

AMARTYA SEN

Die Idee der Gerechtigkeit

Aus dem Englischen von Christa Krüger

Drei Kinder streiten um eine Flöte. Wem soll sie gehören? Das erste Kind kann als einziges darauf spielen. Das zweite ist arm und die Flöte wäre sein einziges Spielzeug. Das dritte Kind hat die Flöte selbst angefertigt. Mit diesem Gleichnis eröffnet Amartya Sen, einer der wichtigsten Denker unserer Zeit, seinen Überblick über die vielfältigen Theorien zur Gerechtigkeit. Dabei gilt sein Augenmerk nicht einer weiteren abstrakten Diskussion über die Grundlagen einer gerechten Gesellschaft, sondern der Frage, was all diese Theorien zur Bekämpfung der realen Ungerechtigkeiten in unserer Welt beitragen können. Dabei fasst Sen den gedanklichen Rahmen, in dem er sich bewegt, sehr weit, bezieht das Denken außereuropäischer Kulturen mit ein und eröffnet so neue und überraschende Perspektiven. Die Vernunft sucht die Wahrheit, wo immer sie sich finden lässt – und wie der Autor dieses inspirierenden Werkes entdeckt sie auf ihrer weiten Reise viele gangbare Wege zu einer gerechteren Gesellschaft.

Amartya Sen ist Professor für Philosophie und für Ökonomie an der Harvard University. 1998 erhielt er den Nobelpreis für Ökonomie. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen gehören «Ökonomie für den Menschen» (dtv 36264) und «Die Identitätsfälle» (dtv 34601).

Deutscher Taschenbuch Verlag

15. DEMOKRATIE ALS ÖFFENTLICHE VERNUNFT

Sidney Quarles, der Protagonist in Aldous Huxleys Roman *Kontrapunkt des Lebens*, verlässt häufig sein Landhaus in Essex und fährt nach London, angeblich, um im British Museum über die Demokratie im alten Indien zu arbeiten. «Es geht um die Kommunalverwaltung in den Zeiten des Maurya-Reichs», erklärt er seiner Frau Rachel und behauptet damit, sich für die indische Herrscherdynastie zu interessieren, die das Land im vierten und dritten Jahrhundert vor Christus regierte. Rachel findet jedoch ohne große Schwierigkeiten heraus, dass dies nur ein raffinierter Trick Sidneys ist, mit dem er sie hinter das Licht führen will, denn wie sie vermutet, reist er in Wahrheit nach London, um Zeit mit einer neuen Geliebten zu verbringen.

Aldous Huxley schildert uns, wie Rachel Quarles zu ihrer Einschätzung kommt.

[Sidneys] Londonaufenthalte waren häufiger und ausgedehnter geworden. Nach der zweiten Reise hatte sich Mrs. Quarles – traurig – gefragt, ob Sidney eine andere Frau gefunden habe. Und als er sich nach einer dritten Reise und ein paar Tage später vor dem Aufbruch zur vierten weitschweifig über die unübersichtliche Komplexität der Geschichte der Demokratie bei den alten Indern ausließ, war Rachel überzeugt, dass er die Frau gefunden hatte. Sie kannte ihren Ehemann und wusste: Wenn Sidney wirklich Quellen über die alten Inder studiert hätte, würde er sich nie die Mühe gemacht haben, beim Abendessen von ihnen zu reden – jedenfalls nicht so ausführlich und so beharrlich. Sidney verhielt sich mit seinem Gerede wie der gejagte Tintenfisch, der Sepia verspritzt, um seine Fluchtbewegungen zu verschleiern. Er hoffte, hinter der Tintenwolke der alten Inder unbemerkt seinem Abenteuer in der Stadt nachgehen zu können.¹

In Huxleys Roman erweist sich, dass Rachel Quarles richtig vermutet hatte: Sidney verspritzte Tinte aus genau dem Grund, den sie befürchtete.

Die Vernebelung durch «Tintenwolken» hat auch für dieses Buch wichtige Folgen. Täuschen wir uns – vielleicht nicht ganz so, wie Sidney Quarles Rachel täuschen wollte –, wenn wir annehmen, dass Erfahrungen mit Demokratie sich nicht auf die westliche Welt beschränken, sondern auch anderswo gemacht wurden, im alten Indien zum Beispiel? Die Über-

zeugung, dass eine Demokratie nur im Westen und nirgendwo sonst auf der Welt gedeihen konnte, hat viele Anhänger und wird häufig geäußert. Man nutzt sie auch als Erklärung für gegenwärtige Ereignisse; zum Beispiel wird die Schuld an den ungeheuren Schwierigkeiten und Problemen im Nachkriegs-Irak weniger darin gesehen, dass die militärische Intervention des Jahres 2003 mit mangelhaften Informationen begonnen wurde, schlecht vorbereitet und falsch begründet war, sondern sie wird einer bloß imaginierten Unfähigkeit des Irak zugeschrieben: Demokratie und öffentlicher Gebrauch der Vernunft seien seiner Kultur und Tradition fremd und deshalb für ihn wie für andere nichtwestliche Länder ungeeignet.

In der Demokratie-Rhetorik der letzten Jahre herrscht Begriffsverwirrung. Zwischen Planern, die Ländern der nichtwestlichen Welt Demokratie «aufzwingen» wollen (natürlich im «eigenen Interesse» dieser Länder), und der Gegenpartei, die einen derartigen «Zwang» ablehnt (aus Respekt für die «eigenen Wege» der Kandidaten), entwickelt sich eine zunehmend verworrene Dichotomie. Doch die Vokabel vom «Aufzwingen», die beide Parteien verwenden, ist außerordentlich unangemessen, da sie implizit voraussetzt, dass die Demokratie eine im Kern «westliche» Idee ist, die im Westen entstand, sich nur dort entfaltet hat und ausschließlich Eigentum des Westens ist.

Aber diese These und der Pessimismus hinsichtlich der Möglichkeit, demokratisches Verhalten in der Welt durchzusetzen, wären kaum zu rechtfertigen. Nicht einmal die «Tintenwolke der alten Inder», wie Rachel sie nannte, ist ein reines Phantasiegebilde, denn es gab im alten Indien tatsächlich mehrere Experimente mit kommunaler Demokratie (dazu gleich mehr). Um zu erkennen, wo die Wurzeln der Demokratie in der Welt sind, müssen wir uns mit der Geschichte der Mitbestimmung und des öffentlichen Vernunftgebrauchs in verschiedenen Weltgegenden befassen. Wir dürfen uns Demokratie nicht nur nach dem Muster der europäischen und amerikanischen Evolution denken, sondern müssen weiter blicken. Wenn wir Demokratie für ein besonderes Kulturprodukt des Westens hielten, würde uns entgehen, wie allgegenwärtig die Ansprüche auf Mitbestimmung im Leben sind, die Aristoteles mit großem Weitblick formulierte.

Zweifellos beruht die institutionelle Struktur heutiger demokratischer Praxis weitgehend auf den europäischen und amerikanischen Erfahrungen der letzten Jahrhunderte.* Das muss man unbedingt aner-

* John Dunn schreibt in seinem erhellenden Buch über die Geschichte demokratischer Institutionen (*Democracy: A History* (New York: Atlantic Monthly Press,

kennen, da diese Entwicklungen auf dem Gebiet der institutionellen Formen überaus innovativ und am Ende wirkungsvoll waren. Ohne Zweifel war dies eine wichtige «westliche» Errungenschaft.

