



VERTRAUEN UND TRANSPARENZ
– FÜR EIN NEUES EUROPA

Out of press

EUROPE IN THE EMERGING WORLD ORDER:
SEARCHING FOR A NEW PARADIGM

THE STATE AND STATE BUILDING: THEORY AND PRACTICE

NEW PERSPECTIVES ON BIOETHICS

CORRUPTION AND SOCIAL DEVELOPMENT



conferentia



Institute for Philosophy and Social Theory
University of Belgrade

VERTRAUEN UND TRANSPARENZ – FÜR EIN NEUES EUROPA

Herausgegeben von
Alfred Hirsch, Petar Bojanić und Željko Radinković

conferentia

In der Edition *Conferentia* werden die Beiträge der wissenschaftlichen Tagungen veröffentlicht, die das Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie vom Universität Belgrad organisiert. Orientiert an einen fokussierten Dialog und eine ungestörte Kommunikation die Gründer der Edition verfolgen die Absicht, verschiedene Richtungen, die die gegenwärtige theoretische und politische Bewegungen produktiv thematisieren, zu identifizieren und vorzustellen.

Conferentia edition will publish contributions from international scientific gatherings organised by the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade. The founders are committed to focused dialogue and unconstrained communication, and they aim to detect and present different orientations that productively reflect contemporary theoretical and political movements.

VERTRAUEN UND TRANSPARENZ
– FÜR EIN NEUES EUROPA

Herausgegeben von
Alfred Hirsch, Petar Bojanić und Željko Radinković

VERTRAUEN UND TRANSPARENZ
– FÜR EIN NEUES EUROPA

- ix Alfred Hirsch, Petar Bojanić und Željko Radinković
Vorwort
- 1 Alfred Hirsch
Der europäische Friedensbund: Zwischen Transparenz und Geheimnis
- 31 Burkhard Liebsch
Zur Revision zeitgemäßer Ideen öffentlicher Sichtbarkeit: Transparenz statt Vertrauen?
- 56 Christina Schües
Wagnis Zukunft: Braucht Vertrauen Transparenz?
- 81 Hans-Martin Schönherr-Mann
Sollte man der EU vertrauen? Oder wäre erst Transparenz notwendig, um Vertrauen herzustellen? Oder fehlen kritische und engagierte Bürger?
- 100 Milica Trifunović
Vertrauen und Transparenz im Bezug zu politischen Instiutionen
- 110 Pascal Delhom
Transparenz, Vertrauenswürdigkeit und die Europäische Vertrauenskrise
- 139 Bernd Lahno
Welches Vertrauen?
- 163 Andreas Kaminski
Die Form vom Vertrauen und ihre verwickelte Praxis
- 184 Vedran Džihić
„Lost in democratic nightmare“ – Von der Erosion des Vertrauens und dem Verlust des Politischen. Skizzen aus dem postsozialistischen Jugoslawien
- 201 Željko Radinković
Vertauen in Technik im Zeitalter der transklassischen Technik

Dieses Buch wäre nicht zustande gekommen ohne die Unterstützung von Goethe-Institut Belgrad. Ein besonderer Dank gilt dabei dem Institutsleiter Dr. Matthias Müller-Wieferig und Frau Susanne Vasović-Bohse.

Vorwort

Sechzig Jahre nach der Gründung der Europäischen Gemeinschaft, die unter anderem nach dem zweiten Weltkrieg einen dauerhaften Frieden in Europa sichern sollte, scheint Europa, oder zumindest die Europäische Union, in einer Krise zu stecken. Und diese Krise wird weitgehend, und nicht zu Unrecht, als eine Krise des Vertrauens verstanden. Zugleich wird nicht nur in Europa eine Forderung nach Transparenz laut, die einerseits als Heilmittel gegen die Korruption dargestellt wird (vgl. u.a. die NGO *Transparency International*), aber auch andererseits die Bedingung eines neuen Vertrauens sein soll (in diesem Sinne ist vor kurzem eine Volksinitiative in Hamburg gestartet unter den Namen „Transparenz schafft Vertrauen“).

Diese Beobachtungen führen zu notwendigen Fragen: In welchem Verhältnis stehen Vertrauen und Transparenz zueinander? Gehört es nicht zum Wesen des Vertrauens, dass es nur dann nötig ist, wo völlige Transparenz nicht gegeben werden kann? Und ist die Forderung nach Transparenz eher der Ausdruck eines wachsenden Misstrauens? Ist umgekehrt die Vertrauenswürdigkeit notwendig mit der Bereitschaft zur Transparenz verbunden, auch wenn diese nie völlig eingelöst werden kann? Und ist das Misstrauen wirklich das Gegenteil des Vertrauens oder nicht viel mehr seine notwendige Stütze?

Die Texte des vorliegenden Aufsatzbandes wollen diese Fragen zum Verhältnis von Vertrauen und Transparenz in Bezug auf verschiedene Bereiche des politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Lebens in Europa stellen; Dazu gehören Beispiele, wie etwa das Währungssystem und seine Finanzströme, politische Entscheidungen und (demokratische) Prinzipien der Öffentlichkeit und ihrer Medialität. Doch auch Themen, die im politischen Tagesgeschäft vernachlässigt

und häufig nur innerhalb nationaler Grenzen verhandelt werden, müssen mit in die Betrachtungen einbezogen werden. Hierzu zählen Themen, die zentral für Lebenschancen sind, wie Gesundheit und Bildung, biopolitische Fragen im medizinischen Sektor, wie etwa transnational operierende Biobanken, oder auch kulturübergreifende Initiativen.

In diesem Zusammenhang stellt *Alfred Hirsch* die Frage nach der richtigen Umgangsweise mit dem schwindenden Vertrauen in dem europäischen Einigungs- und Friedensprozess. Dabei beruft er sich auf Rousseau und sein stark auf den Überlegungen zu innergesellschaftlichen Transparenz und Vertrauen basierten Konzept des ‚ewigen Friedens‘. Hirsch zeigt wie Rousseau die Bildung einer Vertrauensgrundlage im gesellschaftlichen Vertrag reflektiert und wie er die Vertrauenskrise als einen konstitutiven Bestandteil der politischen Moderne identifiziert. Ein Imperativ der Transparenz stellt sich ein, weil der Vertrauensverlust auf die Geschichte zwischenmenschlicher Nichtransparenz zurück zu führen ist. Ausgehend von Rousseau begreift Hirsch die Transparenz als sichtbare Durchsichtigkeit, als eine repräsentationsfreie Inszenierung, die in ihrer reziproken Form den sozialen Frieden und den Idealzustand der republikanischen Gesellschaft darzustellen scheint. Diese Einsicht Rousseaus dekonstruierend wird dann die Frage nach dem Konzept des europäischen Friedensbundes gestellt.

Burkhard Liebsch geht von der Transparenz als der Bedingung der demokratischen Entscheidungsprozesse aus. Die Transparenzforderungen sind laut Liebsch meistens durch die Erfahrung der systematischen Intransparenz der politischen Grundstrukturen angetrieben, wobei zu fragen ist, ob die Wiederherstellung des Vertrauens nur durch die Transparenz erfolgen kann. Liebsch fragt in diesem Zusammenhang auch, inwiefern die Transparenz doch ein Vertrauen in die Sichtbarkeit selbst voraussetzen muss. Ferner, von welcher Sichtbarkeit im Besonderen in politischer Hinsicht geredet werden kann, dies vor allem wenn man an das Auseinandergehen der Öffentlichkeit und

der (politischen) Sichtbarkeit im Zuge der virtuellen Vernetzung der Öffentlichkeit sowie die diversen modernen Kritiken an den Konzepten der Sichtbarkeit zurück blickt. Laut Liebsch zeigt das Verhältnis von Vertrauen und Transparenz eine scheinbar zirkelhafte Struktur: das verlorene Vertrauen (in die politischen Institutionen), das durch die Transparenz wiederhergestellt werden soll, muss vorausgesetzt werden, damit die politische Praxis des Transparentmachens überhaupt möglich wird. Dieses Vertrauen ist kein vorübergehender Ersatz für das anfänglich nicht vorhandene Wissen, sondern ein primär ‚irrationales‘, geschenktes Vertrauen in die Transparenz selbst, das allerdings eine Bestätigung durch das sekundäre Vertrauen benötigt. Liebsch betont, dass die aktuelle positive Wertung der Transparenz im Gegensatz zu einer traditionell stark artikulierten Erfahrung der negativen Sichtbarkeit und der damit zusammenhängenden Gefahr einer Machtasymetrie steht. Die Vorgängigkeit des Vertrauens im Hinblick auf die Transparenz legt auch eine Mäßigung der politischen Transparenzforderungen nahe.

Christina Schües diskutiert das Thema Vertrauen auf der Ebene der Institutionen und fragt, ob in Steigerung der Transparenz die Lösung für die Krise des Vertrauens zu suchen ist. Dabei interessiert sie vor allem zu klären, wer die Akteure und Adressaten der Transparenz sind und wie die Transparenz im Spannungsfeld des Misstrauens und Vertrauens zu verorten ist. Dabei wird der unverzichtbare, unmerkliche und überschreitende Charakter des Vertrauens betont, der sich von dem aufdringlichen, störenden und behindernden Charakter des Misstrauens abhebt. Schües unterscheidet auch zwischen einem habituellen Vertrauen oder einer habituellen Vertrautheit, die auf Routinen und Gewohnheiten basiert, einerseits, und dem sozialen Vertrauen, womit eher auf ein Glaubensüberschuss in bezug auf die interpersonelle Beziehungen und zukünftige Handlungen gemeint ist, andererseits. Um das Verhältnis von Transparenz und Vertrauen präziser zu fassen, führt Schües auch die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und selektiven Transparenz ein. Jene hat mit der alles übergreifenden Kontrolle zu tun und fördert eine Kultur

des Misstrauens, diese jedoch geht mit dem politischen Programm einer permanenten Vertrauensherstellung einher, überdies soll dem Misstrauen als Transparenzforderung eine Orientierungsfunktion in Demokratisierungsprozessen zukommen.

Auch *Hans-Martin Schönherr-Mann* befasst sich mit der Vertrauenskrise in der Politik, die die Ideologiekritik unter anderem eingeleitet hat. Zunächst die Demokratie und dann der charismatische Führer sollten darauf antworten. Beide verengten sich auf den Ausnahmezustand und die Freund-Feind-Unterscheidung, die beide das Vertrauen in die Politik erst recht erodieren ließen. Vor diesem Hintergrund verwundert nicht, dass auch die EU von einem Mangel an Vertrauen geplagt wird. Nach Rawls gibt es in modernen Gesellschaften keine gemeinsame Vorstellung vom Guten; er beschränkt er die Gemeinsamkeit auf gemeinsame Prinzipien der Gerechtigkeit. Das gilt um so mehr für die EU. Aber kann man Vertrauen in die EU allein auf den Rechtsstaat gründen, der noch dazu nach Rawls die Vorstellungen vom Guten seinerseits einschränkt? Besitzt nicht auch das Recht Aporien, die Vertrauen nachgerade in Frage stellen? Ist somit nicht Misstrauen angesagt? Oder ließe sich diese Vertrauenskrise, die durch die Unübersichtlichkeit der Institutionen der EU noch verstärkt wird, durch Transparenz begegnen? Die Transparenz wird das Problem nicht lösen, da sie sich selbst in Frage stellt. Der kritische Bürger ist gefragt, der der EU misstraut, sich in diesem Misstrauen aber engagiert.

Ausgehend von dem Befund der mangelnden Definition der Termini ‚Vertrauen‘ und ‚Transparenz‘ *Milica Trifunović* stellt die Frage nach der Entstehung des menschlichen Vertrauens in den Institutionen und damit zusammenhängend die Frage nach der Rechtfertigung der Institutionen. Dabei bezieht sie sich vor allem auf John Rawls und seine dreifache Rechtfertigung der politischen Institutionen durch die Idee des Urzustandes, die Idee des Überlegungsgleichgewichts und die Idee der öffentlichen Vernunft. Auf dieser Grundlage kritisiert Trifunović die Versuche, das Vertrauen in die Europäische Union

über die Stärkung der gemeinsamen supranationalen europäischen Identität zu erreichen. Das mangelnde Vertrauen in die Institutionen der EU ist nicht zuletzt auch auf das Fehlen einer transparenten theoretischen Begründung ihrer Institutionen zurück zu führen.

In Bezug auf die herrschende Vertrauenskrise in die Institutionen der EU und die damit zusammenhängenden Forderung nach der Schaffung des Vertrauens durch mehr Transparenz betont *Pascal Delhom* das primat des persönlichen Vertrauens, das sich nicht zuletzt in der demokratischen Wahl als einem Vertrauensakt zeigt. Für Delhom ist entscheidend, dass sich im Unterschied zum Systemvertrauen das persönliche Vertrauen auf einen freien Empfänger richtet und somit auf die Verantwortungsübernahme. Laut Delhom ist die Krise der europäischen Institutionen durch die Krise des persönlichen Vertrauens bedingt und die Forderung nach Transparenz ist hauptsächlich auf es gerichtet. Er betont aber auch, dass die Transparenz nur die Möglichkeit der Kontrolle bewirkt und somit nur eine indirekte Rolle im Prozess der Vertrauensbildung hat. Ihr indirekter Beitrag zur Vertrauensbildung unterstreicht er durch den Unterschied zwischen Transparenz und Öffentlichkeit, indem er zeigt, dass sie nicht den öffentlichen Raum schafft und somit Vertrauenswürdigkeit erzeugt, sondern sich eher auf die Disfunktionalitäten der demokratischen Repräsentationen bezieht. Auf diese indirekte Weise soll die Transparenz dann auch zur Klärung der europäischen Vertrauenskrise beitragen, indem sie hilft, die Motive des Misstrauens zu identifizieren.

Bernd Lahno versteht das Vertrauen als ein Mechanismus der Entscheidungsfindung und unterscheidet dabei das rein kognitive von ‚echtem‘, emotional bestimmten Vertrauen. Laut Lahno beruht echtes Vertrauen auf einer geteilten Sicht der Welt und ermöglicht so eine gemeinsame Orientierung in Situationen, die allein auf der Basis verfügbarer Informationen nicht individuell zu bewältigen sind, und zeigt, dass für solches Vertrauen nicht die Ausweitung der zur Verfügung stehenden Information entscheidend ist, sondern Transparenz im Sinne von Offenheit, Durchschaubarkeit und Verständlichkeit.

Andreas Kaminski stellt drei Probleme der philosophischen Untersuchung von Vertrauen dar. Dabei wird gezeigt, dass die Problembereiche sachlich miteinander zusammenhängen und daher eine gemeinsame Lösung möglich scheint. Dazu werden die Grundlinien einer Vertrauentheorie skizziert, welche die Form von Vertrauen als risikoloses Risiko bestimmt. Es wird gezeigt, dass Vertrauen dabei die mit einer Situation verbundenen Erwartungen verändert – und nicht ein Resultat von kognitiven Erwartungen ist, wie spieltheoretische Ansätze behaupten. Fungierendes Vertrauen steht jedoch in verwickelten Verhältnissen zu anderen Formen wie Vertrautheit oder Recht, die durch es möglich werden, dann jedoch Vertrauen partiell substituieren bzw. entlasten. Auf dieser Grundlage wird ein Versuch vorgestellt, die eingangs dargestellten Probleme (welche den Risiko- bezug, die Entscheidungsbasiertheit und die Notwendigkeit von Vertrauen betreffen) zu lösen.

Vedran Džihić thematisiert das Verschwinden des Vertrauens innerhalb des dominierenden aber langsam verlaufenden Prozesses der Demokratisierung in den Ländern des postsozialistischen Jugoslawiens. Er verweist auf das Umschlagen eines vor dem Krieg teils ideologisch oktroyierten teils wirklich gelebten Ur-vertrauens in das in der Nachkriegszeit aufkommenden Ur-misstrauen in die Europäisierung und den demokratischen Grundkonsens der Gesellschaft sowie auf die politische Instrumentalisierung des damit zusammenhängenden ethischen Misstruens. In diesem Rahmen unterstreicht Džihić die Wiederbelebung des Vertrauens auf allen Ebenen als die wichtigste Aufgabe in Demokratisierungsprozessen der postsozialistischen Gesellschaften Ex-Jugoslawien.

Željko Radinković thematisiert die Vertrauensformen hinsichtlich des Phänomens Technik. Dabei prüft er ihre Unterschiede im Hinblick auf die Technikformen, denen das Vertrauen entgegen gebracht wird. Dabei zeigt sich, dass die eher instrumentalistisch orientierten Technikauffassungen und dass der Umgang mit dem nicht universalisierbaren – weil allzu komplexen – technischen Wissen durch die

Universalisierung des Vertrauens kompensiert wird. Systemtheoretisch gesprochen: durch Vertrauen in Technik erfolgt eine Komplexitätsreduktion, die das rationale Handeln angesichts der übermächtigen technischen Rationalität und Komplexität erst ermöglicht. Durch die Auffassung von der Medialität des Technischen, die auf der Differenzerfahrung zwischen der Abstraktheit des konzeptualisierten Zwecks und seiner wirklichen Realisierung basiert und die Technik als ein Möglichkeitsfeld begreift, wird hinsichtlich der Frage nach dem Vertrauen in Technik die Komplexität des Technischen höherstufig gesteigert. Im Konzept der sog. transklassischen Technik, die vor allem das zunehmende Verschwinden der Schnittstelle Mensch-Technik und die damit zusammenhängenden Zuschreibungsschwierigkeiten reflektiert, wird das Problem des Vertrauens im Rahmen der Konzeptualisierung der Instanzen, die das weitgehend unmerklich agierende technische System kritisch begleiten und hinterfragen sollen, thematisiert.

Alfred Hirsch

Der europäische Friedensbund: Zwischen Transparenz und Geheimnis

Es wird zunehmend schwieriger jungen Europäern zu erklären, worin der Sinn eines vereinten Europas für die Menschen in den einzelnen Staaten besteht. Diese haben keine eigenen Erfahrungen in der Zeit der kriegerischen Zerrissenheit Europas gemacht und auch kaum Erinnerungen an den tiefen Graben, der Europa in Ost und West teilte. Allein sehr anschauliche Darstellungen und flammende Appelle derjenigen, die diese dunkelste Epoche Europas miterlebt haben, werden diese Erfahrungen und Erinnerungen auf Dauer nicht ersetzen können. Denn es bedarf eines intensiven Verstehens dessen, dass es keine Alternative zur europäischen Einigung gibt, dass die Staaten Europas ohne die europäische Union keine echte Zukunft haben. Es ist allzu schnell in Vergessenheit geraten, dass die Einigung Europas – nach einer von gegenseitigem Hass erfüllten Konfliktgeschichte – von Beginn an ein ambitioniertes Friedensprojekt war.

Die europäische Tagespolitik und die Auseinandersetzungen innerhalb der EU in den letzten Jahren haben diese Gründungsidee mittlerweile fast vergessen lassen. Beinahe hat es den Anschein als sei die EU zu einer reinen Wirtschafts- und Finanzunion geworden. Alte nationale Egoismen scheinen heftiger hervorzubrechen, als dies in den vergangenen Jahrzehnten der Fall war. Die gegenseitigen Vorwürfe knüpfen mit nachdrücklicher Unterstützung der nationalen Medien an alte Klischees und bewährte Vorurteile an. Neue Demarkationslinien zwischen den Ländern des Südens und des Nordens treiben einen Keil in das europäische Gebilde. Die Europäische Union gilt den einen als administratives Krebsgeschwulst und den anderen als von wenigen Großstaaten dominierte Interessenallianz. Das, was die Staaten Europas enger verflechten und stärker integrieren sollte, droht sie

nun zusehends auseinander zu treiben: Die Währungsunion ist zu einer Krisenunion geworden und die erhoffte Annäherung vollzieht sich allein in den familiär wirkenden heftigen Schuldzuweisungen.

Deutlich wird aber auch – im Streit um Wirtschaft und Finanzen –, dass es noch immer tief liegende kulturelle und politische Traditionsunterschiede gibt, die schon im haushälterischen Staatshandeln oder in der Geldpolitik zu Tage treten. Sind zum Beispiel die deutsche Geldpolitik und die strikte Unabhängigkeit der die jeweilige Währung hütenden Zentralbank geprägt durch die traumatischen Erfahrungen der Geldentwertung – und des damit einhergehenden millionenfachen Eigentumsverlustes im zwanzigsten Jahrhundert; hat es in der Geldpolitik Italiens die Erfahrung gegeben, dass eine engere Verflechtung zwischen Zentralbank und staatlicher Währungspolitik durchaus zur wirtschaftlichen Stabilisierung der Volkswirtschaft beitragen kann. Aber nicht alleine der politische Umgang mit Fragen der Währung und Wirtschaft sondern auch die kulturell sehr unterschiedlich geprägten Traditionen von Eigentum, Arbeit und Konsum stehen einander vermeintlich inkompatibel gegenüber.

Nun ist und war dies solange kein Problem für die Entwicklung der Europäischen Union wie die Geschäfte florieren und die Politik der EU-Kommission keinem Land und keiner Interessengruppierung weh tut. Aus unterschiedlichen Gründen – deren Zusammenhänge außerordentlich komplex und auch von den unterschiedlichen Fachwissenschaftlern kaum plausibel erklärt werden können – aber ist es zu einer wirtschaftlich und haushälterisch bedrohlichen Situation in einigen Ländern Europas gekommen. Die hieraus resultierenden Fragen nach europäischen Hilfsprogrammen, einzelstaatlichen Maßnahmen und zwischenstaatlichen Verantwortungen werden sehr kontrovers diskutiert und beurteilt. Schnell sind im Verlaufe dieser unterschiedlichen Perspektiven und Ansprüche wieder alte nationale Vorwürfe und Vorbehalte aufgetaucht. Insbesondere die in der griechischen und deutschen Öffentlichkeit ausgetragenen Debatten über EU-Leistungen und notwendige Maßnahmen des griechischen

Staates haben unmittelbar alte Ressentiments wiederbelebt. Dabei ist dieses Beispiel nur eines von vielen, das zeigt, wie groß das Misstrauen zwischen einigen Völkern Europas noch immer ist. Nun stellt sich die Frage, wie diesem wachsenden Misstrauen zu begegnen ist. Wäre dieses vielleicht durch eine größere Transparenz und durch eine entschiedene Offenheit in den Absichten und Handlungen der Einzelstaaten zu minimieren? Welchen Weg muss das europäische Friedensprojekt nehmen, wenn kein Zweifel daran bestehen kann, dass sowohl Vertrauen als auch Wahrung der kulturellen Idiome Grundlage eines zukünftigen Europas sein müssen?

1. Vertrauen und die Gründungsidee einer europäischen Staatengemeinschaft

Doch gehen wir – um Antworten auf diese für die Zukunft so wesentlichen Fragen zu erhalten – zunächst zu einem der Gründungsväter der europäischen Idee zurück. Jean-Jacques Rousseaus Konzept eines ‚Paix Perpetuell‘, eines ‚ewigen Friedens‘, basierte bereits auf seinen Überlegungen zu Transparenz und Vertrauen in menschlichen Gemeinschaften. Bereits die theoretische Grundlegung eines neuartigen ‚Gesellschaftsvertrages‘ implizierte Mitte des 18. Jahrhunderts die Überwindung einer gesellschaftlichen Krise. Der neue, wahrhaftige Vertrag sollte den Ausweg aus einer Situation einleiten, in der ein Vertrauen zwischen den Menschen nicht mehr möglich ist. Immer wieder klagt Rousseau in seinen Schriften darüber, dass die Menschen des Gesellschaftszustandes einander misstrauen. (Rousseau 1981a: 13) So ist es auch vor allem das Anliegen des einzelnen, der im wesentlichen auf sich selbst gestellt ist, eine Übereinkunft mit dem anderen zu erzielen, um der beklemmenden Situation des steten Misstrauens zu entkommen. Doch wie kann es gelingen, dass der einzelne Mensch einen Bund eingeht, zu dem doch immer mindestens zwei gehören und in dem die Gemeinschaft notwendig vor dem Individuum steht. Nach Rousseau wird der Mensch nicht als Bürger geboren, aber er muss nach den vorläufigen menschheitsgeschichtlichen Erfahrungen und Umständen ein solcher werden, um den Zustand allseitigen

Misstrauens hinter sich zu lassen. Bürger wird der Mensch, indem er mit den anderen einen ‚Gesellschaftsvertrag‘ schließt und so auf Dauer seine individuelle und menschliche Freiheit sichert. Mit dem ‚Gesellschaftsvertrag‘ endet die verhängnisvolle Konkurrenz der einzelnen und es beginnt die Zeit einer ungebrochenen Gemeinsamkeit. Am Beginn einer solchen steht allerdings nach Rousseau der ‚freie Wille‘ des einzelnen, der sich verpflichtend eine neue bürgerliche ‚Verbindlichkeit‘ und gemeinsame Vertrauensbasis eröffnet. (Rousseau 1959-1995: Bd. III, 806ff.) Dieses ist das für den gesellschaftlichen Vertrag grundlegende Prinzip, über das sich nicht streiten lässt.

Jedoch zeigt sich auch an dieser Stelle, wie ambivalent die Rousseausche Klage über das mangelnde Vertrauen in den anderen Menschen ist. Denn auch innerhalb eines Staates, der auf einem ‚Gesellschaftsvertrag‘ gründen würde, der auf der Selbstverpflichtung ‚freier Willen‘ und der bewussten Etablierung eines ‚Gemeinwillens‘ (‚volonté générale‘) beruhte, ließen sich die von Skepsis und Vorsicht getragenen zwischenmenschlichen Begegnungen nicht ausschließen. Denn insbesondere das Vertrauen ist ein Beziehungsphänomen, das genau *zwischen* den einander Vertrauenden entsteht. Vertrauen beginnt weder einzig auf der einen oder allein auf der anderen Seite der Beziehung. Nicht einsehbar und unnachvollziehbar von der jeweiligen Subjektperspektive entwickelt sich die Dynamik des Vertrauens, ohne dass dies einseitig und willentlich gesteuert werden könnte. Das unterstreicht auch die Beschreibung des Vertrauensphänomens, die Niklas Luhmann gibt, wenn er im Hinblick auf das Vertrauen von einer „doppelten Kontingenz des Sozialen“ spricht.

Es ist genau diese ‚doppelte Kontingenz‘, die Rousseau mittels einer politischen Ordnung ausschalten möchte, in der jeder Einzelwille sich dem ‚gemeinsamen Willen‘ unterwirft. Zwar setzt sich der öffentliche oder ‚Gemeinwille‘ aus den Willen aller zusammen und entspricht daher ebenso meinem Willen wie dem eines beliebigen anderen, aber ein einander vertrauender Zusammenschluss ist dies nicht. Vielmehr vermitteln sich die zwischenmenschlichen und sozialen

Beziehungen hierarchisch über den ‚Gemeinwillen‘ (volonté générale) oder über die auf dem ‚Gemeinwillen‘ beruhenden Gesetze, denen die einzelnen Bürger Gehorsam schulden. Wie auch immer die Beziehungen zwischen den Menschen vor oder nach dem Vertragsschluss vermittelt sein mögen, Vertrauen generieren sie aus einem ‚Zwischen‘, dessen niemand Herr ist.

