als auch locker definieren. Die Tatsache, dass ich auf diese oder jene Weise geboren wurde, bedeutet nicht, dass ich auf diese oder jene Weise denken muss. Gelebte Erfahrung kann früher oder später in geteilte Erfahrung überführt werden. Gesellschaften haben die Pflicht, Minderheiten zu schützen, aber sie müssen auch gemeinsame Ziele mit Hilfe von Abwägung und Konsens erreichen. Dieser Prozess wird bedroht, wenn sich Linke und Rechte immer stärker auf den Schutz immer enger gefasster Gruppenidentitäten konzentrieren. Die Lösung liegt nicht darin, die Idee der Identität aufzugeben, da sie in unserer Zeit einen wesentlichen Teil des Bildes ausmacht, das die Menschen von sich selbst und ihrer Gesellschaft haben. Vielmehr gilt es, größere und einheitlichere nationale Identitäten zu definieren, welche die Mannigfaltigkeit liberaler demokratischer Gesellschaften berücksichtigen. Dies ist das Thema der beiden folgenden Kapitel.

12

## Wir, das Volk

Nach dem Arabischen Frühling versank Syrien in einem katastrophalen Bürgerkrieg, der bisher geschätzte 400000 Opfer gefordert hat. Laut dem UN-Hochkommissar für Flüchtlinge haben 4,8 Millionen Menschen das Land verlassen, von denen eine Million in Europa Asyl gesucht hat. Weitere 6,6 Millionen befinden sich innerhalb Syriens auf der Flucht – all das in einem Staat, der zu Beginn des Konflikts eine Bevölkerung von 18 Millionen Menschen hatte. Zu den Folgewirkungen des Krieges gehören die politische Destabilisierung der syrischen Nachbarn Türkei, Jordanien, Libanon und Irak sowie eine Migrantenkrise, die die Europäische Union erschüttert.

Syrien ist ein extremes Beispiel für das, was geschehen kann, wenn es einem Land an einer klaren nationalen Identität mangelt. Der Krieg nahm seinen Anfang 2011 mit friedlichen Protesten gegen das Regime von Baschar al-Assad in der Folge des Arabischen Frühlings. Statt zurückzutreten, ging Assad mit heftigen Repressionen gegen seine Widersacher vor, die ihrerseits mit Gewalt reagierten. Der Konflikt weckte die Aufmerksamkeit von nichtsyrischen Gruppen, und ausländische Kämpfer strömten herbei, um sich dem Islamischen Staat anzuschließen. Der folgende Bürgerkrieg intensivierte sich außerdem durch das Eingreifen der Türkei, Saudi-Arabiens, Irans, Russlands und der Vereinigten Staaten.

Diesen Ereignissen lag eine sektiererische Spaltung zugrunde. Nach einem Putsch im Jahr 1970 wurde Syrien von Hafiz al-Assad regiert, der die Macht im Jahr 2000 an seinen Sohn Baschar weiterreichte. Beide sind Mitglieder der Alawitensekte. Die Alawiten, eine Untergruppe des schiitischen Islam, umfassten vielleicht 12 Prozent der syrischen Vorkriegsbevölkerung. Die Mehrheit des Landes bestand aus sunnitischen Muslimen, die durch große Gruppen von christlichen, jesidischen und anderen Minderheiten ergänzt wurden. Zwischen Arabern, Kurden, Drusen, Turkmenen und Tscherkessen gab es ethnische und sprachliche Gegensätze, die sich manchmal mit religiösen Konflikten überschneiden. Ideologische Spannungen existierten zudem zwischen gewalttätigen Extremisten, gemäßigten Islamisten, Linken und Liberalen. Die Alawiten dominierten das politische Leben Syriens, nachdem sie von den Franzosen, den ehemaligen Kolonialherren der Region, im Rahmen der Strategie »Teile und herrsche« für das Militär rekrutiert worden waren. Während der gesamten Herrschaft der Familie Assad waren die Alawiten bei anderen Gruppen des Landes verhasst und stießen auf deren Widerstand. Sowohl Hafiz als auch Baschar konnten die Stabilität nur durch strenge Unterdrückungsmaßnahmen aufrechterhalten. Die Loyalität gegenüber dem Gebilde namens Syrien war viel schwächer als die Treue zur eigenen Volksgruppe oder Religion, und als der repressive Staat 2011 Anzeichen von Schwäche erkennen ließ, zerfiel das Land.

Schwache nationale Identitäten sind ein wesentliches Problem im größeren Nahen Osten, wo der Jemen und Libyen zu gescheiterten Staaten geworden sind und wo Afghanistan, der Irak und Somalia unter inneren Aufständen und Chaos leiden. Andere Entwicklungsländer sind gefestigter, werden jedoch ebenfalls von Problemen geplagt, die mit einem unausgeprägten Gefühl der nationalen Identität zu tun haben. Dies ist die

Situation überall im subsaharischen Afrika – ein wesentliches Hindernis für den Fortschritt. Länder wie Kenia und Nigeria sind ethnisch und religiös gespalten. Ihre Stabilität basiert allein darauf, dass unterschiedliche ethnische Gruppen abwechselnd die Macht übernehmen, um das Land auszuplündern.<sup>[104]</sup> Die Folge ist ein hoher Grad an Korruption, Armut und wirtschaftlicher Rückständigkeit.

Im Unterschied dazu hatten Japan, Korea und China ausgebildete nationale Identitäten, lange bevor sie ihre Gesellschaften modernisierten – sogar schon vor ihrer Konfrontation mit dem Westen im 19. Jahrhundert. Ihr spektakuläres Wachstum im 20. und frühen 21. Jahrhundert stützt sich zum Teil darauf, dass sie keine internen Identitätsfragen beizulegen brauchten, während sie sich dem internationalen Handel und ausländischen Investitionen öffneten. Sie litten ebenfalls unter Bürgerkrieg, Okkupation und Spaltung, doch sie konnten auf den Traditionen der Staatlichkeit und der gemeinsamen nationalen Zielsetzung aufbauen, sobald diese Konflikte überwunden waren.

Die nationale Identität beginnt mit der gemeinsamen Überzeugung, dass das politische System des Landes, sei es demokratisch oder nicht, legitim ist. Sie kann die Gestalt von formellen Gesetzen oder Institutionen annehmen, die beispielsweise vorschreiben, was das Erziehungswesen Kinder über die Vergangenheit des Staates lehrt oder welche offizielle Landessprache festgelegt wird. Daneben erstreckt sich die nationale Identität auf den Bereich der Kultur und der Werte. Sie besteht aus Geschichten, die sich Menschen übereinander erzählen: woher sie kommen, was sie feiern, welche historischen Erinnerungen sie teilen, was erforderlich ist, um ein anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft zu werden.<sup>[105]</sup>

In der zeitgenössischen Welt ist Vielfalt – auf der Grundlage von Rasse, Ethnizität, Religion, Gender, sexueller Orientierung und dergleichen –

sowohl eine Tatsache als auch ein Wert. Aus mancherlei Gründen ist sie vorteilhaft für Gesellschaften. Der Kontakt mit unterschiedlichen Denk- und Handlungsweisen kann stimulierend auf Neuerungen, Kreativität und Unternehmertum wirken. Vielfalt weckt Interesse und sorgt für freudige Erregung. Im Jahr 1970 war Washington, D.C., eine ziemlich langweilige Stadt, in der die exotischsten Mahlzeiten im Yenching Palace an der Connecticut Avenue serviert wurden. Heutzutage beherbergt der Großraum Washington dagegen eine unglaubliche kulinarische Vielfalt: Man kann äthiopische, peruanische, kambodschanische und pakistanische Speisen essen und sich von einer kleinen ethnischen Enklave zur anderen begeben. Die Internationalisierung der Stadt hat wieder andere Bewohner angezogen: Sie ist zu einem beliebten Wohnsitz für junge Menschen geworden, die neue Musik, Kunst und Techniken mit sich bringen sowie neue Stadtviertel entstehen lassen. Die Geschichte Washingtons wiederholt sich weltweit in zahlreichen anderen Großstädten, von Chicago über San Francisco und London bis nach Berlin.

Vielfalt ist außerdem wesentlich für die Widerstandskraft.

Umweltbiologen weisen darauf hin, dass künstliche Monokulturen häufig äußerst krankheitsanfällig sind, weil es ihnen an genetischer Vielfalt fehlt. Mehr noch, Vielfalt ist der Motor der Evolution, sie beruht auf genetischer Variabilität und Anpassungsfähigkeit. Die verbreitete Besorgnis über den Verlust der globalen Artenvielfalt hat ihre Wurzeln in der Bedrohung der langfristigen biologischen Widerstandskraft.

Kehren wir schließlich zu der Frage der individuellen Suche nach Identität zurück, die wir in früheren Kapiteln untersucht haben. Menschen widerstrebt es oftmals, sich größeren Kulturen anzugleichen, besonders wenn sie anderswo geboren wurden. Sie möchten, dass ihr spezifisches Selbst anerkannt wird und sich entfalten kann, anstatt unterdrückt zu

werden. Das Gefühl einer Verbindung zu ihren Vorfahren und das Wissen um ihre Herkunft sind ihnen wichtig. Selbst wenn sie dieser Kultur nicht mehr angehören, möchten sie die rasch untergehenden Eingeborenen Sprachen der Welt und die traditionellen Bräuche retten, die an einstige Lebensweisen erinnern.

Andererseits hat die Vielfalt auch ihre Schattenseiten. In Syrien und Afghanistan bringt sie Gewalt und Konflikt statt Kreativität und Widerstandskraft hervor. In Kenia vertieft sie die Kluft zwischen den Volksgruppen und fördert eine selbstbezogene politische Korruption. Die ethnische Vielfalt führte in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg zum Zusammenbruch des liberalen Österreichisch-Ungarischen Reiches. Dessen Nationalitäten wollten nicht länger in einem gemeinsamen politischen Gebilde zusammenleben. Das Wien des Fin de Siècle war ein Schmelztiegel, der Gustav Mahler, Hugo von Hofmannsthal und Sigmund Freud hervorgebracht hat. Aber als sich die nationalen Identitäten – Serben, Bulgaren, Tschechen und Austrodeutsche – Geltung verschafften, versank die Region in Gewalt und Intoleranz.<sup>[106]</sup>

Die nationale Identität geriet in jenem Zeitraum ebendeshalb in Verruf, weil sie mit einem exklusiven, als Ethnonationalismus bezeichneten Zugehörigkeitsgefühl verknüpft wurde. Diese Art der Identität berechtigte dazu, Fremde zu verfolgen und Ausländer stellvertretend für die Nation anzugreifen, aus der sie stammten. Allerdings lag das Problem nicht in der Idee der nationalen Identität selbst, sondern in der eingeschränkten, ethnisch begründeten, intoleranten, aggressiven und zutiefst engstirnigen Form, die sie annahm.

Solche Umstände brauchen nicht einzutreten. Nationale Identitäten können auf liberalen und demokratischen politischen Werten sowie auf den geteilten Erfahrungen aufbauen, die das Bindegewebe für blühende

vielfältige Gemeinschaften darstellen. Indien, Frankreich, Kanada und die Vereinigten Staaten sind Länder, die solche Versuche unternommen haben. Ein inklusives Gefühl der nationalen Identität ist aus einer Reihe von Gründen wesentlich, wenn man eine erfolgreiche, moderne politische Ordnung aufrechterhalten will.

Der erste Grund ist die physische Sicherheit. Die extremen Beispiele für das, was infolge des Fehlens einer nationalen Identität geschehen kann, sind staatlicher Zusammenbruch und Bürgerkrieg wie in den erwähnten Fällen Syriens oder Libyens. Doch auch wenn es nicht so weit kommt, führt eine schwache nationale Identität zu ernststen Sicherheitsproblemen. Große politische Einheiten sind mächtiger als kleine und können sich besser schützen. Sie sind in einer günstigeren Lage, wenn es darum geht, die internationale Umgebung im Sinne ihrer eigenen Pläne zu beeinflussen. So hätte Britannien in den vergangenen Jahrhunderten nicht annähernd die gleiche geopolitische Rolle spielen können, wenn Schottland unabhängig geblieben wäre. Das Gleiche würde für Spanien gelten, sollte sich seine reichste Region, Katalonien, abspalten. Zersplitterte Länder sind schwach, weshalb Putins Russland Unabhängigkeitsbewegungen in ganz Europa unterstützt und in die US-amerikanische Politik eingreift, mit dem Ziel, die dortige politische Teilung voranzutreiben.<sup>[107]</sup>

Zweitens ist die nationale Identität wichtig für die Qualität der Regierung. Eine gute Landesführung, also eine mit effektiven öffentlichen Diensten und geringfügiger Korruption, hängt davon ab, dass Staatsbeamte die allgemeinen Belange über ihre persönlichen Interessen stellen. In systemisch korrupten Gesellschaften zweigen Politiker und Bürokraten öffentliche Mittel an ihre Volksgruppen, Regionen, Stämme, Familien, politischen Parteien oder in ihre eigenen Taschen ab, weil sie sich den Interessen der Gemeinschaft nicht verpflichtet fühlen.

Dies verweist auf eine dritte Funktion der nationalen Identität: ihren Beitrag zur Wirtschaftsentwicklung. Wenn Menschen nicht auf ihr Land stolz sind, setzen sie sich nicht für dessen Wohl ein. Die starken nationalen Identitäten in Japan, Südkorea und China haben Eliten erzeugt, die sich intensiv auf die Wirtschaftsentwicklung ihres Staates statt auf ihre persönliche Bereicherung konzentrierten, besonders in den frühen Jahrzehnten des raschen Wachstums. Diese Ausrichtung auf das öffentliche Wohl lag der »staatlichen Entwicklungsorientierung« jener Länder zugrunde und war viel seltener in Gebieten wie dem subsaharischen Afrika, dem Nahen Osten und Lateinamerika.<sup>[108]</sup> Viele auf Ethnizität oder Religion basierende Identitätsgruppen treiben am liebsten Handel untereinander oder nutzen ihren Zugang zur Staatsmacht ausschließlich zum Vorteil ihrer Gruppe. Dies mag hilfreich für eine jüngst eingetroffene Immigrantengemeinschaft sein, doch ihr künftiger Wohlstand wird von ihrer Fähigkeit abhängen, sich der breiteren Kultur anzupassen. Ökonomien gedeihen, wenn ihnen so viele Märkte wie möglich offenstehen, auf denen Geschäften ungeachtet der Identität von Käufern und Verkäufern abgeschlossen werden können – vorausgesetzt natürlich, dass die nationale Identität nicht zum Fundament des Protektionismus gegenüber anderen Nationen wird.<sup>[109]</sup>

Eine vierte Funktion der nationalen Identität ist es, einen breiten Vertrauensradius zu ermöglichen. Vertrauen ist ein Schmiermittel, das sowohl wirtschaftlichen Austausch als auch politische Teilhabe erleichtert. Es basiert auf dem sogenannten Sozialkapital, das heißt auf der Fähigkeit, mit anderen Menschen auf der Grundlage informeller Normen und gemeinsamer Werte zu kooperieren. Identitätsgruppen fördern das Vertrauen unter ihren Mitgliedern, doch das Sozialkapital beschränkt sich häufig auf diesen kleinen Kreis. Durch starke partielle Identitäten *verringert*

sich das Vertrauen zwischen Angehörigen von Eigen- und Fremdgruppen sogar oft. Gesellschaften prosperieren infolge von Vertrauen – je größer dessen Radius, desto größer der Erfolg.<sup>[110]</sup>

Ein fünfter Grund für die Wichtigkeit der nationalen Identität ist die Pflege starker sozialer Sicherheitsnetze, um die wirtschaftliche Ungleichheit zu mindern. Wenn sich Bürger für Angehörige einer Großfamilie halten und einander ein hohes Maß an Vertrauen entgegenbringen, sind sie viel eher geneigt, Sozialprogramme zur Unterstützung ihrer schwächeren Landsleute gutzuheißen. Die starken Wohlfahrtsstaaten Skandinaviens stützen sich auf ein ausgeprägtes Gefühl der nationalen Identität. Gesellschaften dagegen, die in selbstbezogene Gruppen mit wenigen Gemeinsamkeiten unterteilt sind, tendieren zu der Meinung, dass sie miteinander in einen Nullsummenwettbewerb um Ressourcen verwickelt sind.<sup>[111]</sup>

Die abschließende Funktion der nationalen Identität ist es, liberale Demokratien überhaupt erst zu ermöglichen. Diese beruhen auf einem impliziten Vertrag zwischen Bürgern und Regierung sowie zwischen den Bürgern untereinander. Sie müssen gewisse Ansprüche aufgeben, damit die Regierung andere fundamentalere Rechte schützen kann. Die nationale Identität gründet sich auf die Gültigkeit dieses Vertrags. Wenn Bürger nicht glauben, Teil desselben Gemeinwesens zu sein, kann das System nicht funktionieren.<sup>[112]</sup>

Allerdings hängt die Qualität von Demokratien nicht nur davon ab, dass die Grundregeln des Systems akzeptiert werden. Sie benötigen ihre eigene Kultur, um funktionsfähig zu sein. Demokratien bringen Vereinbarungen nicht automatisch hervor, sie sind zwangsläufig pluralistische Ansammlungen vielfältiger Interessen, Meinungen und Werte, die friedlich in Einklang gebracht werden müssen. Sie erfordern überlegte Debatten, die

nur möglich sind, wenn man gewisse Normen für das akzeptiert, was gesagt und getan werden kann. Bürger müssen im Interesse des Allgemeinwohls oftmals Resultate hinnehmen, die ihnen nicht gefallen. Eine Kultur der Toleranz und des gegenseitigen Verständnisses muss parteiische Leidenschaften überwinden.

Identität ist verwurzelt im Thymos, der emotional durch Stolz, Scham und Zorn empfunden wird. Ich habe bereits ausgeführt, wie er rationale Debatten und Überlegungen untergräbt. Andererseits können Demokratien nicht überleben, wenn ihre Bürger nicht in gewissem Maße irrational, durch Stolz und Patriotismus, mit den Ideen der konstitutionellen Regierung und der menschlichen Gleichheit verbunden sind. Diese Bindung hilft Gesellschaften, ihre Tiefpunkte zu überstehen, wenn die Vernunft allein zu Verzweiflung über die Arbeit ihrer Institutionen führen würde.

Aus politischer Sicht besteht die größte Herausforderung für die nationale Identität in der Immigration, mit der die aktuelle Flüchtlingsfrage zusammenhängt. Beide zusammen sind die Antriebskräfte für den Aufschwung des populistischen Nationalismus sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten. Der Front National in Frankreich, die Partei für die Freiheit in den Niederlanden, Viktor Orbáns Fidesz in Ungarn, die AfD in Deutschland und die Brexit-Befürworter im Vereinigten Königreich lehnen Immigration und die Europäische Union ab, was für viele Populisten ein und dasselbe ist: Sie hassen die EU, weil sie meinen, die Organisation raube ihnen das Hoheitsrecht, ihre eigenen Grenzen zu kontrollieren. Auf Initiative der EU wurde 1985 das Schengener Abkommen geschlossen, das Reisen ohne Grenzkontrollen innerhalb der Mehrzahl ihrer Mitgliedstaaten ermöglichte, um Freizügigkeit und Wirtschaftswachstum zu fördern. Daneben gewährt die EU Flüchtlingen, sobald sie Europa erreicht haben,

umfassende Rechte, die nicht von staatlichen Instanzen, sondern vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte garantiert werden.<sup>10</sup>

Dieses System funktioniert wie vorgesehen, indem es Arbeitskräften den Zugang zu Gegenden verschafft, in denen sie produktiver eingesetzt werden können, und indem es Opfern politischer Verfolgung Zuflucht bietet. Aber es hat in etlichen EU-Ländern auch dazu geführt, dass der Teil der Bevölkerung, der im Ausland geboren wurde, massiv gewachsen ist – ein Problem, das sich 2014 zuspitzte, als über eine Million Syrer infolge des Bürgerkriegs in ihrer Heimat nach Europa gelangten.

Auf ähnliche Weise hat die Immigration in den Vereinigten Staaten Klassen- und Rassenzugehörigkeit als Hauptmotiv der Stimmenabgabe für republikanische Kandidaten verdrängt, wie Daten der Politologen Zoltan Hajnal und Marisa Abrajano belegen.<sup>[113]</sup> Man nimmt weithin an, dass die Eingliederung von Afroamerikanern in die Demokratische Partei im Anschluss an die Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre die meisten Südstaatler in die Arme der Republikaner trieb – heute spielt die Immigration eine vergleichbare Rolle. Die Opposition gegen mexikanische und muslimische Einwanderung war entscheidend für Donald Trumps Wahlkampf und für seinen Aufstieg ins Präsidentenamt. Im Mittelpunkt der konservativen Kritik der Immigration standen die schätzungsweise 11 bis 12 Millionen undokumentierten Einwanderer. Wie in Europa beklagen einwandererfeindliche Politiker das Versäumnis des Landes, sein Hoheitsrecht an der südlichen Grenze auszuüben und den Zustrom zu beschränken. Deshalb versprach Trump eine »große, schöne« Mauer an der mexikanischen Grenze.

Es sollte nicht überraschen, dass die Einwanderung eine Gegenreaktion ausgelöst hat. In manchen Regionen ist die Anzahl der dort lebenden Migrantinnen historisch beispiellos, was einen tiefgehenden kulturellen

Wandel zur Folge hat. Schaubild 2 zeigt den prozentualen Anteil der Einwohner eines Landes, die im Ausland geboren wurden. In den Vereinigten Staaten ist er heute so hoch wie in den zwanziger Jahren, nachdem eine mächtige Einwandererwelle das Land vor und nach der Wende des 20. Jahrhunderts erreicht hatte.