Und doch hatte Alexis de Tocqueville recht, als er zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts schrieb, «die große demokratische Revolution», die in dieser Zeit in Europa und Amerika stattfand, sei «etwas Neues», aber auch, anders betrachtet «die stetigste, die älteste und die anhaltendste Tendenz, die in der Geschichte bekannt ist».* Auch wenn Tocqueville selbst die Erläuterung seiner radikalen Behauptung räumlich auf Europa beschränkte und zeitlich nur bis zum zwölften Jahrhundert zurückging, reichte sein allgemeines Argument viel weiter. Wenn wir Pro und Kontra der Demokratie abwägen, müssen wir anerkennen, dass die Anziehungskraft partizipatorischer Regierungsformen in verschiedenen Teilen der Welt mit einiger Konsistenz deutlich wurde, dann nachzulassen schien, aber immer wieder zum Vorschein kam. Sie war sicherlich keine unwiderstehliche Kraft, hat aber beständig den kritiklosen Glauben erschüttert, dass autoritäre Herrschaftsformen in den meisten Teilen der Welt unbewegliche Objekte sind. Demokratie in ihrer ausgearbeiteten institutionellen Form mag neuartig in der Welt sein – sie besteht erst seit ein paar Jahrhunderten –, und doch macht sie laut Tocqueville eine Tendenz im sozialen Leben deutlich, die eine viel längere und weiter verbreitete Geschichte hat. Und wenn Demokratiegegner ihre Ablehnung noch so energisch betonen, müssen sie sich trotzdem mit der starken Anziehungskraft partizipatorischer Regierungsformen auseinandersetzen, die bis heute anhält und fast unwiderstehlich ist.

2005), S.180: «Man kann den Fortschritt der repräsentativen Demokratie als Regierungsform von 1780 bis heute verfolgen, indem man Nadeln mit bunten Köpfen in die Landkarte steckt, um ihren Weg zu verfolgen; dabei wird man nicht nur feststellen, dass ihre Institutionen im Lauf der Jahrzehnte immer homogener wurden, sondern auch erkennen, dass die reiche Vielfalt anderer Staatsformen, die ständig mit ihr konkurriert haben – zu Anfang oft mit erheblicher Selbstsicherheit – zunehmend diskreditiert wurde. Die Staatsform, die sich in dieser Zeitspanne durchsetzt, wurde von Europäern initiiert; und sie hat sich in einer Welt verbreitet, in der zunächst Europa und dann Amerika eine unverhältnismäßig große militärische und wirtschaftliche Macht ausübten.»

* Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* (Stuttgart: Reclam, 1985), S.15 f.

Der Gehalt der Demokratie

Aus dem bisher Gesagten müsste deutlich geworden sein, wie zentral die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs für das Verständnis von Gerechtigkeit ist. Wenn wir dies anerkennen, werden wir die Verbindung zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der Praxis der Demokratie sehen, da die Auffassung, dass Demokratie am besten als «Regierung durch Diskussion» zu verstehen sei, in der gegenwärtigen politischen Philosophie viel Zustimmung erfahren hat. Wie in der Einleitung erwähnt, hat wahrscheinlich Walter Bagehot die Formulierung als erster verwendet, aber John Stuart Mills Werk hat Wichtiges geleistet, um diese Auffassung verständlich zu machen und für sie zu werben.*

Natürlich gibt es auch die ältere – und eher formale – Anschauung, dass Demokratie hauptsächlich durch freie Wahlen und Abstimmungen charakterisiert und nicht im weiteren Sinn einer «Regierung durch Diskussion» zu fassen sei. In der heutigen politischen Philosophie hat sich das Verständnis von Demokratie jedoch erweitert, so dass öffentliche Abstimmung als Definition nicht mehr ausreicht, sondern der viel umfassendere, von Rawls geprägte Terminus «the exercise of public reasoning», «der Gebrauch der öffentlichen Vernunft», als charakteristisches Merkmal gilt. Die Werke von Rawls² und Habermas³ und eine Vielzahl neuerer Beiträge, unter anderem von Bruce Ackermann⁴, Seyla Benhabib⁵, Joshua Cohen⁶ und Ronald Dworkin,⁷ haben das Demokratieverständnis stark verändert. James Buchanans⁸ bahnbrechende «Public-choice-Theorie» hat in ähnlicher Richtung gewirkt.

In seiner Theorie der Gerechtigkeit gibt Rawls dem öffentlichen Vernunftgebrauch Vorrang: «Die Idee, die eine deliberative Demokratie bestimmt, ist die Idee der Deliberation selbst. Wenn Bürger nachdenken, tauschen sie Meinungen aus und debattieren über die Gründe, die ihre Einstellung zu öffentlichen politischen Fragen stützen.»⁹

Habermas fasst den öffentlichen Gebrauch der Vernunft in mehrfacher Hinsicht weiter als Rawls, wie dieser selbst festgestellt hat.¹⁰ Für

* Clemens Attlee hat im Juni 1957 in einer Rede in Oxford auf genau diese Beschreibung von Demokratie angespielt. Die Rede ist berühmt geworden – zu Unrecht, kann ich nur sagen –, denn Attlee konnte der Versuchung nicht widerstehen, sich einen kleinen Scherz zu einem wirklich großen Thema zu erlauben – wenn man ihn zum ersten Mal hört, ist er wohl sogar amüsant. Er sagte: «Demokratie bedeutet Regierung durch Diskussion, aber das funktioniert nur, wenn man die Leute auch wieder zum Schweigen bringen kann» (zitiert in *The Times*, 15. Juni 1957).

Habermas ist Demokratie ein offener, nicht abgeschlossener Prozess, ihr prozeduraler Charakter wird stärker hervorgehoben als in anderen Definitionen von Demokratie, die rawlssche eingeschlossen; Rawls und Habermas betonen zwar unterschiedliche prozedurale Merkmale, um Verfahren und Auswirkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu charakterisieren, aber der Eindruck, dass ihre Ansätze in scharfem Gegensatz zueinander stehen, täuscht womöglich (vergl. Kapitel 1). Habermas hat jedoch maßgeblich zur Klärung der Reichweite des öffentlichen Vernunftgebrauchs beigetragen und vor allem darauf hingewiesen, dass es im politischen Diskurs um «moralische Fragen der Gerechtigkeit» sowie «instrumentelle Fragen der Ausübung von Macht und Zwang» geht.*

In der Auseinandersetzung über Eigenart und Auswirkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist es zu einigen Missverständnissen gekommen. Zum Beispiel bemerkt Habermas, dass Rawls in seiner Theorie «einen Vorrang der liberalen Grundrechte [schafft], der den demokratischen Prozess gewissermaßen in den Schatten treten lässt», und dass er in die Liste der Freiheiten, die von den Liberalen betont werden, «die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie den Schutz von Leben, persönlicher Freiheit und Eigentum» aufnimmt.** Der Schutz der Eigentumsrechte kommt jedoch in John Rawls' Stellungnahme dazu nicht vor, da er, so viel ich weiß, nirgendwo in seinem Werk einen Anspruch auf ein generelles Recht auf Eigentum verteidigt hat.***

* Habermas hat auch die Unterschiede zwischen drei begrifflich disparaten allgemeinen Überlegungen zur Idee und Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs luzide kommentiert. Er zeigt den Gegensatz zwischen seiner «prozedural-deliberativen Ansicht» und den – in seinen Worten – «liberalen» und «republikanischen» Ansichten, wie er sie nennt. (Siehe Habermas, «Three Normative Models of Democracy», in Seyla Benhabib (Hg.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). (Deutsch: Habermas, «Drei normative Modelle der Demokratie», in ders., *Philosophische Texte*, Bd. 4, Frankfurt: Suhrkamp, 2009).