Zweifelsfrei lassen sich auf allen Seiten sozialer Beziehungen Verhaltensweisen beschreiben, die mehr oder minder Vertrauen stiften oder beim jeweils anderen Misstrauen hervorrufen. Dennoch kann eine Vertrauensgabe oder Vertrauensnahme nicht kalkuliert oder geplant werden. Sie vollziehen sich als ein ‚Ereignis‘ – im emphatischen Sinne des Wortes. Vertrauen ist keine auf einem ausgewerteten Wissen beruhende Entscheidung. Dann wäre sie nur die technische Anwendung und die mechanische Umsetzung einer rechnenden Vernunft. So erreichen die sogenannten ‚vertrauensbildenden Maßnahmen‘ in der Friedenspolitik oft eher das Gegenteil ihrer intendierten Wirkung. Gilt es doch besonders denjenigen zu misstrauen, die uns mit besonderer Vehemenz auf ihre Vertrauenswürdigkeit hinweisen wollen. Schon die nachdrückliche Bekundung, einen besonders vertrauensvollen Umgang miteinander pflegen zu wollen, stiftet nicht nur in der Politik Anflüge von intensivem Misstrauen gegenüber den Absichten des anderen.

Daher ließe sich – nahezu verallgemeinernd – vermuten, dass von Vertrauen sowohl in zwischenmenschlichen wie in politischen Zusammenhängen vor allem dann die Rede ist, wenn entweder das Risiko der Kooperation wächst oder das Misstrauen in die die Interaktion vermittelnden ‚symbolischen Zeichen‘ zunimmt. Letzteres träfe insbesondere auf eine Krise des Vertrauens in die Geldwertstabilität einer Währung oder die symbolische Repräsentation politischer Macht zu. Da jedoch die Misstrauensproblematik bereits am Beginn der politischen Moderne steht, ist zu vermuten, dass die Krise des Vertrauens, d.h. mithin die Artikulation eines Misstrauens, konstitutiv zum Wesen moderner politischer Ordnung gehört. Bereits die von Hobbes

formulierte Einsicht, dass das berechtigte gegenseitige Misstrauen im Naturzustand zur Notwendigkeit politischer Institutionenbildung geführt habe, unterstreicht die systematische Bedeutung des Misstrauens für die politische Ordnung der Moderne.

In ihrer Urheberschaft gilt dies zweifelsohne auch für das Denken Rousseaus, nur entgleitet ihm in der Auflösung des Problems die wahre Wirkungsweise des sozialen Phänomens des Vertrauens. Im Hinblick auf Thomas Hobbes ließe sich hingegen vermuten, dass dessen politische Theorie des starken Staates mit Gewaltmonopol Ausdruck einer ersten Vertrauenskrise politischer Institutionen überhaupt war. Denn mit seinen Überlegungen steht Hobbes einerseits am Beginn der politischen Moderne und andererseits gleichzeitig am Ende einer Zeit, die von einem tiefen Glauben in ein kosmologisch religiöses Weltbild geprägt war – und wir dürfen annehmen, dass diese Agonie noch bis zu Rousseau fortwirkte. Erst die Infragestellung dieses Weltbildes durch einen auf Vernunft, Rationalität, Freiheit und individueller Autonomie beruhenden Diskurs, führt zu einer Vertrauenskrise. Gerade aber diese Ingredienzien, die zum Kernbestand der Moderne gehören, machen auch deutlich, warum die Vertrauenskrise zum konstitutiven Element der politischen Moderne werden musste.

So lange wie Gesellschaft und politische Ordnung als gottgegeben betrachtet wurden, entsprach ihre Infragestellung einem Sakrileg. Erst durch die Annahme einer freien menschlichen Vernunft, die selbstbewusster Träger politischer Ordnung ist, wird auch die Infragestellung und Kritik politischer Ordnung möglich. Desiderat einer solchen ‚neuen‘ Ordnung ist dann allerdings eine Stabilisierung der Erwartungen in Rechtmäßigkeit und Legitimität der politischen Macht, wie Rousseau dies mit dem Entwurf eines ‚Gesellschaftsvertrages‘ (‚Contrat social‘) versucht. Mit der auf dem freien Entwurf und der Gestaltung durch Menschen beruhenden Gesellschaft entsteht aber auch eine ‚Kontingenz‘, deren Risikobehaftetheit es zu bewältigen gilt. Eine solche nachhaltige Risikobewältigung kann allein durch das postulierte Vertrauen in die politische Ordnung allgemein oder im

Sinne Rousseaus durch das Vertrauen in den ‚Gemeinwillen‘ und den Souverän des ‚politischen Körpers‘ gewährleistet werden. Zugleich aber weist dieses von Menschen – denn sowohl der ‚Gemeinwille‘ als auch der Souverän, wird von fehlbaren und manchmal eigennützi- gen Menschen getragen – eingeforderte Vertrauen darauf hin, dass Misstrauen stets angebracht und Risikosituationen immer virulent sind. Denn, wenn „das gesellschaftliche Band sich zu lockern beginnt und der Staat schwach wird, wenn die Privatinteressen sich bemerk- bar machen und die kleinen gesellschaftlichen Vereinigungen die große Gesellschaft zu beeinflussen beginnen, dann verkümmert das gemeinschaftliche Interesse und findet Gegner, dann herrscht nicht mehr Einmütigkeit bei den Abstimmungen, dann ist der Gemeinwille nicht mehr der Wille aller; es erheben sich Widersprüche und Streit, und auch der beste Vorschlag wird nicht mehr ohne Gezänk ange- nommen.“ (Rousseau 1981b: 358)

Mit Blick auf diese Überlegungen Rousseau ist hervorzuheben, dass dieser allerdings nicht davon ausgeht, dass in politischen Ordnungen das Vertrauen in die Repräsentanten der Institution nicht von diesen selbst zu trennen ist. Vielmehr ist es allein der Zustand des ‚Gemein- willens‘, der über alle privaten Interessen erhaben sein muss, der das Vertrauen in den Staat stiftet und trägt. Jeder einzelne Bürger vermag den Niedergang des Staates zu spüren und mit wachsendem Miss- trauen zu begleiten, wenn das gesellschaftliche Band ‚in den Herzen‘ zu zerreißen droht. Die politischen Institutionen sind daher im Sinne Rousseaus in einer ganz unmittelbaren und unverstellten Weise ver- trauenswürdig oder nicht.

Vertrauen ist zwar ein Desiderat großer, komplexer Verweisordnun- gen, wie dem modernen Staat, der nicht mehr wie die attische De- mokratie aus wenigen tausend Bürgern, männlich und besitzend, bestand. Aber zugleich ist Vertrauen auch – dies wird ebenfalls im Den- ken Rousseaus deutlich – ein Phänomen, das den mit Wissens- und Transparenzgrenzen ausgestatteten politischen Körper, überhaupt erst ermöglicht und schafft. Ohne Vertrauen könnte kein Bürger in

einer Gesellschaft leben, von der er nicht alles weiß und deren Funktionen er nicht allesamt kennen kann. Dies bedeutet aber auch, dass einem komplexen politischen Körper eine ständige und unablässige Quelle neuer und unendlicher Vertrauensproduktion innewohnt und innewohnen muss. Diese muss ihm inhärent sein, damit die immer komplexer und voraussetzungsreicher werdenden Zusammenhänge und Bedingungen des Lebens in großen modernen Gesellschaften durch das Vertrauen der Bürger getragen werden. Zwar kritisiert Rousseau gerade die das Wissen erzeugende Wissenschaft und Kultur als Phänomene der Dekadenz, aber dies erfolgt ganz offensichtlich als Ausdruck eines Unbehagens an einer immer unübersichtlicher und riskanter werdenden Welt. Der Verzweiflung und dem Zusammenbruch der Ordnung kann daher nur durch wachsendes Vertrauen – auch in die Legitimität – der politischen Ordnung begegnet werden.

Rousseau geht den schwierigeren Weg eines Vertrauens, das aus den zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen hervorgeht – und eben dort auch verschwindet. Anders als jene Autoren, die das Vertrauen in den modernen Staat als Vertrauen in das staatliche Gewaltmonopol deuten, hat Rousseau die Genese des Vertrauens in die Kompliziertheit gesellschaftlicher Vermittlungsprozesse verlegt. Das Vertragswerk, das an deren Ende steht und die rechtliche Grundlage für einen gemeinsamen Staat bildet, ist dabei vielleicht nicht zweitrangig aber steht doch nicht im Fokus seiner Überlegungen. Sicher hat Reemtsma nicht ganz Unrecht, wenn er schreibt: *„Zum Staat gehört die Monopolisierung der Gewalt. Vertrauen in der Moderne – in der einen wie der anderen Gestalt – ist ohne staatliches Gewaltmonopol nicht denkbar.“*

Auch wenn, ..., das staatliche Gewaltmonopol kein Zustand ist, sondern stets nur als Moment eines Prozesses (der Monopolisierung von Gewalt) fassbar, so scheint doch der Zusammenhang evident, beinahe trivial.“ (Reemtsma 2008: 96) Nun sind aber Evidenz und Trivialität nicht gerade Garantien dafür, dass eine Aussage in besonderem Maße zutrifft oder einfach wahr ist. Oft verstellt evident oder trivial

Erscheinendes geradezu den Blick auf bedeutsamer Strukturen und Prozesse. So ist es auch in diesem Falle. Denn was nützt ein staatliches Gewaltmonopol, wenn die Menschen eines Staates sich nicht als Teil einer Gemeinschaft und ohne echte Teilhabe an dieser verstehen? Welche Art von Vertrauen und damit staatlichen Frieden begründet eine monopolisierte Gewalt, die von Einzelinteressen getragen wird oder die maffiöse Strukturen hat? Kann es überhaupt zu einem *Monopolisierungsprozess* staatlicher Gewalt kommen, wenn gesellschaftliche Verbindlichkeiten wie Verantwortung und Vertrauen untereinander fehlen? Die Antwort hierauf muss eindeutig im Sinne Rousseaus lauten: Nein, jedes Monopol legitimer physischer Gewalt im Staate ruht auf der weitgehend stillschweigenden Übereinkunft einer sozialvermittelten und integrierten Bürgerschaft, die der Verfassung des Staates und ihren Organen die notwendige Legitimität verleiht. Im Vordergrund steht mithin das innerhalb eines gesellschaftlichen Integrationsprozesses sich entwickelnde Vertrauen. Erst auf diesem sich gründend kann dann ein staatliches Gewaltmonopol für ein supplementäres Vertrauen in die Ordnungsstabilität des Staates dienen.

2. Transparenz und gesellschaftlicher Frieden

Voraussetzung für den Blick in die Tiefen des menschlichen Gewissens ist auf der einen Seite eine besondere ‚Wahrnehmungsfähigkeit‘ und auf der anderen Seite ein menschliches Wesen, das sich nicht maskiert oder verstellt. Es ist Rousseaus zentrale Kritik an den kulturellen und gesellschaftlichen Zuständen seiner Zeit, dass die Menschen sich nicht so zeigen, wie sie sind und ihre wahre Natur verbergen. Der Verfall der menschlichen Beziehungen im Verlaufe der Geschichte findet hierin ihren eigentlichen Ausgangspunkt. Die Menschen haben verlernt, einander zu vertrauen, weil sie sich nicht mehr gegenseitig durchschauen können. Sie zeigen sich den anderen im falschen Schein gesellschaftlicher Maskeraden und stiften dadurch Misstrauen, das zu einem stets schwelenden Konfliktzustand und immer wieder aufflammenden zwischenmenschlichen Niederträchtigkeiten führt.

Im Naturzustand, so schreibt Rousseau im 1. Diskurs, fanden die Menschen „ihre Sicherheit darin, dass sie einander leicht durchschauten, und dieser Vorteil, dessen Wert wir nicht mehr erkennen, ersparte ihnen viele Laster.“ (Rousseau 1981a: 13) Der eine Mensch war dem anderen Menschen im Naturzustand ein Zimmer mit offenen Fenstern. Es gab keine Geheimnisse, die man voreinander hatte und haben konnte. Die Begegnung von selbst und anderem, ich und du waren vollkommen symmetrisch und reziprok, da jeder den anderen ganz und gar erkennen und verstehen konnte.

Durch diese vollständige ‚Auf- und Erklärung‘ des anderen in seinen Gedanken und Akten ergab sich eine besondere ‚Sicherheit‘ für den einzelnen. Dies indiziert einen Idealzustand, in dem sich keiner vor dem anderen fürchten muss, weil er weiß und der andere weiß, dass er dies weiß, welches die Absichten und Gedanken des anderen sind. Schon oben wurde deutlich, dass Rousseau die Undurchschaubarkeit und Unhintergebarkeit des jeweils anderen Menschen zur entscheidenden Ursache für gesellschaftliche Konflikte erklärt.

Vor dem Hintergrund eines Aufklärungsdiskurses, der das menschliche Leben und die politische Wirklichkeit aus dem Dunklen und Verborgenen hervorzuholen sich bemüht, scheint eine solche Zuspitzung auch im zwischenmenschlichen Verhältnis nachvollziehbar. Und doch befremdet die Vorstellung eines gläsernen Menschen, der für seine Mitmenschen keine Geheimnisse und Versprechen mehr bereit halten kann, da diese alle seine gedanklichen und emotionalen Wendungen immer schon kennen. Worüber sollten sie überhaupt noch sprechen, wenn der eine den anderen immer bereits durchschaut hat. Die zweifelsfrei eintretende Sicherheit und Ruhe wäre vermutlich nicht mehr als die Friedhofsruhe lebender Leichen, die füreinander keine Fragen, keine Antwort, keine Überraschungen und keinerlei Freuden mehr bereit hielten.

Vielleicht muss man mit den Schlussfolgerungen angesichts der Rousseauschen Transparenzwünsche nicht ganz soweit gehen. Aber

fest steht, dass die Idee einer gesellschaftlichen Welt ohne Maskeraden und Verschleierungen eine Welt ohne Zeichen, Repräsentationen und Bilder bedeutet. Aber gerade in einer solchen Welt macht Rousseau das Glück der Menschheit aus. Er bezeichnet diese Zeit zwar als Naturzustand, aber sie erinnert doch in mehr als einer Hinsicht an die christliche Vorstellung des Paradieses. Jean Starobinski, der als einer der ersten Autoren in den 70er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts den Imperativ der Transparenz im Denken Rousseau freilegt, unterstreicht diese inhaltliche Verbindung mit der christlichen Tradition: „Die christliche Theologie ist abgetan, und doch geben ihre Schemata die Modelle ab, nach denen sich das Denken Rousseaus strukturiert. In seinem frühesten Zustand ragt der Mensch kaum aus der tierischen Welt heraus; er ist glücklich: dieser primitive Zustand ist ein *Paradies*; erst wenn er Gelegenheit gehabt hat, seinen Verstand zu gebrauchen, wird er aus der tierischen Welt heraustreten. Doch mit dem Einsetzen des Verstandes kommt ihm die Erkenntnis des Guten und des Bösen, und das unruhige Bewusstsein entdeckt das Unglück der geschiedenen Existenz: dies ist der *Sündenfall*.“ (Starobinski 1993: 429) Das Glück des Paradieses besteht für die Menschen darin, dass in ihm und durch es das Udenkbare und Unmögliche möglich wird: die bewusste Empfindung des Glücks tritt in einen Bund mit einer grenzenlosen Naivität. Die völlige Transparenz der anderen Menschen fällt in eins mit einem tiefen Vertrauen in seine Versprechen und Handlungen und der ewige paradiesische Frieden koinzidiert mit der einfachen Zufriedenheit zwischenmenschlicher Amoral.

Nicht dass Rousseau die Paradoxie solcher Annahmen nicht gesehen hätte, jedoch erscheinen sie ihm als idealer Fluchtpunkt, von dem aus sich die Dekadenz seiner Zeit kritisieren lässt. Hier fällt ihm der besonders krasse Bruch zwischen Sein und Schein oder zwischen den Worten und den tatsächlichen Handlungen auf. Mehr scheinen zu wollen, als man ist, zeigt eine Sozialbeziehung, in der es nicht um Tugenden wie Aufrichtigkeit und Vertrauen geht, sondern sie weist hin auf das gesellschaftliche Bemühen, dem anderen ein Maximum

an Anerkennung zu entlocken, auch wenn das dafür notwendige ‚Sein‘ nicht vorhanden ist oder anders scheint als für den gewünschten Schein erforderlich. Auch ist es ja nicht so, dass Wissen und Erkenntnis und damit die Aufdeckung von vorher Ungewusstem und Unerkanntem, keine beachtliche Rolle in der gegenwärtigen Zivilisation spielen. Aber die durch das Wissen und die Erkenntnisse ans Licht geförderten ‚Einsichten‘ verfälschen und verschleiern nur die natürliche Transparenz der Welt. Diese Art der Aufklärung isoliert den einzelnen Menschen mit seinen Egoismen und zerstört sein Vertrauen zu den anderen. Es entsteht auf diese Weise eine Gesellschaft mit Wesen, die sich in ihre Eigenliebe hüllen und sich hinter einem trügerischen Schein verbergen.

Es herrscht in einer solchen Gesellschaft Krieg zwischen den Individuen, die hinter ihren Bürgermasken und Tugendfassaden mit Intrigen und Hinterhältigkeit Gewaltsamkeiten austauschen. Opfer und Täter sind in einer solchen Gesellschaft alle zugleich und gleichermaßen. Niemand kann sich diesem gemeinen Spiel der Lügen und Verstellungen entziehen. Denn wer es tatsächlich versucht, wird nicht nur zum Gespött der anderen, sondern die Logik der Repräsentation bringt es mit sich, dass derjenige, der behauptet die Wahrheit – und nichts als die Wahrheit – zu sprechen, schnell für den größten Lügner überhaupt gehalten wird. In einer solchen Welt sind die großen Lügner und die kleinen Lügner, die mächtigen und die ohnmächtigen Heuchler oder die glänzenden wie die tölpelhaften Schauspieler allesamt Verlierer. Sie verstricken sich gemeinsam in ein Netz von Boshaftigkeit, Niedertracht und Selbstsucht – und damit in ein individuelles wie kollektives Unglück. Nicht dass dieser theoretische Befund Mitte des 18. Jahrhunderts absolut neu war und Anspruch auf Originalität beanspruchen konnte. Der ‚Tartuffe‘ Molières wird gelesen und auf den Bühnen Frankreichs aufgeführt – ein Stück in dem der schöne Schein der bürgerlichen Fassade entlarvt und in seiner ganzen gemeinen Fratzenhaftigkeit seziert wird. Und die ‚Gefährlichen Liebschaften‘ Choderlos de Laclos‘ enthüllen den adligen Verrat an der aufrichtigen und von Herzen kommenden Liebe. In diesem Stück

geht es gar um die Anklage der zwischenmenschlichen Lügen und Intrigen als Szenerie eines geplanten – oder doch zumindest in Kauf genommen – Mordes. Aber nicht nur bei Moliere und de Laclous auch bei anderen Autoren wie Voltaire oder Diderot kommen Maskeraden und Heucheleien in Verruf.

Der tiefe Abgrund, der zwischen Worten und Taten klafft, droht alle sozialen und politischen Institutionen auf lange Dauer einem nicht mehr aufzuhaltenden und unumkehrbaren Verfall anheim zu geben. Aus diesem kann es nach Rousseau nur dann ein Entkommen geben, wenn die neue Welt des ‚Gesellschaftsvertrages‘ Vorkehrungen trifft, die dem Hiatus von Sein und Schein ein Ende machen. Es muss Licht in das Dunkel und die Abgründe des einzelnen, partikulären Lebens gebracht werden. Es darf keine Rückzugsmöglichkeiten von der *Agora*, dem Marktplatz der Republik geben. Alle müssen für alle transparent sein – und erst dann wird sich im Menschen wieder jene Natürlichkeit zeigen, die solange verschüttet war. Die radikalisierte Forderung nach mehr, oder gar vollkommener Transparenz muss sich auf das Innerste des menschlichen Individuums, seine Privatsphäre und auch den Staat erstrecken. Dementsprechend gilt es auf all diesen Ebenen mit der Verstellung und Geheimniskrämerei Schluss zu machen – oder wie schreibt Rousseau in ‚Juli oder die neue Héloïse‘: „Der erste Schritt zum Laster ist der, aus unschuldigen Handlungen Geheimnisse zu machen; und wer sich gern verbirgt, hat früher oder später Ursache, sich zu verbergen. Ein einziges Gebot der Sittenlehre kann aller andern Stelle vertreten, dieses nämlich: Tue und sage niemals etwas, was nicht die ganze Welt sehen und hören könnte. Ich meinerseits habe stets jenen Römer als den hochachtungswürdigsten Mann betrachtet, der wünschte, sein Haus werde so gebaut, dass man alles, was darin vorgehe, sehen könnte.“ (Rousseau 2003: 443f.) Fast nahtlos ließe sich dieses Postulat eines von allen Seiten einsehbaren Bürgerhauses, das keine Nischen der Intimität und des privaten Rückzugs lässt, auf die Architektur der Republik insgesamt übertragen. Denn mit der Privatheit des freien Bürgers ist es im Rousseauschen ‚Gesellschaftsvertrag‘ nicht weit her.

Nicht nur auf der Ebene der Verschmelzung von individuellem Gewissen und öffentlichem politischen Handeln wird die Differenz von Innen und Außen oder – wie es in der römischen Rechtsauffassung heißt – *in foro interno* und *in foro externo* aufgehoben. Die republikanische Idee unbeobachtbarer, rein privater Lebensräume für den einzelnen Bürger wird aufgegeben. Die bürgerliche Verfassung der Freiheit im ‚Contrat social‘ sieht keine privaten Rückzugsorte, keine der Öffentlichkeit und dem Blick der Allgemeinheit entzogenen Räume vor. Freiheit gilt hier nicht als individuelles Gut und individuelles Eigentum, das man notfalls auch gegen den Staat verteidigt kann. Freiheit ist, weil sie erst durch den ‚Gesellschaftsvertrag‘ für den einzelnen gestiftet und geschützt wird, ein öffentliches Gut und unterliegt daher auch der öffentlichen Kontrolle. Alle wachen über die öffentlichen Angelegenheiten und Institutionen und daher sind alle auch gleichzeitig Objekt dieser Überwachung. Als Subjekte und Objekte einer Gesellschaft vollkommener Transparenz gibt es für sie keine ‚Garantie der Dunkelheit‘, wie sie Benjamin Constant den Bürgern des modernen Staates zugestehen wollte.

Der bevorzugt Ort der Sichtbarwerdung von Individuum und Allgemeinheit ist der Markplatz, auf dem das Volk, der Souverän, in der Rousseauschen Republik zusammenkommt. Die Überschaubarkeit und mit menschlichem Maße gut zu erfassende Größe der Republik ist ein zentrales Anliegen der Überlegungen Rousseaus. Das Ideal der körperlichen und stimmlichen Präsenz des Volkes orientiert sich am Vorbild der attischen Demokratie. Die Bürger sollen einander kennen und durchschauen – allein dadurch ergibt sich das für die Ausübung der Souveränität notwendige Vertrauen. Indem die Bürger in zahlenmäßig überschaubaren Versammlungen zusammenkommen, ergibt sich zwangsläufig eine Kontrolle des einzelnen durch die Allgemeinheit und der Allgemeinheit durch den einzelnen. Es gibt nichts, das beide Seiten nicht voneinander wissen oder erfahren dürften. Nur so lassen sich nach Rousseau Freiheit und Gerechtigkeit verwirklichen.

Diese Republik gleicht nicht von ungefähr dem Benthamschen ‚Panoptikum‘, in dem ein ‚Alles-bei-jedem-sehen-können‘ zur konstitutiven Bedingung des gestalterischen Entwurfes und des architektonischen Planes einer ganz neuen Art von Gefängnis gehört. Der Panoptismus Benthams tritt an die Stelle der jahrhundertelangen Einkerkerung von Menschen durch die Obrigkeit in dunklen Verließes und Höhlen ohne Tageslicht, in denen man die Gefangenen vor sich hinvegetieren ließ. Der Gefangene sollte nicht gesehen, abseits der gesellschaftlichen Blicke auf eine isolierte armselige Existenz zurückgeworfen und schließ ganz vergessen werden. Völlig anders geht hier die Konzeption des Benthamschen Gefängnisses im 18. Jahrhundert vor. Anstelle der Einkerkerung im Verborgenen und Dunklen wird der Delinquent ins Licht gezerrt. Das Paradigma einer solchen Transparenzarchitektur blieb im 18. und 19. Jahrhundert nicht auf die Gestaltung neuer Gefängnisse beschränkt, sondern wurde auch als planerische Idee auf Schulen, Krankenhäuser, ‚Irrenanstalten‘, ‚Mensagerien‘ und andere öffentliche Einrichtungen mit Disziplinierungs- und Überwachungscharakter übertragen. Der nächste Schritt wäre, dieses Konzept von öffentlichen Verwahranstalten auf das öffentliche Leben insgesamt zu übertragen. Und es scheint nicht ganz unberechtigt die Vorstellungen Rousseau von der republikanischen Transparenz zumindest in Teilen mit den panoptischen Einsichten Benthams zu vergleichen.

Gehorchen nun alle bürgerlichen Subjekte einer einzigen praktischen Vernunft, bedarf es in einem Staate keiner exekutierenden und kontrollierenden Organe mehr. Polizei, Justiz und Finanzämter wären überflüssig, weil jeder Bürger all diese Funktionen in sich selbst trägt. Es herrschte auch hierin vollkommene Transparenz, weil alle Menschen über ein identisches moralisches Gewissen und eine allen gemeinsame praktische Vernunft verfügten. Es ist evident, dass ein solcher Staat und eine solche Gesellschaft von einer endgültigen und ewigen Befriedung nicht mehr weit entfernt sind. Denn die zwischenmenschliche Gewalt einerseits und die des staatlichen Gewaltmonopols andererseits wären für immer überflüssig geworden. Wenn der

einzelne Mensch und Bürger zur reinen Inkarnationen des Gesetzes geworden ist, könnte es zu Konflikten zwischen den einzelnen Menschen nur noch kommen, wenn es eine innere Widersprüchlichkeit des Gesetzes gäbe. Gegen eine solche Selbstwidersprüchlichkeit der Gesetze könnte der einzelne im Rousseauschen Denken allerdings wenig ausrichten. Das Volk, der Souverän, gibt sich seine Gesetze und bringt auf diese Weise den Gemeinwillen zur Darstellung.