Das gemeinsame Ziel populistischer Politiker in Europa und den Vereinigten Staaten ist es, »unser Land zurückzuholen«. Sie glauben, das traditionelle Verständnis der nationalen Identität werde verwässert und verdrängt sowohl von Neuankömmlingen mit anderen Werten und Kulturen als auch von einer progressiven Linken, die den bloßen Gedanken an eine nationale Identität als rassistisch und intolerant angreift.

Aber welches Land versucht man zurückzuholen? Die US-Verfassung beginnt mit den Worten: »Wir, das Volk der Vereinigten Staaten, von der Absicht geleitet, unseren Bund zu vervollkommen, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, die Ruhe im Innern zu sichern, für die Landesverteidigung zu sorgen, das allgemeine Wohl zu fördern und das Glück der Freiheit uns selbst und unseren Nachkommen zu bewahren, setzen und begründen diese Verfassung für die Vereinigten Staaten von Amerika.« In dem Dokument wird eindeutig erklärt, dass das Volk souverän ist und die legitime Regierung aus seinem Willen hervorgeht. Es wird jedoch nicht definiert, wer das Volk ausmacht und nach welchem Prinzip Individuen in die nationale Gemeinschaft aufgenommen werden können.

Durch diese Uneindeutigkeit der amerikanischen Verfassung werden wichtige Fragen aufgeworfen: Woher kommt die nationale Identität überhaupt, und wie wird sie definiert? Was macht ein »Volk« aus, dessen Souveränität die Grundlage für demokratische Entscheidungen ist? Schwächt der Multikulturalismus, sowohl faktisch wie ideologisch, unser gesellschaftliches Gemeinschaftsgefühl, und wenn ja, gibt es Mittel,

## ein einheitliches Verständnis der nationalen Identität in vielfältigen Bevölkerungen neu aufzubauen?

**Schaubild 2** Im Ausland Geborene in Prozent der Bevölkerung. Ausgewählte Länder  
der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD)

|                        | 1960  | 1970  | 1980  | 1990   | 2000   | 2013   | 2015  | 2016 |
|------------------------|-------|-------|-------|--------|--------|--------|-------|------|
| Australien             | ...   | ...   | ...   | 22,769 | 23,037 | 27,713 | ...   | ...  |
| Belgien                | ...   | ...   | ...   | ...    | 10,328 | 15,508 | 16,3  | ...  |
| Dänemark               | ...   | ...   | ...   | 3,689  | 5,781  | 8,478  | ...   | ...  |
| Deutschland            | ...   | ...   | ...   | ...    | 12,402 | 12,776 | 13,3  | ...  |
| Finnland               | ...   | 0,705 | 0,811 | 1,27   | 2,631  | 5,594  | 6     | ...  |
| Frankreich             | 7,49  | 8,31  | 10,64 | 10,4   | 10,13  | 12,04  | ...   | ...  |
| Griechenland           | 6,3   | 10,19 | 1,798 | 6,06   | 10,28  | ...    | ...   | 12,7 |
| Irland                 | 2,58  | 4,41  | 6,54  | 6,49   | 8,665  | 16,42  | 16,9  | ...  |
| Italien                | 0,915 | 1,6   | 1,97  | 2,52   | 3,73   | 9,457  | 9,7   | ...  |
| Japan                  | 0,56  | 0,587 | 0,65  | 0,871  | 1,02   | ...    | ...   | 1,4  |
| Kanada                 | ...   | ...   | ...   | 15,234 | 17,36  | 19,993 | ...   | ...  |
| Korea                  | 0,316 | 0,42  | 1,23  | 0,1    | 0,321  | ...    | ...   | 2,6  |
| Neuseeland             | 14,08 | 14,57 | 15,11 | 15,56  | 17,187 | 22,406 | ...   | ...  |
| Niederlande            | ...   | 2     | 3,47  | 8,14   | 10,143 | 11,625 | 12,1  | ...  |
| Norwegen               | ...   | ...   | ...   | ...    | 6,792  | 13,868 | 14,9  | ...  |
| Österreich             | 10,57 | 9,06  | 9,54  | 10,33  | 10,395 | 16,704 | 18,2  | ...  |
| Polen                  | ...   | ...   | ...   | 7,75   | 5,6    | ...    | 1,6   | ...  |
| Schweden               | ...   | 6,55  | 7,52  | 9,22   | 11,314 | 15,973 | 17    | ...  |
| Schweiz                | ...   | 13,41 | 16,87 | 20,73  | 21,864 | 28,303 | 27,9  | ...  |
| Spanien                | 0,696 | 0,95  | 1,31  | 2,12   | 4,891  | 13,439 | 12,7  | ...  |
| Ungarn                 | ...   | 3,89  | 3,45  | 3,35   | 2,885  | 4,525  | 5,1   | ...  |
| Vereinigte Staaten     | ...   | ...   | ...   | 7,919  | 11,024 | 13,079 | 13,44 | ...  |
| Vereinigtes Königreich | ...   | 5,29  | 5,96  | ...    | 7,925  | 12,261 | 13,3  | ...  |

---

Quelle: OECD.

Der Verzicht der Verfassung der Vereinigten Staaten auf eine Definition des Volkes spiegelt ein generelles Problem der liberalen Demokratie wider. Der Politologe Pierre Manent bemerkt, dass die meisten Demokratien auf bereits existierenden Nationen errichtet worden seien, auf Gesellschaften, die bereits ein hoch entwickeltes Gefühl der nationalen Identität besaßen. Doch solche Nationen sind nicht demokratisch geschaffen worden: Deutschland, Frankreich, Großbritannien und die Niederlande sind allesamt historische Nebenprodukte langer und oftmals gewalttätiger politischer Kämpfe von nichtdemokratischen Regimen um Territorium und Kultur. Als sich diese Länder demokratisierten, wurden ihre damaligen Flächen und Populationen als selbstverständliche Fundamente der Volkssouveränität betrachtet. Ähnliches trifft in Ostasien auf Japan und Korea zu, die bereits jahrhundertealte Nationen gewesen waren, bevor sie demokratisch wurden, weshalb sich die Frage nach der Volkszugehörigkeit überhaupt nicht stellte.

[114]

Manent verweist auf eine erhebliche Lücke in der neuzeitlichen demokratischen Theorie. Denker wie Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, die Autoren der Federalist Papers und John Stuart Mill nahmen durchweg an, dass die Welt von vornherein in Nationen aufgeteilt worden sei, welche die Basis für demokratische Entscheidungen lieferten. Allerdings konnten sie nicht erklären, warum die Grenze zwischen den Vereinigten Staaten und Mexiko am Rio Grande entlang verläuft, ob das Elsass zu Frankreich oder Deutschland gehört oder ob Quebec ein Teil Kanadas oder eine »andersartige Gesellschaft« ist. Es gibt keine Kriterien, nach denen man entscheiden könnte, aus welchen

Gründen Katalonien sich legitim von Spanien trennen kann oder bis zu welcher Höhe Zuwandererquoten angemessen sind.

Darüber zu theoretisieren blieb anderen überlassen. Nationalisten wie Paul de Lagarde oder Adolf Hitler gründeten ihre Definitionen auf die Biologie und behaupteten, dass die Nationen der Welt Rassegebilde seien, die seit undenklichen Zeiten existiert hätten. Andere machten eine vorgeblich unwandelbare, von Generation zu Generation weitergegebene Kultur zum Fundament der nationalen Einheit. Mit solchen Theorien wurden die aggressiven Nationalismen im Europa des frühen 20. Jahrhunderts gerechtfertigt, deren Verfechter 1945 besiegt wurden.

»Globale Kosmopoliten« vertreten den Standpunkt, dass die Begriffe der nationalen Identität und der staatlichen Souveränität überholt seien und durch breitere transnationale Kennzeichnungen und Institutionen ersetzt werden müssten. Zweierlei Argumente sind dieser Denkschule eigen. Das erste ist wirtschaftlicher und praktischer Art und besagt, dass die heutigen Probleme globale Dimensionen hätten und folglich global gelöst werden müssten. Hier spannt sich der Bogen von Handel und Investitionen bis hin zu Terrorismusbekämpfung, Umweltschutz, Infektionskrankheiten, Drogen- und Menschenmuggel und vielen anderen Themen. Nationen und nationale Identitäten seien potenzielle Hindernisse für die weltweite Zusammenarbeit und müssten allmählich von einer neuen Schicht transnationaler Vorschriften und Organisationen ersetzt werden.

Der zweite Strang der Argumentation ist theoretischer und bezieht sich auf die internationale Menschenrechtsgesetzgebung. Liberale Demokratien stützen sich auf die Prämisse universaler Gleichheit, und diese kann nicht an nationalen Grenzen beginnen oder enden. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 ist zum Ausgangspunkt für ein wachsendes internationales Gesetzeskorpus geworden, dem zufolge die Menschenrechte

sämtlichen Individuen innewohnen und von allen Nationen respektiert werden müssen.<sup>[115]</sup> Nun kann man dagegenhalten, dass sich die Menschenrechtsgesetzgebung weiterentwickelt habe und die Staaten ihre Pflichten nicht nur ihren eigenen Bürgern, sondern auch Einwanderern und Flüchtlingen gegenüber zu erfüllen hätten. Manche sprechen sich sogar für ein universales Migrationsrecht aus.<sup>[116]</sup>

Beide Argumente sind in gewissem Maße gültig, aber sie heben nicht die Notwendigkeit auf, eine internationale Ordnung auf der Basis von Nationalstaaten zu errichten und eine angemessene nationale Identität innerhalb jener Staaten zu finden. Der Gedanke, dass Staaten veraltet sind und durch internationale Organisationen ersetzt werden müssen, ist deshalb problematisch, weil niemand bisher eine gute Methode entdeckt hat, solche Körperschaften demokratisch zur Rechenschaft zu ziehen. Ihre Funktionsfähigkeit hängt von gemeinsamen Normen, Perspektiven und letztlich Kulturen ab, die auf der Ebene eines Nationalstaats, nicht jedoch im internationalen Rahmen existieren können. Stattdessen sollte eine effektive internationale Zusammenarbeit zwischen bereits vorhandenen Staaten arrangiert werden. Seit Jahrzehnten verzichten Nationen auf Aspekte ihrer Souveränität, um ihre eigenen Interessen zu wahren.<sup>[117]</sup> Derartige Partnerschaftsabkommen, die für die Lösung einer Vielzahl von Problemen erforderlich sind, können sich wie bisher fortsetzen.

Die Verpflichtung, die allgemeinen Menschenrechte zu respektieren, wird von den meisten Ländern der Welt freiwillig übernommen, was man begrüßen muss. Aber alle liberalen Demokratien sind auf Staaten aufgebaut, deren Gerichtsbarkeit durch ihre territoriale Reichweite begrenzt ist. Kein Staat kann die unbeschränkte Verpflichtung eingehen, Menschen außerhalb seiner Jurisdiktion zu schützen, und ob die Welt in einem besseren Zustand wäre, wenn sie es versuchten, ist zweifelhaft. Obwohl Regierungen zu

Recht einen moralischen Druck verspüren, Flüchtlingen Schutz zu gewähren und Einwanderer willkommen zu heißen, sind solche Verpflichtungen in ökonomischer und sozialer Hinsicht potenziell kostspielig, und demokratische Staaten müssen sie gegen andere Prioritäten abwägen. Demokratie bedeutet, dass das Volk Souveränität ausübt, doch wenn sich nicht festlegen lässt, wer die Bürger sind, können keine demokratischen Entscheidungen getroffen werden.

Folglich wird die Ordnung im In- und Ausland von der andauernden Existenz liberaler Demokratien mit je einer notwendigen, das heißt inklusiven, nationalen Identität abhängen. Aber wir müssen noch erklären, welche Ursprünge solche Identitäten in heutigen Demokratien haben und wie sie sich in Zukunft ändern könnten.

## Geschichten vom Volkscharakter

Es ist schwierig, Theorien über nationale Identitäten zu entwickeln, denn heutige Nationen sind das Ergebnis komplexer und chaotischer historischer Kämpfe, die häufig von Gewalt und Zwang geprägt waren. Auf solchen Fundamenten lassen sich zwar demokratische Institutionen aufbauen, doch die Resultate bleiben umstritten und werden immer wieder durch demographischen, wirtschaftlichen und politischen Wandel in Frage gestellt.

Nationale Identitäten werden hauptsächlich durch vier Methoden geschaffen. Die erste besteht darin, Teile der Bevölkerung über die politischen Grenzen eines Landes hinweg zu entfernen, entweder indem man Siedler in neue Territorien entsendet, Menschen deportiert oder sie schlicht umbringt. Die letzten beiden Methoden wurden während der Balkankriege Anfang der neunziger Jahre als ethnische Säuberung abgestempelt und zu Recht von der internationalen Gemeinschaft verurteilt. Aber das Verfahren ist in der Vergangenheit in vielen Ländern eingesetzt worden, darunter in Demokratien wie Australien, Neuseeland, Chile und den Vereinigten Staaten, wo Siedler die Urbevölkerung der okkupierten Gebiete gewaltsam vertrieben oder ausgerottet haben.

Eine andere Möglichkeit auf dem Weg zur nationalen Identität ist es, Grenzen zu verschieben, damit sie sich linguistischen oder kulturellen Gemeinschaften anpassen. Historisch betrachtet wird dies entweder durch

Vereinigung, wie im Fall Italiens und Deutschlands in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, oder durch Trennung erreicht, beispielsweise als sich Irland 1922 vom Vereinigten Königreich abspaltete oder als die Ukraine 1991 ihre Unabhängigkeit von der früheren Sowjetunion erklärte.

Die dritte Methode besteht darin, Minderheiten in die Kultur einer ethnischen oder linguistischen Gruppe einzubeziehen. Frankreich war vor zweihundert Jahren eine polyglotte Nation, doch mit der Zeit wurden Provinzsprachen wie Provenzalisch, Bretonisch und Flämisch vom Pariser Französisch verdrängt. Ebenso lernten Einwanderer in Argentinien und den Vereinigten Staaten – oder, was wahrscheinlicher ist, ihre Kinder – Spanisch oder Englisch, um sich in die dominierende Kultur einzufügen und gesellschaftlich aufzusteigen. Die augenscheinliche ethnische Homogenität Chinas, wo über 90 Prozent der Gesamtbevölkerung Han-Chinesen sein sollen, ist das Ergebnis einer drei Jahrtausende währenden kulturellen und biologischen Assimilation von Minderheiten.

Die vierte Methode ist die Umgestaltung einer nationalen Identität, damit sie den Merkmalen einer bestehenden Gesellschaft entspricht. Im Gegensatz zur Auffassung vieler Nationalisten sind »Nationen« keine biologischen Gebilde, die seit Menschengedenken existieren, sondern – von unten nach oben oder umgekehrt erschaffene – soziale Konstrukte. Die Urheber dieser Konstrukte sind in der Lage, Identitäten so zu formen, dass sie mit den Kennzeichen und Bräuchen eines Volkes übereinstimmen. Beispielsweise bauten die Staatsgründer Gandhi und Nehru die »Idee Indiens« so aus, dass sie die extrem mannigfaltige Bevölkerung des Landes in sich aufnehmen konnte.<sup>[118]</sup> Die Gründer Indonesiens und Tansanias schufen sogar neue Nationalsprachen, um ihre äußerst vielfältigen Gesellschaften zu vereinigen.<sup>[119]</sup>

Die politischen Details, die am stärksten zur Gestaltung der nationalen Identität beitragen, sind Regeln in Bezug auf Staatsangehörigkeit und Aufenthaltsrecht, Gesetze über Einwanderung und Flüchtlinge sowie die Lehrpläne des öffentlichen Schulwesens, mit deren Hilfe Kinder über die Geschichte der Nation unterrichtet werden. Hinzu kommt ein Bottom-up-Verfahren: Künstler, Musiker, Dichter, Filmemacher, Historiker sowie gewöhnliche Bürger einer Gesellschaft erzählen »Geschichten vom Volkscharakter«, in denen sie ihre eigene Herkunft und ihre Hoffnungen beschreiben.

Eines der anschaulichsten Beispiele dafür, wie sich der Nationenbau in einer demokratischen Gesellschaft vollzieht, liefert der Film *Invictus – Unbezungen*, der sich mit der Rugby-Weltmeisterschaft 1995 in Südafrika befasst. Das neue demokratische Südafrika, das sich in den frühen neunziger Jahren aus der Apartheid herausgebildet hatte, war rassistisch und ethnisch zersplittert. Eine der Bruchlinien durchzog den Sport, denn Weiße begeisterten sich für Rugby und Schwarze spielten Fußball. Der visionäre erste Präsident Südafrikas, Nelson Mandela, wusste, wie wichtig der Sport für das nationale Selbstgefühl war. Er bemühte sich, die schwarze Bevölkerung des Landes zur Unterstützung des überwiegend weißen Rugby-Nationalteams, der Springboks, zu bewegen – und das gegen den Widerstand seines eigenen Afrikanischen Nationalkongresses. Da er seine Anhänger nicht zwingen konnte, seinem Wunsch zu folgen, blieb ihm nichts anderes übrig, als ihnen immer wieder gut zuzureden. Sicher war es von Vorteil, dass die Springboks schließlich den Weltmeistertitel errangen. Im Endspiel besiegten sie die favorisierten neuseeländischen All Blacks, die ihrerseits ein wenig Nationenbau betreiben, indem sie vor jedem Match einen Maori-Kriegstanz, den Haka, vorführen.

Die vier Methoden zur Erlangung der nationalen Identität können friedlich und einvernehmlich oder mit Gewalt und Nötigung umgesetzt werden. Sämtliche bestehenden Nationen sind das historische Produkt einer Kombination dieser vier Methoden sowie einer Mischung aus Druck und Konsens. Die Herausforderung für zeitgenössische liberale Demokratien angesichts der Zuwanderung und der wachsenden Vielfalt besteht darin, die dritte irgendwie mit der vierten Methode zu verbinden und eine inklusive nationale Identität zu erschaffen, die der vielförmigen gesellschaftlichen Realität gerecht wird und Neuankömmlinge assimiliert. Auf dem Spiel steht nicht weniger als die Erhaltung der liberalen Demokratie selbst.

Der gegenwärtige europäische Kampf um die nationale Identität begann mit den Initiatoren der Europäischen Union Robert Schuman und Jean Monnet, die eingesehen hatten, dass den beiden Weltkriegen, die der Kontinent durchgemacht hatte, exklusive ethnische Definitionen nationaler Identität zugrunde lagen.<sup>[120]</sup> Als Gegenmittel schufen sie 1951 die Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl, deren Mitglieder Frankreich, Belgien, Westdeutschland, Italien, die Niederlande und Luxemburg waren, mit dem Ziel, die deutsche Wiederaufrüstung zu verhindern und zugleich Handel und wirtschaftliche Zusammenarbeit in einer ehemals integrierten, doch vom Krieg auseinandergerissenen Region zu erleichtern. Diese sogenannte Montanunion entwickelte sich etappenweise zur Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und schließlich zur Europäischen Union, während die Zahl der Mitgliedstaaten stetig bis auf die heutigen 28 anwuchs.

Die Gründer der Europäischen Union gaben sich alle Mühe, die nationalen Identitäten auf der Ebene der Mitgliedstaaten zugunsten eines »postnationalen« europäischen Bewusstseins abzuschwächen, um den aggressiven Ethnonationalismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

einzu-dämmen.<sup>[121]</sup> Sie hofften, dass die wirtschaftliche Verflechtung einen Krieg weniger wahrscheinlich machen und eine politische Kooperation zur Folge haben werde. In vielerlei Hinsicht waren sie überaus erfolgreich: Die Möglichkeit, dass Deutschland und Frankreich, die beiden Hauptwidersacher der Weltkriege, einander jemals wieder bekämpfen, ist heutzutage verschwindend gering. Viele junge, zumeist gut ausgebildete Europäer werden inzwischen in einem der Mitgliedstaaten geboren, haben in einem anderen studiert, jemanden aus einem dritten Land geheiratet und arbeiten an verschiedenen Orten innerhalb und außerhalb der Union. Sie bleiben sich ihrer durch Geburt erworbenen Staatsbürgerschaft bewusst, doch ihr Leben ist mit der EU als Ganzem verbunden.

Ob »Europa« jedoch eine Identität hat, die stärker ist als die alten nationalen Varianten, die sie ablösen sollte, bleibt unklar. In den ersten Jahrzehnten der EU war es politisch nicht akzeptabel, die nationale Identität individueller Mitgliedstaaten lärmend zu feiern. Das galt in erster Linie für Staaten wie Deutschland und Spanien, die eine rechtstotalitäre Vergangenheit hatten: Bürger schwenkten keine Fahnen, sangen keine Nationalhymnen und jubelten nicht zu laut für ihre Nationalmannschaften. Für sie war Europa eine Zuflucht, nicht unbedingt ein begehrtetes Ziel.

Die EU war nicht in der Lage, energisch auf eine neue Identität hinzuarbeiten.<sup>[122]</sup> Sie schuf keine einheitliche europäische Staatsangehörigkeit, Einbürgerungsvorschriften blieben den einzelnen Mitgliedsländern überlassen. Nationale Symbole wie Flagge und Hymne wurden recht spät eingeführt, und in den EU-Staaten gab es keine einheitliche politische Bildung. Das wichtigste Versäumnis betrifft jedoch die demokratische Verantwortlichkeit der EU selbst. Ihr mächtigstes Organ ist die Europäische Kommission, ein nicht gewähltes technokratisches Gremium, das sich auf die Förderung eines Binnenmarktes unter den

Mitgliedern konzentriert. Die Kommission ist den Bürgern nur indirekt rechenschaftspflichtig, nämlich über den Ministerrat, der die EU-Staaten repräsentiert. Das direkt gewählte Europäische Parlament hat sehr beschränkte Befugnisse und bringt deshalb keine nennenswerte Wahlbeteiligung oder Begeisterung hervor. Die EU-Bürger wissen, dass die entscheidenden Stimmen weiterhin auf Staatsebene abgegeben werden, und dorthin richten sich die meisten ihrer Energien und emotionalen Bindungen. Infolgedessen empfinden sie kaum ein Gefühl der Teilhabe oder Kontrolle über die Institutionen, die Europa als Ganzes lenken.