** Jürgen Habermas, «Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch», in ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp 1996, S. 65–94.

*** Vielleicht war Habermas in seiner Diagnose dadurch beeinflusst, dass Rawls der Notwendigkeit, Anreize zu schaffen, Raum gibt, und damit Eigentumsrechten eine wichtige instrumentelle Rolle zuschreiben könnte. Rawls lässt in seinen vollkommen gerechten Regelungen Ungleichheiten zu, um Anreize zu ermöglichen, wenn diese den Anteil erhöhen, den die am schlechtesten Gestellten erhalten. Im Kapitel 2 («Pro und kontra Rawls») habe ich diese Frage aufgegriffen, als ich mich mit G.A. Cohens Kritik (in seinem Buch *Rescuing Justice and Equality*, 2008) an diesem Aspekt von Rawls' Gerechtigkeitsgrundsätzen auseinandersetzte. Man kann sicher-

Es ist klar, dass man die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der Politik und der Diskursethik auf viele, sehr unterschiedliche Weisen betrachten kann.* Aber diese Unterschiede gefährden nicht die Hauptthese, die ich hier vertreten möchte. Wichtiger noch: Die neuen Arbeiten insgesamt haben dazu beigetragen, dass politische Mitbestimmung, Dialoge und öffentliche Interaktion allgemein als zentral für ein umfassenderes Verständnis von Demokratie gelten. Dass der öffentliche Vernunftgebrauch in der demokratischen Praxis so entscheidend ist, schafft eine enge Verbindung zwischen dem Gegenstand Demokratie und dem zentralen Thema dieses Buchs: der Gerechtigkeit. Wenn die Forderungen der Gerechtigkeit nur durch den Einsatz der öffentlichen Vernunft eingeschätzt werden können und wenn der öffentliche Vernunftgebrauch grundlegend mit der Idee von Demokratie verbunden ist, dann haben Gerechtigkeit und Demokratie gemeinsame diskursive Merkmale und stehen in engem Zusammenhang.

Die Vorstellung von Demokratie als «Regierung durch Diskussion», die in der politischen Philosophie von heute so weitgehend akzeptiert wird (allerdings nicht von «Institutionsgläubigen»), steht jedoch manchmal in einem Spannungsverhältnis zu gegenwärtigen Diskussionen über Demokratie und zu ihrer Rolle in älteren – und rigider an Organisationen orientierten – Konzeptionen. Die *niti*-orientierte institutionelle Auffassung, dass allein Wahlen und Abstimmungen Demokratie definieren, hat nicht nur Tradition, sondern wurde auch von vielen politischen Kommentatoren unserer Zeit favorisiert. So sagte Samuel Huntington: «Wahlen, offene, freie und faire Wahlen sind die Essenz der Demokratie, ihr unausweichliches *sine qua non*.»¹¹ Ungeachtet der Wandlung der Demokratiekonzeption in der politischen Philosophie wird die Geschichte der Demokratie auch heute noch oft im ziemlich begrenzten,

lich darüber streiten, ob in einer Gesellschaft, die beansprucht, vollkommen gerecht zu sein, Ungleichheiten hingenommen werden dürfen, die mit der Notwendigkeit von Anreizen begründet werden; unabhängig davon ist es aber wichtig zu sehen, dass Rawls sich nicht wie Robert Nozick (*Anarchie, Staat, Utopia*, 1976) für uneingeschränkte Eigentumsrechte als Teil eines libertären Anspruchs einsetzt.

* Siehe Joshua Cohen, «Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy», in Alan Hamlin und Philip Pettit (Hg.), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989); Jon Elster (Hg.), *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Amy Gutmann und Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); James Bohman und William Rehg, *Deliberative Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

auf Wahl- und Abstimmungsverfahren konzentrierten Vokabular von Organisationsformen erzählt.

Abstimmungen sind natürlich auch für die Effektivität des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft sehr wichtig, aber sie sind nicht das Einzige, worauf es ankommt, und man kann sagen, sie seien lediglich ein Teilgebiet – ein sehr wichtiges Teilgebiet, zugegeben – des Arbeitsbereichs der öffentlichen Vernunft in einer demokratischen Gesellschaft. Die Effektivität von Abstimmungen hängt entscheidend von Begleitumständen ab, zum Beispiel davon, ob Redefreiheit, Zugang zu Informationen und Freiheit zu abweichenden Meinungen gegeben sind.* Wahlen für sich genommen können sehr inadäquat sein, wie die verblüffenden Wahlsiege von diktatorischen Amtsinhabern in autoritären Regimes in der Vergangenheit wie heute, zum Beispiel in Nordkorea, zeigen. Das Problem liegt nicht nur im politischen Druck und den Strafandrohungen, von denen Wähler bei der Abstimmung selbst beeinflusst werden, sondern auch in der Art, wie Äußerungen der öffentlichen Meinung durch Zensur, Informationssperren und ein Klima der Angst vereitelt, politische Opposition und die Unabhängigkeit der Medien unterdrückt und bürgerliche Grundrechte sowie politische Freiheitsrechte missachtet werden. Dadurch erübrigt es sich für die Machthaber, besondere Gewalt anzuwenden, um im Wahlakt Konformität zu sichern. Sehr viele Diktatoren auf der Welt haben gigantische Wahlsiege erreicht, ohne bei der Wahl selbst offenen Zwang auszuüben, sie mussten nur öffentliche Diskussionen und Informationsfreiheit unterdrücken und ein Klima der Angst schaffen.

Die begrenzte Tradition der Freiheit?

Selbst wenn akzeptiert wird, dass Demokratie, richtig verstanden, eng verbunden ist mit dem Gerechtigkeitsbegriff, der in diesem Buch untersucht wird, bleibt die Frage, ob es nicht problematisch ist, die allgegenwärtige Idee der Gerechtigkeit, die überall auf der Welt zu Diskussion und Agitation anregt, mit einer häufig als durch und durch «westlich» angesehenen Vorstellung von Demokratie zu verkoppeln. Versuchen wir nicht, uns in diesem Vorhaben eine ausschließlich westliche Denkweise zu eigen zu machen, wenn wir politische Strukturen als Hauptzugang zu

* Wie wichtig Redefreiheit und Argumente, die im Zusammenhang damit stehen, in den Vereinigten Staaten sind, schildert Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That we Hate: A Biography of the First Amendment* (New York: Basic Books, 2007).

Fairness und Gerechtigkeit in der Welt deklarieren? Wenn der öffentliche Gebrauch der Vernunft für die Anwendung von Gerechtigkeit so wesentlich ist, wie können wir dann über Gerechtigkeit in der gesamten Welt auch nur nachdenken, da die Kunst des öffentlichen Vernunftgebrauchs als Teil der Demokratie doch nach allgemeiner Überzeugung so durch und durch westlich geprägt und geographisch begrenzt ist? Die Annahme, dass Demokratie im Grunde eine westliche, in Europa – und Amerika – entwickelte Vorstellung sei, ist weit verbreitet, und sie hat auf den ersten Blick eine gewisse Plausibilität, obwohl sie letzten Endes falsch und oberflächlich ist.