Die Gewissen der Bürger und der Gemeinwille teilen sich mit, indem sie schweigend und still kommunizieren. Sie sind beredsam, indem sie ein Einverständnis geschehen lassen, das sich jenseits der gewohnten Bahnen der sprachlicher Diskurse vollzieht. Die Figuren der Unmittelbarkeit, die Rousseau herbeisehnt, müssen aber auch die Benennung dieser Unmittelbarkeit hinter sich lassen. Denn jede Unmittelbarkeit, jede Gegenwart, sei sie noch so rein, und jedes anwesende Leben lassen sich stets nur im Umweg über ihre Entgegensetzung denken. Es wäre kaum sinnvoll von ‚Unmittelbarkeit‘ zu sprechen, wenn wir nicht auch zugleich eine begriffliche Vorstellung von ‚Mittelbarkeit‘ hätten; oder wie ließe sich eine Kontur um den Begriff der ‚Gegenwart‘ legen, wenn wir sie nicht von einer Vergangenheit/Zukunft unterscheiden würden und ebenso verhält es sich mit der Anwesenheit, die notwendig ein Bewusstsein von Abwesenheit voraussetzt. Allerdings hat es den Anschein, als wolle Rousseau dieses jeweils andere, Entgegengesetzte mit einem Federstreich tilgen oder doch zumindest verleugnen.

Er träumt von der puren Gegenwart und Anwesenheit der inkarnierten Gewissen auf dem Marktplatz oder auf dem Lande unter der alten Eiche. Und er erträumt sich diese Situation jenseits einer differenziellen Logik in Form einer Urszene, in der die ländliche Idylle eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Denn eine echte repräsentationsfreie Begegnung zwischen Menschen, die nicht einmal das gesprochene Wort zur Verständigung benötigen, ist das Fest. Besonders das ländlich eingebettete festliche Geschehen erinnert nicht von ungefähr an einen paradiesischen Garten, in dem sich ein zwischenmenschlicher

Frieden ereignet und die gemeinsame Freiheit grenzenlos scheint. Zwar teilen sich die jungen Menschen, die das Fest spontan und ungeplant begehen, einander mit, aber sie tun dies ohne artikulierte Vorstellung und Einbildungskraft. Verlangen und Freude, Begehren und fühlendes Einvernehmen machen die ‚Sprache‘ aus und führen zu einem Einvernehmen der Herzen. Im Fest gibt es keine Unterscheidung in Akteure und Zuschauer, alle haben gleichermaßen Teil und feiern sich als ‚sozialer Körper‘. Es gibt keine Maskerade und Verschleierung, die Feiernden begegnen einander offen und ohne jede Verstellung. Das Fest wird zum Ideal des Politischen.

Die Bürger werden im Verlaufe des Festes zu einander opaken und kristallinen Geschöpfen und es trifft auf alle gleichermaßen zu, was Rousseau über sich selbst in den ‚Gesprächen‘ schreibt: „Sein gleich einem Kristall durchsichtiges Herz kann nichts von dem verbergen, was in ihm vorgeht, jede Regung, die in ihm aufsteigt, teilt sich seinem Auge und seinem Gesicht mit.“ (Rousseau 1978a: Bd. II, 379) Die das Fest begehenden werden von einer Metamorphose erfasst, die sie allesamt in einen durchsichtigen Zustand versetzt. Der Augenblick vollkommener Transparenz ist erreicht und könnte sich nun in der politischen Form des Gemeinwillens als vollendete Souveränität und Freiheit erfassen. Die kristalline Durchsichtigkeit der miteinander kommunizierenden Herzen stiftet einen Frieden, in dem die so opaken Geschöpfe trotzdem nicht unsichtbar werden. Denn was hindert eine solch vollkommene soziale Transparenz und kristalline Durchsichtigkeit, die das politische Fest stiftet, überhaupt daran, dass die feiernden Teilnehmer sich optisch füreinander auflösen? Warum nehmen sie sich noch als offene und kristalline Herzen in menschlicher Körperhülle wahr?

Der Extremfall der Transparenz würde zweifelsohne absolute Unsichtbarkeit bedeuten. Dieses Extrem käme dem Nichts schon sehr nahe, von dem dann keinerlei Wahrnehmung mehr möglich wäre. (Rousseau 1978: Bd. II, 380) Aber die eigentliche Rede von der Transparenz meint eine sichtbare Durchsichtigkeit, so wie ein Glas oder eine Fenster transparent sind und doch als solche sichtbar bleiben.

Transparenz ist die Qualität eines Objektes oder einer Sache, die selbst als solche nicht einfach verschwinden, sondern in ihrer Blickdurchlässigkeit noch erscheinen. Dies können sie zudem mehr oder weniger. Denn zwischen ein bisschen Transparenz und totaler Transparenz liegt eine weite Spanne. Dies mag mit der Beschaffenheit der den Blick hindurch lassenden Sache selbst zu tun haben, kann aber auch mit dem Blick oder dem Blickenden zusammenhängen. Auch ist es nicht selten eine Frage der Perspektive oder des Standpunktes, der ein Objekt durchsichtig werden lässt. So kann selbst Wasser, das normalerweise die Eigenschaft der Durchsichtigkeit hat, bei Bewegung oder bei Spiegelung der Oberfläche – oder entsprechender Tiefe – intransparent werden. Transparenz ist eher ein selten zu beobachtender Zustand – insbesondere im Zeitalter und der alltäglichen Lebenswelt Rousseaus. Der Kristall oder das reinste Wasser materialisieren diese Ausnahme und dieses Ideal.

Sie versinnbildlichen im Denken Rousseaus eine gesellschaftliche Beziehung, in der der Mensch selbst Objekt und Subjekt der Transparenz ist. Durchsichtig wird er für seine Mitmenschen nicht in jeder Hinsicht, sondern der Blick, der in ihn eintaucht, sieht auf seinem Grunde ein unverwechselbares Gewissen und ein sich offenbarendes Herz. Der Blick geht von Auge zu Auge – und von dort aus dann weiter zum ‚durchsichtigen Herzen‘. Was sieht der das Fest feiernde Mensch im Herzen des anderen? Was macht diesen Einblick so besonders? Er sieht in ihm die Absichten des anderen, er erblickt ein gutes oder schlechtes ‚Herz‘. Denn das Herz ist das Zentralorgan des menschlichen Gewissens und seiner Moral. Es befindet sich im Bunde mit der Seele des Menschen, die qua ihrer Natur vielleicht etwas weniger transparent als ein Herz sein kann. Die Metaphorik des ‚Herzens‘ weist auf einen Bereich jenseits der Vernunft und diesseits des Gefühls. Sie benennt einen Ort, der kaum lokalisierbar ist, weil er die Sittlichkeit und den Ethos eines Menschen insgesamt betrifft. Rousseau verlagert den Ort des guten Gewissens und der reinen Gesinnung in das ‚natürliche‘ Herz oder ins ‚durchsichtige Herz‘. In ihm ist zudem ein Text niedergelegt, der sich bei entsprechender Luzidität

dechiffrieren lässt. Es ist der Text des ‚Naturgesetzes‘, dieses ist „mit unauslöschlichen Lettern in des Menschen Herz geprägt“ (Rousseau 1981c: 408), und dort spricht es auch zum Eigentümer des Herzens sehr eindringlich. Es spricht von Mitleid, Freundlichkeit und Friedfertigkeit – und ist zugleich als gewissermaßen multimediales Ereignis auch vom anderen als Schrift zu lesen.

Ein ‚durchsichtiges Herz‘ ist gut, weil es nichts zu verbergen hat. Es hat keine Schatten und dunklen Kammern. Es liegt vor dem Auge des anderen da und will sich seiner Einsicht und Beurteilung nicht entziehen. Diese Überlegung Rousseaus folgt der stillschweigend vorausgesetzten Annahme: Wer nichts zu verbergen hat, ist gut! Jedoch bedarf es einer repräsentationsfreien Inszenierung, um die gegenseitige Transparenz der Herzen zu ermöglichen. Das Fest als Ort der Zusammenkunft der Feiernden fördert die Offenheit und kristalline Entbergung der anderen Menschen zu Tage. Die besten Bedingungen für ein solches Fest der guten Gewissen und der transparenten Herzen findet sich – dies bedarf keiner weiteren Erklärung mehr – in einer naturnahen Landschaft. Oder wie schreibt Rousseau im Brief an D’Alembert: „In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen... Mit der Freiheit herrscht überall, wo viele zusammen kommen, auch die Freude. Pflanzt in der Mitte eines Platzes einen mit Blumen bekränzten Baum auf, versammelt dort das Volk, und ihr werdet ein Fest haben. Oder besser noch: stellt die Zuschauer zur Schau, macht sie selbst zu Darstellern, sorgt dafür, dass ein jeder sich im anderen erkennt und liebt, dass alle besser miteinander verbunden sind.“ (Rousseau 1978b: 85) Die Blicke in die ‚durchsichtigen Herzen‘ befördern die zwischenmenschliche Bindung und den sozialen Frieden.

Wie oben bereits deutlich wurde, steht neben der Transparenz die Reziprozität dieser in nichts an Bedeutung nach. Die gleiche und wechselseitige Transparenz der einander begegnenden Menschen beschreibt den Idealzustand der republikanischen Zusammenkunft und des gesellschaftsvertraglichen Wirkens. Die Menschen sollen

einander gleich und ‚auf Augenhöhe‘ begegnen, erst dann kann sich echte Transparenz und Reziprozität vollziehen. Auch bei der Verteilung der republikanischen Rollen darf es keine Asymmetrien oder Ungleichheiten geben: Keine Zuschauer auf der einen Seite und keine Darsteller auf der anderen Seite. Alle sind gleichermaßen Akteure auf dem Theater des Politischen, das in den Augen Rousseaus kein solches sein darf. Soll es zu einem veritablen republikanischen Frieden kommen, darf es keine Differenz mehr zwischen Inszenierung und Wirklichkeit, zwischen Ausdruck und Inhalt sowie zwischen Sprechen und Handeln mehr geben.

3. Ein europäischer Friedensbund

Wenige Jahre vor der Niederschrift des ‚Contrat Social‘ und ein Jahr nach dem ‚Diskurs über die Ungleichheit‘ entwirft Rousseau in Anlehnung an das Projekt eines ‚Ewigen Friedens‘ des Abbé de Saint-Pierre das Konzept eines europäischen Friedensbundes. Vertragstheoretisch wirft eine solche, die Gesellschaften in einem Bund vereinigende Bestrebung, zwar ähnliche Probleme auf wie die innergesellschaftliche Einheit. Jedoch ist offensichtlich, dass zwischen den Staaten die Voraussetzungen des Vertrauens in das vertragliche Versprechen der Partner an weniger enge und alle umfassende Gesetze gebunden sein kann. Zudem ergibt sich das Problem eines kollektiven Vertrauens und eines kollektiven Versprechens, das vertraglich auf gemeinschaftliche Pflichten und Rechte zulaufen müsste.

Die rechtsphilosophischen Entfaltungen einer europäischen Friedensidee im *Extrait* („Auszug aus dem Entwurf eines fortdauernden Friedens des Herrn Abbé de Saint-Pierre“) trägt die Züge Rousseauscher Überlegungen und steht in direktem Zusammenhang mit seinen späteren Ausführungen zum Konzept des *Gesellschaftsvertrages*. Und auch Anknüpfungen an den *Diskurs über die Ungleichheit* und dessen Naturzustandsbeschreibung scheinen sich auch im *Extrait* (Auszug) wiederzufinden. So heißt es gleich zu Beginn des *Auszugs*: „Wenn es überhaupt ein Mittel zur Behebung dieser gefährlichen

Widersprüche gibt“ - gemeint sind die Verstrickung von innerem und äußerem Kriegszustand der Staaten – „so kann dies nur eine Form von bündischer Verfassung sein, welche die Völker durch ähnliche Bande vereinigt, wie sie die Individuen einen, und jene dadurch wie diese gleichermaßen der Autorität der Gesetze unterordnet.“ (Rousseau 2009a: 16) Auf der Ebene eines zwischenstaatlichen Bundes die ‚Autorität des Gesetzes‘ zu fordern bedeutet, dass Staaten ihre Souveränität und Eigenständigkeit abgeben müssten. Sie müssten einen Vertrag mit der gegenseitigen Übergabe ihrer Rechte an eine dritte Macht schließen.

Aber an eine staatsähnliche Ordnung, der sich die Souveräne unterwerfen, ist wohl nicht gedacht. Sie sollen ein dauerhaftes und unwiderrufbares Bündnis schließen, das einen konkreten Ort mit entsprechenden Bündnisversammlungen hat. Zwar ist an eine ‚zwingende Kraft‘ gedacht, die die Mitglieder des Staatenbundes widerspruchsfrei organisiert, aber dies soll letztlich durch gegenseitige Verpflichtungen geschehen, durch die es zu einem dauerhaften Bestand der Organisation kommt. Dies setzt voraus, dass es ein gegenseitiges Vertrauen in die Erfüllungen der Pflichten der Mitglieder des Bundes gibt. Doch auch hier zeigt sich der schon bei der Hobbesschen Beschreibung des Naturzustandes auftretende Widerspruch zwischen der Vertrauens-erfordernis und -generierung des Vertragszustandes einerseits und der Situation des vorangehenden Naturzustandes – hier derjenige unter den Staaten – als tiefes Misstrauensverhältnis. Rousseau und der Abbé konstatieren, dass der gegenwärtige Kriegszustand Europas aus dem ‚mangelnden Vertrauen‘ untereinander und der Furcht vor einander resultiere. Niemand kann vor dem anderen sicher sein und daher versucht jeder Staat die Schwächen der anderen unmittelbar auszunutzen. Erst im Bund wird diese gegenseitige Übervorteilung aus Furcht vor dem anderen Staat aufgegeben und es entsteht eine wechselseitige Bindung.

Das Argument der gegenseitigen Integration, die einen Prozess in Gang setzt und Bindekräfte entfaltet, taucht im *Auszug* immer wieder

auf. Dabei genügt es nicht, auf bilaterale Verträge zu bauen. Diese bleiben ‚partielle Verträge‘ und sind keine echten ‚Friedensschlüsse‘. Sie sind eben nur ‚vorübergehende Waffenstillstände‘, weil die einzigen Garanten die vertragschließenden Parteien selbst sind. Erst die Substitution unter eine Bündnismacht kann einen dauerhaften oder Ewigen Frieden schaffen. Dieser ist jedoch auf eine besondere Beziehungsbildung seiner Mitglieder angewiesen. Der Bund muss die Abhängigkeit seiner Mitglieder befördern und damit ihre Verflechtungen unumkehrbar machen. Neben einer ganzen Reihe von Vertragselementen, die eine solche dauerhaft starke Integration betreiben könnten, nennen Rousseau und der Abbé, dass der Bund unwiderruflich gelten muss und dass die territorialen Grenzen zwischen den Mitgliedsstaaten mit Vertrags- und Bundesschluss ein für allemal Bestand haben. Spätestens durch einen gemeinsamen Rechtsrahmen, der durch einen gemeinsamen Gerichtshof überwacht und exekutiert wird, ist die Beziehung zwischen den Staaten so intensiv, dass eine Lockerung der Verbindung kaum mehr möglich scheint.

Das vielleicht stärkste Argument für eine dauerhafte Integration aber ist, dass der Europäische Friedensbund nur allzu gut die egoistischen wirtschaftlichen Interessen der Mitgliedsstaaten zufrieden stellen würde. Denn wenn die Staaten keine Kriege mehr führen müssten, die viel Geld kosten, können sie den freien Handel stärken und die erhofften Profite vergrößern. Daher würde der Friedensbund die wahren Interessen der Staaten vertreten, während hingegen die fortgesetzten Gewaltsamkeiten und Eroberungen nur scheinbar kurzfristige Erfolge und Gewinne bringen. In seiner ‚Beurteilung‘ (*Jugement*) unterstreicht Rousseau diesen Aspekt und betont, dass die wahren Interessen überdies an eine ‚Herrschaft der Gesetze‘ gebunden sind. Aber die Bedenken Rousseaus angesichts der eigenen Darstellungen und hinsichtlich der Überlegungen des Abbé sollen nicht ganz verschwinden. Dies wird besonders dann deutlich, wenn er den schnell einsehbaren Vorteilen des Friedensbundes dem, zugegeben, ebenfalls hohen Nutzen durch Übel und Missbräuche gegenüberstellt. Die Realisierbarkeit des Friedensbundes ist zudem schwierig und erinnert

ein wenig an das innergesellschaftliche Befriedigungsbemühen im ‚Diskurs über die Ungleichheit‘ und den dort skizzierten Prozess, der zum ‚Betrugsvertrag‘ führt. Wo das gegenseitige Misstrauen und der Verrat alltäglich sind, kann das, was der Allgemeinheit dient „fast nur mit Gewalt eingeführt werden“. Die Vorbehalte gegenüber einem friedfertigen und auf gegenseitigem Vertrauen beruhenden Vertragsschluss scheinen letztlich doch so groß, dass nur Mittel, die der „Menschlichkeit auf furchtbare Weise“ (Rousseau 2009b: 107) widersprechen – wie Rousseau schreibt – diesen ‚schönen Plan‘ umsetzen könnten. Von wem auch immer diese grausame Gewaltsamkeit herrühren sollte, wenn es doch noch keine gemeinsame höchste Rechtsmacht gibt, lässt er allerdings offen. So taucht doch auch hier schemenhaft die Chimäre eines letzten Leviathan, der zur letzten Gewalt greift, auf.

Dabei gibt es einige bemerkenswerte Gemeinsamkeiten der europäischen Staaten, die Rousseaus veranlasst von einer ‚Gesellschaft der Völker Europas‘ (*société des Peuple de l’Europe*) zu sprechen. Es gibt aufgrund der gemeinsamen Geschichte und der spezifischen Geographie Europas eine Vielzahl ähnlicher Interessen. Auch teilen die Völker Europas eine Reihe moralischer Prinzipien und grundlegender Sitten. Zweifelsfrei gibt es einige auffällige Differenzen zwischen den Europäern, aber die Gemeinsamkeiten gelten Rousseau doch als so beachtenswert, dass sie als Anknüpfung und Vehikel der – wie wir heute sagen würden – europäischen Integration dienen können. Daher weist er besonders auf die Verbindung der Europäer durch die Religion, durch die Wissenschaft, durch die gemeinsame römische Rechtstradition und durch die schon Jahrhunderte dauernden gemeinsamen Handelsbeziehungen hin. Gerade diese Gemeinsamkeiten der europäischen Staaten schließen aber auch – und hier wird die hohe Aktualität der Rousseauschen Überlegungen einmal mehr offensichtlich – die Türkei aus. Denn diese habe vor allem in ihrer Geschichte nicht Teil an der stark christlich geprägten Entwicklung der europäischen Völker. Interessant ist, dass die von Rousseau sonst so kritisch betrachtete kulturelle Sphäre und auch die im ‚Gesellschaftsvertrag‘ problematisierte Rolle der Religion im Staat mit Blick

auf die Einheit Europas von entscheidender Bedeutung sind. Sie haben wesentlichen Anteil an der Identitätsstiftung und der dadurch bedingten gleichzeitigen Exklusion der Türkei. Immerhin – und dies ist ebenso bemerkenswert – ist es Rousseau offenbar wichtig, diesen Ausschluss ausdrücklich zu betonen. Einige andere Länder – er zählt die teilnehmenden 19 Mächte auf –, die ausgeschlossen werden, werden nicht explizit erwähnt. Zudem scheint es keiner Erwägung wert, zum Beispiel Russland nicht an der ‚Europäischen Republik‘ teilhaben zu lassen. Die explizite Exklusion der Türkei verweist daher auf eine gewisse Nähe zu und Verstrickung mit Europa, die offenbar schon Rousseau irritierte.

Rousseau gilt aber auch das justinianische Recht, das den Europäern durch die römischen Okkupatoren aufgedrückt wurde, als wichtiger Integrationsmotor der Völker Europas. Nachdem das Imperium zerfiel und die Römer gingen, blieb den Völkern jedoch das Rechtsverständnis und die Kenntnis des Gerichtswesens der Römer. Auch die Christianisierung Europas, die vom römischen Imperium lange bekämpft wurde, trug ganz entscheidend und in sehr eigentümlicher Art zur Bildung eines gemeinschaftlichen Zusammenhangs bei. Was aber auch bedeutete, dass die Völker und Länder, in denen keine sittliche Gemeinschaft von Christen entstand, ausgeschlossen und fremd waren. Rousseau ist der Meinung – und verlässt sich hierbei vermutlich auf die Wissensbestände seiner Zeit –, dass es eine solche starke Integration von verschiedenen Völkern wie in Europa sonst nirgendwo auf der Welt gebe.

Eigentlich sind es diese Gemeinsamkeiten, die einen Friedensbund der Staaten überhaupt erst sinnvoll und vielleicht irgendwann realisierbar erscheinen lassen. Eine ‚Gesellschaft der Völker Europas‘, die wie in einer von großer Nähe geprägten familiären Gemeinschaft zu einander steht, ist ineinander verknäuelte und voneinander betroffen. Gerade aber in einer solchen ‚Gesellschaft‘ treten Interessendifferenzen und Konflikte schnell als ‚Familienstreitigkeiten‘ auf und eine gewaltsame Auseinandersetzung gewinnt unversehens den Charakter

eines Bruderkrieges – oder gar eines europäischen Bürgerkrieges. Das Geflecht von vielfältigen und kaum auflösbaren Beziehungen hat die Völker Europas zu einer schicksalhaften und komplizierten Gemeinschaft verschweißt. Damit wurde zugleich die Grundlage auch für die außerordentliche Grausamkeit der Konflikte und Kriege gelegt, die im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert mit ihrer ganzen Wucht über die Menschen Europas hereinbrechen sollten. Rousseau musste sicher kein Hellseher sein, um vorauszuahnen, dass es bei Ausbleiben einer nachhaltigen Befriedung Europas zukünftig zu noch schrecklicheren Verheerungen kommen musste als dies bereits in der Vergangenheit geschehen war. Allerdings ist seine Analyse und die auf sie folgenden Schlussfolgerungen von wirklich beachtlicher Klarsicht. In gewisser Weise ist es ihm – und de Saint-Pierre – sogar gelungen, die Schwierigkeiten der Gründung und Entwicklung der Europäischen Union zu antizipieren.

Vermutlich ist es aber nicht einmal dieses politikhermeneutische Vermögen, das Rousseau – in der Folge de Saint-Pierres – zu einem herausragenden Theoretiker der internationalen europäischen Politik macht. Noch mehr beeindruckt sein methodisches Vorgehen, das sich nicht bei einem vermeintlichen Wissen vom Menschen aufhält und sich auch nicht auf die logischen Schlüsse einer erfahrungsfreien Vernunft verlässt. Er operiert mit dem Wissen um historisch gewordene kulturelle Bedingungen gesellschaftlichen Lebens und zwischenstaatlicher Beziehungen, mit der Annahme einer in der Gesellschaft sedimentierten Moral und Rechtsvernunft und mit der pragmatischen Reflexion politischen Konfliktgeschehens. Dieses Vorgehen ist in mancherlei Hinsicht wegweisend für ein modernes sozial- und kulturwissenschaftliches Verstehen und Erkennen. Insbesondere die Präzision und Feinsinnigkeit, mit denen er sich sozialen wie politischen Phänomenen zuwendet, weist sein Erkenntnisbemühen zunächst als beharrliche und akribische Beschreibung seines Gegenstandes aus. Erst danach ergänzt er diesen anfänglichen Zugang zu seinem Erkenntnisgegenstand durch ein zwischen der Erfahrung und theoretischen Vorkenntnissen hin- und her oszillierendes Verstehen.

Auf diesem Wege kommt er der Unterschiedlichkeit und Vielfältigkeit sozialer, politischer und kultureller Phänomenbestände auf die Spur.

4. Den Geheimnissen Europas auf der Spur

Vor diesem Hintergrund mutet es recht eigenartig an, dass Rousseau die menschlichen Differenzen innerhalb der Gesellschaft in einer totalen Transparenz aufzulösen versucht. Die schon oben bemerkte Paradoxie, in der Transparenz zur Voraussetzung des Vertrauens erklärt wird, übersieht schlicht, dass die völlige Transparenz der anderen überhaupt keines Vertrauens mehr bedarf. Vertrauen bedarf des Nichtwissens und der Unkenntnis. Gerade der Ruf nach Transparenz weist darauf hin, dass es einen Vertrauensverlust gibt – und dies finden wir auch in der gegenwärtigen Situation Europas wieder. Je größer der Schwund des Vertrauens in die Loyalität oder Zuverlässigkeit eines Staates ist, desto heftiger gerät die Forderung nach einer Offenlegung des Handelns und einer Kontrolle der zugesagten Reformen. Nun zeigt aber gerade dieser Zusammenhang, dass die Beziehung zwischen Vertrauen und Transparenz außerordentlich komplex ist – und sich nicht auf ein ‚entweder oder‘ reduzieren lässt. Der Lenin zugeschriebene Satz „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“ erkennt, dass Vertrauen sich nicht nur auf eine vorbehaltlose Bejahung sondern auch anfängliches Wissen gründet. Vertrauen entsteht und wächst dann – oft sehr langsam –, wenn die tatsächlichen Erfahrungen mit diesem anfänglichen Wissen koinzidieren. Anders verschwindet die zunächst gestiftete Vertrauensbeziehung sehr rasch, wenn es zu einer Verletzung des versprochenen Handelns kommt.

Eine totale Kontrolle – als Antwort auf ein verletztes Vertrauen –, um vollständige Transparenz herbeizuführen, vermag allerdings das Rad nicht einfach wieder zurückzustellen. Dies entspräche eher einem uneingeschränkten Panoptismus, der keines Vertrauens bedarf – und kein Vertrauen mehr beansprucht. Auch eine durchgehende Demokratisierung der Transparenz, wie sie David Brin als Utopie einer ‚Transparent Society‘ im digitalen Zeitalter entwirft, vermag aus

diesem Dilemma nicht zu befreien. Es ist wenig geholfen, wenn jeder jeden und alle alle aufgrund der jederzeit verfügbaren Informationen überwachen können. Die dadurch vielleicht hergestellte Informationssymmetrie unterwandert zugleich einen zwischenmenschlichen Ethos, der sich aus versprechenden und vertrauenden Verbindlichkeiten speist. Indem jeder jeden der Sichtbarkeit und Kontrolle ausliefert, arbeitet er zerstörend an der Auflösung der Rückzugsmöglichkeiten des anderen. Die Asymmetrie der Beziehung zwischen selbst und anderem durch Totalüberwachung auflösen zu wollen, mündet zwangsläufig ein in die gewaltsame Destruktion der freien Persönlichkeit des anderen Menschen. Die Freiheit des individuellen Handelns setzt die Unvorhersehbarkeit und Uneinholbarkeit persönlicher Handlungsspielräume voraus. Allerdings besteht wenig Grund zur Sorge, dass eine solche Totalkontrolle je möglich sein wird. Der andere wird sich selbst bei vollständiger Überwachung seines Äußeren nie vollkommen und ganz unserem Wissen erschließen. Es bleibt ein Rest, ein Abgrund für unsere Erkenntnisse, die den anderen nicht ins Licht der Transparenz zu zerren vermögen.