Während die Eliten von einer »immer engeren Union« sprachen, lungerten die Gespenster der einstigen nationalen Identitäten in Wirklichkeit weiterhin herum wie unerwünschte Gäste auf einer Dinnerparty. Das galt vor allem für ältere, weniger gebildete Wähler, die sich die Freizügigkeit des neuen Europa nicht zunutze machen konnten oder wollten. Solche Gespenster erscheinen zu kritischen Zeitpunkten und sind eine existenzielle Bedrohung für die gesamte EU.

Dies wurde besonders deutlich während der Eurokrise, die durch die immensen Kredite ausgelöst wurde, welche die griechische Regierung während der Boomjahre nach der Jahrtausendwende aufgenommen hatte. Die Deutschen, die durchaus bereit waren, ihre weniger wohlhabenden Mitbürger mit Hilfe eines ausgedehnten Sozialstaats zu unterstützen, zeigten sich weniger großzügig den Griechen gegenüber, als diese drohten, ihre Schulden nicht zu bezahlen. Tatsächlich hatte man in Griechenland eine ganz andere Einstellung zu Ersparnissen, Darlehen und Vetternwirtschaft im öffentlichen Sektor als in Deutschland. Berlin, der Hauptgläubiger der Griechen, konnte, unterstützt von Institutionen wie der Europäischen Zentralbank und dem Internationalen Währungsfonds, Athen eine vernichtende Austerität auferlegen – eine Situation, die bis in die

Gegenwart andauert. Die Eurokrise enthüllte eine tiefe Kluft zwischen den nördlichen und südlichen Mitgliedern der Eurozone, die sich ihrer nationalen Unterschiede heutzutage viel bewusster sind als vor dem Ausbruch der Krise.

Ein noch bedeutsamerer Konflikt trat infolge der miteinander zusammenhängenden Fragen von Immigration und Flüchtlingen hervor. Die Anzahl der im Ausland geborenen Bürger erhöhte sich aus einer Reihe von Gründen in vielen EU-Staaten in den neunziger Jahren und zu Beginn des 21. Jahrhunderts drastisch. Erstens kehrten die Gastarbeiter aus der Türkei, Pakistan und Marokko nicht wie erwartet in ihre Geburtsländer zurück, sondern holten ihre Angehörigen zu sich nach Europa, zeugten Kinder und ließen sich dauerhaft in der Wahlheimat nieder. Durch die zügige Ausweitung der EU nach dem Ende des Kalten Krieges öffneten sich die Tore für enorme Einwanderermengen aus Osteuropa, da Arbeiter, im Einklang mit der Wirtschaftstheorie, bessere Gelegenheiten in reicheren Ländern suchten.

Die Migration aus muslimischen Ländern war in Europa stets umstrittener als die Zuwanderung aus anderen EU-Staaten. Die Gründe dafür sind komplex. In manchen Fällen handelt es sich schlicht um Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und kulturelle Vorurteile. In anderen Fällen befürchtet man, dass sich die Neuankömmlinge nicht in die Gastgesellschaften »einfügen« werden. Der Umstand, dass Einwanderer und ihre Kinder oft in abgekapselten Vierteln wohnen und die Landessprache auch nach jahrelangem Aufenthalt nicht sprechen, wird kritisch gesehen.

Die Befürchtungen verstärkten sich erheblich nach den Angriffen auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001, denen rasch mehrere ähnliche Al-Qaida-Operationen in London und Madrid folgten.

Diese Vorfälle lösten in vielen europäischen Ländern heftige Debatten über die nationale Identität aus, da die Terroristen häufig aus ihren eigenen Gesellschaften kamen. Das traf insbesondere auf die Niederlande zu, die, relativ gesehen, über eine der höchsten Zahlen muslimischer Immigranten in Europa verfügen. Die Kontroverse begann, als sich Pim Fortuyn, ein bekennend homosexueller Politiker, dafür aussprach, keine Muslime mehr einzulassen, da sie intolerant gegenüber Menschen wie ihm seien und sich der freizügigen niederländischen Kultur nicht anpassen könnten. Fortuyn wurde im Mai 2002 außerhalb eines Radiosenders niedergeschossen, allerdings nicht von einem Muslim, sondern von einem rechten Tierschützer. Doch im Jahr 2004 wurde der Regisseur Theo van Gogh von dem islamischen Fundamentalisten Mohammed Bouyeri ermordet, einem niederländischen Bürger marokkanischer Herkunft, der meinte, dass einer von van Goghs Filmen respektlos dem Islam gegenüber sei.

Eine weitere Welle der Gewalt schlug über Europa zusammen, nachdem der Islamische Staat infolge des syrischen Bürgerkriegs in Syrien und im Irak gegründet worden war. Dazu gehörten der Terroranschlag auf das Redaktionsbüro von *Charlie Hebdo* in Paris vom Januar 2015, der Angriff auf das Bataclan später im selben Jahr, der 130 Todesopfer forderte, die Selbstmordattentate am Brüsseler Flughafen im März 2016 sowie Anschläge mit Lastwagen auf Fußgänger in Berlin, London, Nizza und New York City. Eine beträchtliche Gruppe von Muslimen hatte sich infolge des Konflikts in Syrien radikalisiert und von extremistischen Predigern im Internet anwerben lassen.

Die Anschläge lenkten die Aufmerksamkeit auf Staatsbürgerschaft und nationale Identität, eben weil so viele Attentäter Bürger des von ihnen angegriffenen Landes und Einwandererkinder der zweiten Generation waren. Wie sich zeigte, gab es in etlichen europäischen Ländern eine

wachsende Zahl zorniger Immigranten, die nicht in ihre Gastgesellschaften integriert waren und teils tiefen Hass auf die Werte ihrer Umgebung empfanden.

Frühere Herausforderungen der nationalen Identität schienen weniger bedrohlich gewesen zu sein. Der Multikulturalismus war in gewisser Hinsicht in Kanada entstanden, wo die frankophone Bevölkerung in Quebec ihre Sprache und Erziehung auf einem von englischen Muttersprachlern dominierten Kontinent gesetzlich schützen lassen wollte. Der 1987 ausgehandelte Meech Lake Accord hätte die kanadische Verfassung dahingehend ergänzt, dass die Provinz als »andersartige Gesellschaft« behandelt worden wäre. Diese Übereinkunft war kontrovers, weil sie die ungleiche Anerkennung einer Gruppe vorsah: Frankokanadier hätten linguistische Vorrechte gegenüber englischen Muttersprachlern erhalten. Das Abkommen wurde nicht verabschiedet, doch der kanadische Föderalismus gewährt Quebec weiterhin kulturelle Sonderrechte, da Französisch dort als alleinige Amtssprache dient.

Die muslimischen Einwanderer stellten die Grenzen des Multikulturalismus stärker auf die Probe als die Nationalisten in Quebec. Durch deren extremste Forderungen wäre Kanada in zwei Länder gespalten worden, aber nicht einmal eine Trennung hätte die demokratischen Werte ernsthaft bedroht, denn ein unabhängiges Quebec wäre weiterhin ein erstklassiger liberaler, demokratischer Staat gewesen. Die frankophonen kulturellen Ansprüche wirkten sich lediglich auf die linguistischen Regeln Kanadas aus, was allenfalls ein Ärgernis für englische Muttersprachler war, die Französisch lernen und zweisprachige Schilder aufstellen mussten.

Das Gleiche lässt sich nicht unbedingt über einige der kulturellen Überzeugungen und Praktiken muslimischer Gemeinschaften sagen. In den extremsten Fällen waren Muslime bereit, Terroranschläge auf ihre

Mitbürger zu verüben. Durch die offene Gewalt wurde eine rote Linie überschritten, was in keiner Gesellschaft toleriert worden wäre. Andere Probleme waren komplizierter. Viele muslimische Eltern arrangierten die Ehen ihrer Töchter, womit sie potenziell gegen deren Recht verstießen, ihren eigenen Partner zu wählen. Es kam zu Ehrenmorden an unglücklichen jungen Frauen, die sich diesem Brauch nicht beugen wollten. Zahlreiche gläubige Muslime missbilligten Homosexualität in einer Zeit, in der gleichgeschlechtliche Ehen überall in Europa legalisiert wurden. Muslimische Gruppen verlangten, aus Respekt vor ihrer Kultur anders behandelt zu werden: Ihre Töchter sollten getrennt von Jungen unterrichtet und ihre Frauen nicht von männlichem Gesundheitspersonal behandelt werden. Infolge des bitteren israelisch-palästinensischen Konflikts legten viele Muslime zudem eine Form des Antisemitismus an den Tag, die man in Europa seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs sorgsam unter Kontrolle gehalten hatte.

Anfang des 21. Jahrhunderts entspann sich in ganz Europa eine heftige Debatte über Staatsbürgerschaft, Zuwanderung und nationale Identität. Die Staatsangehörigkeit hat zwei Seiten: Sie gewährt Bürgern Rechte, die von der Obrigkeit geschützt werden, doch sie erlegt ihnen auch Pflichten auf, vor allem die Pflicht der Loyalität gegenüber den Prinzipien und Gesetzen des Landes. Dies war wegen der großzügigen Sozialleistungen in vielen europäischen Ländern ein besonders neuralgischer Punkt: Es erhob sich starker Widerstand dagegen, solche Leistungen Einwanderern zukommen zu lassen, die die Grundbegriffe des Gesellschaftsvertrags nicht zu akzeptieren schienen. Manch einer ängstigte sich auch, dass Muslime, im Unterschied zu früheren Migrantengruppen, die Landeskultur nie völlig verinnerlichen würden. Einwandererfeindliche rechte Organisationen wie der französische Front National, die Dänische Volkspartei oder die

niederländische Partei für die Freiheit erhielten Zulauf und setzten die etablierten Parteien mit ihren Forderungen unter Druck.

Infolgedessen begann man in nicht wenigen europäischen Ländern, das Staatsbürgerschaftsrecht und damit die Grundlage zu überdenken, auf der Immigranten vollwertige Gesellschaftsmitglieder werden konnten. Das Versäumnis, Einwanderer zu assimilieren, hing auch damit zusammen, dass europäische Demokratien die Erlangung ihrer Staatsangehörigkeit erschwerten. Prinzipiell kann sie bei der Geburt auf der Basis des *Ius soli* oder *Ius sanguinis* verliehen oder nach der Geburt durch Einbürgerung erworben werden. *Ius soli* bedeutet, dass jeder, der auf dem Territorium eines Landes zur Welt kommt, automatisch Staatsbürger ist. Unter dem *Ius sanguinis* wird die Staatsangehörigkeit durch die Abstammung festgelegt. [123] Die Vereinigten Staaten verfügten stets über ein *Ius soli*, 1868 wurde es auf Angehörige sämtlicher ethnischer Gruppen ausgeweitet. Im ersten Abschnitt des 14. Zusatzartikels zur Verfassung heißt es: »Alle Personen, die in den Vereinigten Staaten geboren oder eingebürgert sind und ihrer Gesetzeshoheit unterstehen, sind Bürger der Vereinigten Staaten und des Einzelstaates, in dem sie ihren Wohnsitz haben.« Ähnliche Bestimmungen gelten in Ländern wie Australien und Kanada mit einer relativ aufgeschlossenen Einstellung zur Immigration. [124]

In Europa blicken die Franzosen auf eine lange Geschichte der an politischen und territorialen Begriffen gemessenen Staatsangehörigkeit zurück. Obwohl sie, technisch gesehen, das *Ius sanguinis* praktizieren, lassen ihre vergleichsweise lockeren Vorschriften den fast automatischen Erwerb der Staatsbürgerschaft durch Einwanderer der zweiten und dritten Generation zu. [125] Die französische Nationalität wird herkömmlich als Treue zur Republik, zur Landessprache und zur einheimischen Erziehung definiert. So wurde der senegalesische Dichter Léopold Senghor 1983

wegen seiner Beiträge zur französischen Literatur in die angesehene Académie française aufgenommen.

Deutschland, Österreich und die Schweiz (dazu asiatische Demokratien wie Japan und Südkorea) stützen ihre Staatsangehörigkeit dagegen traditionell auf das *Ius sanguinis* und hemmen den Einbürgerungsprozess. Bevor die deutsche Gesetzgebung im Jahr 2001 ein wenig liberalisiert wurde, konnten Einwandererkinder der zweiten und dritten Generation aus der Türkei und anderen nahöstlichen Ländern, auch wenn sie die deutsche Sprache problemlos beherrschten, nur sehr mühsam die deutsche Staatsangehörigkeit erlangen. Dagegen wurden Menschen mit deutscher Abstammung aus der ehemaligen Sowjetunion und anderen Ostblockländern auch ohne Deutschkenntnisse eingebürgert, wenn sie ihre Ethnizität nachweisen konnten.<sup>[126]</sup> Japan hat von allen entwickelten Demokratien eines der restriktivsten Systeme, was Staatsangehörigkeit und Einbürgerung angeht, sowie strenge Immigrationsbeschränkungen, weshalb es unter den Ländern der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) eine viel geringere Vielfalt als die meisten anderen aufweist.<sup>[127]</sup>

Einzelne europäische Länder reformierten ihr Staatsangehörigkeitsrecht nach der letzten Jahrhundertwende.<sup>[128]</sup> In gewisser Beziehung waren diese Änderungen hilfreich für die gesellschaftliche Integration, da man sich vom *Ius sanguinis* abwandte und eine Reihe von Einbürgerungskriterien aufstellte, die ehrgeizige Immigranten unter normalen Umständen erfüllen konnten. Von neuen Bürgern wurde erwartet, dass sie Kenntnisse über die Geschichte des Landes hatten, über die politischen Institutionen informiert waren und die Sprache verhältnismäßig gut beherrschten. Doch in manchen Fällen waren die Erfordernisse so streng, dass sie wohl eher der Aus- als der Einschließung dienen sollten. Zum Beispiel machte das Bundesland

Baden-Württemberg die Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Ehe zu einer Vorbedingung für das Erlangen der Staatsangehörigkeit – ein seltsamer Wunsch, wenn man das konservative katholische Landeserbe bedenkt.<sup>[129]</sup>

Jenseits dieser formellen Vorschriften zum Erwerb der Staatsangehörigkeit dienten unverhohlener Rassismus und subtilere kulturelle Schranken dazu, die Assimilation zu verhindern.<sup>[130]</sup> Adjektive wie »deutsch«, »niederländisch« und »dänisch« hatten schon immer eine ethnische Nebenbedeutung. Während in den USA Immigranten aus Guatemala oder Korea unmittelbar nach dem Einbürgerungseid stolz erklären können, dass sie US-Amerikaner sind, fällt es türkischstämmigen Bürgern in der Bundesrepublik viel schwerer, ihre deutsche Staatsbürgerschaft zum Ausdruck zu bringen, selbst wenn sie im Land geboren wurden und Deutsch ihre Muttersprache ist. Die Niederlande sind berühmt für ihre Toleranz, doch diese beruht auf Parallelgesellschaften, nicht auf individueller Integration. Unter dem System der »Versäulung« konnten protestantische, katholische und weltliche Gemeinschaften viele Jahre lang eigene Schulen, Zeitungen und politische Parteien aufrechterhalten. Auch Muslime wurden später häufig in rein muslimischen Schulen unterrichtet. Das niederländische System hatte, historisch gesehen, den sozialen Frieden in einer geteilten Gesellschaft wahren können, doch im 21. Jahrhundert ist es ein Hindernis für die Assimilation von Zuwanderern aus einer ganz anderen Kultur.

Die osteuropäischen EU-Mitgliedstaaten waren noch weniger geneigt, kulturell andersartige Neuankömmlinge zu akzeptieren. Die sowjetische Besetzung der Region und die Diktatur des Kommunismus hatten ihre soziale und politische Entwicklung erstarren lassen. Im Unterschied zu Westdeutschland oder Spanien brauchten diese Länder sich nicht mit ihrer

nationalistischen Vergangenheit abzumühen, auch verzichteten sie darauf, ihren Bürgern liberale Werte zu vermitteln. Sie hatten praktisch keine Immigrationerfahrung und gehörten zu den am wenigsten vielfältigen Gesellschaften der entwickelten Welt. Nach 1989 entledigten sie sich freudig des Kommunismus und schlossen sich hastig der EU an, doch viele ihrer Bürger machten sich die liberalen Werte des neuen Europa nicht zu eigen. Infolgedessen konnte Viktor Orbán verkünden, dass die ungarische nationale Identität auf ungarischer Ethnizität basiere, ähnlich wie Hitler die deutsche Identität vom deutschen Blut abhängig gemacht hatte. Brüssel wurde nun von etlichen osteuropäischen Regierungschefs für eine Bedrohung gehalten, hauptsächlich weil es der unbegrenzten Migration aus dem Nahen Osten und Afrika Tür und Tor öffnen würde.

Ein anderes EU-Mitgliedsland, das eine europäische Identität nie voll auf akzeptiert hatte, war Großbritannien. Jahrelang besaß es als einziger wichtiger EU-Staat eine lautstarke euroskeptische Randbewegung, repräsentiert durch erhebliche Teile der Konservativen Partei und neuere Gruppen wie die UK Independence Party (UKIP) unter Nigel Farage.<sup>[131]</sup> Die unerwartete Entscheidung Großbritanniens, die Europäische Union zu verlassen, wird laut Voraussagen katastrophale wirtschaftliche Konsequenzen haben, doch viele Brexit-Wähler interessieren sich weniger für ökonomische Fragen als für solche der Identität. Im Licht des historischen Vermächtnisses der englischen Identität wird das Votum vielleicht verständlicher.

Die englische Euroskepsis wurzelt in einem tiefen Glauben an den englischen Exzeptionalismus. 1066 wurde das Land von Frankreich erobert, weshalb seine Geschichte in den folgenden Jahrhunderten stark mit der des Kontinents verflochten war. Spätestens als Heinrich VIII. im frühen 16. Jahrhundert mit dem Papsttum brach und eine separate protestantische

Staatskirche gründete, bildete sich ein unverkennbares Gefühl der englischen Identität heraus. Dem Historiker Alan Smith zufolge

wuchs das Gefühl der nationalen Identität und Einzigartigkeit weiter und erreichte einen Höhepunkt während der Herrschaft Elisabeths, als es seine klassische Ausdrucksform in einem der einflussreichsten Werke der gesamten englischen Literatur fand. John Foxes *Acts and Monuments* [...] war eine unüberhörbare Verkündung der Theorie, dass das protestantische England Gottes »erwählte Nation« sei, über den versklavten Papisten des Kontinents stehend und gänzlich unabhängig von jeglicher Autorität außer jener der Krone. [...] Das war die Theorie der englischen und später der britischen nationalen Souveränität, die bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts vorherrschen sollte, als das Land durch die Mitgliedschaft in der Europäischen Gemeinschaft erneut den Entscheidungen einer äußeren Autorität unterworfen wurde.<sup>[132]</sup>

Dieses Gefühl der Unabhängigkeit verstärkte sich zum einen durch den Sieg über die spanische Armada und zum anderen nach dem Bürgerkrieg im 17. Jahrhundert, der die Souveränität des Parlaments begründete. Die mühsam errungene Autonomie wollen viele Briten nicht so leicht aufgeben: Wenn man der Rhetorik der Brexit-Befürworter lauscht, ist der Kontinent immer noch versklavt, allerdings nicht durch einen Papst oder Kaiser, sondern durch die Europäische Union.

Die nationale Identität in Europa ist heutzutage verworren, um es freundlich auszudrücken. Den EU-Anhängern ist es nicht gelungen, eine überzeugende paneuropäische Identität entstehen zu lassen, welche die Pendants in den Mitgliedstaaten ersetzt. Die nationalen Identitäten sind

nach wie vor stark und weisen erhebliche Unterschiede auf: von einer relativ offenen wie der Frankreichs, bis hin zu anderen, die absichtlich Barrieren für die Assimilation von Einwanderern errichten, wie der Ungarns. Europa wird heute weniger von Migranten bedroht als von der politischen Reaktion, die Zuwanderung und kulturelle Vielfalt ausgelöst haben. Die einwanderer- und EU-feindlichen Dämonen, die heraufbeschworen wurden, sind häufig zutiefst illiberal und könnten die offene politische Ordnung schwächen, die den Wohlstand der Region ermöglicht. Die Überwindung dieses Rückschlags wird nicht davon abhängen, dass man Identität als Konzept verwirft. Vielmehr muss man die nationalen Identitäten bewusst so gestalten, dass das Gefühl einer demokratischen und offenen Gemeinschaft gestärkt wird.

Verglichen mit den meisten europäischen Ländern haben die Vereinigten Staaten eine längere Immigrationerfahrung und verfügen über eine nationale Identität, die sich besser dazu eignet, Neuankömmlinge einzugliedern. Doch die US-amerikanische Identität ist das Ergebnis langwieriger politischer Auseinandersetzungen und noch immer nicht gefestigt. Seit der Wahl von Donald Trump zum Präsidenten im Jahr 2016 wird sie von manchen heftig angefochten.