John Rawls und Thomas Nagel schätzten die Möglichkeit globaler Gerechtigkeit wohl pessimistisch ein, da es keine souveräne Weltregierung gibt (vgl. Einleitung), aber stoßen wir nicht zusätzlich auf ein anderes Problem, wenn wir versuchen, öffentliche Diskussionen *über, für und mit* Menschen auf der ganzen Welt als einen Weg zur Vermehrung der Gerechtigkeit zu sehen? Wie bereits in diesem Buch behauptet (besonders in den Kapiteln 5 («Unparteilichkeit und Objektivität») und 6 («Geschlossene und offene Unparteilichkeit»)), verlangt offene Unparteilichkeit notwendig eine globale Perspektive, damit Gerechtigkeit überall auf der Welt ungeteilte Beachtung findet. Wenn das richtig ist, wäre es dann nicht unmöglich, dieser Notwendigkeit Rechnung zu tragen, falls sich zeigen sollte, dass die Menschen auf der Welt streng getrennte Gruppen bilden, von denen viele auf keine Weise zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft veranlasst werden können? Das ist eine schwerwiegende Frage, die zwar mit ausgiebigen empirischen Daten korreliert ist, aber trotzdem in diesem Buch über die Theorie der Gerechtigkeit nicht umgangen werden kann. Deshalb ist es wichtig, zu prüfen, ob Demokratie, sei es in ihrer weitgehend organisatorischen, durch Abstimmungen und Wahlen charakterisierten Form oder allgemeiner als «Regierung durch Diskussion», auf eine durch und durch westliche Tradition zurückgeht – oder nicht.

Wird Demokratie aus der Perspektive des öffentlichen Vernunftgebrauchs betrachtet, die mehr erfasst als die spezifischen institutionellen Merkmale, die im Lauf der letzten Jahrhunderte besonders deutlich in Europa und Amerika hervortraten, dann muss die Ideengeschichte partizipatorischer Regierungsformen in verschiedenen Ländern und vielen Teilen der Welt – nicht nur Europas und Amerikas – umgeschrieben werden.¹² Kulturseparatisten, die sich gegen den Anspruch wenden, Demokratie sei ein universeller Wert, betonen häufig die einzigartige Rolle, die das klassische Griechenland, vor allem Athen gespielt hat, da

dort im sechsten Jahrhundert vor Christus eine besondere Form der Abstimmung entwickelt wurde.

Die globalen Ursprünge der Demokratie

Das klassische Griechenland war in der Tat einzigartig.* Sein Beitrag zur Form und zum Verständnis des Inhalts von Demokratie kann nicht genug betont werden. Aber ob die griechische Erfahrung eindeutig beweist, dass Demokratie eine von Grund auf «europäische» oder «westliche» Idee ist, sollte viel kritischer geprüft werden als gemeinhin üblich. Erstens ist es besonders wichtig, zu verstehen, dass sogar die Athenische Demokratie nicht nur auf Abstimmungen, sondern auch auf freie öffentliche Diskussion angewiesen war, um Erfolg zu haben, und dass Abstimmungsverfahren zwar mit Sicherheit in Griechenland begannen und dort stark ausgeprägt waren, öffentliche Diskussionen jedoch eine viel weiter verbreitete Tradition hatten.

Auch die These, dass Wahlen ihren Ursprung in Europa haben, die von Kulturseparatisten gern zur Stützung ihrer Ansicht vertreten wird, muss genauer unter die Lupe genommen werden. Erstens begegnet man einer grundlegenden Schwierigkeit, wenn man versucht, Kulturen nicht im Rahmen der exakten Geschichte von Ideen und Handlungen zu definieren, sondern durch eine weitmaschige, grob aggregative regionale Zuordnung, zum Beispiel «europäisch» oder «westlich». Werden kulturelle Kategorien auf diese Weise betrachtet, dann können die Nachfahren etwa der Wikinger oder Westgoten ohne große Schwierigkeiten als rechtmäßige Erben der Wahltradition im klassischen Griechenland gel-

* Im klassischen Griechenland trafen auch mehrere Umstände zusammen, die bewirkten, dass demokratische Verfahren denkbar und durchführbar wurden. John Dunn macht in seiner eindringlichen Geschichte der Demokratie deutlich, dass eine demokratische Regierungsform «vor zweitausendfünfhundert Jahren als improvisiertes Heilmittel für ein ganz lokales griechisches Problem begann, kurz, aber strahlend aufleuchtete, wieder erlosch und fast überall knapp zweitausend Jahre lang vergessen wurde» (*Democracy: A History* (2005), S. 13–14). Ich behaupte zwar, dass die Demokratie im weiter gefassten Sinn von öffentlichem Vernunftgebrauch keine derartig kurzlebige Geschichte von Aufstieg und Niedergang hatte, aber Duns Feststellung trifft sicherlich für die formalen demokratischen Institutionen zu, die im klassischen Griechenland entstanden und vorübergehend von anderen Ländern – etwa Iran, Indien und Baktrien – übernommen wurden (unter dem Einfluss der griechischen Erfahrung – mehr dazu im Folgenden), aber erst zu einer Zeit wieder auftauchten, die unserer Gegenwart viel näher ist.

ten (schließlich gehören sie zum «europäischen Bestand»), obwohl die alten Griechen, die enge intellektuelle Wechselbeziehungen mit anderen, östlich oder südlich von ihrem Land gelegenen alten Kulturen pflegten – besonders mit Iran, Indien und Ägypten –, offenbar wenig Interesse hatten, sich mit den lebendigen Goten einzulassen.

Das zweite Problem bezieht sich auf die Entwicklung im Anschluss an die frühe griechische Erfahrung mit Wahlen. Während Athen sicherlich wegbereitend war, verwendeten in den folgenden Jahrhunderten viele asiatische Regionen weitgehend unter griechischem Einfluss Abstimmungsverfahren. Es gibt aber keinen Beweis dafür, dass die griechische Erfahrung mit gewählten Regierungen unmittelbare Auswirkung auf die Länder westlich von Griechenland und Rom hatte, also auf die Regionen des heutigen Frankreich oder Deutschland oder England. Im Gegensatz dazu nahmen einige Städte in Asien – im Iran, in Baktrien und Indien – in den Jahrhunderten nach der Blütezeit der athenischen Demokratie demokratische Elemente in ihre Kommunalverwaltung auf; zum Beispiel hatte die Stadt Shushan oder Susa im Südwestiran einen gewählten Stadtrat, eine Volksversammlung und Beamte, die von der Versammlung gewählt worden waren.*

Die demokratische Praxis auf kommunaler Ebene im alten Indien ist ebenfalls gut belegt. Auf diese Quellen berief sich Sidney Quarles, als er Rachel von seinen vorgeblichen Studien in London erzählte und sogar die Namen der für das Thema wichtigen Autoren ziemlich genau wiedergab.¹³ B.R. Ambedkar, der Vorsitzende des Redaktionsausschusses, der zuständig war für die Formulierung der neuen indischen Verfassung, die der verfassungsgebenden Versammlung kurz nach der indischen Unabhängigkeit im Jahr 1947 zur Annahme vorgelegt wurde, äußerte sich ziemlich ausführlich dazu, ob überhaupt und wie weit Indiens alte Erfahrungen mit kommunaler Demokratie relevant für die Planung einer für das gesamte moderne Indien geltenden Demokratie seien.**

Die Durchführung von Wahlen hatte in nicht-westlichen Gesell-

* Siehe auch die vielfältigen indischen Beispiele für demokratische Regierung auf kommunaler Ebene in: Radhakumud Mookerji, *Local Government in Ancient India* (1919) (Delhi: Motilal Banarsidas, 1958).