Daher entsteht Vertrauen nicht durch forcierte Transparenz sondern durch die Achtung des Geheimnisses, das der anderen mit sich trägt. Wir wissen keineswegs alles von ihm und doch vertrauen wir ihm. Er ist uns in vielerlei Hinsicht ein Rätsel und dennoch vertrauen wir ihm. Er handelt oft anders als von uns erwartet und auch dies wäre kein Grund ihm nicht zu vertrauen. Ganz im Gegenteil: wir vertrauen ihm gerade weil er als Mensch entscheidet und handelt. Würde er sich wie ein kalkulierbarer Apparat oder eine programmierbare Maschine verhalten, würden wir ihm kein Vertrauen entgegenbringen. Wir würden bei entsprechenden Fehlleistungen eine technische Reparatur oder Neuprogrammierung vornehmen. Dem anderen zu vertrauen, bedeutet hingegen sein Geheimnis zu bejahen und zu achten. Sein Privatheit und seine Partikularität unterliegen einem ganz besonderen Schutz. In ihrer unzugänglichen Asymmetrie gewähren sie dem einzelnen Menschen – selbst bei exzessiver Beherrschung und entblößender Nacktheit – die Bewahrung seines Menschseins. Das

ihn umgebende Geheimnis verleiht ihm dabei eine Macht, die nur gebrochen und zerstört werden kann, wenn er einer totalen Transparenz ausgeliefert wird.

Nun ist es zweifelsohne nicht so einfach möglich, diese auf den zwischenmenschlichen und individuellen Bereich bezogenen Überlegungen auf eine zwischenstaatliche europäische Ebene zu übertragen. Staaten und soziale Gemeinschaften mit jeweils unterschiedlichen Traditionen und Kulturen verhalten sich zueinander anders als einzelne Menschen dies tun. Und doch gibt es mit Blick auf die Frage des Vertrauens strukturelle Ähnlichkeiten. Auch die Völker Europas werden einander wohl nie gegenseitig vollkommen transparent werden. Kulturelle Eigenarten und von außen nicht erkennbare Besonderheiten versehen die europäischen Staaten mit einer in Teilen unzugänglichen Asymmetrie. Sie hüten in ihrem Innern ein Arkanum, das nicht so ohne weiteres Sicht- und Wissbar gemacht werden kann. Trotz eines zunehmenden Austausches und einer wachsenden öffentlichen wie privaten Kommunikation zwischen den Gesellschaften Europas bleibt ein asymmetrischer Rest. Aber erst dieser eröffnet die Möglichkeit des Vertrauens. Sicher sind auf dieser zwischengesellschaftlichen Makroebene die Zusammenhänge komplizierter und verwickelter, aber auch hier spielt das Vertrauen eine fundamentale Rolle.

So hat sich das durch den Zweiten Weltkrieg vollkommen zerstörte Vertrauen zwischen den Völkern Europas durch einen behutsamen – und doch von vielen erklärlichen Ressentiments begleiteten – Öffnungs- und Annäherungsprozess in Ansätzen wiederfinden lassen. Transparenz und Aufklärung über die eigenen politischen Absicht und Praktiken war hierfür eine grundlegende Voraussetzung. Auch die Bereitschaft nationale Macht und einzelstaatlichen Einfluss an eine europäische überstaatliche Union abzutreten hat zur Vertrauensbildung beigetragen. Die europäischen Staaten und Kulturen sind sich dabei keineswegs ganz und gar transparent. Selbst wenn dies auf der politischen Ebene irgendwann der Fall sein sollte, werden die unterschiedlichen Kulturen weiterhin von einem Arkanum getragen

und gespeist, das auch weiterhin Grundlage der immer fragilen Vertrauensstiftung sein wird. Denn im Gegensatz zu den Arkana des Politischen sind diejenigen der Individuen und der Kulturen auf immer unauflösbar.

Literatur

- Reemtsma, Jan Philipp (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978a): „Gespräche“, in: ders., *Schriften in zwei Bänden*, hrsg. von Henning Ritter. Nach alten Übersetzungen bearbeitet und zum Teil neu übersetzt von Henning Ritter und Dietrich Feldhaus, München.
- Jean-Jacques Rousseau, Jean-Jacques (1978b): „Briefe an d’Alembert über das Schauspiel“, in: ders., *Schriften in zwei Bänden*, hrsg. von Henning Ritter. Nach alten Übersetzungen bearbeitet und zum Teil neu übersetzt von Henning Ritter und Dietrich Feldhaus, München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981a): „Abhandlung über die von der Akademie zu Dijon gestellte Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen haben“, in: ders., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, dt. von Eckart Koch u.a., München: 41–164, (1. Discours).
- Rousseau, Jean-Jacques (1981b): „Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts“, in: ders., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, dt. von Eckart Koch u.a., München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981c): „Vom Krieg“, in: ders., *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, dt. von Eckart Koch u.a., München.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959-1995): *Oeuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), hg. Von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, 5 Bde., Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003): *Julie oder Die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*, dt. von Johann Gottfried Gellius, überarbeitet und ergänzt von Dietrich Leube, München.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009a): „Entwurf eines fortdauernden Friedens“, in: ders. *Friedensschriften*, hrsg. Und dt. von Michael Köhler, Hamburg, 12–82.

Rousseau, Jean-Jacques (2009b): „Beurteilung des Entwurfs eines fortdauernden Friedens“, in: ders., *Friedensschriften*, dt. von Michael Köhler, Hamburg, 82 – 108.

Starobinski, Jean (1993): *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, dt. von Ulrich Raulff, Frankfurt am Main.

Zur Revision zeitgemäßer Ideen öffentlicher Sichtbarkeit: Transparenz statt Vertrauen?

1. Sichtbarkeit und Rationalität

Seit dem sich das okzidentale philosophisch-politische Denken Geltung verschaffen konnte, hat es das Licht als Metapher der Wahrheit privilegiert. (Blumenberg 1957) Maurice Blanchot ging so weit, festzustellen, dass im Grunde bis heute „das Licht [...] dem Denken die reine Sichtbarkeit zum Maßstab“ gab. (Blanchot 2003: 83) Dass sich das Denken *von sich aus* an diesem Vorbild orientierte, war zweifellos im Zeitalter der Aufklärung und während der sie überdauernden, für viele noch immer nicht abgeschlossenen und im Grunde ihrem Sinn nach niemals durch eine wiederum „neue Zeit“ zu verabschiedenden Moderne zu beobachten. Gemäß dieser von ihm vertretenen Überzeugung kommt Martin Jay in seiner weit ausholenden ideologiekritischen Untersuchung der jüngeren Geschichte moderner Rationalität und des Ansehens, das das Licht und die Sichtbarkeit, die es möglich macht, bis heute genießen, zu dem Schluss: „[...] the modernist faith that visibility and rationality can be reconciled was decisively rejected [...]“. (Jay 1994: 585, 594) Demgegenüber verteidigt er aber mit Nachdruck einen inneren und nicht preiszugebenden Zusammenhang von Rationalität und Sichtbarkeit. In die gleiche Kerbe scheint Marcel Hénaff zu schlagen, wo er von einer „unauflösl[ic]h[e]n Verbindung zwischen dieser Sichtbarkeit, dieser Transparenz, und dem Urteil der Bürger“ spricht. (Hénaff 2011a: 106)

Tatsächlich gilt im öffentlichen politischen Diskurs Transparenz fast uneingeschränkt als hohes Gut. („Fast“ muss man sagen, denn es kann nicht verschwiegen werden, dass sie in den Verdacht eines euphemistischen Missbrauchs geraten ist, der in einem neo-liberalen

Fahrwasser häufig festzustellen ist.¹⁾ Zumal in liberalen und demokratischen Gemeinwesen gilt sie vielen als unverzichtbar für eine freie Willensbildung und für eine fundierte Wahlentscheidung, die Einsicht in durchsichtig gemachte Angelegenheiten öffentlichen Interesses voraussetze. Man sagt, sie erlaube es den Bürgern, diese Angelegenheiten nicht nur wahrzunehmen, sondern sich auch zu beklagen, wenn ihnen nicht angemessen Rechnung getragen wird. Darüber hinaus ermögliche sie auf dieser Basis politische Mitwirkung, begründe damit Loyalität und Bürgernähe einer andernfalls vom Volk sich entfremdenden Politik, die nur als so weit wie möglich transparent gemachte schließlich auch verständlich sein und ihrerseits Vertrauen erwecken könne.

Im Allgemeinen ist mit Transparenz allerdings kaum mehr gemeint, als dass man politische Prozesse in Grundzügen verständlich, nachvollziehbar und einsichtig findet bzw. finden will, auch wenn man sie gegensätzlich beurteilt. Wäre Transparenz in dieser Form weitgehend gegeben, hätten wir freilich kaum Anlass, nach diesem Begriff zu fragen. Das tun wir aber, wenn wir die Erfahrung einer Intransparenz machen, die im Verdacht steht, *systematisch* politische Grundstrukturen und das Zustandekommen der wichtigsten Entscheidungen zu betreffen, die in einem Gemeinwesen zur Diskussion stehen. Unter der negativen Voraussetzung systematischer Unverständlichkeit, Nichtnachvollziehbarkeit und Uneinsichtigkeit wird die Forderung nach Transparenz laut und nimmt in dem Maße einen verschärften Ton an, wie Grund zu der Annahme besteht, an der beklagten Intransparenz hätten Andere ein Interesse und sie werde womöglich absichtlich herbeigeführt oder aufrechterhalten. Dieser Verdacht kann von der *Anderen zugeschriebenen* Taktik der Verschleierung in normaler Lobbyarbeit, die die Organe des Staates infiltriert, bis hin zur handfesten Intrigue verdeckt operierender Interessengruppen und zum Hochverrat reichen. Breitet dieser Verdacht sich aus, vergiftet er das sog. politische Klima am Ende genauso wie all das, wogegen er

1 Vgl. A. Ehrenburg 2012: 472 f.

sich zunächst richtet. So liegt nicht nur in systematischer Intransparenz, sondern auch in dem Misstrauen, das sie hervorruft, eine eminente Herausforderung für jedes politische Gemeinwesen, in dem man auf ein gewisses Vertrauen ineinander angewiesen ist, während allgemeines Misstrauen um sich greift und schließlich „herrscht“, wie man sagt. „Das Leben ist aber nicht lebbar, wenn man des Vertrauens beraubt ist“, befand schon Georgias v. Leontinoi. (Zit. n. Schirren und Zinsmaier 2003: 99) Das gilt, wie es scheint, nicht weniger für das politische Zusammenleben.

Eine mehr oder weniger tief greifende Krise, in der allgemeines Misstrauen vorherrscht, stellt sich nun aber keineswegs von sich aus ohne weiteres *als* eine Krise *der Transparenz* dar. Mit diesem Wort wird vielmehr eine spezielle Deutung der Krise nahe gelegt, die suggeriert, wie sie zu beheben wäre: durch eine Aufklärung nämlich, die „durchsichtig“ zu machen hätte, was sich zunächst als „undurchsichtig“ darstellt und somit dem rationalen Verstehen, Begreifen und Urteilen entzieht. Am Anfang der Forderung nach Transparenz steht somit mangelndes Vertrauen bzw. die „Herrschaft“ von allgemeinem Misstrauen. Aus der Herausforderung des Misstrauens leitet man nun aber nicht den Versuch ab, Vertrauen unmittelbar „wiederherzustellen“, wie eine gängige Redeweise lautet. Stattdessen soll Vertrauen durch Transparenz wiedergewonnen werden, d. h. durch eine politisch ge deutete Art der Sichtbarkeit. Diese, vor allem auf allgemein zugängliches Wissen gestützte Sichtbarkeit soll seinerseits, indirekt, erneuertes Vertrauen ermöglichen. Trotz mangelnden Vertrauens sollen Auswege aus der Krise durch eine Transparenz ermöglicht werden, der man zutraut, Vertrauen wiederherzustellen, ohne dabei selbst auf Vertrauen angewiesen zu sein.

Ist aber Transparenz nicht ihrerseits auf Vertrauen angewiesen? Erfordert sie selbst nicht ein Vertrauen, das in einer Krise des Misstrauens gerade nicht vorhanden zu sein scheint? Wenn sich das Misstrauen auf Andere bezieht, in die wir buchstäblich *nicht hineinsehen* können, wie kann ihm dann eine Transparenz entgegenwirken, die gerade die

politische Sichtbarkeit dessen verbürgen soll, was Andere uns auf illegitime Art und Weise vorenthalten haben? (Liebsch 2012) Hier liegt offenbar ein nur schwer zu entwirrendes Missverhältnis zwischen Vertrauen und Misstrauen einerseits, Transparenz und Intransparenz andererseits vor. Kann etwa Transparenz, die als Inbegriff politischer Sichtbarkeit gilt, wirklich wie eine Art Ersatz für Vertrauen fungieren, ohne selbst Vertrauen zu erfordern? Bedarf sie nicht wenigstens des *Vertrauens in diese Sichtbarkeit*? Um was für eine Sichtbarkeit kann es sich speziell in politischer Hinsicht überhaupt handeln?

In ideengeschichtlicher Perspektive liegt die Antwort nahe, dass es um eine Sichtbarkeit für den Bürger geht, der einer Bürgerschaft (*civitas*) bzw. einer politischen Lebensform (*bios*) angehört. Im Rahmen einer solchen Lebensform, so lehrt es schon die Politische Philosophie der Antike, bedeutet politische Sichtbarkeit *Öffentlichkeit* in dem Sinne, dass das öffentlich Sichtbare bzw. erst sichtbar Gemachte dem Blick und der kritischen Beurteilung derjenigen ausgesetzt ist, die ihr zugehören. (Geuss 2002: 58f., 76) Zwar hat das Konzept der Öffentlichkeit inzwischen einschneidende Transformationen durchgemacht; insbesondere im Zuge der Verbreitung der virtuellen Medien. Doch besteht nach der festen Überzeugung von Hénaff ungeachtet dessen nach wie vor eine unauflösliche innere Verbindung zwischen transparenter politischer Sichtbarkeit einerseits und dem Urteil der Bürger andererseits. (Hénaff 2011a: 106) Dieses Verständnis politischer Sichtbarkeit wirft allerdings viele ungelöste Fragen auf.

Wenn weltweit sogar ein „Verschwinden des öffentlichen Raumes im traditionellen Sinne“ des Wortes festzustellen ist, wie Hénaff diagnostiziert², wie kann dann noch allgemeine politische Sichtbarkeit für alle garantiert werden, die sie angeht? Gewiss sind ungeahnte komplexe Vernetzungen multipler Öffentlichkeiten auf virtuellen Wegen möglich geworden, aber laufen sie nicht einer allgemeinen Öffentlichkeit

2 Nicht ohne dass die Stadt nunmehr aufhöre, eine Welt zu sein, wie Hénaff meint (ebd. 98).

zuwider, die wir traditionell mit der Vorstellung eines zentralen, allen Bürgern zugänglichen Ortes politischer Sichtbarkeit verknüpfen? Gehört Öffentlichkeit und Sichtbarkeit politisch noch ohne weiteres zusammen, wenn wir uns beide Konzepte dezentriert denken müssen? Lässt sich Sichtbarkeit noch mit Transparenz geradezu gleichsetzen, wie es Hénaff suggeriert? Und können beide Konzepte heute – nach Jahrzehnten radikaler Kritik an der Metaphysik des Lichts, an der Modernität der an diese Metaphysik sich anlehrenden Aufklärung und nach einer rigorosen machtkritischen Befragung des Auges und des Sehens (in seinen wörtlichen und auf menschliches Wissen übertragenen Bedeutungen) als bevorzugten Organen und Modalitäten der Erfahrung – überhaupt noch als begrifflich attraktiv erscheinen?

Martin Jay zufolge, der sich mit diesen Fragen in ideengeschichtlicher Perspektive ausführlich auseinandergesetzt hat, kann die auf eine optisch-physikalische Analogie sich stützende Forderung nach Transparenz als solche nur vor dem historischen Hintergrund der Durchsetzung eines „okularen Regimes“ verstanden werden, das dem Sehen, der (perspektivischen) Durchsicht und der Souveränität eines auf luzide Visualität und Evidenz angelegten Subjekts alle Klarheit und Einsichtigkeit menschlicher Rationalität vorbehielt. Zwar ist dieser ideengeschichtliche Hintergrund inzwischen ziemlich verblasst, doch gilt Transparenz immer noch als zentraler Anspruch einer Rationalität, die sich als eine Form des Sehens und nach dem Vorbild idealisierter Leistungen einer visuellen Perspektivität verstehen lassen sollte.³ Wie gesagt verteidigt Jay in diesem Sinne eine „Versöhnung von Sichtbarkeit und Rationalität“. Auf deren Basis allein könne man auch am „modernen Projekt der Aufklärung“ festhalten, wie es seines Erachtens unabdingbar sei, und die moderne und postmoderne Vernunftkritik davor bewahren, in einen politisch gefährlichen Obskurantismus zurückzufallen. (Jay 1994: 585, 588 f.)

3 Auch dort, wo schließlich eine *a-perspektivische* Rationalität verteidigt wird, die nicht mehr von der Endlichkeit partikularer „Sichtweisen“ abhängig sein sollte, wird sie meist als Transzendierung jener Perspektivität begriffen, so dass sie letztere unumgänglich voraussetzt; vgl. Ricœur ²1989: Zweites Kapitel.

Aber wie genau bzw. wörtlich ist die Rede von (politischer) Transparenz überhaupt noch zu nehmen? Lehnt sie sich nicht bloß vage und rhetorisch an die von Jay aufgerufene Überlieferung an? Fragt man, von welchen Ideen sich derjenigen leiten lassen, die Transparenz in einer mehr oder weniger akuten *Krise des Misstrauens* in ihr Gemeinwesen polemisch einfordern, und worauf diese Forderung eigentlich hinaus will, so kommt man mit einer unbedachten metaphorischen Rede von Transparenz nicht weiter, zumal sie auf den ersten Blick kaum dazu geeignet erscheint, erschüttertes Vertrauen in als intransparent erlebtes Handeln Anderer, in ihre Politik bzw. in das Politische als solches zu erneuern. Das zeigt sich in einer sprachkritischen Besinnung auf die physikalisch-optische Analogie, derer man sich vielfach in einer Art und Weise bedient, die dem Sinn der Forderung nach Transparenz geradezu zuwiderläuft.⁴

2. Zur metaphorischen Rede von Transparenz

Als „transparent“ gilt im üblichen politischen Sprachgebrauch, woran nichts Verborgenes, insbesondere nichts Geheimes ist, das der öffentlichen Wahrnehmbarkeit, der Beurteilbarkeit und der Anfechtbarkeit durch Andere entzogen wäre. In dieser Perspektive dürfte das Transparente *in öffentlicher Hinsicht* als vollkommen *Unverborgenes* gelten. Nichts wäre an ihm, was nicht ohne weiteres zumindest öffentlich sichtbar gemacht werden *könnte*. So lehnt sich die Rede von Transparenz an eine abgegriffene Metaphorik der Visualität an, die kaum mehr als im Sinne Ricœurs „lebendige“ (Ricœur 1986) gelten kann, wenn die zweifelhaften visuellen Implikationen nicht eigens bedacht werden, die mit der Forderung nach Transparenz verknüpft sind.

Trotz des großen Nachdrucks, mit dem politische Transparenzforderungen oft vertreten werden, ist in Folge dessen der Zusammenhang

4 Im beschränkten Rahmen dieser Untersuchung konzentriere ich mich im Folgenden auf eine Erörterung dieser Forderung selbst, ohne den angedeuteten transnationalen und globalen Implikationen virtuell transformierter Öffentlichkeit(en) nachgehen zu können.

zwischen Transparenz (als idealiter restloser öffentlicher Sichtbarkeit) einerseits und Vertrauen andererseits bislang kaum geklärt. Setzen wir nicht Vertrauen in Andere, obgleich all das, was man gemeinhin ihrem Inneren zuschreibt, keinerlei direkten „Einblick“ erlaubt? Vertrauen wir Anderen nicht gerade unter der Voraussetzung bzw. Bedingung, dass sie uns *nicht* transparent werden können? (Grøn und Welz 2010; Liebsch 2011: 287 ff.; ders. 2013a) Aber geht es bei Forderungen nach politischer Transparenz überhaupt um „personales“ Vertrauen in Andere? Oder soll die Transparenz ein *öffentliches Vertrauen* ermöglichen und rechtfertigen, das allenfalls indirekt auch Anderen „selbst“ gelten kann?

Kant legte einen Zusammenhang zwischen Transparenz und Vertrauen in seinem Entwurf *Zum Ewigen Frieden* nahe, wo er behauptete, Recht und Politik könnten ihren Zweck nur erfüllen „durch die Publizität, d. i. durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben“ (Kant 1977: 250) – v. a. insoweit sie auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen betreffen. (Ebd.) Wenn wir die Publizität wie angedeutet reinterpreten, wird so ein indirekter Zusammenhang von Transparenz und Vertrauen erkennbar. Publizität kann, wenn wir Kant folgen, gewissermaßen als politische Operationalisierung von Transparenz gelten, insofern von ihr zu erwarten ist, dass sie dem Misstrauen in die Beweggründe des Handelns Anderer entgegenwirkt (oder es sogar „entfernt“, wie es an der zitierten Stelle heißt).

In diesem Sinne hat Habermas gezeigt, wie sich im 18. Jahrhundert der Begriff des „Publikums“ einbürgerte, das sich selbst sollte hervorbringen können, um eine politische Welt zu stiften. (Habermas ⁸1976: 41) Diese Welt sollte ganz und gar „im Licht der Öffentlichkeit“ erkennbar werden, in dem, folgen wir Habermas, alles, „was ist, zur Erscheinung“ kommt und „allen alles sichtbar“ werden können sollte. An dieses Modell der Öffentlichkeit will Habermas ausdrücklich (auch in europäischer Perspektive) anknüpfen, ungeachtet

längst tief greifend veränderter gesellschaftlicher Bedingungen ihrer Formation.⁵

So wird hier auf ein Register der Visualität Bezug genommen, das eine umfassende, restlose Sichtbarkeit all dessen suggeriert, was von öffentlichem Belang ist – wenn tatsächlich „allen alles“ sichtbar werden können soll. Diesem Modell zufolge wäre von der als öffentliche Sichtbarkeit definierten Transparenz zu erwarten, dass sie allgemeines Vertrauen bewirkt bzw. alles Misstrauen „entfernen“ können sollte. Idealerweise würden Transparenz und Vertrauen gewissermaßen zur Deckung kommen – und wir hätten überhaupt keinen Anlass mehr, nach dem Verhältnis beider Begriffe zu fragen. Anlass dazu haben wir tatsächlich aber aufgrund der Erfahrung, dass das, was öffentlich (wie eingeschränkt auch immer) „sichtbar“ ist, kein Vertrauen erweckt oder sogar ausdrückliches Misstrauen hervorruft. So steht die negative Erfahrung mehr oder weniger ruinierten öffentlichen Vertrauens am Anfang des Verlangens nach Transparenz. (Im Folgenden beschränke ich mich weitgehend auf diesen negativistischen Ausgangspunkt und darauf, dass die Vertrauenskrise das jeweilige politische Gemeinwesen im Ganzen in Frage stellt.⁶)

3. Forderungen nach Transparenz nach ruiniertem Vertrauen

Allgemein ruiniertes Vertrauen⁷ wird von NGOs wie *Transparency International* vor allem als Folge von Korruption beschrieben, die derart

5 Habermas: 16. Vgl. Rautet 2000: 49-66; Derrida, Habermas 2003: 33 f., zur Geburtsstunde einer demokratischen europäischen Öffentlichkeit.

6 Zugleich sehe ich ab von differentiellen Abwägungen von Vor- und Nachteilen mehr oder weniger für Dritte transparenter politischer Prozesse. Vgl. Stasavage, „Does Transparency Make a Difference?“ <http://as.nyu.edu/docs/IO/5395/transparency.pdf>.

7 Ich übernehme solche Diagnosen nur mit Vorbehalten. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass bspw. zwischen ehemaligen Bürgerkriegsparteien durchaus eine „Kultur der (In-) Transparenz“ gepflegt wird; allerdings ganz anders, als man es sich wünschen möchte. So „checkt“ man Unbekannte

um sich greifen kann, dass die „Substanz des Staates“ (Fatić 2001: 9) und das „öffentliche Interesse“ geradezu zerstört wird und sich niemand mehr auf ein reguläres Funktionieren staatlicher Institutionen verlassen will. (Nemadić 2003; M. Hénaff 2011b: 54 ff.) In Folge dessen kann Bestechung zu einem normalen „way of life“ werden, der die ganze Bevölkerung demoralisiert und einen Neuanfang nach dem Zusammenbruch des Staates unmöglich zu machen droht. In einer solchen Lage ist eine verlässliche gesellschaftliche und staatliche Ordnung nicht ohne Vertrauen (wieder) aufzubauen; aber angesichts der tatsächlich zerstörten oder weitgehend ruinierten politischen Ordnung fehlt gerade die Grundlage für (neues) Vertrauen, zumal man die vielfach durch den Zusammenbruch oder durch das Versagen staatlicher Ordnung bereits korrumpierten Menschen, die sie in verschiedenen Funktionen tragen müssten, nicht auf einen Schlag durch andere Funktionsträger ersetzen kann, die über jeden Verdacht erhaben wären.

Die Vielzahl in diesem Zusammenhang vorgeschlagener Maßnahmen – von der Schaffung unabhängiger Kontrollgremien über die Offenlegung von Interessenkonflikten und ökonomischen Verflechtungen über die Anwendung strikter Regularien für die Vergabe öffentlicher Aufträge, gegen Geldwäsche und die Annahme von „Geschenken“ bis hin zum *public blacklisting*, zur Etablierung formeller Verfahren zur Aufhebung parlamentarischer Immunität und zum Einsatz von *anti-corruption squads* – kann nicht darüber

möglichst rasch auf ihre vergangenen Verstrickungen und auf ihre ethnischen und politischen Loyalitäten hin, um abschätzen zu können, ob man auf sie zählen, ob man sie erpressen kann oder als Feinde behandeln soll. Selbst in von Bürgerkriegen fast ganz zerrütteten *failed states* kann im Übrigen im öffentlichen Verkehr eine weitgehende Normalität herrschen, so dass man von einer unumschränkten Herrschaft des Misstrauens wie sie im sog. Naturzustand zu erwarten wäre, weit entfernt ist. Niemand kann ja auch auf Dauer generalisiert Anderen vertrauen oder misstrauen. Auf Dauer muss sowohl das Vertrauen als auch das Misstrauen seine Fähigkeit der Diskriminierung zwischen beidem einbüßen – und damit genau das, worauf es im Vertrauen und im Misstrauen eigentlich ankommt. Beides muss schließlich in eine Normalität übergehen, die nur anlässlich von Störfahrungen die akute Frage wieder auf den Plan ruft, ob und wem man vertraut oder misstrauen muss.

hinwegtäuschen, dass es entscheidend darauf ankommt, wer in welchem Geiste die jeweiligen Funktionen in einer wiederherzustellenden Staatlichkeit ausüben wird. Kontrollgremien beispielsweise, die über Antikorruptionsgesetze und deren Anwendung wachen sollen, sind schließlich mit einer Aufgabe betraut (*entrusted*), die Vertrauen in die fraglichen Personen erfordert.⁸

Das *Wie* der Ausübung ihrer Funktionen ist nicht regelbar. Auch das strengste Gesetz kann nicht garantieren, dass ein solches Gremium nicht zu einer *dummy institution* schrumpft.⁹ Wenn dagegen behauptet wird, nach dem weitgehenden Zusammenbruch eines Staates, der in den Augen der Bürger aufgrund alles durchdringender Korruption keinerlei Vertrauen mehr zu verdienen scheint, sei die erste Aufgabe, einen Rechtsstaat wiederzustellen, in dem die Gesetze herrschen¹⁰, so wird damit die Aporie verdeckt, die darin liegt, dass kein Gesetz seine eigene Anwendung regulieren kann. Wie soll man aber aus einer ihrerseits vielfach korrumpierten Bevölkerung jene Kräfte rekrutieren, die einem neu zu etablierenden Staat gegenüber loyal zu bleiben und die Gesetze entsprechend anzuwenden versprechen? Auch ein *Department of Institutional Integrity* oder ein *Integrity System* (Fatić 2001: 35) bleibt ungeachtet seiner Unabhängigkeit auf Personen angewiesen, die, jede für sich, Vertrauen verdienen. Zwar kann man Behörden, Kommissionen und Einsatzkräfte mit der Aufgabe der Sicherstellung staatlicher Integrität in Verbindung mit der Überwachung einer verschärften Antikorruptionsgesetzgebung betrauen; aber wie das geschieht und dass die Praxis den Namen einer solchen Institution nicht konterkarieren wird, kann kein noch so ausgefeiltes institutionelles Design vorab garantieren. Institutionen, die aus eigener Kraft, allein durch die sie konstituierenden Regeln, davor geschützt wären, wiederum auf mehr oder weniger korrupte Art und Weise missbraucht zu werden, kann es nicht geben. Stets bleiben sie

8 Vgl. Transparency Serbia, <http://www.transparentnost.org.rs/english/ACTIVIIES/CAPACITY/index.html>

9 Ebd.: 2.

10 The Working group 2004: 3.

auf ein ihren Geist mit Leben erfüllendes *Ethos* der Beschäftigten¹¹ angewiesen, dessen effektive Umsetzung erst das Vertrauen in die jeweilige Institution rechtfertigen kann.