Trump baute seinen Wahlkampf auf dem Widerstand gegen Einwanderer auf, besonders aus Mexiko und der muslimischen Welt. Wie ihre immigrationsfeindlichen Gesinnungsgenossen in Europa behaupten viele Trump-Anhänger, sie wollten »ihr Land zurückholen«, was impliziert, dass ihnen ihr Land auf irgendeine Art gestohlen worden ist. Im August 2017 kamen bei einer Demonstration in Charlottesville unter dem Motto »Unite the Right« neonazistische und rassistische Gruppen zusammen, skandierten »Blut und Boden« und organisierten einen Fackelzug, der an den Nationalsozialismus erinnern sollte. Im Anschluss an die Demonstration

twitterte der republikanische Senator Ben Sasse: »Diese Leute sind absolut widerlich – und sie verstehen nichts von Amerika. Unsere Bekenntnisnation lehnt ›Blut und Boden‹-Extremismus ausdrücklich ab.«<sup>[133]</sup>

Sasses Meinung, dass die Vereinigten Staaten eine Bekenntnisnation seien, war sehr lobenswert, besonders angesichts eines Präsidenten, der mit vielen während der Demonstration zur Schau getragenen hässlichen Überzeugungen zu sympathisieren schien, sowie angesichts der abstoßenden Feigheit anderer republikanischer Politiker, die Trump nicht kritisierten. Aus der nationalen Identität der USA ist nach Jahrzehnten des politischen Ringens eine Bekenntnisidentität hervorgegangen, die jedoch bis heute nicht von allen Bürgern akzeptiert wird.

Im Federalist Paper Nr. 2 eröffnete John Jay die Debatte über die geplante amerikanische Verfassung folgendermaßen:

[Mit gleicher Freude habe ich immer wieder bemerkt,] daß es der Vorsehung gefallen hat, dieses eine zusammenhängende Land einem vereinten Volk zu geben – einem Volk, das von denselben Ahnen abstammt, dieselbe Sprache spricht, sich zu demselben Glauben bekennt, denselben Regierungsgrundsätzen verhaftet ist, sehr ähnlichen Sitten und Gebräuchen folgt und das mit vereinten Gedanken, Waffen und Anstrengungen einen langen und blutigen, Seite an Seite geführten Krieg hindurch seine allgemeine Freiheit und Unabhängigkeit tapfer erkämpft hat.

Man beachte, wie spezifisch und eng gefasst Jays Definition der US-amerikanischen Identität ist. Sie beruht auf einer geteilten Religion (dem Protestantismus), auf Ethnizität (der Abstammung von den Engländern), einer gemeinsamen Sprache (dem Englischen) und dem Glauben an dieselben republikanischen Regierungsprinzipien. Sogar Thomas Paine, der

zur Zeit der Revolution als linksradikal galt, bekannte sich zur Bruderschaft nur mit »jedem europäischen Christen«. Thomas Jefferson bezweifelte, dass in seinen Adern das gleiche Blut wie in denen der Schotten floss, und sorgte sich, dass Zuwanderer aus den falschen Teilen Europas in die Vereinigten Staaten gelangen könnten, denn sie würden »die Prinzipien ihrer ehemaligen Regierung, die sie in früher Jugend aufgesogen haben [mit sich bringen]; oder wenn sie sich von ihnen trennen können, dann nur im Austausch für eine grenzenlose Zügellosigkeit«. [134]

Jefferson war nicht die einzige historische Gestalt, die sich ängstigte, dass der spezifische Charakter der USA durch die Aufnahme der »falschen« Immigranten verdorben werden könnte. Die Ankunft zahlreicher irischer Katholiken in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts löste eine nativistische Furcht vor den Auswirkungen des »Pfaffentums« und des Alkoholismus aus – eine Furcht, die 1917 schließlich zur Verabschiedung des 18. Zusatzartikels über die Prohibition führte. Zeitweilig hatten die angelsächsisch-protestantischen Eliten auch Angst vor deutschen Immigranten und ihren angeblich absolutistischen Neigungen. Diese Stimmung erreichte ihren Gipfel nach dem Eintritt des Landes in den Ersten Weltkrieg, weshalb viele Deutschamerikaner ihre Herkunft zu verbergen suchten. Das Gleiche galt für Millionen von Süd- und Osteuropäern, die während der großen Einwanderungswelle zwischen den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts und 1924 erschienen, als der Johnson-Reed Act die Anzahl der Immigranten pro Herkunftsland begrenzte.

Mit anderen Worten, Religion und Ethnizität waren wichtige Bestandteile der Selbsteinschätzung vieler US-Amerikaner. Doch ein Bekenntnis-Narrativ, das dieser Auffassung entgegenstand, hatte gleichermaßen tiefe historische Wurzeln. Der französische Einwanderer Hector St. John de Crèvecoeur schrieb in den achtziger Jahren des

18. Jahrhunderts, dass Amerika »das Asyl der Freiheit, die Wiege künftiger Nationen und die Zuflucht für verzweifelte Europäer« sei, wo »alle Religionen und Nationen vermischt sind«. George Washington zeichnete ein politisches Bild der künftigen Vereinigten Staaten als das eines Landes, »das nicht nur dem vermögenden und geachteten Fremden, sondern auch den Unterdrückten und Verfolgten aller Nationen und Religionen offensteht«. Derselbe Thomas Paine, der sich eine Bruderschaft nur mit anderen Christen vorstellen konnte, sah die Vereinigten Staaten »durch Leute von verschiedenen Nationen bevölkert, die [...] verschiedene Sprachen sprechen«, doch »allein das einfache Verfahren, die Regierung nach den Grundsätzen der Gesellschaft und den Rechten des Menschen zu errichten, räumt alle Schwierigkeit aus dem Wege und bringt alle Teile in herzliche Vereinigung«. [135] Diese Auffassungen liegen den Motti auf dem Großen Siegel der Vereinigten Staaten zugrunde: *Novus ordo seclorum* und *E pluribus unum*.<sup>11</sup>

Der Amerikanische Bürgerkrieg war dem Wesen nach ein Kampf um die nationale Identität des Landes. Die Südstaaten stellten eine explizite Verbindung zwischen Identität und Rasse her, indem sie Nichtweiße von der Staatsbürgerschaft ausschlossen. Dabei verwiesen sie auf die Gründungsprinzipien der Verfassung. Stephen Douglas argumentierte, dass demokratische Mehrheiten in jedem Staat das Recht hätten, für oder gegen die Sklaverei zu stimmen, und dass sich die Washingtoner Regierung nicht in diese Wahl einmischen dürfe. Abraham Lincoln dagegen berief sich nicht auf die Verfassung, sondern auf die Unabhängigkeitserklärung und deren Aussage: »Alle Menschen sind gleich geschaffen.« In seinen Debatten mit Douglas legte Lincoln dar, dass das Gleichheitsprinzip die Rechte der Staaten übertreffe – demokratische Mehrheiten in individuellen Staaten könnten die Grundrechte der dort lebenden Menschen nicht beschneiden.

Obwohl Lincoln sein Land angeblich in den Krieg führte, um die Union zu bewahren, wusste er von Beginn an, dass das wirkliche Problem in der Sklaverei und ihrer Bedrohung des Gründungsprinzips der Gleichheit bestand.<sup>12</sup> Dieses umfassendere Identitätsverständnis sah er als die »Wiedergeburt der Freiheit«, von welcher er in der Gettysburg Address sprach.<sup>[136]</sup>

Die Niederlage des Südens im Bürgerkrieg hatte zur Folge, dass sich die US-amerikanische Identität durch den 13. Zusatzartikel erweiterte, der die Sklaverei abschaffte. Der 14. Zusatzartikel erkannte allen auf dem Territorium der USA geborenen Personen die Staatsbürgerschaft zu (*Ius soli*) und gewährte ihnen eine gleichwertige Rechtsstaatsgarantie. Der 15. Zusatzartikel untersagte die Vorenthaltung des Wahlrechts aufgrund »der Rassenzugehörigkeit, der Hautfarbe oder des vormaligen Dienstbarkeitsverhältnisses«. Beschämenderweise sollte das Versprechen dieser Verfassungszusätze erst hundert Jahre später, während der Bürgerrechts-Ära, erfüllt werden, und noch heute wird es durch Maßnahmen bedroht, die das Wahlrecht von Minderheiten einschränken sollen. Doch das Prinzip einer nicht-rassistisch gestützten nationalen Identität wurde klar zum Ausdruck gebracht, ebenso wie die Autorität der Bundesregierung, die Grundrechte der US-Amerikaner durchzusetzen. All das ist für die meisten Bürger zu einem Teil ihrer Selbsteinschätzung geworden.

Mitte des 20. Jahrhunderts gab es infolge der faktischen Vielfältigkeit der Vereinigten Staaten keine Möglichkeit mehr, die Volkszugehörigkeit nach religiösen oder ethnischen Maßstäben zu definieren. Nach der mächtigen Einwanderungswelle um die Wende des 20. Jahrhunderts war der Anteil im Ausland geborener Bürger auf rund 15 Prozent der Gesamtbevölkerung gestiegen. Zu viele dieser Menschen und ihrer Kinder

konnten nicht den traditionellen religiösen oder ethnischen Kategorien zugeordnet werden, als dass Politiker die Vereinigten Staaten wie einst eine »christliche« oder »angelsächsische« Nation hätten nennen können. Von John Jays vier Merkmalen der Volkszugehörigkeit – gemeinsame Religion, gemeinsame Ethnizität, gemeinsame Sprache und gemeinsames Engagement für dieselben demokratischen Regierungsprinzipien – waren nur die beiden letzteren geblieben.<sup>13</sup> Sie stehen für die von Senator Sasse erwähnte US-amerikanische Bekenntnisidentität.

Die Bekenntnisidentität der Vereinigten Staaten war das Ergebnis eines fast zweihundert Jahre währenden Ringens und repräsentierte einen entscheidenden Bruch mit früheren Formen der Identität auf der Basis von Rasse, Ethnizität oder Religion. Die US-Amerikaner können stolz auf ihre substanzielle Identität sein, die auf dem Glauben an die gemeinsamen politischen Prinzipien des Konstitutionalismus, der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Verantwortlichkeit und der Einsicht beruht, dass »alle Menschen gleich geschaffen sind«. Diese Ideen stammen direkt aus der Aufklärung und sind die einzig mögliche Grundlage für die Vereinigung einer modernen liberalen Demokratie, die unleugbar multikulturell geworden ist.

Die Art der Identitätspolitik, die zunehmend sowohl von der Linken als auch der Rechten praktiziert wird, ist höchst problematisch, da sie zu einem Identitätsverständnis mit festgelegten Merkmalen (wie Rasse, Ethnizität und Religion) zurückkehrt, das heißt zu einer Einstellung, die in der Vergangenheit unter großen Opfern überwunden worden war.

Auf Seiten der Linken beteuern die Vertreter einer eng gefassten Identitätspolitik, dass die Vielfalt die Identität der USA ausmache oder dass wir irgendwie durch unsere Mannigfaltigkeit vereint würden. Andere meinen, die Vereinigten Staaten seien zu facettenreich für eine nationale

Identität und wir sollten uns keine Sorgen um sie machen. Im Licht der populistischen Identitätsbegriffe, die in letzter Zeit aufgekommen sind, ist es kein Wunder, dass manche sich auf die Vielfalt als Tugend zurückziehen. Es trifft zu, dass die Vereinigten Staaten eine vielgestaltige Gesellschaft sind, doch Vielfalt allein kann nicht als Grundlage der Identität dienen. Das entspräche der Aussage, dass unsere Identität darin bestehe, keine zu haben, oder vielmehr, dass wir uns daran gewöhnen sollten, keine Gemeinsamkeiten zu besitzen, um stattdessen unsere begrenzten ethnischen Identitäten hervorzuheben.

Auf Seiten der Rechten sind einige zu alten, auf Rasse und Religion beruhenden Identitätsformen zurückgekehrt. Die ehemalige republikanische Vizepräsidentschaftskandidatin Sarah Palin beschrieb »wahre Amerikaner« als diejenigen, die in Kleinstädten und Landgebieten leben, wodurch die vielfältigen Großstadtbevölkerungen bewusst ausgeklammert wurden. Donald Trump steigert diese Auffassung ins Extreme, indem er eine hässliche Form des populistischen Nationalismus erweckt, der die Identität des Landes erneut nach ethnischen und religiösen Maßstäben beurteilt. 2016 erklärte er auf einer Wahlkampfversammlung: »Wichtig ist allein die Einigung der Menschen«, denn »die anderen Menschen bedeuten nichts«.  
[137] Dies heißt in der Praxis, dass die »wahren Menschen« die »anderen Menschen« aus dem bürgerlichen Leben vertreiben oder sie sonst wie gewaltsam ausschließen – das ist kein Rezept für nationale Einheit, sondern für einen Bürgerkrieg.

Viele Theoretiker der neuzeitlichen Demokratie sind der Ansicht, dass die passive Zustimmung zu einem demokratischen Bekenntnis für die Funktionsfähigkeit des Systems nicht ausreicht. Demokratien verlangen gewisse Tugenden auch von den Bürgern. Alexis de Tocqueville warnte davor, dass Menschen in demokratischen Gesellschaften versucht seien,

sich nach innen zu wenden und sich allein mit ihrem eigenen Wohl und dem ihrer Angehörigen zu beschäftigen. Eine erfolgreiche Demokratie benötige jedoch patriotische, informierte, aktive, sozial gesinnte Bürger, die an politischen Fragen teilhaben wollen. In unserem Zeitalter der Polarisierung könnte man hinzufügen, dass sie aufgeschlossen, tolerant und bereit sein sollten, ihre eigenen Meinungen zugunsten des demokratischen Konsenses hintanzustellen.

Samuel Huntington war einer der wenigen zeitgenössischen politischen Denker, die die Ansicht vertraten, dass der Erfolg der Vereinigten Staaten als Nation nicht bloß von einem minimalen Verständnis der Bekenntnisidentität abhängt, sondern auch von verschiedenen kulturellen Normen und Tugenden. In seinem letzten Buch *Who Are We?* fragte er bekanntlich: »Wäre Amerika so, wie es heute ist, wenn es im 17. und 18. Jahrhundert nicht von britischen Protestanten besiedelt worden wäre, sondern von französischen, spanischen oder portugiesischen Katholiken? Die Antwort lautet nein. Das Ergebnis wäre nicht Amerika, sondern Quebec, Mexiko oder Brasilien.«<sup>[138]</sup> Er sprach von einer »angloprotestantischen« Kultur, die ein notwendiger Bestandteil der amerikanischen Identität sei und auf dem protestantischen Arbeitsethos aufbaue.

Huntington wurde als Rassist und, in jüngerer Vergangenheit, als gelehrter Vorläufer von Donald Trump gebrandmarkt.<sup>[139]</sup> Wer seine Argumentation jedoch richtig versteht, wird ihn vom Vorwurf des Rassismus freisprechen, obwohl man seine politischen Anleitungen zur Immigration ablehnen mag.

Huntington setzt sich nicht für ein angloprotestantisches Verständnis der US-amerikanischen Identität ein, wenn dies bedeutet, dass nur angelsächsische Protestanten als US-Amerikaner bezeichnet werden

können. Vielmehr führte er aus, dass angloprotestantische Siedler eine Kultur in die Vereinigten Staaten mitgebracht hätten, die maßgeblich für die spätere Entwicklung des Landes zu einer erfolgreichen Demokratie gewesen sei. Auf die Kultur komme es an, nicht auf die ethnischen oder religiösen Identitäten der an ihr Mitwirkenden. Dies trifft, wie ich meine, unzweifelhaft zu.

Eines der Elemente jener Kultur, die Huntington hervorhob, war das »protestantische« Arbeitsethos. Empirisch ist belegt, dass US-Amerikaner viel schwerer arbeiten als zahlreiche andere Nationen der Welt – weniger schwer als etliche Asiaten, doch gewiss fleißiger als die meisten Europäer. [140] Die historischen Ursprünge dieses Arbeitsethos könnte man tatsächlich im Protestantismus der frühen Siedler des Landes suchen, doch andererseits – wer in den Vereinigten Staaten arbeitet heutzutage denn wirklich schwer? Es ist wahrscheinlich, dass es sich dabei um den koreanischen Besitzer eines Lebensmittelladens, einen äthiopischen Taxifahrer oder einen mexikanischen Gärtner handelt – und nicht um eine Person angloprotestantischer Abstammung, die in ihrem Country Club von ihren Dividenden lebt. Während wir die historischen Wurzeln dieser Kultur würdigen, müssen wir zugleich einräumen, dass sie sich von ihrer ethnoreligiösen Herkunft gelöst hat und zum Allgemeinbesitz der US-Amerikaner geworden ist.

Huntington befürchtete meiner Ansicht nach zu Unrecht, dass mexikanische Einwanderer die angloprotestantischen Werte und Bräuche nicht irgendwann übernehmen würden. Erfahrungsgemäß scheint diese Sorge übertrieben zu sein. Berechtigter waren seine Bedenken, dass zeitgenössische Auffassungen des Multikulturalismus und der Identitätspolitik unnötige Assimilationsschranken errichten würden, die für vormalige Einwanderergenerationen nicht existiert hatten.

Die Frage ist nicht, ob sich US-Amerikaner wieder einem ethnischen und religiösen Identitätsverständnis zuwenden sollten. Das gegenwärtige Schicksal der Vereinigten Staaten – und das jeder anderen kulturell vielfältigen Demokratie, die überleben will – muss es sein, eine Bekenntnisnation zu werden. Um zu funktionieren, braucht eine Demokratie zudem Tugenden, die nicht an bestimmte Gruppen gebunden sind. Während es heutzutage falsch wäre, Identität mit Rasse, Ethnizität oder Religion zu verknüpfen, muss hinzugefügt werden, dass die nationale Identität in einer erfolgreichen Demokratie mehr benötigt als die passive Akzeptanz eines Bekenntnisses. Sie bedarf des Staatsbürgertums und der Ausübung gewisser Tugenden. Eine Bekenntnisidentität ist eine notwendige, doch keine hinreichende Voraussetzung für den Erfolg.

## Was tun?

Wir können uns nicht von Identität und Identitätspolitik lösen. Identität ist laut dem Philosophen Charles Taylor das »mächtige moralische Ideal, das uns überkommen ist«. Es hat Grenzen und Kulturen überquert, da es auf dem universalen psychologischen Merkmal des Thymos gründet. Diese Idee macht es den Menschen möglich, ihr authentisches inneres Selbst zu erkennen und die sie umgebende Gesellschaft als potenziell verlogen und repressiv wahrzunehmen. Zudem richtet sie den Fokus unseres Verlangens auf die Anerkennung unserer Würde und liefert Ausdrucksmöglichkeiten für unseren Zorn, wenn wir jene Wertschätzung nicht erfahren.

Es ist weder möglich noch wünschenswert, dass die Forderung nach Würde verschwindet. Sie war der Funke, der zahllose Volksproteste entzündete, von der Französischen Revolution bis zu dem Protest des missachteten Straßenverkäufers in Tunesien. Diese Menschen wollten wie Erwachsene behandelt werden und Einfluss auf die über ihnen thronenden Regierungen ausüben können. Die liberale Demokratie stützt sich auf das Recht der Individuen, bei der Bestimmung ihres politischen Gemeinschaftslebens über ein gleiches Maß an Entscheidungsfreiheit und Handlungsfähigkeit zu verfügen.

Allerdings sind viele Bürger mit der Anerkennung als gleichwertige Mitglieder der Gattung Mensch nicht zufrieden. Die demokratischen Rechte werden hoch geschätzt, wenn man in einer Diktatur lebt, doch sobald sich

die Demokratie etabliert hat, werden sie für selbstverständlich gehalten. Im Unterschied zu ihren Eltern haben junge Menschen, die heute in Osteuropa aufwachsen, nie im Kommunismus gelebt und können ihre Freiheiten als selbstverständlich ansehen. Das gestattet ihnen, sich auf andere Dinge zu konzentrieren: etwa auf die verborgenen Möglichkeiten, die sich nicht entfalten können, und auf die Art und Weise, wie ihnen durch die gesellschaftlichen Normen und Institutionen ihrer Umgebung Steine in den Weg gelegt werden.

Zudem bedeutet das Leben in einer liberalen Demokratie nicht, dass man tatsächlich in gleichem Maße von der Regierung oder anderen Bürgern respektiert wird wie seine Mitbürger. Menschen werden nach ihrer Hautfarbe, ihrem Geschlecht, ihrer Nationalität, ihrem Aussehen, ihrer Ethnizität oder ihrer sexuellen Orientierung beurteilt. Jede Person und jede Gruppe erlebt Missachtung auf unterschiedliche Art, und jede strebt nach ihrer eigenen Würde. Somit bringt die Identitätspolitik eine Dynamik hervor, durch die sich Gesellschaften in immer kleinere Gruppen mit speziellen »Erlebnissen« der Schikanierung teilen.

Verwirrung hinsichtlich der Identität ist eine Begleiterscheinung des Lebens in der heutigen Welt. Modernisierung bedeutet unablässige Veränderungen und Zerrüttungen sowie ein stetiges Angebot an neuen Möglichkeiten. Sie ist beweglich, wechselhaft und komplex. Das ist normalerweise ein Vorteil: Seit Generationen verlassen Millionen Menschen traditionelle Gemeinschaften, in denen sie keine Optionen besitzen, um nach Orten zu suchen, die ihnen Alternativen bieten.

Doch das hohe Maß an Freiheit und Entscheidungsmöglichkeiten in einer neuzeitlichen liberalen Gesellschaft kann auch zur Folge haben, dass Menschen unglücklich sind und sich von ihren Mitbürgern isoliert fühlen. Sie sehnen sich nach einer Gemeinschaft und einem strukturierten Leben,

so wie es ihre Vorfahren angeblich besaßen. Die authentischen Identitäten, die ihnen vorschweben, sollen die verlorene Bindung zu anderen Bürgern wiederherstellen. Solche Menschen können verführt werden, wenn man ihnen einredet, dass die Vertreter der existierenden Machtstrukturen sie verraten und missachten, und man sie glauben macht, dass sie Mitglieder wichtiger Gemeinschaften sind, mit deren erneuter und überragender Anerkennung bald zu rechnen sei.