** Nachdem Ambedkar sich mit der Geschichte kommunaler Demokratien im alten Indien befasst hatte, hielt er es nicht für lohnend, diese alten – und lokal beschränkten – Erfahrungen beim Entwurf einer Verfassung für die moderne indische Demokratie zu berücksichtigen. Er konstatierte weiter, dass «Lokalismus» «Engstirnigkeit und Kommunalismus» schaffe, und bemerkte, «diese Dorfrepubliken waren der Ruin Indiens» (siehe: *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*, hg. v.

schaften eine bemerkenswerte Geschichte, aber nicht diese Geschichte, sondern die Auffassung, die Demokratie als öffentlichen Gebrauch der Vernunft sieht, macht mehr als deutlich, dass die Kulturkritik, die Demokratie als rein regionales Phänomen versteht, völlig fehlgeht.¹⁴ Athen ist berühmt für seine öffentlichen Diskussionen, aber auch in anderen alten Kulturen florierte öffentliche Deliberation, manchmal sogar blendend; in Indien zum Beispiel fanden – seit dem sechsten Jahrhundert vor Christus – einige der frühesten offenen Generalversammlungen statt, buddhistische «Konzile» genannte Zusammenkünfte, eigens einberufen, um Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen Ansichten über soziale und religiöse Angelegenheiten zu schlichten. Das erste Konzil traf sich kurz nach Gautama Buddhas Tod in Rajagriha (dem heutigen Rajgir), das zweite fand ungefähr hundert Jahre danach in Vaisali statt. Das letzte wurde im zweiten Jahrhundert nach Christus in Kashmir einberufen.

Kaiser Ashoka, Gastgeber des dritten und größten buddhistischen Konzils, das im dritten Jahrhundert vor Christus in Patna (damals Pataliputra) stattfand, der Hauptstadt des indischen Reichs, versuchte auch, Regeln für öffentliche Diskussionen zu kodifizieren und zu propagieren – einer der ersten Versuche auf diesem Gebiet (so etwas wie eine frühe Version von «Robert's rules of order» aus dem neunzehnten Jahrhundert).¹⁵ Ein anderes Beispiel, diesmal aus der Geschichte Japans: Im frühen siebten Jahrhundert, 604 nach Christus, formulierte der buddhistische Prinz Shotoku, den seine Mutter, die Kaiserin Suiko, zum Regenten ernannt hatte, die so genannte «Verfassung der siebzehn Verfügungen». Diese Verfassung schrieb vor – ganz im Geist der sechshundert Jahre später, 1215, unterzeichneten *Magna Charta*: «Entscheidungen in wichtigen Angelegenheiten sollten nicht von einer Person allein getroffen werden. Sie sollten mit vielen diskutiert werden.»¹⁶ Einige Kommentatoren haben diese buddhistisch geprägte Verfassung aus dem siebten Jahrhundert als Japans «ersten Schritt in der stufenweisen Entwicklung zur Demokratie» bezeichnet.¹⁶ In den siebzehn Artikeln heißt es weiter: «Lasst uns nicht grollen, wenn andere mit uns uneins sind. Denn alle Menschen haben ein Herz, und jedes Herz seine eigenen Vorlieben. Das Rechte für sie ist das Falsche für uns, und das Rechte für uns ist das Falsche für sie.» Die Wichtigkeit öffentlicher Diskussion ist tatsächlich in

Valerian Rodrigues (Delhi: Oxford Press, 2002), besonders Essay 32: «Basic Features of the Indian Constitution».

* Siehe Kapitel 3, «Institutionen und Personen», und auch *The Argumentative Indian* (2005).

der Geschichte vieler Länder in der nicht-westlichen Welt ein immer wiederkehrendes Thema.

Diese globale Geschichte ist relevant, aber nicht deshalb, weil sie auf irgendeine Weise vermuten ließe, dass wir nicht aus der Geschichte ausbrechen, keinen neuen Weg einschlagen können. Aufbrüche aus der Vergangenheit auf verschiedenen Wegen sind überall in der Welt nötig. Wir müssen nicht in einem Land mit einer langen demokratischen Vergangenheit geboren sein, um diesen Weg heute zu wählen. So gesehen, vermittelt die Geschichte eher die allgemeine Einsicht, dass bewährte Traditionen fortdauernden Einfluss auf Ideen haben, dass sie anregen oder abschrecken können und dass sie beachtet werden müssen, ganz gleich, ob sie uns stimulieren, ob wir sie ablehnen und überwinden möchten oder ob wir (wie der indische Dichter Rabindranath Tagore mit bezwingender Klarheit sagte) im Licht unserer gegenwärtigen Anliegen und Prioritäten kritisch prüfen wollen, was wir von der Vergangenheit übernehmen sollten und was wir zurückweisen müssen.¹⁷

Deshalb ist es nicht überraschend – obwohl es heute deutlichere Anerkennung verdiente –, dass die visionären, furchtlosen Politiker überall auf der Welt, die im Kampf für Demokratie führend waren, zum Beispiel Sun Yat-sen, Jawaharlal Nehru, Nelson Mandela, Martin Luther King oder Aung San Suu Kyi, sich durch die lokale und die Weltgeschichte bestärkt und ermutigt sahen. Nelson Mandela schildert in seiner Autobiographie *Long Walk to Freedom*, wie sehr ihn die demokratischen Verfahren der Zusammenkünfte der Bewohner von Mqhekezweni im Haus des Regenten beeindruckten und beeinflussten, die er als Junge miterlebte:

Es sprach jeder, der sprechen wollte. Es war Demokratie in ihrer reinsten Form. Unter den Rednern mag es zwar eine Hierarchie geben, was die Bedeutung der einzelnen betrifft, doch wurde jeder angehört, ob Häuptling oder einfacher Mann, Krieger oder Mediziner, Kaufmann oder Farmer, Landeigentümer oder Arbeiter ... die Grundlage der Selbstverwaltung war, dass alle Männer frei waren, ihre Meinung zu sagen, und gleich in ihrem Wert als Bürger.¹⁸

Mandelas Einsicht in Demokratie wurde kaum gefördert durch die politische Praxis des Apartheid-Staates, in dem er lebte, dessen Führer und Verwalter europäischer Herkunft waren und – in diesem Zusammenhang vielleicht eine Erinnerung wert – sich gewöhnlich «Europäer» nannten, nicht einfach «Weiße». Pretoria hatte wenig zu Mandelas Demokratieverständnis beizutragen. Wie wir aus seiner Autobiographie

wissen, zog er seine Vorstellung von Demokratie aus seinen allgemeinen Ideen zur politischen und sozialen Gleichheit, die globale Wurzeln hatten, und aus der Praxis partizipatorischer öffentlicher Diskussion, die er in seinem Heimatort beobachten konnte.

Ist der Nahe Osten eine Ausnahme?

Wenn wir den historischen Hintergrund demokratischer Formen in der Vergangenheit neu überprüfen, müssen wir auch die Geschichte des Nahen Ostens neu beurteilen, da vielfach die Überzeugung geäußert wird, diese Ländergruppe sei schon immer demokratiefeindlich gewesen. Diese beharrlich wiederholte Meinung empört die Kämpfer für Demokratie in der arabischen Welt, aber als ein Musterstück historischer Verallgemeinerung ist sie im Grunde Unfug. Natürlich stimmt es, dass Demokratie in der Vergangenheit des Nahen Ostens kein vorherrschendes institutionelles System war, aber eine institutionelle Demokratie ist auch in den meisten anderen Teilen der Welt ein sehr neues Phänomen.