Im Zweifelsfall müssen *whistle-blower* auch die zur Korruptionsbekämpfung installierten Institutionen „verraten“, wenn diese ihrem Auftrag nicht gerecht werden. Und wenn sie durch ihren öffentlich werdenden „Verrat“ sich selbst exponieren, muss ihnen die jeweilige Gesellschaft gerade dann Schutz gewähren. Andernfalls laufen die „Verräter“, die eine unzulängliche oder sogar ihrerseits korrupte Korruptionsbekämpfung öffentlich brandmarken und sie im gleichen Zug an ihren eigentlichen Sinn wieder erinnern, Gefahr, ihrer eigenen Loyalität zu eben diesem Sinn zum Opfer zu fallen. Gerade diejenigen, die ihre abweichende Meinung freimütig öffentlich zu äußern wagen, müssten das Vertrauen in eine zu rehabilitierende Staatlichkeit stärken können. Und diese dürfte die *public dissenters* nicht etwa als Gefahr einstufen, sondern sie schützen, statt sie einem untragbaren existenziellen Risiko auszusetzen für den Fall, dass sie die Illusion durchkreuzen, es genüge bereits, eine für Korruptionsbekämpfung zuständige Institution zu haben, damit der Staat seine „Substanz“ und „Transparenz“ zurückgewinnt.

Aber ist das überhaupt eine sinnvolle Zielperspektive? Was kann dieser Begriff, der vielfach unreflektiert durch die einschlägige Literatur geistert, politisch überhaupt besagen?

4. Vertrauen in Transparenz?

Wir würden nach dem Zusammenhang von Vertrauen und Transparenz überhaupt nicht fragen, wenn Vertrauen und Transparenz tatsächlich zusammenfallen könnten, wenn also das, was wirklich Vertrauen verdient und genießt, uns (allen, die es im Kontext einer politischen Lebensform angeht) als solches „transparent“ gegeben

11 Transparency Serbia: 11.

wäre, so dass für „alle alles“ an ihm sichtbar wäre (s. o.), und wenn umgekehrt das Transparente als solches Vertrauen verdienen würde. Wie gesagt steht die gegenteilige Evidenz am Anfang unseres Fragens nach dem Zusammenhang von Vertrauen und Transparenz: Im weitgehend zerstörten Vertrauen machen wir die Erfahrung politischer Intransparenz, so dass generalisiertes Misstrauen ständig den Verdacht nährt, Sachverhalte, Informationen, Personen und ihre Handlungen seien womöglich systematisch verzerrt oder gar nicht einsehbar und zu beurteilen. Spezifisch politisch virulent wird diese Erfahrung, wenn sie sich auf die Substanz des Staates und seiner Institutionen sowie auf diejenigen bezieht, die ihr normales Funktionieren zu garantieren hätten. In diesem Fall wird das Verlangen nach Transparenz so ins Spiel gebracht, als würde es sich um das wichtigste Heilmittel handeln, durch das Vertrauen in die Institutionen wiederzugewinnen wäre. Und zwar in einer Situation, in der die Öffentlichkeit aufgrund einschlägiger negativer Vorerfahrungen nur allzu bereit ist, *nicht* an diese Transparenz zu glauben.

So nimmt die fragliche Transparenz ein anfängliches, geradezu irrationales Vertrauen bereits in Anspruch, das sich *ihr* eigentlich erst verdanken sollte. Durch das Transparentmachen von Entscheidungsprozessen, Auswahlverfahren, Finanzflüssen und Interessenlagen sollte es ja gerade möglich werden, Vertrauen *neu* zu bilden, das *ganz und gar* verloren gegangen zu sein schien. Jetzt aber stellt sich heraus, dass man dem Anspruch des Transparentmachens selbst schon Vertrauen schenken muss, das nicht wiederum darauf bauen kann, zu wissen, *ob* und *inwieweit* dieser Anspruch begründet oder berechtigt ist. Selbst das zögerlichste, vorsichtigste Vertrauen, das man anfänglich in eine politische Praxis des Transparentmachens setzt, kann nicht umhin, gewissermaßen *umsonst geschenkt* werden zu müssen. Es kann sich als Vertrauen in das Transparentmachen niemals auf ein vorheriges Wissen darüber stützen, ob es (zureichend) begründet oder berechtigt ist.¹²

12 Insofern zeigt sich auch im primären Vertrauen, das man in Andere trotz ihm widerstreitender Vorerfahrungen setzt, etwas von der Unbedingtheit des

Heißt das, dass es nur als ein unbefriedigendes Surrogat für nicht verfügbares Wissen in Betracht kommen kann? (Luhmann 1989: 73) Dieser Schluss führt in die Irre. Es geht hier überhaupt nicht darum, dass ein Mehr an Transparenz das Vertrauen überflüssig machen könnte, sondern in ein *anfängliches Vertrauen in die Transparenz selbst*, das sich nicht selbst wiederum auf eine Art Transparenz stützen kann. Dieses Vertrauen ist *kein Surrogat für Wissen* (und Transparenz), sondern kommt gerade dort zum Zug, wo es kein zureichendes Wissen und insofern nur weitgehende Intransparenz geben kann. Es handelt sich nicht um ein Vertrauen *trotz* ungenügenden Wissens, sondern gerade um ein Vertrauen *angesichts* niemals genügenden Wissens.

Aber daraus folgt nun gerade nicht, man brauche einander in einem zerrütteten Staat (gleichsam in einem Schlag) nur wieder kollektiv Vertrauen zu schenken, um seinen Institutionen wieder zu einer gewissen Glaubwürdigkeit zu verhelfen. Das anfängliche, *primäre* Vertrauen, das man in der Tat nur (trotz und angesichts aller ihm zuwiderlaufenden politischen Vorerfahrungen) schenken kann, bedarf der Bestätigung durch ein *sekundäres* Vertrauen, in dem sich das primäre Vertrauen *nur nachträglich* als begründet erweisen kann.¹³ Zunächst macht letzteres diejenigen, die es schenken, nur aufs Neue und in Folge dessen sogar verstärkt verletzbar durch erneute Enttäu-

„ersten Schrittes“, der den Weg der Entfeindung und zur Befriedung der politischen Verhältnisse zu bahnen verspricht. Kant verlangte im Namen des „Ende[s] aller Hostilitäten“ radikalen Verzicht auf jeglichen „geheimen Vorbehalt“, der echten (endgültigen) Frieden zu unterminieren droht (Kant 1977: 196). Dieser Verzicht kann zweifellos auf keinerlei Wissen darüber bauen, ob auch Andere zu ihm bereit sind. Vor der gleichen Schwierigkeit stehen soziale Gabe- und Austauschprozesse, die vor die Alternative stellen „entweder volles Vertrauen oder volles Misstrauen“ (vgl. Mauss 1984: 180; Callié 2008: 59 ff., 108 f.). Nicht umsonst spricht man ja davon, Vertrauen zu schenken. Ob sich diese Redeweise allerdings im Sinne einer politischen „Logik der Gabe“ reinterpreten ließe, muss hier offen bleiben.

13 In diesem Zusammenhang spricht Callié (2008: 108 ff.) von einer bedingten Unbedingtheit (*inconditionnalité conditionnelle*) des Vertrauens.

schung, durch Verrat und zwielichtiges Verhalten. Aber gerade dadurch gibt es die Gelegenheit, es *nicht* zu enttäuschen und stiftet auf diese Weise aufs Neue den Geist eines Zusammenlebens, ohne den kein Staat bestehen kann.

Das bedeutet indessen gerade nicht, dass das primäre Vertrauen ohne Bestätigung durch ein sekundäres Vertrauen auskommen könnte, so als ob es wie eine Gabe in jeder Hinsicht „umsonst“ zu schenken wäre. (Liebsch 2013b) Es kommt *spezifisch politisch* überhaupt nur dann zum Tragen, wenn es *als Herausforderung an die Adresse verlässlicher Institutionen* begriffen wird, die sich ihrerseits das in sie zu setzende Vertrauen erst verdienen müssen. Genau hier setzt die Forderung nach Transparenz ein.

Wenn sie nicht in utopischer Art und Weise darauf hinauslaufen soll, „allen alles“ sichtbar zu machen, so kann sie nur bedeuten, dass die fraglichen Institutionen *von sich aus* eine Politik der Offenlegung von kritischen Informationen, der Zugänglichkeit, des Sichinfragestellenlassens usw. betreiben, durch die sie freilich ihrerseits nichts beweisen können. Durch keine noch so forcierte Politik der Offenheit können sie jeglichen Verdacht gegen sich ausräumen. Im Gegenteil: je mehr sie auf diese Weise zu beweisen suchen, desto mehr müssen sie wiederum Misstrauen auf sich ziehen. Wenn überhaupt, dann können sie nur durch eine lang anhaltende Praxis der Vertrauenswürdigkeit zeigen, dass sie diesem Anspruch tatsächlich genügen, so dass am Ende dieses Prozesses die von Misstrauen gespeiste Frage, ob sie Vertrauen verdienen, wieder „vergessen“ werden kann. Gerade das Verschwinden der Frage nach dem Vertrauen in Institutionen macht am ehesten deutlich, dass es vorhanden ist.¹⁴ Paradoxerweise kommt

14 *Wie* aber, dem wäre genauer nachzugehen. Vertrauen ist am ehesten gegeben, wenn man gar keinen Anlass hat, nach ihm zu fragen und wenn es insofern zu einem Modus selbstverständlichen Zusammenlebens wird. Das scheint *prima facie* nicht zu dem „instrumentellen“ Sinn des Vertrauens zu passen, von dem Hartmann (2011) durchgängig ausgeht (17, 50), der dem Leben „im Vertrauen“ jedoch auch Rechnung trägt (39). Im Ganzen herrscht hier aber eine

es stets erst als getrübt, eingeschränktes oder zerstörtes Vertrauen zum Vorschein, d. h. nachträglich, wenn man es bereits irgendwie eingebüßt hat.

Trägt es nun aber überhaupt zum Verständnis primärem und sekundären *politisch-öffentlichen* Vertrauens bei, (a) ihm ein Verlangen nach Transparenz zuzuschreiben und es (b) seinerseits durch Transparenz begründet zu sehen? Ist der Begriff der Transparenz nicht mit außerordentlich irreführenden ideengeschichtlichen Assoziationen belastet?

5. „Transparenz“ in politischer Hinsicht

Im politischen Diskurs hat sich wie gesagt eine eindeutig *metaphorisch-optische* Redeweise von Transparenz durchgesetzt¹⁵, die sich eher vage an die Physik anlehnt, in der man von der Durchlässigkeit eines Materials etwa in Bezug auf elektromagnetische Wellen spricht. Von dieser metaphorischen Anlehnung an die Physik ist jedoch zu lernen, dass es nur eine *selektive Medialität des Transparenten* geben kann, die wir in dem Maße „vergessen“, wie sie *selbst in ihrer Transparenz unsichtbar wird und gerade dadurch den Zugang zum Sichtbaren verbürgt*. So ist es paradoxerweise gerade *die selektive Transparenz, die sich unserem Blick am meisten entzieht*. Wir „sehen“ nicht *sie*, sondern *durch sie*, was sie selektiv wahrzunehmen erlaubt. Wird das vergessen, so gelten die wahrgenommenen *Objekte* als „transparent“,

gewisse Fixierung auf eine zu beurteilende, auf mehr oder weniger zureichende Informationen gestützte Auffassung des Vertrauens vor (ebd., 30, 206). In diesem Sinne vertraut man (nur dann?), wenn man keine Gründe hat, die dagegen sprechen – was immer das bedeutet. Das Hineinwachsen in „vertrauensvolle“ Beziehungen lässt sich in dieser Perspektive schwerlich verständlich machen. 15 In der *Akustik* spricht man von Transparenz im Sinne der Unterscheidbarkeit zeitlich aufeinander folgender Töne, bei *Computergrafiken* von durchscheinenden Elementen in einer Bilddatei, bei *Computersystemen* von einer Hard- oder Software, deren Existenz für den Benutzer weder direkt erkennbar noch relevant ist; bei *Signalverarbeitung* von einer *transparenten* Signalübermittlung, die sich beim Empfänger nicht bemerkbar macht. Etc.

und nicht das Medium, das sie bis zur Durchsichtigkeit den Blicken anderer aussetzt. Die gängige Rede vom „gläsernen Abgeordneten“ und vom „gläsernen Bürger“ macht das unverkennbar deutlich.

Abgesehen davon fällt auf, wie *positiv* im Politischen die Vorstellung von Transparenz besetzt ist und wie nachhaltig die physikalisch-optische Analogie eine tief greifende Erfahrung *negativer Sichtbarkeit* verdrängen konnte. Vergessen scheint der religiöse Schrecken angesichts eines Gottes, von dem man befürchtete, er könne jederzeit „ins Verborgene sehen“ (Derrida 1994: 316, 417) und das Privateste durchdringen, ohne sich je selbst zu erkennen zu geben. (Starobinski 1984) Vergessen auch die an diesen Schrecken gemahnenden Vorstellungen souveräner Macht von Hobbes' *Leviathan* über Benthams *Panoptikum* bis hin zu Orwells *Big Brother*. Und das, obwohl zahllosen anonymen virtuellen Instanzen des gegenwärtigen *Internet* nachgesagt wird, niemand könne sich mehr ihrem „Blick“ und Zugriff entziehen.

Durch die Geschichte jener Vorstellungen geistert der Schrecken einer absoluten Machtasymmetrie, die darin liegt, selbst vermeintlich restlos durchsichtig zu sein, während die Macht des durchdringenden Blicks sich nicht begrenzen oder nicht einmal orten lässt. So geht das Phantasma restloser Sichtbarkeit mit der Furcht vor einer absoluten Schutzlosigkeit einher, die dem Blick eines Anderen eine radikale *Vision* zutraut.¹⁶

Einer solchen absoluten und *vertikalen Asymmetrie der Sichtbarkeit und der Transparenz*, in der letztere die Erfahrung einer rückhaltlosen Ohnmacht markiert, stehen Vorstellungen relativer und gewissermaßen *horizontaler Symmetrien der Unsichtbarkeit und der Intransparenz* gegenüber, wie sie vielfach mit zwischenmenschlicher

16 Vgl. Marion 2011: 242 f. Ich sehe an dieser Stelle von der Frage ab, warum virtuelle Medien wie das Internet offenbar nicht in analoger Art und Weise ein derartiges Phantasma hervorrufen, obwohl sie in ungeahnter Radikalität digitalen Ersatz für eine solche Vision bieten und ihre Nutzer ohne ihr Wissen einem noch das Privateste durchdringenden Wissen Anderer ausliefern.

Freundschaft verknüpft wurden. Wenn diese nicht mit einer restlosen Identifikation zweier Wesen gleichgesetzt wurde, die füreinander „ein Herz und eine Seele“ und insofern restlos miteinander vertraut sein sollten, so beinhaltet sie stets auch eine irreduzible Verschiedenheit, Unzugänglichkeit und Intransparenz *im* Verhältnis zueinander. Statt diese aufzuheben, sollte die Freundschaft mit deren Unaufhebbarkeit leben können. So oder ähnlich lesen wir es jedenfalls bei Derrida, Bataille, Blanchot und vielen anderen.¹⁷

In der Freundschaft kann in dieser Perspektive gerade *nicht aufgrund gegenseitiger Transparenz Vertrauen* herrschen. Vielmehr vertraut man einander *ungeachtet* oder *angesichts* gegenseitiger Intransparenz. Man behauptet nicht, sich gegenseitig restlos zu kennen und einander deshalb zu vertrauen. Nicht das Wissen verbürgt hier das Vertrauen. Umgekehrt vielmehr vertraut man sich gegenseitig *ohne* nach einem Wissen zu fragen, welches das Vertrauen überflüssig zu machen verspräche. So gesehen wäre es ein vollkommenes Missverständnis, zu glauben, man bräuchte die persönliche Freundschaft nur zu erweitern, um zu einer „Politik der Freundschaft“¹⁸ zu gelangen, in der Transparenz und Intransparenz, Vertrauen und Misstrauen die gleiche Rolle spielen könnten.

In diesem Sinne wäre es auch abwegig, politische Transparenz durch Vertrauen (in Freunde) zu begründen. Das genaue Gegenteil wird meist suggeriert: dass es im Politischen überhaupt *nur* durch Transparenz Vertrauen geben kann, zumal man auf persönliches Vertrauen in Andere niemals *zureichend* öffentlich-politisches Vertrauen stützen kann.¹⁹ Wo Transparenz nicht gegeben ist, will man sich durch

17 Vgl. dazu nur beispielhaft Blanchot 1990: XIII.

18 Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*: Buch IX, 1171 a, 11 ff.

19 Schon im Normalfall, wenn einem politischen System nicht jegliche Vertrauenswürdigkeit entzogen wird, lässt sich eine wesentliche Differenz zwischen persönlichem und politisch-öffentlichem Vertrauen feststellen, die allerdings nie so weit geht, eine gewisse, unhintergehbare Verflechtung zu zerreißen, die immer dann virulent wird, wenn wir fragen, *wer* politisches

die bekannten „vertrauensbildenden Maßnahmen“ behelfen, z. B. sich (teilweise) angreifbar machen, indem man (z.B. militärische) Informationen ohne Not preisgibt oder einseitig abrüstet und damit signalisiert, dass man die eigene Macht freiwillig einzuschränken bereit ist. Keine öffentlich zugänglich gemachte Information und keine einseitige Abrüstung kann von aber sich aus beweisen, dass man durch sie nicht seine Gegner zu täuschen beabsichtigt und insofern Vertrauen verdient. Keine einseitige Vorleistung, die zur Transparenz beitragen soll, kann einen *Vertrauensbeweis* erbringen. Das macht das Misstrauen nicht selten zu einer fatalen Angelegenheit, aus der es scheinbar keinen Ausweg gibt.

Transparenz schafft also nicht einfach Vertrauen. (Das gilt für Personen und für Institutionen bzw. für das Vertrauen, das man ihnen und indirekt den Personen, die sie als Funktionsträger mit Leben erfüllen, ggf. entgegenbringt.) Sie kann keinen *Beweis* der Vertrauenswürdigkeit liefern und bleibt insofern mit Misstrauen behaftet, zumal die Forderung nach Transparenz ihrerseits schon Ausdruck gesteigerten Misstrauens ist. Man muss deshalb zu dem Schluss kommen, dass sich diese Forderung nicht im Sinne einer *politischen Technik* umsetzen lässt. Nichts lässt sich als restlose Erfüllung dieser Forderung politisch so einrichten, dass man unterstellen dürfte, Transparenz sei wirklich gegeben. Der Verdacht, wichtige Informationen, Beweggründe taktischen Verhaltens und Ziele strategischen Tuns würden kaschiert, lässt sich grundsätzlich nicht definitiv ausräumen. Im Gegenteil: wer das Gegebensein von Transparenz in diesem Sinne postulieren wollte, würde nur in eine Ideologie der Transparenz verfallen und müsste so tun, als wäre ihrer Wirklichkeit der Beweis für etwas zu entnehmen, was sie prinzipiell nicht zu leisten vermag:

Vertrauen im Einzelfall rechtfertigt und wer nicht. Erst in einer pathologischen Vertrauenskrise, die mehr oder weniger das gesamte politische System erfasst, erscheint diese Differenz als Bruch: man erwartet, niemand rechtfertige politisches Vertrauen. Ungeachtet der hier nur anzudeutenden Verflechtung von persönlichem bzw. personalem und politischem Vertrauen halte ich die Differenzierung beider Begriffe für unumgänglich.

nämlich zu beweisen, dass restlos alles (und jeder Beteiligte) „durchsichtig“ gemacht wurde.

Niemals ist Transparenz in der *Politik* ein bloßer (technisch zu bewerkstelliger und dann als gegeben anzusehender) „Zustand mit freier *Information*, *Partizipation* und *Rechenschaft* im Sinne einer offenen *Kommunikation* zwischen den Akteuren des *politischen Systems* und den Bürgern“, wie man in verbreiteten Begriffsdefinitionen lesen kann.²⁰ Vielmehr muss diese Offenheit stets durch die Beteiligten selbst hergestellt und garantiert werden. Ihnen obliegt es, institutionelle Regularien und Gesetze so anzuwenden, dass sie für Dritte, die nicht beteiligt sind, verständlich, nachvollziehbar und einsichtig werden. „Transparent“ verhält sich in diesem Sinne, *wer von sich aus* Einsicht in die Beweggründe, Formen und Ziele des eigenen Tuns gewährt und sich auf diese Weise „angreifbar“ macht. Nur ein solches (in einer machiavellistischen Perspektive höchst „unkluges“) Verhalten erscheint dazu geeignet, verlorenes Vertrauen wiederzugewinnen.

Transparenz kann in Wahrheit stets nur aus der Perspektive Anderer attestiert werden, für die ein Mangel an Transparenz zuvor ein außerordentliches politisches Vertrauensproblem aufgeworfen hatte. Diesem Problem können nicht Personen und Instanzen begegnen, die sich selbst Transparenz bescheinigen. Vielmehr müssen sie sich zum Zeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit angreifbar machen und das Urteil darüber, ob sie dadurch (neues) Vertrauen verdienen, Anderen überlassen. In dem Maße, wie sich ein solcher Prozess wiederholt bewährt, kann man erwarten, dass sich in der Tat *neues Vertrauen* so bildet, dass die Forderung nach Transparenz *politisch entschärft* wird – d.h. dass man sie nicht derart „überzieht“, dass politisches Handeln blockiert zu werden droht.

Wenn die tatsächlich politisch-praktisch unsinnige und unerfüllbare Forderung, „allen alles“ öffentlich transparent zu machen, bevor

²⁰ [https://de.wikipedia.org/wiki/Transparenz_\(Politik\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Transparenz_(Politik)).

wichtige politische Entscheidungen fallen, befolgt werden müsste, wäre nicht neues Vertrauen die Folge, sondern im Gegenteil verschärftes Misstrauen. Und in diesem Misstrauen könnte man sich niemals dessen sicher sein, dass eine Grenze erreicht ist, über die hinaus keine weitergehende Transparenz mehr denkbar erscheint. Überzogene Forderungen nach Transparenz führen sie nicht herbei, sondern nähren nur immer neuen Verdacht, der aus sich heraus niemals dazu in der Lage sein wird, in neues Vertrauen umzuschlagen. Man misstraut niemals genug, wenn man unbedingt misstrauen will und sich nur von einem wörtlich genommenen Vertrauensbeweis überzeugen lassen will.

Vertrauen und Vertrauenswürdigkeit sind, zumal nach einer tief greifenden politischen Erfahrung, die beides erschüttert hat, überhaupt nicht zu beweisen. Deshalb muss sich das Verlangen nach Transparenz selbst nach der Erfahrung einer weitgehenden Zerstörung politischen Vertrauens in die Institutionen, die die Verlässlichkeit einer politischen Lebensform hätten garantieren sollen, gleich in mehrfacher Hinsicht mäßigen:

– Es darf *nicht* auf die Forderung nach rückhaltloser Transparenz hinauslaufen, die nichts mehr dem Licht der Öffentlichkeit zu entziehen gestattete und auf diese Weise die Illusion nähren würde, eine derartige Transparenz könne auf einen Beweis der Vertrauenswürdigkeit hinauslaufen. Aus einer derart überzogenen Forderung würde nur ein neuer Tugendterror durch privilegierte Personen und Instanzen folgen, die jederzeit den – im Prinzip niemals definitiv zu begrenzenden – Veracht äußern dürften, Andere hätten der Öffentlichkeit etwas Wesentliches vorenthalten.

– Das Verlangen nach Transparenz darf *nicht* mit einem einseitigen Anspruch einhergehen, zu wissen, wo zwischen dem in diesem Sinne Wesentlichen und dem Unwichtigen die Grenze verläuft bzw. verlaufen soll. Vielmehr ist diese Grenze zwischen den Beteiligten selbst jedes Mal neu zu ziehen. Und das kann nicht darauf hinauslaufen,

sie gänzlich aufzuheben. Das wiederum müsste dazu führen, auch Peinliches und Heikles gewissermaßen ohne Rücksicht auf Verluste öffentlich zu verhandeln. Bis wohin und worauf sich die Forderung nach Transparenz sinnvoll erstrecken kann und sollte, wenn sie *nicht* „*allen alles*“ öffentlich sichtbar machen kann und darf, bedarf einer Verständigung in dieser Sache, die sich keineswegs einfach aus dem Verlangen nach Transparenz selbst ergibt.

– In politischen Gemeinwesen nennenswerter Größe fallen die jeweils am politischen Prozess Beteiligten niemals mit dem Umkreis derer zusammen, die direkt oder indirekt von ihm betroffen sind. Das Verlangen nach Transparenz mag sich für erstere weitgehend erfüllen lassen, niemals aber zugleich auch für letztere. Selbst ein *Rounder Tisch*, an dem nur öffentlich übertragene Auseinandersetzungen stattfinden, wirft das Problem einer Selektion und (gleichzeitigen) Exklusion auf, die schon im Zustandekommen der Situation wirkt, in der man um Transparenz streitet und um Vertrauen wirbt. Diese Situation kann sich nicht selbst transparent machen, es sei denn durch diejenigen, die in ihr Macht und Stimme haben – im Gegensatz zu Anderen, die unvermeidlich außen vor bleiben oder die ausgeschlossen werden. So ziehen sich unvermeidlich diejenigen, die nach Transparenz verlangen und sie womöglich institutionalisieren wollen, ein Problem der Intransparenz im Verhältnis zu all jenen zu, die nicht einbezogen werden (können).