Viele zeitgenössische liberale Demokratien stehen vor einer immensen Herausforderung. Sie haben einen raschen wirtschaftlichen und sozialen Wandel durchgemacht und sind infolge der Globalisierung weitaus vielfältiger geworden. Dadurch ist das Verlangen nach Anerkennung bei Gruppen geweckt worden, die früher für die Mehrheitsgesellschaft unsichtbar waren. Solche Wünsche bewirken einen subjektiv empfundenen Statusverlust bei den von ihnen verdrängten Gruppierungen und lösen eine Politik des Unmuts und der Gegenreaktion aus. Der Rückzug beider Seiten in immer enger gefasste Identitäten bedroht die Möglichkeit gesamtgesellschaftlicher Erwägungen und des kollektiven Handelns. Eine so geartete Entwicklung führt unweigerlich zum Kollaps und zum Scheitern des Staates.

Es liegt jedoch in der Natur der modernen Identität, wandelbar zu sein. Manche Menschen mögen sich einreden, dass ihre Identität biologischer Art ist und sich außerhalb ihrer Kontrolle befindet. Aber Bürger heutiger Gesellschaften verfügen über verschiedene Identitäten, die durch soziale Interaktion geformt werden und durch Abstammung, Geschlecht, Arbeitsplatz, Ausbildung, Vorlieben und Staatsbürgerschaft definiert sind. Beispielsweise verbindet sich die Identität zahlreicher Teenager mit einem spezifischen Musikgenre, das sie und ihre Freunde bevorzugen.

Auch wenn die Logik der Identitätspolitik darin besteht, Gesellschaften in selbstbezogene Grüppchen zu unterteilen, ist es möglich, breitere und einheitlichere Identitäten zu erschaffen. Man muss die Erlebnisse von Individuen nicht bestreiten, um anzuerkennen, dass sie trotzdem Werte und Erwartungen mit einer großen Zahl von Mitbürgern teilen können. Erlebnisse sind imstande, zu Erfahrungen zu werden. Keine Demokratie ist immun gegen Identitätspolitik. Jede ist indes in der Lage, zu umfänglicheren Versionen gegenseitigen Respekts zurückzukehren.

Wie können diese abstrakten Ideen zum gegenwärtigen Zeitpunkt in konkrete politische Maßnahmen umgesetzt werden? Wir können mit dem Versuch beginnen, den Ursachen moderner Identitätspolitik entgegenzuwirken, beispielsweise unberechtigter Polizeigewalt gegen Minderheiten oder sexuellen Angriffen und Belästigungen am Arbeitsplatz, in Schulen und anderen Institutionen. Keine kritische Betrachtung der Identitätspolitik sollte suggerieren, dass es sich hier nicht um reale und dringende Probleme handelt, die konkrete Lösungen erfordern.

Darüber hinaus müssen kleinere Gruppen in ein größeres Ganzes einbezogen werden, das als Fundament für Vertrauen und Bürgerbewusstsein dienen kann. Es gilt, nationale Bekenntnisidentitäten auf den Gründungsideen der modernen liberalen Demokratie zu errichten und Neuankömmlinge mit politischer Hilfe zielstrebig zu assimilieren. Die liberale Demokratie hat ihre eigene Kultur, und diese muss höher eingestuft werden als Kulturen, die demokratische Werte ablehnen.

In den letzten Jahrzehnten hat die europäische Linke eine Form des Multikulturalismus unterstützt, die kaum Wert darauf legt, Neuankömmlinge in nationale Kulturen zu integrieren. Unter dem Banner des Antirassismus hat sie die Anzeichen dafür heruntergespielt, dass die Integration nicht funktioniert. Die neue populistische Rechte dagegen

schaut nostalgisch auf eine verblässende Nationalkultur zurück, die auf Ethnizität oder Religion basierte – eine Kultur, in der Einwanderung und Vielfalt kaum existierten.

In den Vereinigten Staaten hat die Identitätspolitik die Linke in eine Reihe von Gruppen zersplittert, der ihre tatkräftigsten politischen Aktivisten angehören. Sie hat in mancher Hinsicht den Kontakt zu der Schicht verloren, die früher ihren größten Wählerkreis stellte: der weißen Arbeiterschaft. So kam es zum Aufschwung einer populistischen Rechten, die ihre eigene Identität bedroht sieht und die von einem Präsidenten begünstigt wird, dessen persönliche Eitelkeit sich danach bemisst, wie viel Wut und Polarisierung er schüren kann.

Europa muss alles daransetzen, die nationale Identität, der in den Staatsbürgerschaftsgesetzen Ausdruck verliehen wird, neu zu definieren. Im Idealfall sollte die EU eine einzige Staatsbürgerschaft erschaffen, die sich auf liberale demokratische Grundprinzipien stützt und die an die Stelle der nationalen Gesetzgebungen tritt. Dies war in der Vergangenheit politisch nicht praktikabel und ist nach dem Aufstieg populistischer Parteien überall auf dem Kontinent noch weniger denkbar. Es wäre sicher hilfreich, wenn die EU demokratischer werden und Befugnisse von der Kommission auf das Parlament verlagern würde. Auch sollte sie Versäumtes nachholen und die europäische Identität stärken, indem sie geeignete Symbole und Narrative ausgestaltet und durch ein gemeinsames Erziehungssystem vermittelt. Solch ein Programm übersteigt jedoch die Fähigkeiten der Europäischen Union, deren 28 Mitgliedstaaten ihre nationalen Vorrechte eifersüchtig verteidigen und nur darauf warten, Reformen niederzustimmen. Jegliche Aktion wird sich deshalb wohl oder übel auf nationalstaatlicher Ebene abspielen müssen.

Um die Privilegien abzuschaffen, die bestimmte ethnische Gruppen gegenüber anderen genießen, sollten sich die EU-Staaten, die ihre Staatsbürgerschaft auf Basis des Ius sanguinis vergeben, künftig am Ius soli ausrichten. Es ist völlig legitim, strenge Einbürgerungsvorschriften zu erlassen, wie es in den Vereinigten Staaten seit vielen Jahren der Fall ist. Dort erwartet man von Bewerbern neben fünfjähriger fortlaufender Ansässigkeit, dass sie fähig sind, einfaches Englisch zu lesen, zu schreiben und zu sprechen; dass sie Kenntnisse der Geschichte und der Regierung des Landes aufweisen; dass sie kein Vorstrafenregister besitzen; und dass sie ihre Verbundenheit mit den Prinzipien und Idealen der US-Verfassung durch Ablegung des folgenden Treueids auf die Vereinigten Staaten demonstrieren:

Ich erkläre hiermit und beeide es, dass ich absolut und vollständig jede Loyalität und Treuepflicht gegenüber jedem ausländischen Herrscher, Potentaten, Staat oder einer ausländischen Herrschaft aufkündige und aufgebe, deren Untertan oder Bürger ich bisher gewesen bin;

dass ich für die Verfassung und die Gesetze der Vereinigten Staaten von Amerika aktiv eintreten und sie gegen alle Feinde im In- und Ausland verteidigen werde;

dass ich ihnen wahrhaftige Treue und Loyalität entgegenbringen werde;

dass ich für die Vereinigten Staaten Waffen tragen werde, wenn dies vom Gesetz verlangt wird;

dass ich unbewaffneten Dienst in den Streitkräften der Vereinigten Staaten leisten werde, wenn dies vom Gesetz verlangt wird;

dass ich Dienst von nationaler Wichtigkeit unter ziviler Verwaltung verrichten werde, wenn dies vom Gesetz verlangt wird;

und dass ich diese Verpflichtung frei und ohne jeden Vorbehalt oder eine beabsichtigte Ausflucht eingehe;  
so wahr mir Gott helfe.<sup>[141]</sup>

Es gibt immer mehr Menschen, die eine doppelte Staatsbürgerschaft besitzen. Wenn man oft in verschiedene Länder reist oder dort Angehörige hat, ist es sehr bequem, über mehrere Pässe zu verfügen. Nimmt man die nationale Identität jedoch ernst, handelt es sich um eine recht fragwürdige Praxis. Nationen haben unterschiedliche Identitäten und Interessen, die potenziell unvereinbar sind. Das offensichtlichste Dilemma hat mit dem Wehrdienst zu tun: Wenn die beiden Länder, deren Pässe man besitzt, einander bekriegen, kommt es automatisch zu Zweifeln an der Loyalität. Dies mag irrelevant klingen, da die Wahrscheinlichkeit eines Krieges in den meisten Teilen der Welt zurückgegangen ist, doch leider können wir nicht voraussetzen, dass es in Zukunft so bleiben wird. Selbst ungeachtet solcher Eventualitäten wirft die doppelte Staatsbürgerschaft ernste politische Probleme auf. Zum Beispiel ermutigte der autoritäre Präsident Recep Tayyip Erdoğan deutsche Bürger türkischer Herkunft während der Wahl des Jahres 2017, für Politiker zu stimmen, denen nicht deutsche, sondern türkische Interessen am Herzen lagen. Bürgern mit zwei Pässen dürfte die Entscheidung schwerer gefallen sein als denen, die sich von der Türkei gelöst hatten.<sup>[142]</sup>

Abgesehen davon, dass europäische Länder die formellen Voraussetzungen für den Erwerb der Staatsbürgerschaft ändern sollten, müssen sie von der Auffassung nationaler Identität auf der Grundlage der Volkszugehörigkeit abrücken. Vor rund 20 Jahren schlug der deutsche Professor syrischer Herkunft Bassam Tibi vor, eine Leitkultur zur Basis für die deutsche nationale Identität zu machen.<sup>[143]</sup> Er definierte Leitkultur als

Glauben an Gleichheit und demokratische Werte, womit er sich auf die liberalen Ideen der Aufklärung stützte. Allerdings wurde Tibis Vorschlag von der Linken angegriffen, weil er diese Werte als überlegen gegenüber anderen kulturellen Konzepten darstellen würde. Dadurch kam die deutsche Linke unabsichtlich Islamisten und Rechten entgegen, die an der ethnischen Identität festhielten. Dabei benötigt Deutschland genau so etwas wie Tibis Leitkultur: einen Normenwandel, der es Deutschen türkischer Abstammung gestatten würde, sich als Deutsche zu bezeichnen. Dieser Prozess bahnt sich an, wenn auch nur schleppend.<sup>[144]</sup>

Irgendwann mag sich eine paneuropäische Identität herausbilden, doch vielleicht muss das außerhalb der mühseligen bürokratischen Entscheidungsstrukturen geschehen, welche die heutige EU kennzeichnen. Die Europäer haben eine bemerkenswerte Zivilisation geschaffen, auf die sie stolz sein sollten und die Menschen aus anderen Kulturen aufnehmen kann, während sie sich ihrer eigenen Besonderheit bewusst bleibt.

Verglichen mit Europa, sind die Vereinigten Staaten viel aufgeschlossener gegenüber Einwanderern, zum Teil deshalb, weil sie sehr früh in ihrer langen Immigrationsgeschichte eine nationale Bekenntnisidentität entwickelt haben. Anders als manche Europäer sind die US-Amerikaner stolz auf ihre neuen Landsleute und machen – mit Fahnenabordnungen und emotionalen Reden von Ortspolitikern – viel Aufhebens um die Einbürgerungszeremonie. Wie der Politologe Seymour Martin Lipset hervorzuheben pflegte, kann ein Bürger der USA auf ganz andere Art bezichtigt werden, »unamerikanisch« zu sein, als ein dänischer Bürger, »undänisch«, oder ein japanischer Bürger, »unjapanisch« zu sein. US-Amerikaner zu sein gründet sich auf eine Reihe von Überzeugungen und einen *Way of Life*, nicht auf Ethnizität. Von dem Ersteren kann man abweichen, nicht jedoch von der Letzteren.

Die nationale Bekenntnisidentität, die nach dem Bürgerkrieg hervortrat, muss heutzutage wieder stark betont und gegen Angriffe sowohl von links als auch von rechts verteidigt werden. Auf der Rechten würden etliche neue weiße Nationalisten dem Land am liebsten wieder eine Identität verpassen, die auf Rasse, Ethnizität und Religionen beruht. Derartige Ansichten müssen im Sinne von Ben Sasse entschieden als unamerikanisch zurückgewiesen werden.

Auf Seiten der Linken versuchen die Befürworter der Identitätspolitik, die US-amerikanische Nationalgeschichte dadurch zu untergraben, dass sie sich auf Fälle von Schikanierung konzentrieren und mitunter die Meinung vertreten, Rassismus, Genderdiskriminierung und andere Formen der systematischen Ausschließung seien in der DNA der USA enthalten. Solche Mängel waren und sind Merkmale der Gesellschaft der Vereinigten Staaten und müssen behoben werden. Aber man könnte auch eine progressive Version der Geschichte darüber erzählen, wie Schranken überwunden wurden und wie das Land im Einklang mit seinen Gründungsprinzipien die Würde einer stetig wachsenden Zahl von Menschen anerkannt hat. Diese Version war Teil der »Neugeburt der Freiheit«, die Abraham Lincoln vorschwebte, und ihrer gedenken die US-Amerikaner an Thanksgiving, dem von ihm geschaffenen Feiertag.

Obwohl die Vereinigten Staaten von der Vielfalt profitiert haben, können sie ihre nationale Identität nicht darauf aufbauen. Eine solche Identität muss substanzielle Ideen wie Konstitutionalismus, Rechtsstaatlichkeit und Gleichheit anbieten. US-Amerikaner respektieren diese Ideen, und zu Recht verweigert das Land die Staatsbürgerschaft denjenigen, die sie ablehnen.

Sobald ein Land eine geeignete nationale Bekenntnisidentität gefunden hat, die offen ist für die Vielfalt heutiger Gesellschaften, wird sich das Wesen der Einwanderungsdebatte zwangsläufig ändern. In den Vereinigten

Staaten und in Europa ist die Auseinandersetzung zurzeit polarisiert. Die Rechte strebt danach, jegliche Einwanderung zu unterbinden und sämtliche Migranten in ihre Heimatländer zurückzuschicken. Die Linke hingegen meint, liberale Demokratien seien verpflichtet, praktisch jeden aufzunehmen. Stattdessen sollte sich die Debatte jedoch um die besten Strategien drehen, mit denen Einwanderer in die nationale Bekenntnisidentität eines Landes einbezogen werden können. Sind sie gut integriert, bringen sie eine gesunde Vielfalt in ihre neue Gesellschaft ein, und die Vorteile der Immigration können voll auf genutzt werden. Schlecht angepasste Einwanderer dagegen sind eine Belastung für den Staat und in manchen Fällen eine Gefahr für die Sicherheit.

Die europäischen Regierungen legen Lippenbekenntnisse ab, wenn sie behaupten, für eine bessere Integration sorgen zu wollen, dann jedoch keine weiteren Schritte unternehmen. Die Maßnahmen auf diesem Gebiet sind sehr uneinheitlich, da es stark voneinander abweichende Ansätze gibt. In etlichen Ländern behindern sie die Integration sogar aktiv, wie etwa das niederländische System der Versäulung. Großbritannien und eine Reihe anderer europäischer Staaten finanzieren muslimische Schulen, ebenso wie ihre christlichen und jüdischen Pendants. Dies geschieht im Namen der Gleichberechtigung und spiegelt in gewissem Maße lediglich die geographische Konzentration von Einwanderergemeinschaften wider. Wenn jedoch Assimilation das Ziel ist, sollte dieses Gefüge durch ein System von Gemeinschaftsschulen mit einem einheitlichen Lehrplan ersetzt werden. In den Niederlanden wäre der Plan kaum politisch machbar, doch genau solche Schritte wären nötig, wenn Regierungen die Integration ernst nehmen würden.<sup>[145]</sup>

In Frankreich ist die Situation eine andere. Das dortige Modell der republikanischen Staatsangehörigkeit ist, wie in den Vereinigten Staaten,

bekennnishaft und gründet sich auf die revolutionären Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Durch das 1905 verabschiedete Gesetz der *laïcité* werden Kirche und Staat voneinander getrennt, was öffentlich finanzierte Konfessionsschulen wie die in Großbritannien und den Niederlanden unmöglich macht.<sup>[146]</sup> Freilich hat Frankreich drei andere Probleme. Erstens werden Einwanderer, unabhängig vom Wortlaut der Gesetze, durch verbreitete Diskriminierung benachteiligt. Zweitens kränkt die französische Wirtschaft seit Jahren, und die Arbeitslosenquote ist doppelt so hoch wie etwa in Deutschland. Unter jungen Migranten erreicht die Arbeitslosigkeit 35 Prozent, verglichen mit 25 Prozent für die französische Jugend als Ganzes. Wichtig ist, dass Frankreich seinen Einwanderern die Integration erleichtert, indem es ihre Beschäftigungschancen und ihre Hoffnung auf eine bessere Zukunft erhöht, etwa durch die Liberalisierung des Arbeitsmarktes, um die sich Emmanuel Macron bemüht. Drittens wird die Vorstellung einer französischen nationalen Identität und Kultur als islamfeindlich angegriffen. Im heutigen Frankreich ist schon der Gedanke an eine Assimilation für viele Linke politisch nicht zu verkraften. Aber die Verteidigung des republikanischen Ideals der universalen Bürgerschaft sollte nicht Parteien wie dem Front National überlassen bleiben.

In den Vereinigten Staaten beginnt jegliche Integrationsplanung mit dem öffentlichen Schulwesen. Der Unterricht der Grundprinzipien des Staates ist seit langem im Rückgang begriffen, nicht nur für Einwanderer, sondern auch für alle Schüler des Landes – ein Trend, der umgekehrt werden muss. Wie in Europa wird die Integration auch in den USA durch politische Maßnahmen gebremst, etwa dadurch, dass man im Schulwesen von New York City ungefähr 13 Sprachen verwendet. Bi- und multilinguale Programme werden als Mittel für den rascheren Englischwerb von

Nichtmuttersprachlern vermarktet. Sie haben jedoch eine eigene Lobby entwickelt, nämlich die Bürokratie des Erziehungswesens, die ihre Vorrechte unabhängig vom tatsächlichen Spracherwerb verteidigt.<sup>[147]</sup>

Die Assimilation von Einwanderern wird wahrscheinlich noch energischere Schritte erfordern. In den vergangenen Jahrzehnten haben Gerichtshöfe in den Vereinigten Staaten und anderen entwickelten Demokratien nach und nach den Unterschied zwischen Bürgern und Nichtbürgern verringert.<sup>[148]</sup> Nichtbürger genießen viele juristische Rechte, etwa das auf ein ordentliches Gerichtsverfahren, das der freien Rede, der Vereinigung, der freien Religionsausübung, dazu das der Nutzung öffentlicher Dienste wie des Erziehungswesens. Daneben haben Nichtbürger und Bürger gemeinsame Pflichten: Von beiden wird erwartet, dass sie den Gesetzen gehorchen und Steuern zahlen, wiewohl in den Vereinigten Staaten nur Bürger als Geschworene herangezogen werden dürfen. Eine schärfere Trennung liegt bei Nichtbürgern ohne legale Aufenthaltsberechtigung vor, da diese abgeschoben werden können. Doch auch sie haben Anspruch auf ein ordentliches Verfahren. Die einzige bedeutende Befugnis, die allein durch die Staatsbürgerschaft vermittelt wird, ist das Wahlrecht. Außerdem können Bürger die Grenze ungehindert überschreiten und im Ausland gegebenenfalls auf die Hilfe ihrer Regierung zurückgreifen.

So geringfügig diese Unterschiede sind, ist es doch wichtig, an ihnen festzuhalten. Die menschlichen Grundrechte sind universal, aber die volle Nutzung der aktiv von der Staatsmacht durchgesetzten Rechte ist als Bonus dafür zu verstehen, dass man einer nationalen Gemeinschaft angehört und deren Vorschriften akzeptiert. Das Wahlrecht ist besonders relevant, denn es gewährt Individuen einen Anteil an der Staatsmacht. Als Mensch mag ich ein abstraktes Recht auf Bürgerschaft und politische Repräsentation haben,

doch als Bürger der Vereinigten Staaten kann ich nicht erwarten, in Italien oder Ghana wählen zu können, selbst wenn ich dort ansässig bin.

Zeitgenössische liberale Demokratien verlangen nicht viel für den staatlichen Schutz der Rechte ihrer Bürger, insbesondere des Wahlrechts. Das nationale Gemeinschaftsgefühl könnte durch einen allgemeinen Pflichtdienst gestärkt werden, der deutlich machen würde, dass die Staatsbürgerschaft Engagement und Opfer erfordert. Solch ein Pflichtdienst ist entweder beim Militär oder im zivilen Bereich denkbar. Im oben erwähnten Staatsbürgerschaftseid kommt dieser Gedanke zum Ausdruck: Er sieht den bewaffneten oder unbewaffneten Dienst für das Land vor, »wenn dies vom Gesetz verlangt wird«. Wenn der Dienst gut strukturiert ist, könnte er junge Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten, Regionen, Hautfarben und Ethnien zusammenbringen. Wie alle Arten gemeinsam dargebrachter Opfer würde er Neuankömmlinge in die Landeskultur einbeziehen. Der Pflichtdienst könnte die Rolle einer heutigen Version des klassischen Republikanismus spielen, einer Form der Demokratie, die Tugend und Gemeinsinn fördert, statt die Bürger einfach ihrem Privatleben zu überlassen.

Sowohl in Europa als auch in den Vereinigten Staaten würde ein Assimilationsprogramm die wesentlichen Fragen der Zuwanderungsraten und der Geschwindigkeit des Wandels angehen müssen. Die Einbeziehung in eine dominante Kultur wird umso schwieriger, je höher die Anzahl der Immigranten im Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung steigt. Sobald Einwanderergemeinschaften ein gewisses Ausmaß erreichen, werden sie größtenteils autark und können auf Verbindungen zu externen Gruppen verzichten. Es ist auch möglich, dass sie die öffentlichen Dienste und die Aufnahmefähigkeit von Schulen und anderen staatlichen Einrichtungen überstrapazieren. Langfristig werden Immigranten wahrscheinlich einen

positiven Nettoeffekt auf die Staatsfinanzen ausüben, doch nur wenn sie Arbeit finden und rechtmäßig ansässige Steuerzahler werden. Hohe Zahlen von Neuankömmlingen können auch bewirken, dass sich einheimische Bürger halbherziger für großzügige Sozialleistungen aussprechen. Dies ist ein wichtiger Faktor der europäischen und amerikanischen Einwanderungsdebatten.