Suchen wir aber nicht nach institutionellen demokratischen Systemen, sondern – wie es dem weiter gefassten Demokratieverständnis entspricht, das ich dargelegt habe – nach Beispielen für öffentlichen Vernunftgebrauch und Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen, dann zeichnet sich der Nahe Osten durch seine Vergangenheit aus. Wir dürfen den schmalen Ausschnitt islamischer Militanz nicht mit der umfassenden Geschichte der Muslime und der Tradition der Staatsführung moslemischer Herrscher verwechseln. Als der jüdische Philosoph Maimonides im zwölften Jahrhundert gezwungen wurde, aus Spanien zu emigrieren (nachdem tolerantere moslemische Regierungen von einem weit weniger toleranten islamischen Regime verdrängt worden waren), suchte er nicht in Europa Schutz, sondern in einem toleranten moslemischen Reich in der arabischen Welt, und erhielt in Kairo am Hof des Sultans Saladin eine ehrenvolle und einflussreiche Position. Saladin war mit Sicherheit ein überzeugter Moslem; er kämpfte in den Kreuzzügen entschlossen für den Islam, und Richard Löwenherz war einer seiner berühmten Gegner. Aber in Saladins Reich konnte Maimonides wieder Fuß fassen und von neuem die Stimme erheben. Dissens zu tolerieren ist für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft entscheidend, und die toleranten moslemischen Regime boten in ihrer Blütezeit eine Freiheit, die im inquisitionsgeplagten Europa manchmal nicht zu haben war.

Maimonides' Erfahrung war jedoch keine Ausnahme. Auch wenn die Welt von heute voller Konflikte zwischen Muslimen und Juden ist, gab

es in der Geschichte der moslemischen Herrscher in der arabischen Welt und im mittelalterlichen Spanien doch eine lange Tradition, Juden als gesicherte Mitglieder, deren Freiheiten – und manchmal führende Rollen – respektiert wurden, in die soziale Gemeinschaft zu integrieren.* Wie Maria Rosa Menocal in ihrem Buch *The Ornament of the World* feststellte, haben Kalif Abd al-Rahman III und sein jüdischer Wesir Hasdai ibn Shaprut gemeinsam bewirkt, dass Cordoba, Hauptstadt des moslemischen Kalifats von Cordoba, sich im zehnten Jahrhundert «im Wettstreit mit Bagdad als aussichtsreichster Bewerber um den Titel des kultiviertesten Ortes auf der Welt» präsentieren konnte.¹⁹

Zur Geschichte des Nahen Ostens und der Muslime gehört auch eine Vielzahl von Berichten über öffentliche Diskussionen und politische Mitbestimmung durch Dialoge. In den Moslemreichen mit den Zentren Kairo, Bagdad und Istanbul oder im Iran, Indien oder auch Spanien gab es viele Befürworter öffentlicher Diskussionen. Im Vergleich zu Europa war die Toleranz für unterschiedliche Ansichten oft außergewöhnlich. Als zum Beispiel der Großmogul Akbar in Indien in den neunziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts erklärte, dass religiöse und politische Toleranz notwendig seien, und als er Dialoge zwischen Vertretern unterschiedlicher Glaubensrichtungen (Hindus, Muslime, Christen, Parsen, Jainiten, Juden und sogar Atheisten eingeschlossen) organisierte, waren in Europa Inquisitionen noch weit verbreitet. Giordano Bruno wurde 1600 in Rom als Ketzer auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und Akba lehrte zur selben Zeit in Agra Toleranz und betonte, wie notwendig Dialoge über religiöse und ethnische Grenzen hinweg seien.

Die heutigen Probleme des Nahen Ostens und der so genannten «moslemischen Welt» – eine allzu starke Vereinfachung – mögen immens sein, aber um die Ursache dieser Probleme kritisch prüfen zu können, müssen wir die Natur und die Dynamik einer Identitätspolitik gründlicher verstehen – wie ich in meinem Buch *Die Identitätsfalle* dargestellt habe. Das heißt, wir müssen wahrnehmen, dass Menschen sich nicht nur ihrer Religion verbunden fühlen, sondern auch vielfältige andere Gruppenzugehörigkeiten haben und dass diese Loyalitäten von nicht-religiösen Prioritäten bis zu einem politischen Interesse an der Ausbeutung

* In diesem Kontext ist es bemerkenswert, wie der Einfluss des intellektuellen islamischen Erbes die Entwicklung der europäischen Kultur und vieler ihrer Besonderheiten geprägt hat, die wir heute gewöhnlich mit westlicher Kultur verbinden. Siehe David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215* (New York: W. W. Norton & Co., 2008).

religiöser Differenzen reichen können. Wir müssen uns klarmachen, welche Dialektik die Begegnung des Nahen Ostens mit seiner eigenen Vergangenheit als Großmacht und der späteren Unterwerfung durch den dominanten Westen hat – dessen Dominanz noch immer Einfluss nimmt. Die Illusion, dass es das unausweichliche Schicksal des Nahen Ostens sei, ohne Demokratie auskommen zu müssen, ist so wirr wie irreführend – gefährlich irreführend – und taugt weder als Weg zum Verständnis von Weltpolitik noch von globaler Gerechtigkeit heute.

Die Rolle der Medien

Die These, dass Demokratie eine intellektuelle Erbschaft sei, die dem Westen aus einer langen, einzigartigen und unvergleichlichen Vergangenheit zugekommen ist, lässt sich also nicht halten. Sie wäre schon schwer zu vertreten, wenn wir den Begriff nur im engen Sinn von öffentlichen Wahlen fassen würden, und sie ist ganz unbrauchbar, wenn die Geschichte der Demokratie als Entwicklung des öffentlichen Vernunftgebrauchs verstanden wird.

Soll der öffentliche Vernunftgebrauch in der Welt verstärkt werden, muss man vor allem darüber nachdenken, wie die Arbeit einer freien, unabhängigen Presse unterstützt werden kann; Pressefreiheit fehlt auffallend häufig – eine Situation, die sicherlich zu ändern ist. Und hier haben die Traditionen, die in Europa und Amerika seit dreihundert Jahren bestehen, tatsächlich einen gewaltigen Unterschied bewirkt. Die Lehren aus diesen Traditionen haben die Welt im Ganzen verwandelt, von Indien bis Brasilien und von Japan bis Südafrika, und das Wissen, dass freie tatkräftige Medien gebraucht werden, breitet sich mit rasantem Tempo aus. Meiner Meinung nach ist es besonders ermutigend, dass die Art der Berichterstattung – und manchmal sogar die Kultur – der Medien sich so schnell ändern kann.*

Unzensurierte, robuste Medien sind aus verschiedenen Gründen wichtig, und es ist nützlich, die unterschiedlichen Beiträge, die sie leisten können, separat zu betrachten. Die erste – und vielleicht elementare – Verbindung betrifft den *unmittelbaren Beitrag* zu unserer Lebensqualität, den Redefrei-

* Eine persönliche Erfahrung: Als ich 1964 zum ersten Mal in Thailand war, konnte ich nicht ahnen, wie rapide sich die damals miserable Situation der Zeitungen in diesem Land bessern würde, so dass die thailändische Presse heute zu den kraftvollsten Stimmen der Medientradition in der Welt gehört und einen hohen Beitrag zur Verbreitung der öffentlichen Diskussion im Land leistet.

heit im Allgemeinen und Pressefreiheit im Besonderen leisten. Wir haben gute Gründe, uns miteinander zu verständigen und unsere Lebenswelt besser zu verstehen. Medienfreiheit ist entscheidend für unsere Chance dazu. Fehlende Medienfreiheit und Unterdrückung der Möglichkeit zur Kommunikation wirken sich unmittelbar als Verringerung der Lebensqualität aus, auch wenn das autoritäre Land, das diese Zensur übt, gemessen am Bruttonationaleinkommen sehr reich sein sollte.