Allzu groß ist die Versuchung auch für diejenigen, die nach Transparenz verlangen, sich mit dem *demos* gleichzusetzen, für den sie stellvertretend diese Forderung geltend machen. Niemals aber können diejenigen, die öffentlich das Wort führen, mit all jenen gewissermaßen zur Deckung kommen, die sie (mehr oder weniger legitimiert) vertreten. Nach einer tief greifenden Krise des Vertrauens in politische Institutionen ist es jedoch unvermeidlich und unabdingbar, dass einige (für alle) die Forderung nach Transparenz bzw. nach Öffentlichkeit aller Prozesse erheben, die im Horizont gemeinsamer Verantwortung für das Gemeinwesen sowie der Rechte und Pflichten, die es

regeln sollten, von Belang sind. So bleibt auch ihnen, wenn sie nicht in selbstgerechtester Art und Weise Transparenz für sich in Anspruch nehmen wollen, nichts anderes übrig, als *sich selbst* dadurch *angreifbar zu machen*, dass sie von sich aus Einsicht in ihr Tun gewähren und das Urteil darüber, ob sie sich ihren eigenen Ansprüchen gemäß verhalten haben, wiederum Anderen zu überlassen. Andernfalls würden sie sich durch die von ihnen reklamierte Transparenz diese ihrerseits als einen Wert aneignen und gleichsam in Beschlag nehmen, um sie umso effektiver von Anderen verlangen zu können. Auf diese Weise mag man mit einer Rhetorik der Transparenz symbolische Politik machen können; aber so wird vergessen, worin allein ihr Anspruch in Wahrheit liegen kann: nämlich darin, den Augen und Ohren Anderer nichts geheim Gehaltenes zu entziehen, das für sie, insbesondere für ihre öffentlich zu artikulierenden Rechte, von Belang sein könnte. Das entsprechende Urteil darüber aber steht unumgänglich Anderen zu. Das sollten, in gleichsam prophylaktisch-ideologiekritischer Absicht, gerade diejenigen nicht vergessen, die nach einer tief greifenden Vertrauenskrise ihres politischen Systems gegen die dafür Verantwortlichen die kategorische Forderung nach Transparenz erheben.

6. Schluss

Wird diese – zunächst vielfach berechnete – Forderung nicht auf ihren *begrenzten* Sinn hin bedacht, kann sie nicht zur Stabilisierung bzw. Wiedergewinnung des politischen Vertrauens dienen, sondern droht vielmehr das Misstrauen zu vertiefen. Indem ich diese Konsequenz aus den vorangegangenen Überlegungen ziehe, stimme ich keineswegs in den Chor all jener ein, die dem Verlangen nach politischer Aufklärung immer schon Grenzen setzen wollten. Im Gegenteil geht es mir darum, deren Möglichkeiten gerade durch die Auslotung ihrer Überforderung zu retten.

Ich komme zu dem Schluss, dass Transparenz niemals einfach an die Stelle des Vertrauens treten kann, das sich bei näherem Hinsehen vom persönlichen bzw. personalen Vertrauen bis hin zum politischen

Vertrauen als ein vielschichtiges und uneinheitliches Phänomen herausstellt. Als sog. Systemvertrauen (wie man es bei Luhmann beschrieben findet) kann das politische Vertrauen seinerseits niemals die Gestalt eines persönlichen Vertrauens annehmen, obgleich es wie gezeigt mit letzterem eigentümlich verflochten ist. Dieses Vertrauen muss von unangemessenen, von Anderen grundsätzlich nicht zu erfüllenden Transparenzerwartungen ebenso entlastet werden wie das politische Vertrauen, das man durch Praktiken des Transparentmachens zu wiederherzustellen oder zu stabilisieren versucht, von der eigentümlichen Blindheit, mit der wir konkreten Anderen Vertrauen tatsächlich *schenken*. Zwar weist auch jenes primäre Vertrauen – das wir unvermeidlich „investieren“ müssen, wenn solche Praktiken, die Transparenz erst einlösen, aber nicht von vornherein für sich in Anspruch nehmen kann, nicht jeglicher Glaubwürdigkeit entbehren sollen – einen Aspekt des Geschenktwerdens auf. Aber es wäre politisch ganz und gar naiv, zu glauben, man bräuchte in Zeiten weitgehenden Vertrauensverlusts in eine politische Ordnung nur an „umsonst“ zu habendes (primäres) Vertrauen zu appellieren. Das primäre Vertrauen muss sich vielmehr durch ein sekundäres Vertrauen bewahrheiten lassen und bewähren. Eine politische Ordnung muss sich dieses Vertrauen allemal erst verdienen. Und genau dazu kann eine freiwillige Praxis des Transparentmachens eigenen Tuns wie kaum etwas anderes dienen – vorausgesetzt, man missversteht sie nicht als eine Art Vertrauens**beweis**, der weder von einem System noch auch von den Personen, die es tragen, funktionieren lassen und repräsentieren, je zu erbringen sein wird.

Literatur

Aristoteles (1969): *Nikomachische Ethik*. Stuttgart.

Blanchot, Maurice (1990): „Die Freundschaft“, in: G. Bataille, *Abbé C.*, München 1990, S. VII-XIV.

– (2003): „Nietzsche und die fragmentarische Schrift“, in: W. Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Wien, 71-98.

- Blumenberg, Hans (1957): „Licht als Metapher der Wahrheit“, in: *Studium Generale* 10, 432-447.
- Callié, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (1994): „Den Tod geben“, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M., 331-445.
- Derrida, Jacques; Habermas, Jürgen (2003): „Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas“, in: *FAZ* 125, 31. 5., 33 f.
- Ehrenberg, Alain (2012), *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin.
- Fatić, Aleksandar (2001): *A Greco Paper. Corruption and Anti-Corruption Policy in Serbia*, Belgrade.
- Geuss, Raymond (2002): *Privatheit. Eine Genealogie*, Frankfurt/M.
- Grøn, Arne; Welz, Claudia (eds.) (2019): *Trust, Sociality, Selfhood*, Tübingen.
- Habermas, Jürgen (⁸1976): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Berlin.
- Hartmann, Martin (2011): *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin.
- Hénaff, Marcel (2011a): „Globale Urbanität. Die Stadt als Monument, Maschine, Netzwerk und öffentlicher Raum“, *Lettre Internationale* 95, 98-111.
- (2011b): „Die pervertierte Gabe“, *Lettre Internationale* 93, 54 ff.
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Transparenz_\(Politik\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Transparenz_(Politik)).
- Jay, Martin (1994): *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Kant, Immanuel (1977): „Zum ewigen Frieden“, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M., 191- 251.
- Liebsch, Burkhard (2011), „Ausgesetztes, unvertrautes Vertrauen“, *Erwägen – Wissen – Ethik* 22, Nr. 2, 287 ff.
- (2012): „Zu einem ‚positiven‘ Verständnis von Nicht-Wissen in sozialphilosophischer Perspektive – am Beispiel des Vertrauens“; Beitrag zum interdisziplinären Workshop *Kulturelle Deutungen des Nichtwissens im Wandel?* am Kulturwissenschaftlichen Kolleg der Universität Konstanz, 27. April 2012, erscheint in: Peter Wehling (Hrsg.), *Kulturelle Deutungen des Nichtwissens im Wandel?*, Bielefeld.
- (2013a): „Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 99 (2/2013), 152-172.

- (2013b): „Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38 (1/2013), 29-59.
- Luhmann, Niklas (1989): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart.
- Marion, Jean-Luc (2011), *Das Erotische*, Freiburg i. Br., München.
- Mauss, Marcel (1984): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main..
- Nemadić, Nemanja (2003): *Conflict of Public and Private Interest and Free Access to Information*, Belgrade.
- Raulet, Gérard (2000): „Zur Kritischen Theorie Europas“, in: W. Eßbach (Hg.), *Welche Modernität?*, Berlin, 49-66.
- Ricœur, Paul (1986): *Die lebendige Metapher*, München.
- (1989): *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg i. Br., München.
- Schirren, Thomas; Zinsmaier Thomas (Hg.) (2003): *Die Sophisten*, gr./dt., Stuttgart.
- Starobinski, Jean (1984): *Das Leben der Augen*, Frankfurt/M., Berlin, Wien.
- Stasavage, David: „Does Transparency Make a Difference?“, <http://as.nyu.edu/docs/IO/5395/transparency.pdf>.
- The Working group for drafting the text of the national strategy for combating corruption (2004), Belgrade.
- Transparency Serbia (ed.), *Capacity Building as one of the key factors in developing a transparent and non-discriminatory public procurement system in Serbia*. <http://www.transparentnost.org.rs/english/ACTIVITIES/CAPACITY/index.html>

Wagnis Zukunft: Braucht Vertrauen Transparenz?

Sind „vertrauensbildende Maßnahmen“ – wie etwa Forderungen nach mehr *Transparenz* – für ein *politisches* Europa die angemessene Antwort auf die heute von vielen Politikern und Journalisten beobachtete Krise des *Vertrauens*?

Die deutsche Diskussion der Vertrauensfrage war in den 1970er Jahren mit der Legitimationsfrage politischer Herrschaft verbunden. (Habermas 1973) Ab den 1990ern wurde „Vertrauen einerseits unter Gesichtspunkten der Performanz, des Handelns und Sprechens, analysiert“ und andererseits als individuelle und konkrete Fundierung gesellschaftlicher und demokratischer Ordnung wahrgenommen.¹ In den Diskussionen ging es meistens um Fragen über Vertrauen, Vertrauenswürdigkeit und Vertrauenskonformität in interpersonellen Beziehungen, in Unternehmen oder Institutionen oder auf der strukturellen Ebene. Offensichtlich haben diese Studien ihre Aktualität noch nicht verloren, denn sie bleiben Referenztexte für die gegenwärtigen Diskussionen über die Rolle des Vertrauens in individueller Beziehung, Gesellschaft, Staat und Europa. Die Diskussion meines Beitrags wird sich vor allem auf die Ebene der Institutionen konzentrieren; dennoch werden Aspekte des Vertrauens der zwischenmenschlichen Beziehungen herangezogen werden müssen, weil nicht Systeme, sondern Menschen vertrauen und weil die individuellen, institutionellen und strukturellen Ebenen miteinander interagieren. Somit sind hier Unterscheidungen, aber keine Trennungen möglich.

¹ Vgl. Schaal 2002: 373. Robert Putnam (1993) verstand Vertrauen als Social-Capital-Concept innerhalb eines demokratischen Systems.

Vertrauen in Institutionen basiert meist auf bestimmten Leitideen, wie etwa die Gerechtigkeit eines Rechtsstaates oder die Gesundheitsfürsorge eines Gesundheitssystems. Auch gründet Vertrauen auf einem Glauben in bestimmte Verfahrensordnungen und Leistungen einer Institution sowie ihrer kontrollierenden Mechanismen. (Endress 2002: 59) Vertrauen bezieht sich auf einen Funktionszusammenhang zwischen Wertvorstellungen und den sie konkretisierenden Normen und Verfahren, und der tatsächlichen Performanz, den Leistungen und den Handlungsweisen der in ihnen wirkenden Personen. Wenn also angenommen wird, dass Vertrauen durch Transparenz befördert werden könnte, dann müsste sie in Bezug auf die Zusammenhänge und Strukturen der Institutionen und großen Transformationsprozesse gefordert werden. Der Europarat (*Council of Europe*, nicht mit der Europäischen Union verbunden), der Europäische Rat, das Gremium der Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union, und der Rat der Europäischen Union (Organ der Europäischen Union) sind unterschiedliche Organisationen und Gremien, deren Struktur, Vorgehensweisen und Kommunikationsprozesse den meisten EU-Bürgern *intransparent* erscheinen. Vertrauen bringen die meisten Menschen der Europäischen Union eher nicht entgegen, so der Eurobarometer (Mai 2011) der Europäischen Kommission.²

Wenn es um die Frage des Vertrauens geht, dann sind Institutionen des demokratischen Rechtsstaats gemeint, die eher überschaubar sind.³ Wenngleich einige politische Systeme einer informellen politischen Kultur bedürfen, so ist doch die Demokratie am stärksten an eine formelle politische Öffentlichkeit und, wie Onora O'Neill beobachtet, an eine *Vertrauenskultur* gebunden. (O'Neill 2002) Eine repräsentative Demokratie scheint stets von Misstrauen bedroht, das sich auf leere Versprechungen der politischen VertreterInnen oder

2 Europäische Kommission: Eurobarometer 75: Die öffentliche Meinung in der Europäischen Union – Tabellen. Die Europäische Kommission ist die „Exekutive“ der Europäischen Union.

3 Die Tyrannen säen Misstrauen, das schrieb schon Aristoteles (1973) in der *Politik*.

mangelnde Transparenz der Handlungsprozesse oder -strukturen betrifft, z.B. wenn es um politische Entscheidungen, Stellenbesetzungen oder ökonomische Abkommen geht.⁴ Eine europäische Demokratie, deren Institutionen nur zum Teil offengelegt werden, deren Komplexität unüberschaubar wirkt und einige ihrer politischen Aspekte der nationalen Politik übergeordnet sind, ruft erst recht Misstrauen aufgrund von Intransparenz hervor. Ein Vorwurf der Intransparenz basiert auf der Erwartung, dass etwas transparent sein *sollte*.

Wenn es richtig ist, dass Vertrauen meistens erst vor dem Hintergrund einer Krise des Vertrauens zum Thema wird, dann erstaunen die politischen Forderungen nach „vertrauensbildende Maßnahmen“ – wie etwa Forderungen nach mehr Transparenz für ein *politisches* Europa – nicht wirklich. Ist aber mehr Transparenz die richtige Antwort auf eine Krise des Vertrauens?

Die *politische Forderung* von Transparenz ist in einigen Staaten, wie in Schweden, fest im Grundgesetz verankert. Verwaltungstransparenz, Informationsfreiheit und Rechenschaftspflicht werden als demokratische Grundprinzipien angesehen und sie dienen als Kontrollmittel gegen schwindendes Vertrauen und gegen Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit von einzelnen Personen, Funktionsträgern oder Institutionen. Allerdings ist die Transparenzforderung häufig auch mit einer potentiellen Kränkung dieser in das Blickfeld des Zweifels geratenen Personen verbunden. Besonders wenn explizit Misstrauen gegenüber einer Person geäußert wird, dann geht diese Äußerung nicht selten mit Empörung einher. Denn das misstrauische Nachfragen und die daraufhin geäußerte Transparenzforderung bedeuten oft die Unterstellung von Fehlverhalten, Korruptionsverdacht oder ungerechtem Handeln.

Doch in Wirtschaft und Politik wird die Forderung nach Transparenz meistens auch mit lästiger Mehrarbeit – z.B. der Bereitstellung

⁴ Endress (2002: 62) verweist auch auf Piotr Sztompka, der einen Mangel an Vertrauen besonders bei postkommunistischen Gesellschaften feststellte, der ein Hindernis zur Demokratie bildete, wie z.B. in Polen (Sztompka 1995, 1999).

von Informationen – verbunden. Besonders für diejenigen, die von den anderen Menschen *blindes Vertrauen* erwartet haben, werden Transparenzforderungen zu einer lästigen Störung. Vor diesem Hintergrund eines Spannungsverhältnisses zwischen der Transparenzforderung als demokratisches Grundprinzip und als kränkendes Kontrollmittel möchte ich folgende Fragen stellen:

Wer braucht Transparenz? Von wem sollte sie gefordert, rechtfertigt oder strukturell umgesetzt werden? Was bedeutet Transparenz im Zusammenhang von Misstrauen und Vertrauen?

Um diese Fragen zu diskutieren, ist es notwendig, zuerst die relationalen Bezüge des Vertrauens und der Vertrauenswürdigkeit wie auch Aspekte des Misstrauens in ihren unterschiedlichen Dimensionen anzusprechen.

1. Wie ist eine Vertrauensbeziehung?

Die Begriffe Vertrauen und Misstrauen sind Beziehungsbegriffe. In einer Vertrauensbeziehung erwartet die vertrauende Person von einer Vertrauensperson oder einer Institution *Vertrauenswürdigkeit* und *Vertrauenskongformität*. Vertrauenswürdigkeit bedeutet, dass die Person, der Vertrauen geschenkt wird, sich verantwortlich, ehrlich und aufrichtig um das Wohl der vertrauenden Person kümmert und in angemessener Weise die Werte der Mitmenschlichkeit beherzigend handelt. Vertrauenswürdigkeit ist in der Vertrauensbeziehung weder nur durch objektive oder moralische Kriterien noch nur durch subjektive Kriterien bestimmbar; die Vertrauensbeziehung ergibt sich aus der Sicht der Person, die vertraut.

Vertrauenswürdig erweist sich eine Person besonders in Notsituationen oder Krisen; nämlich dann, wenn es ihr gelingt, für die Situation angemessen, für die vertrauende Person fürsorglich und für das zu Besorgende umsichtig und *vertrauenskongform* zu handeln. Das

heißt, eine Person ist vertrauenswürdig, wenn sie die nötige Kompetenz, Fürsorglichkeit und Verantwortlichkeit für den Kontext des Vertrauens mitbringt. Ein Handeln ist vertrauenskonform, wenn eine vertrauenswürdige Person so handelt, wie es dem in sie gesetzte Vertrauen entspricht. Eine Institution erweist sich als vertrauenswürdig, wenn ihre Funktionsträger das in sie gesetzte Vertrauen nicht enttäuschen sowie mitmenschlich und wohlwollend handeln.

Die Struktur und das gepflegte Ethos einer Institution können die Vertrauenswürdigkeit der Mitglieder und die Vertrauenskonformität ihrer Handlungen befördern oder behindern. Allerdings wird in vielen Situationen und in vielen Beziehungen des täglichen Lebens Vertrauen unthematisiert vorausgesetzt. Der Verlust oder die Verletzung des Vertrauens zeigen erst, wie selbstverständlich Vertrauen gelebt wird, wenn es vorhanden ist, wie komplex es ist und wie sehr es eine individuelle Beziehung selbst übersteigt. Die Moralphilosophin Annette Baier beschreibt diese Aspekte folgendermaßen: „Wir bewohnen ein Klima des Vertrauens, so wie wir in der Atmosphäre leben“. (Baier 2001: 42) Das heißt, dass wir es wahrnehmen „wie die Luft, nämlich erst dann, wenn sie knapp wird oder verschmutzt ist.“ (Baier 2001: 42) Der Vergleich zwischen einem Klima des Vertrauens und der Luft, die uns umgibt, ist sehr passend, denn ähnlich wie die Luft ist auch das Vertrauen das *Unverzichtbare* (a), das *Unmerkliche* (b) und das *Überschreitende* (c). Misstrauen dagegen ist aufdringlich, ein *Störfaktor* und *behindernd* für das tätige Leben.

a) *Unverzichtbar* ist Vertrauen,

weil niemand nur auf sich alleine gestellt leben könnte. Wir bewohnen Häuser, die andere gebaut haben, wir kaufen ein und essen, was andere in anderen Ländern angepflanzt haben und verkaufen; wir reisen mit Verkehrsmitteln, die von anderen gebaut sind, wir gehen zum Arzt oder ins Krankenhaus, wenn wir uns nicht wohl fühlen, und erwarten eine angemessene Behandlung, auch wenn wir auf Reisen sind.

Die Annahme, dass Vertrauen unverzichtbar sei, bedeutet allerdings nicht, dass es notwendig überall und allgemein geschenkt werden muss. Wahrscheinlich ist es sogar so, dass wir vielen Menschen gegenüber eher gleichgültig eingestellt sind. Aber dort, wo unsere Existenz mit ins Spiel kommt, sind wir abhängig von einem gewissen *Grundvertrauen* in mitmenschliche Beziehungen. Dennoch ist Vertrauen in vielen Kontext auch verzichtbar, schlicht nicht relevant; aber wenn sein Fehlen als Mangel oder als Misstrauen auffällt, dann wird es entweder gesucht oder das Misstrauen gilt als Richtschnur, besonders achtsam und vorsichtig zu sein, denn vielleicht ist die Person oder die Institution, der Misstrauen entgegengebracht wird, nicht vertrauenswürdig.

Somit ist Vertrauen unverzichtbar, um mit einer gewissen Gelassenheit mit anderen Menschen und in einem gesellschaftlichen Kontext zu leben und tätig zu sein, andererseits ist die Fähigkeit, Vertrauen und Misstrauen zu haben, selbst eine Möglichkeit, sich im eigenen Leben, im mitmenschlichen Beziehungskontext und in der Gesellschaft zu orientieren. Somit haben die Fähigkeiten, Misstrauen und Vertrauen zu entwickeln, eine Orientierungsfunktion im Leben. Misstrauen ist nicht angenehm, aber unverzichtbar als Motiv der vorsichtigen Handlungsweise sowie der politischen Partizipation.

b) *Unmerklich* ist Vertrauen,

weil diejenigen, die es haben solange alles gut geht, es gar nicht besonders bemerken. Denn Vertrauen präsentiert sich nicht in Sprechakten wie das Versprechen oder Verzeihen. Es entsteht – und das ist seine Besonderheit – ohne Ankündigung oder Voranmeldung, oft sogar ohne bestimmte Vereinbarung, doch meist in *konkreten* Begegnungen und Situationen.

Nur bei besonderen Anlässen oder in schwierigen Entscheidungen werden diejenigen, die Vertrauen haben, auch beschreiben, dass sie

diesem Menschen oder jener Institution vertrauen. Die Thematisierung einer Vertrauensbeziehung hat üblicherweise mit kleinen oder großen Zweifeln, Enttäuschungen oder Unsicherheiten zu tun. Die Aufforderung „Vertrau mir!“ wie auch die scheinbar so positive Botschaft, deutlicher die Anmahnung „Ich vertraue dir!“ sind geradezu „Gefahrenzeichen“ für eine brüchig gewordene Beziehung. (Baier 1991: 113; Govier 1998: 166) Wenngleich viele Beziehungen, besonders familiäre und intime Beziehungen, Vertrauen als ihre Grundlage haben, bedeutet dieses nicht, dass Vertrauen moralisch eingefordert oder selbst für die ethische Beurteilung von Vertrauenswürdigkeit zu Rate gezogen werden kann.

Vertrauen kann nicht sinnvoll gefordert werden, aber wird – eher unmerklich – geschenkt. Vertrauen kann man nicht einfach kaufen, herstellen oder durch ein anderes Gut ersetzen. Es ist kein Wirtschaftsgut, aber es wird, wie der Ökonom Kenneth Arrow feststellt, als „Schmiermittel‘ des sozialen Systems“ dingend gebraucht. (Arrow 1974: 23) Das tägliche Miteinander und das politische, wirtschaftliche und soziale Handeln sind darauf angewiesen, dass Menschen Beziehungen eingehen und einander vertrauen.

Im täglichen Leben – also dann, wenn Dinge ihren aus Sicht der Vertrauenden normalen Gang gehen – heißt Vertrauen, Zweifel nicht aufkommen zu lassen. Es gibt Situationen im Leben, in denen Menschen vor Angst wie gelähmt sind, sich misstrauisch umschauen; aber meistens haben wir genügend Vertrauen, um zu essen, was auf den Tisch kommt, mit Menschen zu sprechen, die uns begegnen, in Verkehrsmittel zu steigen, die uns von einem Ort zum anderen bringen. Dieses sehr grundständige *Vertrauen* in die tägliche uns umgebende Welt und in Menschen, mit denen wir zu tun haben, ist – so der britische Soziologe Diego Gambetta – von der Überzeugung geprägt, „die nicht auf Beweisen, sondern auf einem Mangel an *Gegenbeweisen* gründet“. (Gambetta 2001: 235) Dieser Aspekt der Beschreibung gilt gleichermaßen für die persönlichen Vertrauensbeziehungen wie auch für das Vertrauen in gesellschaftliche Institutionen.

Gegenbeweise sind es, die zu Misstrauen führen: Sobald bekannt wurde, dass das Europäische Zentrum für die Verteilung von Organen für Transplantationen (*Eurotransplant*) Unregelmäßigkeiten aufwies und Ärzte verschiedener deutscher Kliniken Vergabekriterien umgingen, ließ die Bereitschaft, einen Organspendeausweis bei sich zu tragen, sofort nach; als Anfang 2000 Fälle der Rinderseuche BSE bekannt wurden, brach – wenigstens kurzfristig – der Rindfleischverkauf ein. Investitionen in Griechenland und der Import griechischer Güter gingen zurück, als die Ratingagenturen ihre Ergebnisse gekannt gaben. Beispiele zeigen immer wieder: Misstrauen basiert auf *guten Gründen*.

Vertrauen wird hingegen auch ohne gute Gründe gegeben und bisweilen auch gegen gute Gründe beibehalten.⁵

c) Vertrauen ist *überschreitend*,

- weil es einen *Glaubensüberschuss* beinhaltet und
- weil es auf unterschiedlichen *Beziehungsebenen* auftritt. Vertrauen ist kein Phänomen, das nur für ein Individuum kennzeichnend ist, sondern es bezieht sich auf zwischenmenschliche Beziehungen, auf Gruppen, Institutionen, auch Systeme oder Bestimmungen eines gesellschaftlichen Klimas.

Vertrauen beinhaltet einen Glaubensüberschuss,

weil es auf *mehr* beruht als das, was sprachlich oder rational auszudrücken ist oder was gute Gründe oder rationale Kriterien unterstützen. Dieser Glaubensüberschuss fungiert im Untergrund, wenn wir

5 Trudy Govier erzählt die tragische Geschichte einer Anwältin, die gegen die von ZeugInnen vorgebrachten Aussagen und vorgelegten Photos, sehr lange nicht glauben konnte, dass ihr Vater tatsächlich als Soldat während des Nationalsozialismus für den Tod und Folterung vieler Menschen verantwortlich war. Erst allmählich wurde ihr bewusst, dass ihr Vertrauen sich in Misstrauen verwandelte. Häufig geschieht der Umschwung von Vertrauen in Misstrauen sehr plötzlich (Govier 1998: 139-142)

im Vertrauen mit jemandem sprechen oder handeln; er kann aber auch zum *blinden Vertrauen* führen.⁶

Es gibt einen Unterschied zwischen einem Gefühl des *Vertrautseins mit etwas* und einem Gefühl des *Vertrauens in jemanden*. Das Vertrautsein basiert auf einer Gewohnheit und einer Erwartung der Konformität. Der Straßenverkehr ist für viele exemplarisches Beispiel für ein funktionierendes habituelles Vertrauen, das besagt, „Ich kenne mich aus“, und erwarte, dass Autofahrer die Verkehrsregeln befolgen. Diese Form von habituellem Vertrauen bedeutet noch kein Vertrauen. Bewege ich mich vertraut, aus Gewohnheit oder regelgeleitet im Straßenverkehr? Vermutlich sind alle drei Aspekte leitend für mein Verhalten. Der Regelverstoß zeigt, dass die tägliche Gewohnheit und Konformität ein Vertraut-sein mit oder ein *habituelles* Vertrauen bedeuten, aber kein *soziales* Vertrauen. Wenn ein Autofahrer nicht an einer roten Ampel hält, obwohl ich Vorfahrt habe, dann ist nicht mein Vertrauen erschüttert, sondern ich bin vielleicht verletzt (wenn es einen Unfall gab) und der andere hat sich straffällig gemacht, weil er die Straßenverkehrsordnung missachtet hat. Wer keine existenzielle Angst im Straßenverkehr hat, wird nicht deshalb dem System und den Autofahrer trauen oder eben misstrauen – keines von beiden trifft zu. Routine und Gewohnheit erwächst aus der Sicherheit des Experten und führt zur „Komplexitätsreduktion“.⁷ Aber das *habituelle*

6 Blindes Vertrauen bedeutet wenn einem Vorgang wider besseren Wissens oder Information vertraut wird, wenn also im Sinne „wird schon gut gehen“ Häuser an mittellose Familien verkauft werden und die teilweise ungedeckten Kredite weiterverkauft werden, dann hat das mit Dummheit, aber eben auch mit Blindheit oder Ignoranz in Bezug auf etwas oder jemand zu tun. Wenn jemandem oder etwas vertraut wird in Hinsichten, die einem völlig unbekannt sind, dann gründet auch das auf mindestens partieller Blindheit. Eine Jeans, z.B. für 9 Euro, kann nicht mit angemessenen Produktionsbedingungen gefertigt und um den halbe Erdkugel transportiert werden.