Liberale Demokratien profitieren in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht erheblich von Einwanderern. Aber sie haben unzweifelhaft auch das Recht, ihre eigenen Grenzen zu kontrollieren. Ein demokratisches politisches System stützt sich auf einen Vertrag zwischen Regierung und Bürgern, der beiden Pflichten auferlegt. Dieser Vertrag ist sinnlos ohne eine Eingrenzung der Staatsbürgerschaft und der Wahlrechtsausübung. Alle Menschen verfügen über ein Grundrecht auf Staatsbürgerschaft, das ihnen gemäß der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte nicht willkürlich genommen werden kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie dieses Recht in jedem beliebigen Land für sich beanspruchen können. Zudem stellt das Völkerrecht nicht die Befugnis von Ländern in Frage, ihre Grenzen zu sichern und Kriterien für die Staatsangehörigkeit festzulegen.<sup>[149]</sup> Was Flüchtlingen geschuldet wird, sind Verständnis, Mitgefühl und Unterstützung. Wie alle moralischen Verpflichtungen müssen sie freilich durch praktische Gedanken über knappe Ressourcen, miteinander konkurrierende Prioritäten und die Tragfähigkeit eines Hilfsprogramms gemäßigt werden.

Dies bedeutet für die EU, dass sie ihre Außengrenzen besser schützen muss. In der Praxis sollten Staaten wie Griechenland und Italien mehr finanzielle Mittel und juristische Kompetenzen zur Regulierung des Einwandererstroms erhalten. Die dafür zuständige Europäische Agentur für die Grenz- und Küstenwache Frontex ist unterbesetzt und unterfinanziert

und wird gerade von den Mitgliedstaaten, die am stärksten daran interessiert sind, Migranten zurückzuweisen, politisch nicht hinreichend unterstützt. Das Schengen-System der Freizügigkeit innerhalb der EU wird sich politisch nicht aufrechterhalten lassen, falls das Problem der europäischen Außengrenzen nicht gelöst wird.

In den Vereinigten Staaten herrscht eine andere Situation, denn die Einwanderungsgesetze sind im Lauf der Jahre uneinheitlich angewandt worden. Ihre Vollstreckung ist nicht unmöglich, sondern eine Frage des politischen Willens. Auch wenn die Ausweisungen unter der Regierung Obama zunahm, kann man angesichts des häufig willkürlichen Charakters jener Maßnahmen nicht von einer dauerhaften und langfristigen Strategie sprechen. Die Anwendung der Gesetze erfordert keine Grenzmauer, denn ein hoher Prozentsatz undokumentierter Ausländer reist rechtmäßig ein und bleibt einfach nach Ablauf des Visums in den Vereinigten Staaten. Viel besser könnten die Vorschriften durch Sanktionen gegen Arbeitgeber durchgesetzt werden, die Illegale beschäftigen. Dazu benötigt man jedoch ein nationales Identifikationssystem, das Firmen dabei hilft, zu ermitteln, wer legal im Land ist. Solch ein System ist bisher nicht aufgebaut worden, weil zu viele Unternehmen von billigen Arbeitskräften in Gestalt illegaler Migranten profitieren und sich nicht als Überwacher betätigen wollen. Ein weiterer Grund für das Fehlen einer Reglementierung ist der beispiellose Widerstand der Bevölkerung gegen ein Identifikationssystem, da Linke wie Rechte dem Staat sehr misstrauisch begegnen.

Infolgedessen beherbergen die Vereinigten Staaten gegenwärtig 11 bis 12 Millionen undokumentierte Einwanderer. Die allermeisten sind seit Jahren im Land, verrichten nützliche Arbeit, ziehen Kinder auf und sind gesetzestreue Bürger. Die Behauptung, dass sie alle Verbrecher seien, weil

sie bei der Grenzüberquerung US-Gesetze verletzt hätten, ist lächerlich, obwohl einige von ihnen Straftaten begehen, genau wie manche Einheimische. Ebenso lächerlich ist die Vorstellung, dass die Vereinigten Staaten sie jemals zwingen könnten, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren. Höchstens Stalins Sowjetunion oder Hitlers Deutschland wären zu einem Projekt dieser Dimension imstande gewesen.

Die Möglichkeit einer grundsätzlichen Abmachung über die Einwanderungsreform besteht seit einiger Zeit. Die Regierung könnte ernsthafte Maßnahmen zur Kontrolle der Landesgrenzen treffen und im Gegenzug undokumentierten Migranten ohne Vorstrafen den Weg zur Staatsbürgerschaft ebnen.<sup>[150]</sup> Ein derartiges Abkommen würde wahrscheinlich von der Öffentlichkeit überwiegend begrüßt werden, doch eingefleischte Einwanderungsgegner wollen nichts von einer »Amnestie« wissen, und Befürworter der Immigration lehnen die strengere Durchsetzung gegenwärtiger Vorschriften ab. Die Polarisierung und Dysfunktion des politischen Systems der USA verhindern solch ein Abkommen seit vielen Jahren. An anderer Stelle habe ich Beispiele für diese Art der Vetokratie angeführt, durch die Minderheiten mühelos den Konsens der Mehrheit blockieren können.<sup>[151]</sup>

Wenn die Vereinigten Staaten es mit der Integration von Einwanderern ernst meinen, müssen sie ihr Immigrationssystem gemäß den oben beschriebenen Richtlinien reformieren. Der Erwerb der Staatsbürgerschaft und die Ablegung des Treueeids sind wichtige Schritte dorthin. Manche wenden ein, dass undokumentierte Ausländer für die Verletzung der Gesetze belohnt würden, wenn sie die Warteschlange legaler Migranten auf dem Weg zur Einbürgerung auf diese Weise überspringen dürften. Ein allgemeiner Pflichtdienst könnte solche Befürchtungen lindern. Der Staat baut ein unnötiges Integrationshindernis durch das Hirngespinnst auf, dass

Millionen undokumentierter Ausländer, die in den USA ein friedliches und produktives Leben führen, irgendwann in ihre Heimat deportiert werden. Unterdessen bewirkt die Unfähigkeit, existierende Gesetze anzuwenden, dass dieses Problem fort dauert.

Eine politische Strategie, die sich auf die Assimilation von Ausländern konzentriert, könnte den gegenwärtig in den Vereinigten Staaten und Europa aufstrebenden Populisten den Wind aus den Segeln nehmen. Die neuen Gruppen, die lautstark gegen jegliche Einwanderung protestieren, sind Bündnisse von Menschen mit unterschiedlichen Anliegen. Ein harter Kern wird von Rassismus und Borniertheit motiviert, kaum etwas könnte die Meinung dieser Personen ändern. Rassisten darf man nicht entgegenkommen, man muss ihnen allein schon aus moralischen Gründen Widerstand leisten. Andere dagegen machen sich Sorgen darüber, ob sich Immigranten letztlich anpassen werden. Sie sind weniger beunruhigt über die Tatsache der Einwanderung als über ihre Dimensionen, das Tempo des Wandels und die Kapazität bestehender Einrichtungen, den Umschwung zu verarbeiten. Eine Assimilationsstrategie könnte ihre Sorgen lindern und ihnen helfen, sich von den Fanatikern zu distanzieren. In jedem Fall wäre eine solche Strategie nützlich für den nationalen Zusammenhalt.

Maßnahmen, die Einwanderer, Flüchtlinge und Staatsbürgerschaft betreffen, stehen im Mittelpunkt der aktuellen Identitätsdebatten, doch das Problem ist viel umfassender. Die Identitätspolitik ist in einer Welt verwurzelt, in der die Armen und Ausgegrenzten unsichtbar für ihre Mitbürger sind. Der Zorn über Statusverluste beginnt mit realer wirtschaftlicher Not, und er ließe sich eindämmen, wenn es gelänge, die Ängste um Arbeitsplätze, Einkommen und Sicherheit abzuschwächen.

Vor allem in den Vereinigten Staaten haben große Teile der Linken bereits vor Jahrzehnten aufgehört, über ehrgeizige Sozialmaßnahmen

nachzudenken, welche die Lebensbedingungen der Armen verbessern könnten. Es war leichter, sich über Respekt und Würde auszulassen, als potenziell kostspielige Pläne zu entwerfen, welche die Ungleichheit tatsächlich verringert hätten. Eine wichtige Ausnahme war Präsident Obama, dessen »Affordable Care Act« (das auch als *Obamacare* bekannte Krankenversicherungssystem) einen Meilenstein der US-amerikanischen Sozialpolitik bildet. Die Gegner des ACA versuchten, das Gesetz als Identitätsproblem hinzustellen: Es sei von einem schwarzen Präsidenten für dessen schwarze Wähler konzipiert worden. Doch in Wirklichkeit war der ACA ein landesweites Projekt, durch das weniger wohlhabenden US-Amerikanern unabhängig von ihrer Hautfarbe oder Identität geholfen werden sollte. Zu den zahlreichen Nutznießern des Gesetzes zählen auch weiße Bürger in den ländlichen Bundesstaaten des Südens, die sich dennoch überzeugen ließen, ihre Stimme für die Republikaner abzugeben, obwohl diese geschworen hatten, den ACA außer Kraft zu setzen.

Die Identitätspolitik erschwert die Verabschiedung derart ambitionierter Vorhaben. Im 20. Jahrhundert drehte sich die Politik in liberalen Demokratien vorwiegend um übergreifende Wirtschaftsfragen. Die progressive Linke wollte gewöhnliche Bürger vor den Fährnissen des Marktes bewahren und die Ressourcen mit Hilfe des Staates gerechter verteilen. Die Rechte dagegen zielte darauf ab, die freie Marktwirtschaft zu schützen, ebenso wie die Möglichkeit aller, daran teilzuhaben. Kommunistische, sozialistische, sozialdemokratische, liberale und konservative Parteien ordneten sich von links nach rechts auf einem Spektrum an, das sich einerseits am erwünschten Maß staatlicher Intervention und andererseits am Engagement für Gleichheit oder individuelle Freiheit orientierte. Auch damals gab es bedeutende Identitätsgruppen, darunter Parteien mit nationalistisch, religiös oder

regional ausgerichteten Programmen. Doch die Stabilität der repräsentativen Politik seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die Gegenwart beruhte auf dominierenden Mitte-links- und Mitte-rechts-Parteien, die sich weitgehend über die Zweckmäßigkeit eines demokratischen Sozialstaats einig waren.

Dieser Konsens steht nun für eine alte Ordnung, die von neuen, in der Identitätspolitik verankerten Parteien heftig angefochten wird. Hier haben wir es mit einer großen Herausforderung für die Zukunft der demokratischen Politik zu tun. Obwohl Auseinandersetzungen über die Wirtschaftspolitik im frühen 20. Jahrhundert zu einer scharfen Polarisierung führten, konnten sich die Vertreter gegensätzlicher ökonomischer Vorstellungen häufig auf halbem Weg treffen. Bei Identitätsfragen ist es ungleich mühsamer, Kompromisse zu schließen: Entweder du erkennst mich an oder nicht. Der Zorn über den Verlust der Würde oder über die eigene Unsichtbarkeit hat oftmals wirtschaftliche Ursachen, doch Kämpfe um die Identität lenken uns davon ab, solche Probleme zu beheben. In Ländern wie den Vereinigten Staaten, Südafrika oder Indien, die stark nach Hautfarbe, Ethnizität und Religion gegliedert sind, ist es schwieriger, breite Arbeiterbündnisse herzustellen und eine Umverteilung ins Auge zu fassen, da Identitätsgruppen mit höherem Status nicht gemeinsame Sache mit gesellschaftlich unter ihnen stehenden machen wollen, und umgekehrt.

Der Aufstieg der Identitätspolitik ist vom technischen Wandel begünstigt worden. Als das Internet in den neunziger Jahren zu einer Plattform der Massenkommunikation wurde, glaubten viele Beobachter (darunter auch ich), dass es sich als wichtige Kraft zur Förderung demokratischer Werte erweisen werde. Information ist eine Form der Macht, und wenn das Internet den allgemeinen Zugang zu Informationen vergrößerte, sollte es auch die Macht breiter verteilen können. Sein Peer-to-Peer-Charakter würde

die Tyrannei hierarchischer Wächter beseitigen, welche die generell verfügbaren Informationen im Griff hatten.

Und so geschah es: Etliche antiautoritäre Erhebungen, von der Rosen- und der Orangen Revolution in Georgien und der Ukraine bis zu der gescheiterten Grünen Revolution im Iran, der tunesischen Revolte und dem Aufstand auf dem Tahrir-Platz in Kairo, wurden von sozialen Medien und dem Internet angetrieben. Es ist viel schwerer geworden, Regierungsaktionen geheim zu halten, seit Normalbürger die technischen Mittel zur Publikation von Missbräuchen besitzen. Die Black-Lives-Matter-Bewegung wäre wahrscheinlich ohne allgegenwärtige Mobiltelefone und Videoaufnahmen nicht in Schwung gekommen.

Allerdings fanden autoritäre Regierungen wie in China mit der Zeit heraus, wie sie den Gebrauch des Internets durch ihre eigene Bevölkerung kontrollieren und politisch entschärfen konnten, und der Kreml lernte, die sozialen Medien als Waffe gegen seine demokratischen Rivalen einzusetzen.<sup>[152]</sup> Doch auch ohne diese äußeren Akteure haben die sozialen Medien es geschafft, die Zersplitterung liberaler Gesellschaften zu beschleunigen, indem sie allerlei Identitätsgruppen in die Hände spielen. Sie verbinden gleichgesinnte Menschen miteinander, die nun nicht mehr dem Zwang der Geographie unterliegen und sich von Personen und Meinungen, die ihnen nicht gefallen, in »Filterblasen« abschotten können. In den meisten durch persönlichen Kontakt geprägten Gemeinschaften wäre die Anzahl von Individuen, die einer absurden Verschwörungstheorie Glauben schenken, sehr begrenzt, doch online lassen sich Tausende von Geistesverwandten entdecken. Dadurch, dass die sozialen Medien die Redakteure, Faktenchecker und Berufsstandards der traditionellen Medien umgehen, erleichtern sie die Verbreitung von Falschinformationen sowie Versuche, politische Gegner anzuschwärzen und ihren Ruf zu untergraben.

Daneben werden die üblichen Höflichkeitsregeln durch die Anonymität beseitigt. Die sozialen Medien unterstützen nicht nur die allgemeine Bereitschaft der Menschen, sich nach Identitätskategorien einzuordnen, sondern sie fördern auch die Entstehung neuer Identitäten durch den Online-Austausch, etwa durch zahllose Subreddits.

Ängste um die Zukunft lassen sich häufig am besten durch die Literatur ausdrücken, vor allem mit Hilfe der Science-Fiction, da sie Welten ausmalt, die auf neuen Technologien beruhen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts richteten sich viele dieser Zukunftsängste auf große, zentralisierte, bürokratische Tyranneien, die Individualität und Privatsphäre erstickten. In George Orwells *1984* kontrolliert Big Brother die Bürger mit Hilfe von Fernsehschirmen, und in Aldous Huxleys *Schöne neue Welt* bedient sich der Staat biotechnologischer Mittel, um die Gesellschaft zu gliedern und zu überwachen. Aber das Wesen fiktionaler Dystopien änderte sich in den späteren Jahrzehnten des Jahrhunderts, als Umweltkollaps und unkontrollierbare Viren ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten.

Eine spezifische Kategorie widmete sich jedoch den von der Identitätspolitik ausgelösten Befürchtungen. Cyberpunk-Autoren wie William Gibson, Neal Stephenson und Bruce Sterling dachten sich eine Zukunft aus, die nicht von zentralisierten Diktaturen, sondern von einer ungebremsten, durch das Internet ermöglichten Fragmentierung beherrscht wird. In Stephensons 1992 erschienenem Roman *Snow Crash* können Individuen in einem weltumspannenden virtuellen »Metaversum« Avatare auswählen, interagieren und ihre Identität nach Belieben ändern. Die Vereinigten Staaten sind in »Burbklaven« zersplittert, das heißt in städtische Lebensgemeinschaften, die auf enge Identitäten zugeschnitten sind, beispielsweise Neu-Südafrika für die Rassisten mit ihren Konföderierten-Flaggen und Mr. Lees Groß-Hongkong für chinesische Einwanderer. Man

benötigt Pässe und Visa, um von einer Zone in die andere zu reisen. Die CIA ist privatisiert worden, und der Flugzeugträger USS Enterprise dient als schwimmende Flüchtlingsunterkunft. Die Zuständigkeit der Regierung ist geschrumpft und erstreckt sich nur noch auf Grundstücke, auf denen Bundesgebäude stehen.<sup>[153]</sup>

Unsere heutige Welt bewegt sich gleichzeitig auf die gegensätzlichen Dystopien der Hyperzentralisierung und der endlosen Fragmentierung zu. China etwa baut eine gewaltige Diktatur auf, in der die Regierung hochspezifische persönliche Daten über die täglichen Transaktionen sämtlicher Bürger sammelt und ihre Bevölkerung unter Einsatz von Big-Data-Techniken und einem Sozialkreditsystem unter Kontrolle hält. In anderen Teilen der Welt hingegen kann man den Zusammenbruch zentralisierter Institutionen, scheiternde Staaten, zunehmende Polarisierung und einen wachsenden Mangel an Konsens über gesellschaftliche Ziele beobachten. Die sozialen Medien und das Internet ermöglichen die Entstehung eigenständiger Gemeinschaften, die nicht durch physische Barrieren, sondern durch den Glauben an eine gemeinsame Identität abgeschottet sind.

Dystopische Literatur wird zum Glück fast nie wahr. Die Darstellung aktueller, doch zunehmend extremer Trends taugt jedoch als nützliche Warnung: *1984* wurde zum mächtigen Symbol einer totalitären Zukunft, welche die Menschen vermeiden wollten, und das Buch trug so dazu bei, uns gegen den Autoritarismus zu immunisieren. Gleichmaßen können wir uns bessere Lebensbedingungen ausmalen, in denen man größere Vielfalt fördert und zudem akzeptiert, dass Diversität gemeinsamen Zielen dienen und die liberale Demokratie stärken kann, statt sie zu untergraben.

Identität ist das Thema, das vielen politischen Phänomenen zugrunde liegt: den neuen populistischen und nationalistischen Bewegungen, dem

islamistischen Fanatismus und den Auseinandersetzungen, die sich an Universitäten abspielen. Wir werden nie aufhören, Identitätsmaßstäbe an uns selbst und unsere Gesellschaften anzulegen. Dennoch müssen wir im Gedächtnis behalten, dass die Identitäten tief in unserem Innern weder fixiert sind noch uns zwangsläufig durch den Zufall der Geburt beschert werden. Identität kann zur Spaltung, aber auch zur Einigung benutzt werden. Letztendlich wird diese Erkenntnis das Heilmittel für die populistische Politik der Gegenwart sein.

# Dank

Ich möchte einer Reihe von Freunden und Kollegen für ihre Kommentare zu diesem Manuskript danken: Sheri Berman, Gerhard Casper, Patrick Chamorel, Mark Cordover, Katherine Cramer, Larry Diamond, Bob Faulkner, Jim Fearon, David Fukuyama, Sam Gill, Anna Gryzmala-Busse, Margaret Levi, Mark Lilla, Kate McNamara, Yascha Mounk, Marc Plattner, Lee Ross, Susan Shell, Steve Stedman und Kathryn Stoner.

Mein besonderer Dank gebührt Erik Chinski, meinem Lektor bei Farrar, Straus and Giroux, der nun an mehreren Büchern unermüdlich mit mir zusammengearbeitet hat. Seine Logik, sein Sprachgefühl und seine umfangreichen Kenntnisse wichtiger Themen waren von enormem Nutzen für den vorliegenden Band. Außerdem danke ich Andrew Franklin von Profile Books für seine Hilfe bei diesem und allen früheren Büchern.

Wie immer bin ich meinen Literaturagentinnen Esther Newberg von International Creative Management und Sophie Baker von Curtis Brown dankbar. Sie haben erstaunliche Arbeit geleistet und es geschafft, meine Bücher in den Vereinigten Staaten und überall auf der Welt veröffentlichen zu lassen.

Danken möchte ich auch meinen wissenschaftlichen Mitarbeitern Ana Urgiles, Eric Gilliam, Russell Clarida und Nicole Southard, deren Bereitstellung der Materialien, auf denen das Buch basiert, von unschätzbarem Wert war.

Wie stets weiß ich die Unterstützung durch meine Familie und speziell meine Frau Laura zu schätzen, die all meine Bücher sorgfältig gelesen und

beurteilt hat.

*Palo Alto und Carmel-by-the-Sea, Kalifornien*

# Bibliographie

- Abrajano, Marisa, und Zoltan L. Hajnal, *White Backlash. Immigration, Race, and American Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2016.
- Aleinikoff, T. Alexander, und Douglas B. Klusmeyer (Hrsg.), *From Migrants to Citizens. Membership in a Changing World*, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace 2000.
- Barrett, Richard, *Foreign Fighters in Syria*, New York: Soufan Group 2014.
- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2000.
- Benhabib, Seyla, Ian Shapiro und Danilo Petranovic (Hrsg.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Berglund, Jenny, *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*, Washington, DC: Brookings Institution 2015.
- Berman, Sheri, »The Lost Left«, *Journal of Democracy* 27 (4), 2016, S. 69–76.
- Bock-Côté, Mathieu, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris: Les Éditions du Cerf 2016.
- Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.