Zweitens spielt die Presse eine Hauptrolle als *Informationsquelle*; sie verbreitet Wissen und ermöglicht kritische Überprüfung. Ihre Informationsrolle beschränkt sich nicht auf fachliche Berichterstattung zum Beispiel über wissenschaftliche Fortschritte oder kulturelle Neuerungen, sondern sie hat auch die Aufgabe, ihre Leser ganz generell auf dem Laufenden zu halten, damit sie wissen, was wo geschieht. Darüber hinaus kann der investigative Journalismus Informationen ausgraben, die sonst unbemerkt oder sogar unbekannt geblieben wären.

Drittens hat die Medienfreiheit eine wichtige *Schutzfunktion*, da sie die Vergessenen und Benachteiligten zu Wort kommen lässt, und das kann erheblich zur menschlichen Sicherheit beitragen. Die Regierenden eines Landes führen oft ein isoliertes, vom Elend der gewöhnlichen Menschen abgeschirmtes Leben. Sie können eine nationale Katastrophe – Hunger oder ein anderes Unglück – überdauern, ohne das Schicksal der Katastrophenopfer zu teilen. Wenn die Machthaber jedoch öffentliche Kritik in den Medien gewärtigen müssen und vor Wahlen einer unzensierten Presse gegenüberstehen, kann sie das teuer zu stehen kommen – ein starker Anreiz für sie, rechtzeitig zu handeln, um solche Krisen zu vermeiden. Diese Frage werde ich im nächsten Kapitel «Die demokratische Praxis» weiter verfolgen.

Viertens verlangt die auf Informationen beruhende, unreglementierte *Wertebildung* offene Kommunikation und Auseinandersetzung. Für diesen Prozess ist Pressefreiheit entscheidend. Durchdachte Wertebildung ist ein interaktiver Prozess, und die Presse kann erheblich dazu beitragen, dass solche Interaktionen möglich werden. Neue Standards und Prioritäten (zum Beispiel, dass kleinere Familien und weniger häufige Schwangerschaften zur Norm werden oder dass die Notwendigkeit für Gendergleichbehandlung stärker anerkannt wird) entstehen durch öffentlichen Diskurs, und wieder ist öffentliche Diskussion das Medium, das die neuen Normen gebietsübergreifend bekannt macht.*

* Die Rolle der Kommunikation und Deliberation in kollektiven Entscheidungen wurde im Kapitel 4, «Stimme und kollektive Entscheidung», geschildert. Siehe

Die Beziehung zwischen Mehrheitsregel und Schutz von Minderheitsrechten – zwei wesentlichen Bestandteilen demokratischer Praxis – ist besonders darauf angewiesen, dass sich Werte und Prioritäten bilden, die Toleranz erlauben. Aus dem Resultat der «Unmöglichkeit eines partianischen Liberalen» bei kollektiven Entscheidungen (vergl. Kapitel 14, «Gleichheit und Freiheit») kann man die Lehre ziehen, dass wechselseitig tolerante Präferenzen und Wahlen entscheidende Bedeutung haben, wenn es darum geht, Freiheit und Freiheitsrechte mit der Priorität der Mehrheitsregel in Einklang zu bringen und bei bestimmten Wahlen Einstimmigkeit zum Leitprinzip zu machen. Wenn eine Mehrheit bereit ist, die Rechte von Minderheiten, sogar von Einzelnen mit abweichenden oder entgegengesetzten Meinungen zu unterstützen, dann kann Freiheit gesichert sein, ohne dass die Mehrheitsregel eingeschränkt werden muss.

Letzter Punkt: Gut funktionierende Medien können dazu beitragen, dass der öffentliche Vernunftgebrauch generell erleichtert wird; und dass dies für das Streben nach Gerechtigkeit besonders wichtig ist, wurde im vorliegenden Buch immer wieder betont. Die Evaluierung, die zur Einschätzung von Gerechtigkeit gebraucht wird, ist kein einsames Geschäft, sondern eine unvermeidlich diskursive Angelegenheit. Es ist nicht schwer einzusehen, warum freie, energische und effiziente Medien den nötigen diskursiven Prozess erheblich erleichtern können. Die Medien sind nicht nur für Demokratie, sondern für das Streben nach Gerechtigkeit generell wichtig. «Gerechtigkeit ohne Diskussion» kann eine sehr beklemmende Vorstellung sein.

Die vielseitige Relevanz der Medienverbindung macht auch deutlich, wie institutionelle Modifikationen die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs verändern können. Wie unmittelbar er einsetzt und wie viel Durchsetzungskraft er hat, hängt nicht nur von ererbten, historisch verwurzelten Traditionen und Überzeugungen ab, sondern auch davon, welche Gelegenheiten zu Diskussion und Interaktion die Institutionen und die Praxis bieten. Viel zu oft werden angeblich «althergebrachte und unerschütterliche» kulturelle Parameter als «Erklärung» und sogar «Rechtfertigung» für das Fehlen von öffentlicher Diskussion in einem bestimmten Land angeführt, und sehr häufig sind diese Erklärungen wenig robust, während überzeugendere Gründe für den Mangel an genauerer Kenntnis der Arbeitsweise autoritärer Systeme gewonnen werden – diese Systeme arbeiten mit Zensur, Gängelung der Presse, Unterdrückung

auch Kaushik Basu, *The Retreat of Democracy And Other Itinerant Essays on Globalization, Economics, and India* (Delhi: Permanent Black, 2007).

abweichender Meinungen, Verbot von Oppositionsparteien und Inhaftierung (oder Schlimmerem) von Dissidenten. Das Niederreißen solcher Hürden ist nicht der geringste Beitrag, den die Idee der Demokratie leisten kann. Ein Beitrag, der für sich genommen wichtig ist, darüber hinaus aber auch – sollte die in diesem Buch entwickelte Methode richtig sein – zentrale Bedeutung für das Streben nach Gerechtigkeit hat.

16. DIE DEMOKRATISCHE PRAXIS

«Der Staatssekretär für Indien ist anscheinend ein merkwürdig falsch informierter Mann», schrieb *The Statesman*, die Zeitung für Kalkutta, am 16. Oktober 1943 in einem scharfen Leitartikel.* Der Vorwurf wird präzisiert:

Wenn die Presseberichte nicht unfair sind, erklärte er dem Parlament am Donnerstag, dass die wöchentliche Todesziffer (vermutlich Tod durch Verhungern) in Bengalen einschließlich Kalkutta ungefähr 1000 betrage, soweit er wisse, sie könne aber auch höher liegen. Alle öffentlich zugänglichen Daten weisen darauf hin, dass sie sehr viel höher liegt; und sein großartiges Büro müsste ihm mehr als genug Mittel liefern, das zu entdecken.**

Zwei Tage später schrieb der Gouverneur von Bengalen (Sir T. Rutherford) an den Staatssekretär für Indien:

Ihre Erklärung im Abgeordnetenhaus über die Zahl der Toten, die vermutlich auf meinen Mitteilungen an den Vizekönig beruhte, wurde in einigen Zeitungen heftig kritisiert ... Jetzt spürt man die volle Auswirkung der Knappheit, und ich würde von mindestens 2000 Toten pro Woche ausgehen.