7 Dreyfus (1972: Kap. 7) verdeutlicht anhand des Autofahrenlernens wie jemand im Vertrautsein mit seinen körperlichen Fähigkeiten und Umgebung zum Experten wird. Dass das tägliche Handeln, die Befolgung von Regeln und das soziale Leben unterstützende Vertrauen erklärt Luhmann (1968).

Vertrauen ist zu unterscheiden von dem *sozialen Vertrauen*; und jemand, der mit etwas vertraut ist, hat nicht notwendig *Vertrauen*.

Vertrauen haben heißt, z.B. bürokratische Regeln einer Verwaltung zu kennen *und* zu erwarten, dass einem verwaltungstechnisch kompetent *und* auch mit einem positiven *Wohlwollen*, also *mitmenschlich* begegnet wird. Das kann z.B. heißen, dass man ein vergessenes Formular später nachreichen darf oder dass man der eigenen konkreten Situation entsprechend wohlwollend behandelt wird. Wohlwollen geht über die negative Bestimmung, dass einem *nicht* geschadet wird, etwa nicht vergiftetes Essen zu bekommen, hinaus.

Wenn jemand einer anderen Person vertraut, also soziales Vertrauen hat, dann beinhaltet dieses einen Glaubensüberschuss in Bezug auf die Beziehung und auf zukünftige Handlungen.⁸ Der Person oder den Personen, die in einer Institution des Vertrauens arbeiten, wird unterstellt, dass sie mit Wohlwollen der vertrauenden Person begegnet und die angemessenen Fähigkeiten bezüglich eines Handlungsbereichs hat. Somit bedeutet Vertrauen immer auch, anderen die Gelegenheit zur Verletzung in Bezug auf einen nicht klar abgesteckten Bereich oder Kontext in der Zukunft einzuräumen. Man glaubt auf der Basis von Intuitionen, mangels Beweisen oder vergangener Erfahrungen, dass der andere, die Institution oder das System in Bezug auf diese Gelegenheit *vertrauenswürdig ist* und die Personen *vertrauenskonform handeln*. Deshalb sind Vertrauende einerseits züversichtlich, dass die Gelegenheit der Verletzung oder des Betrugs nicht genutzt und ihnen mit Wohlwollen begegnet wird, andererseits ruhen sie in einem Sicherheitsgefühl, das die latente Überforderung besänftigt, die durch die Einbindung in unüberschaubare personellen und institutionellen Handlungszusammenhänge immer wieder aufzubrechen droht. Somit spielt Vertrauen als Gefühl der

⁸ Manchmal bezieht sich Vertrauen auch auf Handlungen eines anderen Menschen in der Vergangenheit, dann aber ist die Frage nach dem Vertrauen gestellt. Zweifel haben sich eingeschlichen.

Sicherheit und Zuversicht in einem „Spielraum“ *zwischen Wissen und Nichtwissen*.⁹

Vertrauen tritt auf unterschiedlichen Beziehungsebenen auf: die individuelle Ebene (i), Organisations- und Arbeitsprozesse (ii), das Ethos (iii), Systeme und Institutionen (iiii). (Endress 2002: 53-61) Sie sind mit einander verschränkt, doch jeweils überschreiten sie das Individuum und sind dennoch an Individuen gebunden.

- i. Die interpersonelle Vertrauensbeziehung auf der *individuellen Ebene* wird unterschiedlich, meistens asymmetrisch gestaltet. Wir kennen sie als Beziehung zwischen Personen und als Beziehung zwischen Personen und Institutionen, z.B. als familiäre Beziehung, Arzt-Patienten-Verhältnis, freundschaftliche oder kollegiale Beziehungen. Im interpersonalen Bereich gilt es oft als unangemessen, sogar unbotmäßig, nach Informationen zu forschen oder transparente Vorgänge zu fordern, insbesondere in Bereichen, die gar nicht Teil der Beziehung sind. Wer vertraut, glaubt an die Vertrauenswürdigkeit der Person oder Institution, der vertraut wird. Vertrauen wird also in jemanden, der vertrauenswürdig erscheint, gesetzt.¹⁰ Die Fragen wären dann: Welche Grundlage hat Person p, um Person q zu

9 Die Unüberschaubarkeit von Gesellschaft und Institution gerade auf der temporalen Achse hat auch Einfluss auf das Verständnis des Begriffs der Transparenz, wie noch zu thematisieren ist: Transparenz heißt nicht einfach sehen oder erkennen, sondern sehbar oder erkennbar *machen*. Siehe zum Gedanken, dass das Vertrauen einen Spielraum für freie Entscheidungen eröffnet den Aufsatz von Delhom 2007: 340.

10 Schaal 2002: 376f. In diesem Beitrag berücksichtige ich nicht die Möglichkeit, dass einer Person, die Fähigkeit zu vertrauen, prinzipiell abhanden gekommen ist; Studien hierzu sind aber auch wichtig.

a) Eine Person p vertraut einer anderen q etwas x an. (jemanden etwas anvertrauen) – z.B. vertrauen, dass eine Person, der ich vertraue, mein Kind so behandelt wie ich es auch getan oder gewünscht hätte). Auch ist es möglich, jemandem ganz unpersönlich zu vertrauen; z.B. vertrauen die meisten Flugreisenden darauf, dass der Pilot seinen Beruf ordentlich ausüben wird. Oder b)

vertrauen? Ist die Vertrauenswürdigkeit von Person q durch Transparenz geschaffen? Und welches Motiv hat q, das Vertrauen von p nicht zu enttäuschen und sich vertrauenskonform zu verhalten? Hat q aufgrund von Transparenzforderungen ein starkes Motiv, sich vertrauenskonform zu verhalten? Eine erste Beobachtung ist, dass Menschen, die einander vertrauen und sehr nahe sind, besonders wenig auf Informationen (etwa auf das Nachzählen von Wechselgeld oder auf präzise Tatsachenerzählungen) achten, sondern eher auf das allgemeine Wohlbefinden und die Zugewandtheit der jeweils anderen Personen.

- ii. Die interpersonalen Beziehungen sind oft umgeben von einer „Atmosphäre des Vertrauens“ (Baier 2001: 38) oder einer „Kultur des Vertrauens“¹¹, die in einem Unternehmen oder einer Institution gepflegt werden. Auf dieser Ebene werden Organisations- und Arbeitsprozesse sowie innerbetriebliche Strukturen und professionelle Interaktionen, die von mehr oder weniger Vertrauen geprägt sind, gestaltet. Hinsichtlich der Professionalisierung und der professionellen Interaktion in Unternehmen oder Institutionen werden oft fünf Aspekte genannt, die für das Vertrauen entscheidend sind: Kompetenz, Vertraulichkeit, Redlichkeit der Angehörigen sowie *Transparenz*, Effektivität. Unterschieden wird eine Person und ihre Funktion. Geht eine kranke Person zum Arzt, weil sie nur diesen schätzt, und den anderen vielleicht sogar eher misstraut, dann wird die Trennung zwischen Person und Funktion unterlaufen und das Vertrauen in die medizinische Institution wird transformiert zu einem Vertrauensverhältnis auf der individuellen Interaktionsebene.

Auf dieser Ebene ist Vertrauen eines, das von Personen in die Abläufe einer Organisation gesetzt wird, die entsprechend des in sie gesetzten

Eine Person p vertraut einer anderen q, dass sie in einer spezifischen Weise handeln wird, p und q haben eine persönliche Beziehung.

¹¹ O’Neill (2002) diskutiert wie eine Kultur des Vertrauens auch im Zusammenhang von Transparenz, die Geheimnisse zerstört, und durch Betrug in eine „Kultur des Misstrauens“ umschlagen kann (77).

Vertrauens *konform* ablaufen. Wenn einer Organisationsstruktur misstraut wird, z.B. weil Korruption als ein Element der Prozessabläufe eingebaut ist, dann werden die Prozesse schwierig und einzelne Personen oder Funktionsträger der Struktur gelten als nicht vertrauenswürdig; die Kultur oder die Atmosphäre wird dann eher von Misstrauen geprägt sein.

Eine Atmosphäre oder Kultur des Vertrauens hängt,

- iii. drittens, von dem Vertrauensethos der einzelnen Menschen ab und ist eingebunden in,
- iv. viertens, einen institutionellen und systemischen Raum des Vertrauens (eine Nation, Europa). Dieser Raum ist allerdings diffus in Bezug auf die Frage des Vertrauens, denn sie kann nur gestellt werden, wenn deutlich gemacht werden kann, *wem* eigentlich vertraut werden kann. Vertrauen bezieht sich niemals auf nur eine der genannten Beziehungsebenen und es ist immer auch an Menschen gebunden. Somit kommen letztendlich nur Personen oder die in Institutionen eingebundenen Menschen als Vertrauensträger in Frage.

Das in eine Institution gesetzte Vertrauen bezieht sich auf das Verhalten oder die Handlungen der Funktionsträger sowie auf die Leitidee und die funktionalen Prozesse der jeweiligen Institution. Wird ein Politiker aufgrund von Betrug abgesetzt, wird bisweilen sogar die Vertrauenswürdigkeit der Institution gestärkt (es sei denn, dies passiert zu oft). Interessanterweise bestand gerade in Deutschland in den letzten Jahrzehnten ein großes Vertrauen in Institutionen trotz ihrer damaligen Transformation in eine Verfolgungs- und Tötungsmaschinerie in der Zeit des Nationalsozialismus. Die Vertrauenswürdigkeit braucht manchmal keine Beweise, aber das Misstrauen ist immer von Beweisen gestützt.

Bisher wurde gezeigt, wie Vertrauen unverzichtbar, unmerklich und überschreitend ist, und dass Vertrauen von Menschen nicht sinnvoll

gefordert werden kann, sondern geschenkt wird. Vertrauen wird von denen geschenkt, die bestimmte Personen und Institutionen als *für sie vertrauenswürdig* erachten. Somit kann nun die Frage nach dem Zusammenhang von Vertrauen und Transparenz zugespitzt werden: Dient Transparenz der Vertrauenswürdigkeit?

Da Vertrauen ein relationales Konzept ist, muss die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Vertrauen und Transparenz konkret gestellt werden: *Wer* fordert für *wen* und *warum* Transparenz? Und, was heißt eigentlich Transparenz?

2. Was heißt Transparenz?

Das Wort „Transparenz“ setzt sich aus den lateinischen Wörtern *trans* und *parere* zusammen. *Trans* bedeutet durch und *parere* kann übersetzt werden: Auf jemandes Befehl hin erscheinen oder sichtbar werden. Wer „pariert“, ist sichtbar, gehorcht ohne Widerspruch. (Han 2012) Transparenz heißt somit „durchscheinend machen“. Von diesem etymologischen Ursprung her gedacht ist es nicht erstaunlich, dass mit dem Wort *Transparenz* auch etwas Gewalttames wie Kontrolle und Überwachung assoziiert wird. Der unglückliche Fernsehauftritt des nun zurückgetretenen deutschen Bundespräsidenten Christian Wulff, in dem er sich den Fragen der Journalisten stellte, glich eher einem Polizeiverhör. Wulff betonte „er wolle Vertrauen schaffen durch Transparenz“ und zeigt mit dieser *moralischen Forderung* an sich selbst, wie eng er Vertrauen und Transparenz aneinander knüpfte.¹²

Transparenz – die Sichtbarmachung von Verborgenenem – erinnert an Transparenz-Träume in einigen philosophischen Schlüsseltexten von Platon, René Descartes oder Jean-Jacques Rousseau. Besonders Descartes prägte einen in den *Meditationen* entworfenen Transparenz-Traum der Selbst-Durchleuchtung. Für die Gegenwart könnte man sagen, dass dieser Traum der Durchleuchtung von einem

¹² <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2011-12/wulff-kredit-bedauern>

Transparenz-Albtraum begleitet wird, aber auch von einem Bedürfnis nach digitaler *Selbstveröffentlichung*. Die Kehrseite des Wunsches, alles zu sehen, ist die Angst, völlig sichtbar und durchschaut zu werden, aber auch der Drang, selbst sichtbar zu sein.

Transparenz des Selbst bedeutet ist das Wissen, wie ein mentaler Zustand ist und wie er nicht ist. Starker Schmerz, zum Beispiel, beansprucht Transparenz. In der Perspektive der ersten Person weiß ich, wenn ich Schmerzen habe, aber auch, wenn ich sie nicht habe. Aus der Perspektive der dritten Person sind die Neurowissenschaften die Disziplin, die mit den Bildern der funktionellen Magnetresonanztomographie an der Transparenz des Gehirns und des Bewusstseins arbeiten; die Ökonomie hat ihren Focus auf der Transparenz wirtschaftlicher Abläufe und die Soziologie auf die Transparenz der Gesellschaft.¹³ Philosophisch betrachtet, wäre eine universale Transparenz tragisch, weil der Gegenpart zur Transparenz die Komplexität, das Andere – vielleicht auch einfach das Lebendige – ist, dem mit einem Ausleuchten von mentalen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Prozessen zu Leibe gerückt werden soll. Streng genommen sind transparent nur das Durchsichtige, Unlebendige und die Leere.¹⁴ Deshalb werden Transparenzbemühungen auch häufig von einem Unbehagen begleitet.

Politische Transparenzforderungen beinhalten oft die Begründung, dass es für BürgerInnen der Transparenz bedürfe, um eine fundierte Wahlentscheidung zu treffen, um zu partizipieren und um sich einzumischen mit Verbesserungsvorschlägen. Auch wird als Begründung genannt, dass Transparenz Amtsmissbrauch verhindere, wenn Politiker zu Rechenschaft und Vertrauenskonformität verpflichtet seien. „Open government“ ist das zusammenfassende Schlagwort

13 Und die heutige Medizin richtet sich auf die Transparenz des Menschen, genauer auf die genetische Disposition der Menschen.

14 „Transparent ist nur das Tote“ schreibt Byung-Chul Han (2012). Lebendigkeit heißt, dass es für den Betrachter einen für ihn intransparenten Sinn gibt. Ähnlich beschreibt das Lebendige Rehmann-Sutter 2013.

für Prinzipien, nach denen auch britische öffentliche Institutionen handeln sollen: Die Philosophin Onora O'Neill zählt sie auf und kritisiert: *selflessness, integrity, objectivity, accountability, openness, honesty and leadership*. Außer letzterem, sollen alle die Vertrauenswürdigkeit der öffentlichen Institutionen in der Öffentlichkeit stärken. Das „Recht zu wissen“ soll Offenheit oder Durchsichtigkeit garantieren. Aber nicht nur O'Neill bemerkt eine schleichende scheinbare Verschiebung: „Trust seemingly has receded as transparency has advanced.“ (O'Neill 2002: 68) Oder wie der Medienwissenschaftler Byung-Chul Han sogar übertreibt: „Transparenz schafft Vertrauen ab.“ (Han 2012) Er begründet diese These mit der bereits gemachten Beobachtung, dass nämlich Vertrauen nur möglich ist in einem Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen. Vertrauen heißt also, trotz Nichtwissen gegenüber dem anderen eine positive Beziehung zu ihm aufzubauen. Es ermöglicht Handlungen mit anderen trotz mangelnden Wissens über Einzelheiten. Weiß ich im Vorfeld alles, erübrigt sich das Vertrauen. Transparenz bedeutet eine Sichtbarmachung, in der jedes Nichtwissen eliminiert ist oder werden soll. Je stärker Transparenz herrscht, desto weniger gibt es *Raum* für Vertrauen.

Diese *erkenntnistheoretische* und *psychische* Diagnose wird von Onora O'Neill unterstützt und mit *moralischen* Überlegungen ergänzt. Es sei nicht nur, dass ich meiner Ärztin oder meinen Freunden in Bezug auf etwas Bestimmtes vertraue, es ist sogar so, dass die Offenheit neben der spezifischen Beziehung völlig unakzeptabel erscheint. O'Neills moralische Überlegung ist, dass Geheimnisse akzeptabel und sinnvoll sind, aber Täuschung und Lüge reduziert oder beseitigt werden sollten. Täuschung (*deception*) und Lüge (*lie*) sind die wirklichen Feinde des Vertrauens und zwar auch deshalb, weil diejenigen, die lügen und täuschen, die anderen nicht als moralisch Gleiche betrachten. Darum folgert O'Neill: Um Vertrauen zu stärken, müssen wir Täuschung verhindern, aber Geheimnis (*secrecy*) durchaus zulassen.¹⁵ In ihrem Feu-

15 Der deutsche Wort „Geheimnis“ liegt sehr nahe an dem Begriff „Geheimhaltung“, der impliziert, dass jemand mit Absicht etwas vor jemandem geheim

erwerk kritischer Aspekten zählt sie auf, dass Transparenz eine Flut von unsortierten, auch unverständlichen Informationen produziere, Menschen ermutige, weniger ehrlich zu sein. Kurzum die Menschen werden zur Doppelzüngigkeit und Täuschung ermuntert und die Wahrheit wird zur Halb-Wahrheit „massiert“. Das Ergebnis ist eine „Kultur des Misstrauens“. (O’Neill 2002) Ihre These ist *Transparenz schafft Misstrauen* zwischen den Menschen. Andererseits: Transparenz wird politisch und moralisch oft aus Misstrauen gefordert.

3. Hängen Transparenz und Misstrauen zusammen?

Den Zusammenhang zwischen Transparenz und Misstrauen spricht die Frage nach möglichen Gründen für einen Vertrauensverlust direkt an. Wenn etwa ein Staat ohne Veranlassung systematisch Kontrollinstrumente etabliert, dann wirkt dieses so, als ob er allen Bürgern und Bürgerinnen das Vertrauen entzieht und sie unter Generalverdacht stellt. Schon Aristoteles beobachtete, dass Kontrolle Misstrauen *zwischen* den Menschen sät wie es die Tyrannen von je her taten. Etwas anderes ist zum Beispiel, wenn öffentliche Amtsträger Kontakte pflegen, die Nachfragen herausfordern und, insofern die Antworten fragwürdig sind, auch näheres Hinsehen nach sich ziehen. Denn dann hat derjenige, auf den genau geachtet wird und durch dessen Aktivitäten Transparenz eingefordert wird, selbst Veranlassung dazu gegeben, dass man ihm nicht mehr bedingungslos traut. Zwei Unterschiede kennzeichnen diesen Fallvergleich: Im ersten Fall geht es um einen Staat oder eine Regierung, die systematisch und ohne Verdacht alle Menschen präventiv kontrolliert; im zweiten Fall geht es um einen Menschen, sei es ein Politiker oder eine Politikerin, eine Bürgerin oder ein Bürger, ein Migrant oder eine Migrantin, der oder die aufgrund einer bestimmten, vielleicht illegalen Handlung Verdacht erregt und deshalb die Umstände oder Motive der Handlungen offenlegen soll. D.h. wir können unterscheiden zwischen allgemeinen und

halten möchte und etwas vor ihm oder ihr zu verbergen hat. Dieses Manöver kann leicht zu Misstrauen führen.

selektiven, präventiven und nachträglichen Transparenzforderungen. Diese Unterschiede, die mit der Frage „Wer braucht warum Transparenz?“ konkretisiert und die für den öffentlichen politischen Bereich mit der Frage „Braucht Demokratie Teilhabe und eine bestimmte Art der Transparenz?“ erläutert werden können, sollen im nächsten Teil besprochen werden.

Es geht also im Folgenden um eine allgemeine Transparenz (a) im Unterschied zu einer selektive Transparenz (b) des politisch Öffentlichen. Und es geht um die zeitliche Dimensionen, nämlich um Überlegungen, ob Transparenz präventiv oder nur bei Verdachtsmomenten gefordert werden sollte.

(a) Allgemeine Transparenz und Generalverdacht

Jeremy Bentham entwarf ein Modell des Panoptikums, das eine Vorlage für Gebäude war, die – wie Schulen oder Gefängnisse – auf maximale Sichtbarkeit hin angelegt waren, indem eine Person jeden Insassen zugleich beobachten und kontrollieren konnte. (Foucault 1976) Heute registrieren Überwachungskameras die Aktivitäten auf vielen öffentlichen, manchmal auch privaten Plätzen, um präventiv einen jeden zu kontrollieren und um so das *Sicherheitsgefühl* der Menschen zu erhöhen. Der Nacktscanner an den Sicherheitsschleusen auf Flughäfen ist ein Instrument, mit dem Reisende routinemäßig konfrontiert werden. Hier schlägt Misstrauen jedem Menschen gleichermaßen entgegen. Das vermeintlich erhöhte Sicherheitsgefühl ist aber kein Vertrauen in die anderen Menschen, sondern eine Beruhigung der Angst durch technische Hilfsmittel.

War Benthams Modell des Panoptikums auf die Visualisierung in der Gegenwart angelegt, so ist das *digitale Panoptikum* eine um die Dimension des Gedächtnisses erweiterte Option. Soziale Netzwerke und Suchmaschinen des Internets, wie *google* und *facebook*, vergessen nicht. Die *Veröffentlichung* einer Sache oder einer Person bleibt dem

digitalisierten Gedächtnis und dem Zugriff der Nutzbarkeit erhalten. Die einzelnen NutzerInnen *veröffentlichen* sich aus einem scheinbar „selbst generierten Bedürfnis heraus“ und ohne Angst, die Privat- und Intimsphäre zu verlieren, und gleichzeitig mit dem Versuch, sich gut darzustellen. (Han 2012) Selbst der Versuch einer Maskerade wird zu nehmen zur formierten und durchsichtigen Wirklichkeit. Zusehens wird so das Gesellschaftliche formiert und in funktionale Elemente der Verwertungsprozesse degradiert und operationalisiert. Der einzelne Mensch ist damit noch einmal fester in die Effizienzlogik der Leistungsgesellschaft eingebunden, denn er folgt nicht mehr nur einem sozialen Imperativ, sondern auch einem ökonomischen Imperativ. Ein Verdacht verhärtet sich: Transparenz bedeutet *Veröffentlichung*, Ausleuchtung ermöglicht Ausbeutung. Die Durchleuchtung einer Person, die sich sogar freiwillig dieser Transparenz stellt, ist die *maximierte Effizienz*, die von der Verfügbarkeit der Daten lebt. Die Fremdausbeutung von anderen ist deutlich schwieriger zu erreichen als eine *Selbstaussbeutung*, denn letztere wird sogar noch von dem Gefühl der Freiheit begleitet. Der Bürger wird zum transparenten Kunden und fühlt sich frei im ökonomischen Panoptikum, das keine Schranken kennt und dessen Bewohner intensiv miteinander kommunizieren, ohne Rückzug und ohne Einsamkeit, in der sie zu sich finden könnten. Außer sich und beieinander gestalten die Bewohner ihr Netz und ihre Unterhaltung selbst. Deshalb empfinden sie eine politische Aufklärungsschrift gegen den Überwachungsstaat und Sicherheitswahn, wie z.B. von Juli Zeh und Ilja Trojanow, als unnötig. Freiheit und Kontrolle fallen im ökonomischen Panoptikum scheinbar zusammen, das Private und das Öffentliche sind verschränkt; die Maskerade gehört zum Spiel und wird ganz *natürlich* in der Veröffentlichung der digitalen Transparenz.

(b) *Selektive Transparenz* des politisch Öffentlichen im Rahmen eines politischen Programms

Wer Transparenz *selektiv* fordert muss gleichermaßen auch für den Schutz von Lebensbereichen eintreten, die nicht dem Licht der

Öffentlichkeit und der Sichtbarmachung durch eine Veröffentlichung preisgegeben werden sollen. Die Korruptionsbekämpfung und Forderung nach transparenter Politik können gut miteinander verbunden werden. Hierbei geht es um die Transparenz des Öffentlichen und gleichzeitig um den Schutz des Privaten vor der Öffentlichkeit und vor wirtschaftlichen Zugriffen. Die Forderung nach Transparenz im politischen oder wirtschaftlichen Bereich hat nicht zum Ziel den gläsernen Bürger oder die gläserne Patientin, wie es bisweilen vom Gesundheitssystem oder von Versicherungen gewünscht wird.¹⁶

Die Idee ist, dass politische Entscheidungen und ihre dahinterliegenden Prozesse von der Öffentlichkeit, d.h. von politisch interessierten BürgerInnen, nachgefragt oder für sie bereit gestellt werden. Hierzu sind zwei Modelle denkbar, die entweder ein *Informationsrecht* oder eine *Informationspflicht* beinhalten. Das Informationsrecht liegt auf Seiten der BürgerInnen, die hiermit ein Recht auf Informationen haben, wenn sie nachfragen.¹⁷ Die Informationspflicht bedeutet, dass nicht die politischen Abteilungen und Regierungsgremien selbst die Pflicht haben, unaufgefordert zu informieren.¹⁸ Gemeinsam ist beiden, dass den Bürgerinnen und Bürgern die Transparenz von Entscheidungen, die letztendlich sie betreffen, zugute kommen soll. Erst dann kann sinnvoll von Partizipationsmöglichkeiten im politischen Bereich gesprochen werden.

16 Ein Beispiel auf parteipolitischer Ebene sind Parteien, wie die *Piratenparteien* in Schweden, Deutschland und der Schweiz, die jeweils den Begriff „Transparenz“ in ihr Parteiprogramm geschrieben haben. Sie fordern eine Art *verflüssigte Demokratie*, die die repräsentative Demokratie immer wieder hinterfragt und versucht, verfestigte Machtstrukturen zu flexiblen Entscheidungsprozessen zu verflüssigen. Die politische Willensbildung umfasst alle Bürger zu jeder Zeit, weshalb das Internet und die Like it-Buttons auch zentral in die Parteienverfassungen inkorporiert sind.