- Canefe, Nergis, »Citizens v. Permanent Guests. Cultural Memory and Citizenship Laws in a Reunified Germany«, *Citizenship Studies* 2 (3), 1998, S. 519–544.
- Casper, Gerhard, »Forswearing Allegiance«, in: Häberle, Peter (Hrsg.), *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- , »The Concept of National Citizenship in the Contemporary World. Identity or Volition?«, Hamburg: Bucerius Law School 2008, [https://web.stanford.edu/group/gcasper\\_project/cgi-bin/papers](https://web.stanford.edu/group/gcasper_project/cgi-bin/papers)
- Coates, Ta-Nehisi, *Zwischen mir und der Welt*, Berlin: Hanser Berlin 2016.
- Cramer, Katherine J., *The Politics of Resentment. Rural Consciousness and the Rise of Scott Walker*, Chicago: University of Chicago Press 2016.
- Crenshaw, Kimberlé Williams, »Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color«, *Stanford Law Review* 43, Juli 1991, S. 1241–1299.
- DeWaay, Bob, *Redefining Christianity. Understanding the Purpose Driven Movement*, Springfield, MO: 21st Century Press 2006.
- Elton, Geoffrey R., *Europa im Zeitalter der Reformation 1517–1559*, München: Verlag C.H. Beck 1982.
- Ford, Robert, und Matthew Goodwin, *Revolt on the Right. Explaining Support for the Radical Right in Britain*, London: Routledge 2014.
- Frank, Robert H., *Choosing the Right Pond. Human Behavior and the Quest for Status*, Oxford: Oxford University Press 1985.
- Fukuyama, Francis, »Das Ende der Geschichte?«, *Europäische Rundschau*, Jg. 17, Nr. 4, Wien: Verein Europäische Rundschau 1989, S. 3–25.

- , *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Reinbek bei Hamburg: Kindler Verlag 1992.
- , *Das Ende des Menschen*, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2002.
- , *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München: Kindler Verlag 1995.
- , *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2014.
- , *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux 2011.
- Fuller, Robert W., *Dignity for All. How to Create a World Without Rankism*, Oakland, CA: Berrett-Koehler Publishers 2008.
- , *Somebodies and Nobodies. Overcoming the Abuse of Rank*, Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers 2003.
- Furedi, Frank, »The Therapeutic University«, *American Interest* 13 (1), 2017, S. 55–62.
- , *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London: Routledge 2004.
- Galston, William A., *Anti-Pluralism. The Populist Threat to Liberal Democracy*, New Haven, CT: Yale University Press 2018.
- Gellner, Ernest, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995.
- Glensy, Rex, »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Law Review* 43 (65), 2011, S. 65–142.
- Goodman, Sara W., »Fortifying Citizenship. Policy Strategies for Civic Integration in Western Europe«, *World Politics* 64 (4), 2012: S. 659–98.

- Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998.
- , »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, in: Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998.
- Haggard, Stephan, *Developmental States*, Cambridge: Cambridge University Press 2018.
- Hamilton, Alexander, John Jay und James Madison, *Die Federalist Papers*, München: Verlag C.H. Beck 2007.
- Herder, Johann Gottfried von, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: Proß, Wolfgang (Hrsg.), Johann Gottfried von Herder, *Werke III* (Bd. 2), München: Hanser Verlag 2002.
- , *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago: University of Chicago Press 1968.
- Hochschild, Arlie Russell, *Fremd in ihrem Land*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2017.
- Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press 1985.
- Howard, Marc Morjé, *The Politics of Citizenship in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Huntington, Samuel P., *Who Are We. Die Krise der amerikanischen Identität*, München: Goldmann Verlag 2006.
- Jacobson, David, *Rights Across Borders. Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore und London: Johns Hopkins University Press 1996.
- Kahneman, Daniel, *Schnelles Denken, langsames Denken*, München: Pantheon Verlag 2015.

- Kepel, Gilles, *Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*, München: Verlag Antje Kunstmann 2016.
- Laitin, David, Claire L. Adidai und Marie-Anne Valfort, *Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2016.
- Lasch, Christopher, *Das Zeitalter des Narzißmus*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1995.
- Leiken, Robert, *Europe's Angry Muslims. The Revolt of the Second Generation*, Neuaufl., Oxford: Oxford University Press 2015.
- Lilla, Mark, *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York: HarperCollins 2017.
- Lindenberger, Herbert, *The History in Literature. On Value, Genre, Institutions*, New York: Columbia University Press 1990.
- Lochocki, Theo, »Germany's Left Is Committing Suicide by Identity Politics«, *Foreign Policy*, 23. Januar 2018.
- Lopez, Ramon, »Answering the Alt-Right«, *National Affairs* 33, 2017.
- Luther, Martin, *Christian Liberty*, überarb. Aufl., hrsg. v. Harold J. Grimm, Philadelphia: Fortress Press, 1957.
- , *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Stuttgart: UTB 2017.
- Mann, Thomas E., und Norman J. Ornstein, *It's Even Worse Than It Looks. How the American Constitutional System Collided with the New Politics of Extremism*, New York: Basic Books 2012.
- Abraham Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1991.
- McMahon, Simon, *Developments in the Theory and Practice of Citizenship*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2012.
- McNamara, Kathleen R., *The Politics of Everyday Europe. Constructing Authority in the European Union*, Oxford: Oxford

- University Press 2015.
- Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago: University of Chicago Press 1990.
- Milanović, Branko, *Die ungleiche Welt. Migration, das eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2016.
- Moyn, Samuel, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2), 2014, S. 39–73.
- Murray, Charles, *Coming Apart. The State of White America, 1960–2010*, New York: Crown Forum 2010.
- Nodia, Ghia, »The End of the Postnational Illusion«, *Journal of Democracy* 28 (2017), S. 5–19.
- Nussbaum, Martha C., *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press 1996.
- Paine, Thomas, *Die Rechte des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973.
- Parker-Johnson, Marie, »Equal Access to State Funding. The Case of Muslim Schools in Britain«, *Race, Ethnicity, and Education* 5, 2002, S. 273–289.
- Paz, Morial, »The Law of Walls«, *European Journal of International Law* 28 (2), 2017, S. 601–624.
- Piketty, Thomas, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: Verlag C.H. Beck 2015.
- Platon, *Der Staat*, Stuttgart: Reclam Verlag 2017.
- Polakow-Suransky, Sasha, *Go Back to Where You Came From. The Backlash Against Immigration and the Fate of Western Democracy*, New York: Nation Books 2017.
- Polsky, Andrew J., *The Rise of the Therapeutic State*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1991.

- Putnam, Robert D., *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster 2000.
- , *Our Kids. The American Dream in Crisis*, New York: Simon and Schuster 2015.
- Rieff, Philip, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Chicago: University of Chicago Press 1966.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit*, Paderborn: Schöningh Verlag, 2008.
- , *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Stuttgart: Reclam Verlag 2003.
- Roy, Olivier, »EuroIslam. The Jihad Within?«, *National Interest* 71, 2003, S. 63–74.
- , »France’s Oedipal Islamist Complex«, *Foreign Policy*, 7. Januar 2016.
- , »Vatermörder. Warum ist besonders Frankreich Ziel des islamischen Terrors? Die Radikalen kommen aus dem eigenen Land«, *Kulturaustausch. Zeitschrift für internationale Perspektiven*, Bd. 68, Nr. 4, Regensburg: ConBrio Verlag 2017, S. 32f.
- , »Who Are the New Jihadis?«, *Guardian*, 13. April 2017.
- Rustow, Dankwart A., »Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model«, *Comparative Politics* 2, 1970, S. 337–363.
- Scheffler, Samuel, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Schuller, Robert H., *Self-Esteem. The New Reformation*, Waco, TX: Waco Books 1982.
- , *Erfolg hört nie auf. Versagen ist nie endgültig*, Holzgerlingen: SCM Verlagsgruppe 2011.

- Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg: Meiner Verlag 2010.
- Smith, Alan G.R., *The Emergence of a Nation-State. The Commonwealth of England, 1529–1660*, London: Longman 1984.
- Smith, Rogers M., *Political Peoplehood. The Roles of Values, Interests, and Identities*, Chicago: University of Chicago Press 2015.
- Smith, Rogers M., und Sigal R. Ben-Porath (Hrsg.), *Varieties of Sovereignty and Citizenship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
- Stern, Fritz, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2005.
- Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.
- , *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996.
- , *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
- Tibi, Bassam, »Why Can't They Be Democratic?« *Journal of Democracy* 19 (3), 2008, S. 43–48.
- Trilling, Lionel, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1989.
- Warren, Rick, *Leben mit Vision. Wozu um alles in der Welt lebe ich?*, Asslar: Gerth Medien 2004.
- Wright, Katie, *The Rise of the Therapeutic Society. Psychological Knowledge and the Contradictions of Cultural Change*, Washington, DC: New Academia Publishing 2010.

Wrong, Michela, *Jetzt sind wir dran. Korruption in Kenia. Die Geschichte des John Githongo*, Berlin: Edition Tiamat 2010.

Zaretsky, Robert, »Radicalized Islam, or Islamicized Radicalism?«, *Chronicle of Higher Education* 62 (37), 2016.

Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Berlin: Insel Verlag 2013.

## Über Francis Fukuyama

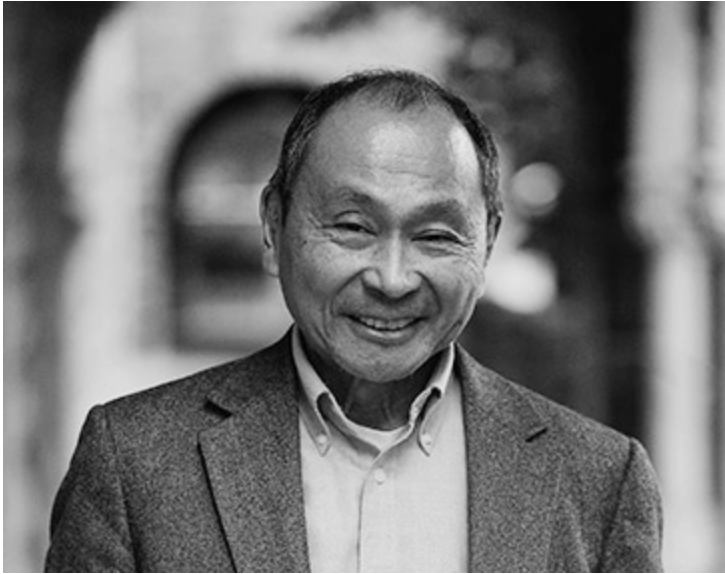


Foto: © Djurdja Padejski

Francis Fukuyama, geboren 1952 in Chicago, studierte Politikwissenschaft in Harvard. Sein 1992 veröffentlichter Bestseller *Das Ende der Geschichte*, der auf einem Essay gleichen Namens aus dem Jahr 1989 basiert, machte ihn international bekannt. Fukuyama ist einer der bedeutendsten politischen Theoretiker der Gegenwart. Er lehrte an der Johns-Hopkins-Universität, erhielt 2015 den Skytteanischen Preis und veröffentlichte zahlreiche Bücher zur US-Politik. Derzeit ist er Professor für Politikwissenschaft an der Stanford-Universität.

# Impressum

Die Originalausgabe erschien 2018 unter dem Titel *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* bei Farrar, Straus and Giroux, New York.

Copyright © 2018 by Francis Fukuyama

Für die deutschsprachige Ausgabe

Copyright © 2019 by Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg

Covergestaltung: Hannah Kolling © Hoffmann und Campe, nach einem Originalentwurf von Luke Bird

ISBN 978-3-455-00529-5

Unsere Homepage finden Sie im Internet unter: [www.hoca.de](http://www.hoca.de)

 [www.facebook.com/Hoffmann.und.Campe.Verlag](https://www.facebook.com/Hoffmann.und.Campe.Verlag)

 [www.twitter.com/HoCaHamburg](https://www.twitter.com/HoCaHamburg)

  
HOFFMANN  
UNDCAMPE

---

Ein Unternehmen der  
GANSKE VERLAGSGRUPPE

## Fußnoten

- 1 In Deutschland erschienen unter dem Titel *Das Ende der Geschichte?*
- 2 In Deutschland erschienen unter dem Titel *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*
- 3 Viele Jahrhunderte vor Martin Luther machte Augustinus eine ähnlich quälende Erforschung seines inneren Selbst in seinen *Bekennnissen* durch. Anders als die Schriften Luthers griffen seine Werke jedoch keine etablierten Institutionen an. Sie lösten auch keine mächtigen Umwälzungen in der Politik und Gesellschaft seiner Zeit aus.
- 4 Streng genommen war Luther der Meinung, dass der Glaube ein Geschenk von Gott sei, das Ergebnis der Gnade Gottes und nicht etwas, das von Individuen herbeigewünscht werden konnte. Die Calvinisten entwickelten diese Doktrin durch die Überzeugung weiter, dass Individuen entweder prädestiniert seien, erlöst zu werden, oder nicht – sie hätten keinen Einfluss auf das Resultat. Nichtsdestoweniger war der Glaube beiden Ansichten nach ein Merkmal des inneren Selbst, verbunden mit dem Gehorsam Gottes Gesetz gegenüber, dessen Inhalt keiner menschlichen Entscheidung unterworfen sei.
- 5 In den Vereinigten Staaten herrscht erhebliche Verwirrung über den Begriff *Mittelstand*, da sich eine große Mehrheit der Amerikaner gern derartig einstuft, selbst wenn sie vermögenden Eliten angehören oder Gruppen, die man in Europa als Mitglieder der Arbeiterklasse oder gar als Arme kategorisieren würde. Die politisch relevanteste Gruppe ist die im dritten oder vierten Quintil der staatlichen Eigentumsverteilung, denn sie ist am anfälligsten für Stillstand oder Abstiegsmobilität.
- 6 »Kalifornische Taskforce zur Förderung von Selbstachtung und persönlicher sozialer Verantwortung« [Anmerkung des Übersetzters].

**7** »Einem Zustand der Selbstachtung entgegen« [Anmerkung des Übersetzers].

**8** »Bewegung für ein zweckgerichtetes Leben« [Anmerkung des Übersetzers].

**9** »Vereinigt die Rechte« [Anmerkung des Übersetzers].

**10** Der Schengen-Raum überschneidet sich mit der EU und der Eurozone, deckt sie jedoch nicht völlig ab. Manche EU-Staaten wie Irland und das Vereinigte Königreich traten ihm nicht bei, während Nicht-EU-Staaten wie Island und Norwegen ihm faktisch angehören.

**11** »Eine neue Ordnung der Zeitalter« und »Aus vielen eines« [Anmerkung des Übersetzers].

**12** Wie Lincoln es in seiner zweiten Amtsantrittsrede ausdrückte: »Ein Achtel der gesamten Bevölkerung waren farbige Sklaven, die sich nicht allgemein über die Union verteilten, sondern sich in ihrem südlichen Teil befanden. Die Sklaven verkörperten ein besonderes und mächtiges Interesse. Alle wussten, dass dieses Interesse so oder so die Ursache des Krieges darstellte.«

**13** Die englische Sprache ist wie früher ein wichtiger Bestandteil der amerikanischen Identität, weshalb bi- und multilinguale Programme an öffentlichen Schulen umstritten sind.

## Endnoten

- 1 Francis Fukuyama, »The Populist Surge«, *The American Interest* 13 (4), 2018, S. 16ff.
- 2 Larry Diamond, »Facing Up to the Democratic Recession«, *Journal of Democracy* 26 (1), 2015, S. 141–155.
- 3 Fukuyama, »The End of History?«, *National Interest* 16, Sommer 1989; *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press 1992.
- 4 Ich interpretiere Hegel aus der Sicht von Alexandre Kojève, der die sich herausbildende Europäische Wirtschaftsgemeinschaft für die Verkörperung des Endes der Geschichte hielt.
- 5 Fukuyama, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2011; *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2014.
- 6 Ich danke all denen, die sich die Zeit genommen haben, mein Buch wirklich zu lesen. Siehe insbesondere Paul Sagar, »The Last Hollow Laugh«, *Aeon*, 21. März 2017, <https://aeon.co/essays/was-francis-fukuyama-the-first-man-to-see-trump-coming>
- 7 Seymour Martin Lipset Lecture; siehe Fukuyama, »Identity, Immigration, and Liberal Democracy«, *Journal of Democracy* 17 (2), 2006, S. 5–20; Latsis Lecture »European Identity Challenges«, gehalten an der Universität Genf im November 2011, siehe »The Challenges for European Identity« *Global*, 11. Januar 2012. <http://www.theglobaljournal.net/group/francis-fukuyama/article/469/>
- 8 Samuel P. Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma City: University of Oklahoma Press 1991.

- 9** Steven Radelet, *The Great Surge. The Ascent of the Developing World*, New York: Simon and Schuster 2015, S. 4.
- 10** Zu einer umfassenden Darstellung der wachsenden globalen Ungleichheit siehe Branko Milanović, *Die ungleiche Welt. Migration, das eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2016, S. 50–54.
- 11** Diamond, a.a.O., S. 141–155.
- 12** Ali Alich, Kory Kantenga und Juan Solé, »Income Polarization in the United States«, IMF Working Paper WP/16/121, Washington, DC: 2017; Thomas Piketty und Emmanuel Saez, »Income Inequality in the United States, 1913–1998«, *Quarterly Journal of Economics* 118 (1), 2003, S. 1–39.
- 13** Viktor Orbán, »Will Europe Belong to Europeans?«, Rede in Baile Tusnad, Rumänien, 22. Juli 2017, <https://visegradpost.com/en/2017/07/24/full-speech-of-v-orban-will-europe-belong-to-europeans/>
- 14** Rukmini Callimachi, »Terrorist Groups Vow Bloodshed over Jerusalem. ISIS? Less So«, *New York Times*, 8. Dezember 2017.
- 15** Orbán, a.a.O.
- 16** James D. Fearon, »What Is Identity (As We Now Use the Word)?«, unveröffentlichter Artikel, 3. November 1999.
- 17** Daniel Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken*, München: Pantheon Verlag 2015.
- 18** Platon, *Der Staat*, Stuttgart: Reclam Verlag 2017, S. 180.
- 19** Ebd., S. 181.
- 20** Ebd., S. 181f.

**21** Ebd., S. 182f.

**22** Zu einer Beschreibung dessen, wie sich Isothymia in der Praxis auswirkt, siehe Robert W. Fuller, *Somebodies and Nobodies. Overcoming the Abuse of Rank*, Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers 2003.

**23** Robert H. Frank, *Choosing the Right Pond. Human Behavior and the Quest for Status*, Oxford: Oxford University Press 1985, S. 7.

**24** Geoffrey R. Elton, *Europa im Zeitalter der Reformation 1517–1559*, München: Verlag C.H. Beck 1982, S. 12.

**25** Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Stuttgart: UTB 2017, S. 39. Siehe auch Martin Luther, *Christian Liberty*, hrsg. v. Harold J. Grimm, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1957, S. 7f.

**26** Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996.

**27** Elton, a. a O.

**28** Siehe Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2009.

**29** Siehe Arthur M. Melzer, *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago: University of Chicago Press 1990.

**30** Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, Paderborn: Schöningh Verlag, 2008, S. 177, 189ff.

**31** Ebd., S. 173.

**32** Ders., *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Reclam Verlag: Stuttgart 2003, S. 93f.

- 33** Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992, S. 26.
- 34** Rousseaus Glaube, dass Sex, nicht jedoch die Familie naturgegeben sei, scheint nicht auf das Verhalten gegenwärtiger Menschen zuzutreffen. Er hat jedoch recht, was heutige Schimpansen und wohl auch den mutmaßlich schimpansenartigen Vorfahren des neuzeitlichen Menschen angeht.
- 35** Zu einer detaillierteren Behandlung dieses Themas siehe Fukuyama, *The Origins of Political Order*, S. 26–38.
- 36** Frank, a.a.O., S. 21–25.
- 37** Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Éditions Gallimard 1947.
- 38** Rex Glensy, »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Law Review* 43 (65), 2011, S. 65–142.
- 39** Samuel Moyn, »The Secret History of Constitutional Dignity«, *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2), 2014, S. 39–73. Der Begriff *Würde* ist auch in Abtreibungsdebatten eingeflossen, da laut der katholischen Kirche die Menschenwürde mit der Empfängnis beginnt und einen unantastbaren moralischen Status hat.
- 40** Glensy (»Right to Dignity«, S. 77) merkt an, dass das Wort *Würde* im Federalist Paper Nr. 1 (von Hamilton) erscheint, doch nur in Verbindung mit dem Status hoher Amtsträger.

- 41** Taylor, *Ethics of Authenticity*, S. 29.
- 42** David F. Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Neudruck der Ausgabe von 1835, o.O.: WBG 2012.
- 43** Planned Parenthood of Southeastern Pennsylvania v. Casey, 505 U.S. 833.
- 44** Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in Wolfgang Proß (Hrsg.), *Johann Gottfried von Herder, Werke III*, Bd. 1, München: Hanser Verlag 2002.
- 45** Ebd., S. 256.
- 46** Herder war kein besonderer Anhänger der absoluten Monarchien seiner Epoche und glaubte nicht, dass sie dem menschlichen Glück zuträglicher seien als die staatenlosen Gesellschaften Nordamerikas oder Afrikas. Siehe Johann Gottfried von Herder, *J.G. Herder on Social and Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 1969, S. 318f.
- 47** Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Hamburg: Rotbuch Verlag 1995, S. 55.
- 48** Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotta 2005, S. 85, 94.
- 49** Ebd., S. 68–139, passim.
- 50** Olivier Roy, »France’s Oedipal Islamist Complex«, *Foreign Policy*, 7. Januar 2016; ders., »Who Are the New Jihadis?«, *Guardian*, 13. April 2017.
- 51** Richard Barrett, *Foreign Fighters in Syria*, New York: Soufan Group 2014.
- 52** Siehe Omer Taspinar, »ISIS Recruitment and the Frustrated Achiever«, *Huffington Post*, 25. März 2015.