Wie viele waren es nun: 1000 oder 2000 oder eine ganz andere Zahl?

* Im Gegensatz zum übrigen Buch beruht dieses Kapitel vorwiegend auf empirischen Beobachtungen. Wie bereits gesagt, hängt das Verständnis einiger zentraler Themen in der politischen Philosophie davon ab, dass eine plausible Interpretation für die Kausalverknüpfungen gefunden wird, unter deren Einfluss soziale Verwirklichungen stehen: Verwirklichungen, die eine Entfaltung von *nyaya* aus den institutionellen *nitis* sind. In diesem Kapitel wird unter anderem dargestellt, zu welchem Verhalten Demokratien neigen und wie das Fehlen von Demokratie einzuschätzen ist. Die Untersuchung dieser *tatsächlichen* Erfahrungen kann uns Erkenntnisse verschaffen, auch wenn dem Versuch, aus dem Studium einzelner Erfahrungen und spezifischer Fälle allgemeine empirische Einsichten zu gewinnen, bekanntermaßen Grenzen gesetzt sind.

** «The Death-Roll», Leitartikel, *The Statesman*, 16. Oktober 1943. Zu diesem Thema siehe mein *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981), dort finden sich genaue Quellenangaben für die hier verwendeten Zitate.

Die Famine Inquiry Commission [Untersuchungsausschuss zur Hungersnot], die im Dezember 1945 über die Hungersnot berichtete, kam zu dem Ergebnis, dass in der Zeit von Juli bis Dezember 1943 1 304 323 Tode verzeichnet wurden, während in den fünf Jahren davor die durchschnittliche Todesziffer für den gleichen Zeitraum 626 048 betragen hatte; daraus schloss die Kommission, dass in der fraglichen Zeit mehr als 678 000 Menschen verhungert waren. Das heißt, dass pro Woche nicht ungefähr 1000 oder 2000, sondern über 26 000 starben.*

Zur Hungersnot 1943 in Bengalen, deren Zeuge ich als Kind wurde, konnte es kommen, nicht nur weil im kolonialen Indien Demokratie fehlte, sondern auch, weil die indische Presse in ihrer Berichterstattung und Kritik starken Beschränkungen unterlag und weil die Medien in britischem Besitz sich freiwillig ebenfalls in «Schweigen» über die Hungersnot hüllten (als Beitrag zur angeblichen «Kriegsanstrengung», aus Angst, den japanischen Streitkräften, die in Burma, vor den Toren Indiens, standen, durch negative Berichterstattung zur Hilfe zu kommen). Aufgrund der kombinierten Wirkung des erzwungenen und freiwilligen Verschweigens in den Medien blieben im britischen «Mutterland» substantielle öffentliche Diskussionen über die Hungersnot aus, und das Londoner Parlament befasste sich weder mit dem Hunger noch mit der Notwendigkeit, Hilfsmaßnahmen zu erwägen (das änderte sich im Oktober 1943, als *The Statesman* eine Stellungnahme erzwang). Indien unter britischer Kolonialverwaltung hatte natürlich kein eigenes Parlament.

Die Regierungspolitik war alles andere als hilfreich, sie verschärfte die Hungersnot sogar noch. Während der vielen Monate, als jede Woche Tausende starben, gab es keine offizielle Hungerhilfe. Schlimmer noch: Die Hungersnot wuchs, weil erstens die Kolonialverwaltung von Britisch-Indien in New Delhi den Handel von Reis und Getreide zwischen den indischen Provinzen vorläufig untersagt hatte, so dass über legitime private Kanäle keine Nahrungsmittel nach Bengalen gebracht werden konnten, obwohl die Preise dort viel höher waren. Statt zu versuchen, mehr Nahrung von außerhalb in die Region zu bringen – das lehnte die Kolonialverwaltung in New Delhi unerbittlich ab –, verlegte sich zweitens die offizielle Politik darauf, in dieser Zeit Nahrungsmittel aus Ben-

* In *Poverty and Famines* (1981) zeige ich, dass die Famine Inquiry Commission die Gesamtzahl der Toten ebenfalls weit unterschätzte, denn die höhere Sterblichkeitsrate, die Folge der Hungersnot war, bestand wegen der hungerbedingten Epidemien noch mehrere Jahre lang (Appendix D). Siehe auch meinen Eintrag «Human Disasters» im *Oxford Handbook of Medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

galen zu exportieren. Noch im Januar 1943, beim Ausbruch der Hungersnot, befahl der Vizekönig von Indien dem Leiter der bengalischen Regionalverwaltung, er «müsse einfach mehr Reis aus Bengalen nach Ceylon ausführen, auch wenn Bengalen selbst Mangel leide.»¹

Damit nicht ganz unverständlich bleibt, was sich die Kolonialverwalter von Britisch-Indien dabei gedacht haben, muss gesagt werden, dass sie von der Vorstellung ausgingen, der Lebensmittelertrag in Bengalen sei zur fraglichen Zeit nicht merklich zurückgegangen, und «deshalb» sei dort eine Hungersnot «einfach ausgeschlossen». Die Regierung lag mit ihrer Einschätzung des Ertragsvolumens nicht ganz falsch, aber ihre Theorie über Hungersnöte war ein katastrophaler Irrtum, da der Bedarf an Nahrungsmitteln rapide gewachsen war, hauptsächlich wegen der Kriegsanstrengung in Bengalen, das heißt weil Soldaten und anderes militärisches Personal in die Region strömten, die Bautätigkeit sich erhöhte und zusätzliche wirtschaftliche Aktivitäten im Zusammenhang mit dem kriegsbedingten Boom in Gang gekommen waren. Dank der zunehmenden Nachfrage stiegen die Preise für Nahrungsmittel so, dass ein erheblicher Teil der Bevölkerung mit gleich bleibendem niedrigen Einkommen, meist in ländlichen Gegenden, sie nicht mehr bezahlen konnte und folglich Hunger litt. Man hätte die Notleidenden unterstützen können, indem man ihnen zu mehr Geld und höherer Kaufkraft verhalf, zum Beispiel durch Nothilfeprogramme zur Arbeitsbeschaffung oder Sozialfürsorge, aber auch Getreidelieferungen für die Region hätten Abhilfe schaffen können – obwohl *Ursache* der Krise nicht ein Rückgang der Getreideproduktion, sondern erhöhte Nachfrage war.

Der Glaube der Kolonialregierung an eine falsche Theorie über Hungersnöte war außergewöhnlich, aber noch mehr verwundert es, dass man in New Delhi unfähig war, wahrzunehmen, wie täglich viele Tausende auf den Straßen starben; die Verwaltungsbeamten müssen wirklich «Theoretiker» gewesen sein, um den Boden der Tatsachen und das, was auf diesem Boden vor sich ging, so vollkommen zu übersehen. Ein demokratisches System mit öffentlicher Kritik und parlamentarischem Druck hätte den Regierungsbeamten, einschließlich Gouverneur von Bengalen und Vizekönig Indiens, nicht gestattet, so zu denken, wie sie dachten.*

Kontraproduktiv war die Regierungspolitik drittens auch durch ihre Rolle bei der Umverteilung von Nahrung in Bengalen. Die Regierung

* Vergleiche dazu mein Buch *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981), Kapitel 6.