- 53** Gilles Kepel, *Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*, München: Verlag Antje Kunstmann 2016; Robert F. Worth, »The Professor and the Jihadi«, *New York Times*, 5. April 2017; Robert Zaretsky, »Radicalized Islam, or Islamicized Radicalism?«, *Chronicle of Higher Education* 62 (37), 2016.
- 54** Sheri Berman, »The Lost Left«, *Journal of Democracy* 27 (4), 2016, S. 69–76. Siehe auch »Rose Thou Art Sick«, *Economist*, 2. April 2016.
- 55** Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: Verlag C.H. Beck 2014, S. 39–44, 226–247.
- 56** Die Zahl der Dollar-Doppelmilliardäre verfünffachte sich von 1987 bis 2013; ihr Gesamtvermögen ist höher als das des ganzen afrikanischen Kontinents. Milanović, a.a.O., S. 50–54.
- 57** Ebd., S. 11.
- 58** Alich, Kantenga und Soléa.a.O., S. 5.
- 59** Gellner, a.a.O., S. 190.
- 60** Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg: Meiner Verlag 2010, S. 78.

- 61** Frank, a.a.O., S. 26–30.
- 62** Ebd., S. 21–26. Siehe auch Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2002, S. 66–87.
- 63** Kahneman, a.a.O., S. 348–351.
- 64** Federico Ferrara, »The Psychology of Thailand’s Domestic Political Conflict. Democracy, Social Identity, and the ›Struggle for Recognition‹«, Manuskript, präsentiert auf dem internationalen Workshop »Coups, King, Crisis. Thailand’s Political Troubles and the Royal Succession«, Shorenstein Asia-Pacific Research Center, Stanford University, 24.–25. Januar 2017.
- 65** Siehe u.a. William Julius Wilson, *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago: University of Chicago Press 1988.
- 66** Charles Murray, *Coming Apart. The State of White America, 1960–2010* New York: Crown Forum 2010; Robert D. Putnam, *Our Kids. The American Dream in Crisis*, New York: Simon and Schuster 2015.
- 67** Anne Case und Angus Deaton, »Rising Morbidity and Mortality in Midlife Among White Non-Hispanics in the Twenty-First Century«, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 112 (49), 8. Dezember 2015; »Mortality and Morbidity in the Twenty-First Century«, *Brookings Papers on Economic Activity*, 23.–24. März 2017.
- 68** U.S. Census Bureau, *Current Population Survey* online data tool.
- 69** Katherine J. Cramer, *The Politics of Resentment. Rural Consciousness and the Rise of Scott Walker*, Chicago: University of Chicago Press 2016, S. 61.
- 70** Arlie Russell Hochschild: *Fremd in ihrem Land*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2017, S. 177.

**71** Cramer, a.a.O., S. 9.

**72** Hochschild, a.a.O., S. 199.

**73** Die Human-Potential-Bewegung wurde vom Esalen-Institut gefördert. Eine der frühen Leiterinnen des Instituts war Virginia Satir, deren Gedenken der Bericht der kalifornischen Taskforce gewidmet ist.

**74** Abraham Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1991.

**75** *Toward a State of Self-Esteem. The Final Report of the California Task Force to Promote Self-Esteem and Social Responsibility*, Sacramento: California State Department of Education Januar 1990, S. 18f.

**76** Ebd., S. 19, 24. Das universale Verlangen nach Selbstachtung wird auch betont in Robert W. Fuller, *Dignity for All. How to Create a World Without Rankism*, Oakland, CA: Berrett-Koehler Publishers 2008.

**77** Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith After Freud*, Chicago: University of Chicago Press 1966, S. 4, 13.

**78** Zu einem Überblick siehe Katie Wright, *The Rise of the Therapeutic Society. Psychological Knowledge and the Contradictions of Cultural Change*, Washington, DC: New Academia Publishing 2010, S. 13–28.

**79** Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1989, S. 133.

**80** Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1995, S. 30, 34.

- 81** Frank Furedi, *Therapy Culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London: Routledge 2004, S. 4f., 10.
- 82** Robert H. Schuller, *Self-Esteem – The New Reformation*, Waco, TX: Waco Books 1982. Schullers Bücher sind einer längeren amerikanischen Tradition der Selbsthilfeliteratur zuzuordnen, der auch Autoren wie Norman Vincent Peale angehören. Siehe zum Beispiel Schullers *Erfolg hört nie auf. Versagen ist nie endgültig*, Holzgerlingen: SCM Verlagsgruppe 2011.
- 83** Bob DeWaay, *Redefining Christianity. Understanding the Purpose Driven Movement*, Springfield, MO: 21st Century Press 2006.
- 84** Andrew J. Polsky, *The Rise of the Therapeutic State*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1991, S. 158–164.
- 85** Ebd., S. 199f.
- 86** Zitiert in Herbert Lindenberger, »On the Sacrality of Reading Lists. The Western Culture Debate at Stanford University«, in *The History in Literature. On Value, Genre, Institutions*, New York: Columbia University Press 1990, S. 151.
- 87** Der Gesamttrend, dass Universitäten eine therapeutische Aufgabe übernehmen, wird beschrieben in Frank Furedi, »The Therapeutic University«, *American Interest* 13 (1), 2017, S. 55–62.
- 88** Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, CA: University of California Press 1985, S. 141ff.
- 89** Ta-Nehisi Coates, *Zwischen mir und der Welt*, Berlin: Hanser Berlin 2016, S. 15ff.
- 90** Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2000.
- 91** Stuart Jeffries, »Are Women Human?« (Interview mit Catharine MacKinnon), *Guardian*, 12. April 2006.

- 92** Siehe Jacob Hoerger, »Lived Experience vs. Experience«, *Medium*, 24. Oktober 2016, <https://medium.com/@jacobhoerger/lived-experience-vs-experience-2e467b6c2229>
- 93** Sämtliche Details sind zu finden in ebd.
- 94** Kimberlé Williams Crenshaw, »Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color«, *Stanford Law Review* 43, S. 1241–1299, Juli 1991.
- 95** Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris: Les Éditions du Cerf 2016, S. 16–19.
- 96** Sasha Polakow-Suransky, *Go Back to Where You Came From. The Backlash Against Immigration and the Fate of Western Democracy*, New York: Nation Books 2017, S. 23f.
- 97** Theo Lochocki, »Germany’s Left Is Committing Suicide by Identity Politics«, *Foreign Policy*, 23. Januar 2018.
- 98** Maximillian Alvarez, »Cogito Zero Sum«, *Baffler*, <https://thebaffler.com/the-poverty-of-theory/cogito-zero-sum-alvarez>
- 99** Ein Beispiel ist die Behandlung von Rebecca Tuvel wegen ihres Artikels »In Defense of Transracialism«, veröffentlicht in *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, beschrieben von Kelly Oliver in »If This is Feminism ...«, *Philosophical Salon*, <http://thephilosophicalsalon.com/if-this-is-feminism-its-been-hijacked-by-the-thought-police/> Siehe auch Kelly Oliver, »Education in an Age of Outrage«, *New York Times*, 16. Oktober 2017.
- 100** Mark Lilla, *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York: HarperCollins 2017.

**101** Thomas E. Mann und Norman J. Ornstein, *It's Even Worse Than It Looks. How the American Constitutional System Collided with the New Politics of Extremism*, New York: Basic Books 2012.

**102** Mit kultureller Aneignung sind die Versuche von Personen einer bestimmten Rasse, Ethnizität oder eines Genders gemeint, von der Kultur einer anderen Gruppe zu profitieren. In einem Fall löste ein Gemälde, das die Künstlerin Dana Schutz von der verstümmelten Leiche des Rassismusopfers Emmett Till angefertigt hatte, Forderungen aus, das Bild zu zerstören, da eine weiße Malerin einen für schwarze Menschen traumatischen Moment dargestellt habe. In einem anderen Fall musste ein Herausgeber von seiner Position im kanadischen Schriftstellerverband wegen eines Artikels zurücktreten, in dem er die Rechte weißer Autoren verteidigt hatte, Gestalten zu zeichnen, die Minderheiten oder einem Ureinwohnermilieu angehören. Die beiden Kritisierten waren Liberale, die sich alle Mühe gaben, mitfühlend auf die Erfahrungen und Leiden von Minderheiten einzugehen.

Der Text von Hannah Blacks Brief, in dem sie Dana Schutz verurteilt, ist zu finden unter <https://i-d.vice.com/en%uk/article/d3p84a/black-artists-urge-the-whitney-biennial-to-remove-painting-of-murdered-black-teenager-emmett-till> Siehe auch Kenan Malik, »In Defense of Cultural Appropriation«, *New York Times*, 14. Juni 2017; und Lionel Shriver, »Lionel Shriver's Full Speech. »I Hope the Concept of Cultural Appropriation Is a Passing Fad««, *Guardian*, 13. September 2016.

**103** Matthew Taylor, »»White Europe.« 60000 Nationalists March on Poland's Independence Day«, *Guardian*, 12. November 2017; Anne Applebaum, »Why Neo-Fascists Are Making a Shocking Surge in Poland«, *Washington Post*, 13. November 2017.

**104** Siehe Michela Wrong, *Jetzt sind wir dran. Korruption in Kenia. Die Geschichte des John Githongo*, Berlin: Edition Tiamat 2010. Siehe auch Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, S. 330ff.

**105** Rogers M. Smith, *Political Peoplehood. The Roles of Values, Interests, and Identities*, Chicago: University of Chicago Press 2015.

**106** Zu einer ergreifenden Schilderung sowohl der Opulenz Wiens vor dem Ersten Weltkrieg als auch der Tragödie des Zusammenbruchs der Stadt siehe Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*.

*Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 2017.

**107** Nach den Sympathiebekundungen von Präsident Trump für Wladimir Putin hat eine überraschende Zahl von Republikanern eine positive Meinung über Russland entwickelt. Eine Randgruppe behauptet sogar, sie würde Putin mehr Vertrauen schenken als ihren liberalen amerikanischen Mitbürgern. Paul Reynolds, ein Mitglied des Republikanischen Nationalkomitees, wurde folgendermaßen zitiert: »Wenn ich die Wahl habe, mein Wohlergehen in Putins Hände oder die der *Washington Post* zu legen, ist Putin eindeutig der Gewinner.« James Hohmann, »The Daily 202. As Roy Moore Declines to Step Aside, a Tale of Two Republican Parties Emerges«, *Washington Post*, 10. November 2017; Zack Beauchamp, »Roy Moore Admires Vladimir Putin’s Morality«, *Vox*, 8. Dezember 2017.

**108** Die rasch heranreifenden Staaten Ostasiens hatten zwar Korruptionsprobleme, doch im Allgemeinen auf einem niedrigeren Niveau als andere Teile der Welt. Der Druck der Oberschicht bewirkte eine »staatliche Entwicklungsorientierung« in Ländern wie Japan, Südkorea, Singapur und China. Eine ähnliche Situation soll in afrikanischen Ländern wie Ruanda und Äthiopien oder in Chile unter der Pinochet-Diktatur existiert haben, doch es handelte sich eher um Ausnahmefälle. Siehe Stephan Haggard, *Developmental States*, Cambridge: Cambridge University Press 2018.

**109** Siehe Francis Fukuyama, *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München: Kindler Verlag 1995.

**110** Ebd.; Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster 2000.

**111** Diese These wird vorgetragen in Craig J. Calhoun, »Social Solidarity as a Problem for Cosmopolitan Democracy«, in *Identities, Affiliations, and Allegiances*, hrsg. von Seyla Benhabib, Ian Shapiro und Danilo Petranovic, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

**112** Ein klassisches Argument dafür, dass die nationale Identität eine der notwendigen Voraussetzungen für die moderne liberale Demokratie ist, stammt von Dankwart A. Rustow,

»Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model«, *Comparative Politics* 2, 1970, S. 337–363.

**113** Zoltan L. Hajnal und Marisa Abrajano, *White Backlash. Immigration, Race, and American Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press 2016.

**114** Pierre Manent, »Democracy Without Nations?«, *Journal of Democracy* 8, 1997, S. 92–102.  
Siehe auch Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, S. 185–197.

**115** Zum Ursprung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung siehe Mary Ann Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House 2001.

**116** Martha C. Nussbaum, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press 1996; Craig J. Calhoun, »Imagining Solidarity. Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere«, *Public Culture* 13 (1), 2002, S. 147–171; Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford: Oxford University Press 2000.

**117** Siehe Stewart Patrick, *Sovereignty Wars. Reconciling America with the World*, Washington, DC: Brookings Institution Press 2017; Stephen D. Krasner, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1999.

**118** Einzelheiten in Sunil Khilnani, *The Idea of India*, New York: Farrar, Straus and Giroux 1998.

**119** Der Vorgang wird beschrieben in Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, S. 322–334.

**120** Dieser Abschnitt beruht auf meiner Latsis-Vorlesung »European Identity Challenges«.

- 121** Die Theorie wurde umrissen von Jürgen Habermas; siehe u.a. ders., *Die Postnationale Konstellation. Political Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998; ders., »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998. Siehe auch Ghia Nodia, »The End of the Postnational Illusion«, *Journal of Democracy* 28, April 2017, S. 5–19.
- 122** Zur nationalen Identität in der EU siehe Kathleen R. McNamara, *The Politics of Everyday Europe. Constructing Authority in the European Union*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- 123** T. Alexander Aleinikoff und Douglas B. Klusmeyer (Hrsg.) *From Migrants to Citizens. Membership in a Changing World*, Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace 2000, S. 1–21; Gerhard Casper, »The Concept of National Citizenship in the Contemporary World. Identity or Volition? Hamburg: Bucerius Law School 2008, [https://web.stanford.edu/group/gcasper\\_project/cgi-bin/papers](https://web.stanford.edu/group/gcasper_project/cgi-bin/papers)
- 124** Aleinikoff und Klusmeyer, a.a.O., S. 32–118.
- 125** Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1992.
- 126** Marc Morjé Howard, *The Politics of Citizenship in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, S. 119–134; Nergis Canefe, »Citizens v. Permanent Guests. Cultural Memory and Citizenship Laws in a Reunified Germany«, *Citizenship Studies* 2 (3), 1998, S. 519–544.
- 127** Chikako Kashiwazaki, »Citizenship in Japan. Legal Practice and Contemporary Development«, in Aleinikoff und Klusmeyer, a.a.O.
- 128** Sara W. Goodman, »Fortifying Citizenship. Policy Strategies for Civic Integration in Western Europe«, *World Politics* 64 (4), 2012, S. 659–698; Robert Leiken, *Europe's Angry Muslims. The*

*Revolt of the Second Generation*, Neuausg., Oxford: Oxford University Press 2015. Einige seiner Schlussfolgerungen wirken im Licht kürzlicher Terroranschläge in Frankreich ein wenig überholt.

**129** »Gesprächsleitfaden für die Einbürgerungsbehörden – Stand 01.09.2005«, Landesbeauftragter für den Datenschutz und die Informationsfreiheit in Baden-Württemberg, 1. September 2005, <https://www.baden-wuerttemberg.datenschutz.de/gesprachsleitfaden-fur-die-einburgerungsbehörden-stand-01-09-2005/> Siehe auch Simon McMahon, *Developments in the Theory and Practice of Citizenship*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars 2012, S. 29ff.

**130** Zu empirischen Belegen für Vorurteile gegenüber französischen Muslimen siehe David Laitin, Claire Adida und Marie-Anne Valfort, *Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2016.

**131** Zu einer Geschichte der UKIP siehe Robert Ford und Matthew Goodwin, *Revolt on the Right. Explaining Support for the Radical Right in Britain*, London: Routledge 2014.

**132** Alan G.R. Smith, *The Emergence of a Nation-State. The Commonwealth of England, 1529–1660*, London und New York: Longman 1984, S. 89.

**133** Getwittert am 12. August 2017.

**134** Alexander Hamilton, John Jay und James Madison, *Die Federalist Papers*, München: Verlag C.H. Beck 2007, S. 58; Smith, *Political Peoplehood*, S. 150ff.

**135** Thomas Paine, *Die Rechte des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 198.

**136** Siehe Ramon Lopez, »Answering the Alt-Right«, *National Affairs* 33, 2017.

**137** William A. Galston, *Anti-Pluralism. The Populist Threat to Liberal Democracy*, New Haven, CT: Yale University Press 2018, S. 39.

**138** Samuel P. Huntington, *Who Are We. Die Krise der amerikanischen Identität*, Hamburg: Europa Verlag 2004, S. 85.

**139** Siehe etwa Carlos Lozada, »Samuel Huntington, a Prophet for the Trump Era«, *Washington Post*, 18. Juli 2017.

**140** Nach Angaben der OECD arbeiten US-Amerikaner durchschnittlich 34,29 Stunden pro Woche, verglichen mit einem EU-Wochendurchschnitt von 33,23 und 39,79 Stunden in Korea. Allerdings werden hier Teilzeitbeschäftigte mitgerechnet, von denen es in den Vereinigten Staaten proportional mehr gibt. Die durchschnittliche Wochenstundenzahl für Vollzeitkräfte in den USA liegt bei 47. Siehe OECD (2018), Hours worked (indicator). DOI: 10.1787/47be1c78-en (abgerufen am 14. Februar 2018).

**141** Zum Text des US-Einbürgerungseids siehe <https://www.uscis.gov/us-citizenship/naturalization-test/naturalization-oath-allegiance-united-states-america> (auf Deutsch unter <https://zettelsraum.blogspot.com/2010/07/>). Zu einer detaillierten Geschichte des Eides siehe Casper, »Forswearing Allegiance«, in Häberle, a.a.O. Siehe auch T. Alexander Aleinikoff, »Between Principles and Politics. US Citizenship Policy«, in Aleinikoff und Klusmeyer, a.a.O.

**142** Abweichend vom Text des Eides lassen die Vereinigten Staaten heute auch eine doppelte Staatsangehörigkeit zu. Dies geht nicht auf ein vom Kongress verabschiedetes Gesetz zurück, sondern auf verschiedene Gerichts- und Verwaltungsentscheide, die der politischen Zweckmäßigkeit dienen. Siehe Casper, a.a.O.

**143** Bassam Tibi, »Why Can't They Be Democratic?«, *Journal of Democracy* 19 (3), 2008, S. 43–48.

**144** Etwas Ähnliches ereignete sich in anderen multikulturellen Gesellschaften und schlug sich manchmal in der Sprache nieder. Nach dem Act of Union von 1707, durch den Schottland ins Vereinigte Königreich eingegliedert wurde, bezeichneten sich viele Engländer als Briten, was auf eine Identität hinwies, welche die Bürger von Wales, Schottland und (damals) Irland einschloss. In der russischen Sprache ist mit dem Adjektiv *russkij* ein gebürtiger Russe gemeint und mit *rossiskij* ein Bürger der Russischen Föderation, wobei es sich auch um einen muslimischen Tschetschenen oder Dagestaner handeln könnte.

**145** »Muslim Identities and the School System in France and Britain. The Impact of the Political and Institutional Configurations on Islam-Related Education Policies«, Vortrag auf der ECPR General Conference, Pisa, September 2007; Jenny Berglund, *Publicly Funded Islamic Education in Europe and the United States*, Washington, DC: Brookings Institution 2015; Marie Parker-Johnson, »Equal Access to State Funding. The Case of Muslim Schools in Britain«, *Race, Ethnicity and Education* 5, 2010, S. 273–289.

**146** Sogar in Frankreich gibt es Ausnahmen, denn der Staat finanziert Religionsschulen im Elsass, um das komplexe historische Vermächtnis jener umkämpften Region am Leben zu erhalten.

**147** Trotz einiger Belege dafür, dass sich die Englischkenntnisse von Einwandererkindern nach der Verabschiedung der Proposition 227, die überwiegend einsprachigen Unterricht vorsah, verbessert hatten, wurde sie 2016 durch Proposition 58 wieder aufgehoben. Siehe Edward Sifuentes, »Proposition 227. 10 Years Later«, *San Diego Union-Tribune*, 8. November 2008.

**148** Daniel Jacobson, *Rights Across Borders. Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1996, S. 8–11.

**149** Diese Situation ändert sich, sobald ein Ausländer das Territorium eines Staates erreicht. In den USA, Europa und in anderen liberalen Demokratien werden Nichtbürgern, auch wenn sie keine Dokumente besitzen, durch die inländische Gesetzgebung verschiedene Rechte gewährt. Dies schafft einen starken Anreiz für Migranten, sich mit allen möglichen – legalen oder illegalen – Mitteln bis ins Territorium eines bestimmten Staates vorzukämpfen. Andererseits motiviert es Länder, die ihre Grenzen kontrollieren wollen, Migranten fernzuhalten, indem sie physische Barrieren, beispielsweise Mauern, errichten, Verbote auf hoher See durchsetzen oder Umleitungen in Offshore-Gerichtsbarkeiten vornehmen, in denen das inländische Recht nicht gilt. Siehe Casper, »Forswearing Allegiance«, in Häberle, *Jahrbuch*; und Moria Paz, »The Law of Walls«, *European Journal of International Law* 28 (2), 2017, S. 601–624.

**150** Dies war das umfassende Einwanderungsreformpaket, vorgeschlagen vom Brookings-Duke Immigration Policy Roundtable: »Breaking the Immigration Stalemate. From Deep Disagreements to Constructive Proposals«, 6. Oktober 2009.

**151** *Vetokratie* bezieht sich auf die Art und Weise, wie das amerikanische System der Gewaltenteilung gut organisierten Minderheiten erlaubt, Mehrheitsentscheidungen annullieren zu lassen. Siehe Fukuyama, *Political Order and Political Decay*, Kap. 34, S. 488–505.

**152** Siehe Juan Pablo Cardenal u.a., *Sharp Power. Rising Authoritarian Influence*, Washington, DC: National Endowment for Democracy, Dezember 2017.

**153** Neal Stephenson, *Snow Crash*, München: Wilhelm Goldmann Verlag 1994.

# zlibrary

*Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.*



[z-library.sk](http://z-library.sk)

[z-lib.gs](http://z-lib.gs)

[z-lib.fm](http://z-lib.fm)

[go-to-library.sk](http://go-to-library.sk)



[Official Telegram channel](#)



[Z-Access](#)



<https://wikipedia.org/wiki/Z-Library>