17 Beispiel hierfür wäre die Internet Plattform *Abgeordnetenwatch.de*

18 Zum Beispiel fordert die *Initiative Hamburg* mit der Volksinitiative *Transparenz schafft Vertrauen* am 6.10.2012: „Politik und Verwaltung müssen Dokumente von öffentlichem Interesse unaufgefordert und kostenfrei im Internet in einem Informationsregister zur Verfügung stellen.“

Zwei Ausrichtungen von Transparenz habe ich herausgestellt: zuerst, die Transparenz, die alle Menschen gleichermaßen unter Generalverdacht stellt und Kontrollmechanismen installiert, mit denen Menschen *veröffentlicht* werden. Diese Strategie führt zu einer Kultur des Misstrauens. Diese allgemeine Transparenz kann sogar in der Steigerung der apokalyptischen Ausrichtung des digitalen Panoptikums zur freiwilligen „Selbst-Kontrolle“ generieren und von ökonomischer Effizienzlogik gesteuert werden.

Vom Modell der allgemeinen Transparenz unterschieden wurde die selektive *Transparenz als politisches Programm*, das mit der in die *Zukunft* gerichteten Forderung auftritt, dass öffentliche Institutionen und politische Gremien transparent arbeiten sollten, um Misstrauen keine Beweise zu geben, und um seitens der BürgerInnen, Vertrauen und Vertrautsein zu ermöglichen. Das Vertrautsein mit institutionellen Prozessen und politischen Handlungsmöglichkeiten bietet eine *epistemische* Ebene der Beteiligung, die einen politischen Raum zwischen den Menschen eröffnen kann, der entweder von Vertrauen oder von Misstrauen geprägt ist. *Politisches Vertrauen* muss immer wieder neu hergestellt werden; wird es *normal*, verführt es die BürgerInnen zur Kritiklosigkeit und lässt das politische Nachfragen vergessen.

Transparenz zu fordern, kann, wenn die Forderung aufgrund eines Verdachtes oder Zweifels erfolgt, einen moralischen und politischen Beigeschmack des Misstrauens haben. Wenn aber Strukturen rechtzeitig und von vornherein transparent für die Beteiligten oder Betroffenen gemacht werden; d.h. wenn ein europäischer Diskurs der nachhaltigen Kritik und der Informationspflicht von vornherein etabliert ist, dann wird sich nicht notwendige Misstrauen einstellen und Politiker brauchen nicht gekränkt oder empört reagieren. Nicht das Vertrauen muss selbstverständlich sein, sondern die Informationspflicht der politischen Gremien. Sie muss immer wieder gefordert werden. Hierbei bleibt das politische Nachfragen und die politische Kritik, die das Lebenselixier von Demokratie sind, lebendig, wenn ein Misstrauen der BürgerInnen niemals ganz einschläft. Die Europäischen

Gremien täten also gut darin, möglichst transparente Strukturen zu gestalten und über Entscheidungsprozesse zu informieren sowie deutlich die Privatsphäre der Menschen zu schützen.

Wird Transparenz, die Durchleuchtung der BürgerInnen, von Regierungen, Staaten oder der EU im Sinne der Kontrolle gefordert oder eingeführt, dann führt diese Maßnahme zu einer „Kultur des Misstrauens“, die einer Demokratie nicht dienlich ist. Doch Transparenz im Sinne einer Offenlegung von z.B. Finanzstrukturen und politischen Entscheidungen sind notwendig, um auch seitens der BürgerInnen eine gerechtere Lohnpolitik oder einen Steuerausgleich zu fordern und durchzusetzen. Transparenz ist eine *epistemische* Bedingung von Demokratie, einem Rechtsstaat und Gerechtigkeit. Transparenz, also die Offenlegung der Finanzstruktur oder die Durchleuchtung von strukturellen Chancen, ist eine politische und ethische Bedingung, um Ungerechtigkeit aufzudecken. Transparenzforderungen bleiben wichtig, um bürgerliche Teilnahme zu ermöglichen und Gerechtigkeit immer wieder neu auszuhandeln. Diese Transparenz politisch zu fordern, wird motiviert durch eine latent misstrauische Haltung der BürgerInnen. Misstrauen hat eine orientierende Kraft in Demokratisierungsprozessen, die niemals zur Ruhe kommen sollten.¹⁹

Somit kann eine Krise des Misstrauens bedeuten, dass entweder den Institutionen prinzipiell Vertrauenswürdigkeit abgesprochen wird, dann kann dieser Mangel auch destruktiv sein, oder er wird von strategisch denkenden PolitikerInnen behauptet, um Strukturen und Entscheidungen durchzusetzen, die am Interesse der Bevölkerung vorbeigehen. Wird politisches Vertrauen von den BürgerInnen erwartet, dann müssen sie sich fragen, was eigentlich gemeint ist und was der Zweck dieser Erwartung ist. Hierbei wird die Wichtigkeit von Vertrauen im politischen Kontext oft überbewertet. Wird ein politisches Vertrauen zur Normalität und damit zur Gewohnheit, dann führt dies zur Lähmung des bürgerlichen Engagements. Durch sein Misstrauen,

19 Vgl. die Überlegungen zur „ankommenden Demokratie“ von Derrida (2006).

seine Kritik und seine Transparenzforderungen erhält das bürgerliche Engagement den Rechtsstaat am Leben.

Transparenz kann zur Kontrollgesellschaft und zu Misstrauen führen, kann aber auch eine Grundlage für die Stabilisierung von und Partizipationsmöglichkeiten in demokratischen Entscheidungsprozessen sein. Von daher ist Transparenz sowohl ein epistemisches, als auch ein politisches und ethisches Mittel, da es die Grundlage für Demokratie und für die Möglichkeit von Vertrauen, Minderung von Misstrauen und Aufdeckung von Ungerechtigkeit ist.

Deshalb ist zu unterscheiden: *Transparenz, um zu kontrollieren* (im Sinne eine Generalverdachts gegen die BürgerInnen), und *Transparenz, um zu informieren*.

Kontrolle kann ersticken und eine Informationsflut, die nicht in Wissen umgearbeitet werden kann, führt zur Blindheit. Dennoch: ein Staat, auch die EU, muss mit dem Anspruch und der Pflicht konfrontiert werden, die Geschäfte, Entscheidungen, Grundlagen und Werte offenzulegen. Somit bleiben die Fragen zur Transparenz in der politischen Praxis konkret: *Wer fordert was, wann und warum?*

Anmerkung: Für gemeinsame Diskussionen danke ich Pascal Delhom und Christoph Rehmann-Sutter sowie den TeilnehmerInnen der Konferenz *Poverenje i transparentnost – za novu Evropu / Vertrauen und Transparenz – für ein neues Europa* (Beograd, 5-6 oktober 2012).

Literatur

Aristoteles (1973): *Politik*, übers. und hrsg. von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Arrow, Kenneth (1974): *The Limits of Organization*, New York: Norton.

Baier, Annette (1991): *Trust. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at Princeton University, March 6-8, 1991* (<http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/baier92.pdf>).

- Baier, Annette (2001): „Vertrauen und seine Grenzen“, Martin Hartmann (trans.) in: *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.) Frankfurt / New York: Campus, S. 37-84.
- Delhom, Pascal (2007): „Das Wagnis des Vertrauens“, in: *Denkwege des Friedens*, Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.), Freiburg / München: Alber, S. 334 – 361.
- Derrida, Jacques (2006): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Berlin: Suhrkamp.
- Dreyfus, Hubert (1972): *What Computer Still Can't Do. A Critic of Artificial Reason*, New York: MIT Press.
- Endress, Martin (2002): *Vertrauen*, Bielefeld: Transcript.
- Foucault, Michel (1976), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gambetta, Diego (2001): Kann man dem Vertrauen vertrauen? Catrin Yazdani (trans.), in: *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.) Frankfurt / New York: Campus, S. 204-237.
- Govier, Trudy (1998): *Dilemmas of Trust*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Habermas, Jürgen (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Han, Byung-Chul (2012), „Transparent ist nur das Tote“, *Zeit-Online* (<http://www.zeit.de/2012/03/Transparenzgesellschaft>).
- Luhmann, Niklas (1968, 4. Aufl. 2000): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- O'Neill, Onora (2002): *A Question of Trust. The BBC Reith Lectures 2002*, Cambridge University Press.
- Putnam, Robert (1993): *The Prosperous Community: Social Capital and Public Life in the American Prospect*, 4/13.
- Rehmann-Sutter, Christoph (2013): „How Do We See That Something Is Living? Synthetic Creatures and Phenomenology of Perception“, *Worldviews* 17, S. 10-25.
- Schal, Gary (2002): *Editorial ÖZP 2002/4*, S. 371-378.
- Sztompka, Piotr (1995): „Trust and Emerging Democracy: Lessons from Poland“, *International Sociology* 11, S. 37-62.

Sztompka, Piotr (1999): "Trust, Distrust and Two Paradoxes of Democracy", *European Journal of Social Theory* 1, S. 19-32.

Trojanow, Ilja / Zeh, Juli (2009): *Angriff auf die Freiheit. Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte*, München: Hanser Verlag.

Sollte man der EU vertrauen? Oder wäre erst Transparenz notwendig, um Vertrauen herzustellen? Oder fehlen kritische und engagierte Bürger?

Die moderne Gesellschaft – und damit umschreibe ich die Gesellschaft der westlichen Welten in den letzten zwei Jahrhunderten – erlebt seit zwei Jahrzehnten den verstärkten Abschied von traditionellen politischen Orientierungen. Die politischen Ideologien verblassen, Pragmatismus erlebt eine Wiederkehr, vielleicht sogar seine erste wirkliche politische Entfaltung, nachdem seine philosophische Grundlegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in die Hochphase der Totalitarismen fiel. Bei vielen Menschen breitet sich ein Gefühl aus, dass große Ideen sowieso von der Politik nicht mehr realisiert werden können, dass es in der Politik eher um die Verwaltung der alltäglichen Probleme des Staatswesens geht. Dergleichen kann an der Idee eines geeinten Europas nicht spurlos vorübergehen.

1. Die Krise des politischen Handelns

Das ist generell auch ein Symptom für mangelndes Vertrauen in die Politik, d.h. ein sich ausbreitendes Gefühl von zunehmenden Unsicherheiten, ein verstärktes Bewusstsein von Fragwürdigkeiten, ein Niedergang an Glaubwürdigkeit und zunehmende Enttäuschungen von Erwartungshaltungen. Von diesem Vertrauensverlust ist besonders die gestalterische Kraft der Politik betroffen. Nicht nur erleben die Bürger in der modernen Gesellschaft im angebrochenen 21. Jahrhundert, dass die Handlungsfähigkeit wie die Handlungsmächtigkeit der Politik schwächer wird. Daher sinkt der Erwartungshorizont der Bürger und ihr Vertrauen in die Fähigkeit der Politiker, Ziele zu formulieren und diese dann auch zu erreichen. Einzig in einem zeitlich

knappen Horizont und unter weitgehender Anpassung an die Gegebenheiten, also pragmatisch scheint politisches Handeln noch sinnvoll, d.h. als rational bestimmbar zu sein.

Die Institutionen der EU sind davon besonders betroffen, in den USA die Washingtoner Zentralregierung. Man erwartet von der EU Vorteile, mit denen gemeinhin politisch argumentiert wird. Dass Europa lenkend in die Angelegenheiten der Zeitgenossen eingreift, empfinden viele dagegen als störend und machen die europäischen Institutionen für die eigenen Probleme verantwortlich. Die EU – so konnte man es jüngst in den Debatten um die Entscheidung des deutschen Verfassungsgerichts wie bei Jürgen Habermas lesen – sollte gerade aus deutscher Sicht die anderen Staaten zu mehr Haushaltsdisziplin anhalten, nicht aber zur Vergemeinschaftung von staatlichen Schulden führen. Auch Politiker, nicht nur viele Bürger orientieren sich lieber an den eigenen nationalen Wahlchancen, als an den Notwendigkeiten der EU.

Zudem kennen sich viele Bürger in den europäischen Institutionen kaum aus. Man hat die Namen schon mal, aber über die Funktionen und die jeweiligen Verantwortlichkeiten weiß man wenig. Gemeinhin fällt dabei der Vorwurf mangelnder Transparenz. Zunächst liegt das jedoch primär an der eigenen beschränkten Sichtweise. Sekundär darf man auch die mangelnde Information durch Politik und Medien dafür verantwortliche machen, die sich nicht selten mit Demagogie mischt: Politiker haben durchaus ein Interesse daran, die Schuld für eigene mangelnde Handlungskompetenzen auf die EU abzuschieben und daher kein gesteigertes Interesse daran, dass die Bürger es besser erfahren, dass nämlich mangelnde Handlungskompetenz der Politiker allemal nicht an den Institutionen der EU liegt. Die Medien greifen gemeinhin auf, was erregt. Dazu gehört sachliche Information eher weniger.

Wenn die EU intransparent erscheint, liegt das drittens an den Rahmenbedingungen der Politik in einer komplexer werdenden Welt, zu der sich differenzierende Institutionen massiv beitragen, während

die gängigen Vorstellungen von Politik verblassen. Zwar werden sie immer noch vertreten. Aber sie entsprechen den Wirklichkeiten immer weniger. Dadurch wird nicht nur das Vertrauen der Bürger in die politischen Institutionen belastet – je zentraler umso nachhaltiger.

Vielmehr erweist sich viertens unter derartigen veränderten Rahmenbedingungen der Intransparenz aus welchen Gründen auch immer Vertrauen in die Politik insgesamt und in die EU im Besonderen als naiv, erscheint eher Misstrauen angesagt. Dabei muss dieses Misstrauen nicht unbedingt Wasser auf die Mühlen der EU-Gegner leiten. Vielmehr könnte es eine kritische Distanz der Bürger unter demokratischen Bedingungen in die politischen Institutionen fortschreiben – und je ferner diese sind, umso selbstverständlicher erscheint das Pathos der Distanz, mag man die EU auch insgesamt als Friedensbringer betrachten.

2. Der Niedergang des Vertrauens in die Politik im 20. Jahrhundert

Damit fragt sich, ob man das Vertrauen in die politischen Institutionen durch eine größere Transparenz herstellen kann. Kann Transparenz das Misstrauen überwinden?

Dabei hat diese Arte der Vertrauenskrise eine längere Geschichte. Bereits der Traum vom charismatischen Führer war eine Antwort auf Verunsicherungen der Politik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Max Weber, der diesen Begriff in die politische Wissenschaft einführt, verbindet ihn mit Hoffnungen auf die Überwindung einer zwischen traditionellen und bürokratischen Herrschaftsformen erstarrten Politik, die sich als zunehmend unfähig erweist, vor allem den sozialen Herausforderungen der Zeit gerecht zu werden. Gerade die traditionelle Herrschaft mit ihren Ungleichheits- und Gehorsamsbeziehungen beruht auf einem affektuellen wie ethischen Glauben der Menschen an die Legitimität von jeher geltenden Traditionen, die der politischen Führung ihre Autorität verleihen (Weber 1980: 19).

Dieser Glaube ist damals bereits weitgehend erschüttert, seit der dritte Stand im 18. Jahrhundert emanzipative Ansprüche angemeldet hatte. Indem Aufklärung und Marxismus alle traditionellen Herrschaftsformen in Frage stellten, gelang es diesen immer weniger, die von ihnen selbst verkörperten Ansprüche der eigenen Herrschaft mit dem vermeintlichen Wohl des Ganzen wie mit den Interessen ihrer Untertanen zu vermitteln.

Denn auch die politische Antwort des 19. Jahrhunderts auf den Vertrauensverlust der traditionellen Herrschaft und ihrer Unzulänglichkeiten, nämlich die Bürokratisierung, die in den Diktaturen und Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zweifellos ihre Höhepunkte feierte und die noch immer die Demokratien durchherrscht, verliert schon zu Zeiten von Max Weber an Renommee. Auch sie erscheint den Krisen der Zeit als nicht gewachsen.

Dabei schwindet weniger der Glaube an die Legalität gesetzter Ordnungen und an das Anweisungsrecht der speziell zur Ausübung von Herrschaft ausgebildeten Beamten – eine Herrschaftsform, dessen Ethos aus Präzision, Stetigkeit, Disziplin, Verlässlichkeit und Berechenbarkeit (vgl. Weber 1980: 132, 128) bis heute Anerkennung und durchaus Vertrauen erfährt, auf das auch die moderne Demokratie überhaupt nicht verzichten kann, die nur von Max Weber selbst wie auch von Carl Schmitt als eine unkontrollierbare Diktatur der Verwaltung disqualifiziert wurde (vgl. Müller 2013: 71) – Erfahrungen des 19. Jahrhunderts, die man indes in dieser Form nicht wiederholen muss. Aber auch die bürokratische Herrschaft büßt Vertrauen bei den Bürgern ein und zwar vor allem hinsichtlich ihrer Fähigkeit, Staat und Gesellschaft wirklich human gestalten zu können. Sie beweist ihre Notwendigkeit bloß hinsichtlich eines gewissen unvermeidbaren Bedarfs an Verwaltung und gilt in den meisten Weltteilen immer noch als weitgehend korrupt.

Carl Schmitt kritisiert 1923 Max Weber und Hans Kelsen: Der Staat verliert seinen spezifisch politischen Charakter, wenn er wie ein

Wirtschaftsbetrieb geführt bzw. verwaltet wird (Schmitt 1991, 33). Die Wende zum Verwaltungsstaat in der Industriegesellschaft, die Schmitt zuletzt für die Bundesrepublik der 50er Jahre diagnostiziert, stellt ein Ende der Politik und damit der Geschichte dar, wenn der Mensch zu keiner politischen Entscheidung mehr fähig wird und statt dessen der Maschinerie zum Opfer fällt. Schmitt kritisiert die Versachlichung des Politischen im modernen Verwaltungsstaat.

Politische Autorität gründet nach Schmitt nicht in einer Sachkompetenz, sondern in der Autorität selbst, die, wie Weber es für die traditionale Herrschaft bereits attestierte, auf der schlichten Anerkennung der Beherrschten, eben auf deren Überzeugung beruht, dass die politische Autorität die selbstverständliche Repräsentation der staatlichen Einheit darstellt. Die Autorität bzw. Souveränität gründet für Schmitt letztlich im katholisch christlichen Repräsentationsgedanken, bei dem Papsttum und Kirche mittels einer spezifisch juristischen Logik die Menschheit repräsentieren, indem sie autoritativ die Einheit organisieren und symbolisieren. Dadurch sind sie in der Lage, die Natur des Menschen normativ zu bestimmen und somit die Gesellschaft zu lenken (Schmitt 1984: 28).

Doch gegen Schmitt geht mit der politischen Autorität im modernen Verwaltungsstaat auch das Vertrauen der Menschen in die Repräsentation, in diese Schmittsche Form des Politischen nieder, verliert just der Staat seinen politischen, d.h. Einheit stiftenden Charakter. Daher kann es im Grunde nicht mal als ein besonderer Verlust betrachtet werden, wenn die EU sich einer solchen Form des Vertrauens schon gar nicht mehr versichern kann. Gerade die EU verfügt weder über Persönlichkeiten, Positionen noch über Institutionen, die weder einen charismatischen Charakter oder eine moralische Autorität besitzen – man vergleiche die Reputation des EuGH mit der des deutschen Verfassungsgerichts selbstverständlich speziell in Deutschland –, noch erscheint vielen die Handlungskompetenz der EU – wenn überhaupt vorhanden – dann eher mit negativen Effekten versehen.

3. Der Niedergang gemeinsamer Vorstellungen vom Guten

John Rawls bringt diese strukturelle Sachlage auf einen anderen Begriff, mit dem sich indes der Vertrauensverlust der Menschen in die Politik allgemein noch präziser beschreiben lässt, hinsichtlich der EU im Besonderen. Die europäischen Bürger sehen sich von der EU nicht repräsentiert. Dass es keinen Repräsentanten im existentiellen Sinne mehr gibt, von dem Eric Voegelin spricht, ein Repräsentant, der die Einheit eines Volkes und eines Staates erst schafft und dessen Autorität jeder rechtlichen Regelung vorhergeht (Voegelin 1991, 80), das empfanden viele Menschen bereits im Zeitalter des Totalitarismus als einen zentralen Sinnverlust in ihrem eigenen Leben, an den sich viele zwischenzeitlich aber durchaus gewöhnt haben und diese Situation gar nicht ändern wollen.

Im Zuge des Niedergangs der Totalitarismen – sicherlich auch ob ihrer unglaublichen Auswüchse – empfanden viele Menschen diese existentielle Form der Repräsentation indes als Last, als Ablenkung von den eigenen Interessen, die sie immer stärker im wirtschaftlichen Bereich einsehen. Was für sie gut ist, das wollen heute die Menschen lieber selber bestimmen und es sich nicht von Autoritäten – weder von politischen noch von religiösen – vorschreiben lassen.

Um so weniger der Papst noch existentieller Repräsentant für gläubige Katholiken ist, um so leichter und um so mehr können sie ihm jubeln; denn er symbolisiert noch Reste jener ecclesialen Repräsentation, die für Carl Schmitt der Urgrund politischer Repräsentation ist, die aber in der pragmatischen Politik der Gegenwart keine existentielle, sondern nur noch eine symbolische Rolle spielen: Existentielle Repräsentation erscheint heute nur noch als PR, ist doch nur Reklame, eben symbolische Repräsentation. Also, die einen leiden immer noch unter einem Sinn- und daraus folgenden Vertrauensverlust. Die anderen akzeptieren diesen Vertrauensverlust gar als sinnvoll. Wie soll man unter solchen Umständen Vertrauen wieder gewinnen?

Der gewaltige Vertrauensverlust in die Autorität der Politik oder des Staates und insbesondere in die EU drückt sich derart ambivalent darin aus, dass es für die postmodernen Bürger kein umgreifend gemeinsames Gutes mehr geben kann, und zwar nicht mal wie für den klassischen Pragmatismus Wirtschaftswachstum, das sich ja schließlich unterschiedlich unter den Bürgern aufteilt, ganz abgesehen davon dass so manche Leute dergleichen überhaupt nicht als das Gute schlechthin verstehen würden. Wirtschaftswachstum vereint als Zielvorstellung zwar immer noch viele Bürger. Aber nicht nur die Wege dorthin sind mit unterschiedlichen Ausgestaltungen verbunden, die auch die Inhalte verändern. Wirtschaftliche Entwicklungen erscheinen längst auch in vieler Hinsicht als ambivalent – man denke an die Finanzwirtschaft oder die Umwelt.

John Rawls umschreibt also letztlich das Misstrauen in die Politik, wenn er den Begriff der Gerechtigkeit als unabhängig von dem des Guten propagiert. Im Grunde mangelt es an einer existentiell vereinheitlichenden Repräsentation des Guten, so dass eine allgemeine Vorstellung vom Guten fehlt, aus der die Prinzipien der Gerechtigkeit abgeleitet werden könnten, gerade in der EU, aber selbstredend auch auf nationaler Ebene. Der moderne Mensch – letztlich bereits jener der Aufklärung, der sich eine religiöse oder politische Vorherrschaft über das Weltbild nicht mehr gefallen lässt – lebt in einer Situation pluraler Vorstellungen vom Guten, die miteinander in Konflikt liegen.

Vorstellungen von einem einheitlichen Guten, wie sie politisch und theologisch in der Tradition von Platon, Aristoteles, Augustin und Thomas von Aquin formuliert werden – und in der heute noch jemand wie Eric Voegelin das richtige metaphysische Verständnis vom Menschen, dessen innere wie äußere Ordnungen sieht (Voegelin 1999: 98) – entsprechen der sozialen und politischen Wirklichkeit nicht mehr. Das würde Voegelin zwar vehement dementieren: Für ihn besitzt der Mensch kein veränderbares Wesen.

Aber er bestätigt die Veränderung der politischen und sozialen Wirklichkeit im Sinne der Auflösung einer einheitlichen Vorstellung vom Guten mit seiner Diagnose, dass hinter dieser Entwicklung gnostische Elemente stehen, die seit den Zeiten des Sokrates wie des Frühchristentums tendenziell zu einer Verweltlichung der Religion beigetragen haben und die ihren Höhepunkt in der Aufklärung, im Liberalismus, im Marxismus und schließlich im Faschismus erreichen, die also die gesamte säkulare Moderne prägen (Voegelin 1994: 22).

Als ähnliche Kritik an der Moderne formuliert Alasdair MacIntyre seine Diagnose vom *Verlust der Tugend*, der einer moralischen Katastrophe im Zuge der Aufklärung entspringt, die den aristotelisch thomistischen Sinn der Ethik und des Wesens des Menschen nicht mehr beachten und insofern einem massiven Wertezerfall den Weg bereiten (MacIntyre 1995: 90), der am Ende des 20. Jahrhunderts für Traditionalisten wie für Posttraditionalisten unübersehbar erscheint.

Die Diagnose ist dieselbe. Allein was sie bedeutet, daran scheiden sich die Geister – die zentrale Konfliktlinie im politischen Denken in der ‘Morgenröte’ (Friedrich Nietzsche) des 21. Jahrhunderts: Nationalstaatler möchten die EU zugunsten der Einzelstaaten in die Schranken weisen. EU-Freunde wie Jürgen Habermas verdächtigen jüngst das deutsche Bundesverfassungsgericht mit der Demokratie den Nationalstaat retten zu wollen und gar nicht den Nationalstaat um der Demokratie willen gegenüber der EU zu stärken.

Aber just diese Vorstellung eines einheitlichen Guten ist insofern nicht mehr haltbar, selbst wenn sie noch ein bestimmtes Wesen des Menschen repräsentieren mag und selbst wenn dieses als solches nicht veränderbar sein sollte – es ist ja derart definiert bzw. aus einer bestimmten philosophischen Tradition abgeleitet. Die lebensweltliche Erfahrung der Zeitgenossen widerspricht dem trotzdem: ein solches unveränderliches Wesen lässt sich nicht mehr leben: das Ende des Menschen (Michel Foucault)? Der Vorschein des Übermenschen (Nietzsche)?

Mag auch der Traum der Einheit, der Traum vom wesenhaften Guten weiter geträumt werden, angesichts der unterschiedlichen religiösen, politischen und philosophischen Weltauffassungen bleibt gerade in der EU gar nichts anderes – das macht Rawls in anderer Perspektive in den Debatten im Anschluss an sein Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* deutlich – als dass die Frage nach gemeinsamen Prinzipien der Gerechtigkeit der Frage nach einem gemeinsamen Guten vorhergeht. Und nicht nur das. Bloß solche Vorstellungen vom Guten sind sozial tolerabel, die die gemeinsamen Gerechtigkeitsgrundsätze nicht in Frage stellen (Rawls 1994: 290). Die Gerechtigkeitsgrundsätze beschränken die Möglichkeiten, das Gute zu entwerfen: Selbstmörderische Fundamentalismen jedweder Couleur beispielsweise sind nicht tolerabel; sie mögen sich auf die Urerfahrung Gottes oder eines festen menschlichen Wesenskerns berufen. Die Gerechtigkeitsgrundsätze besitzen also gegenüber dem Guten einen Primat.

4. Kann der Rechtsstaat das verlorengegangene Vertrauen in die Politik wiederherstellen?

Worauf kann der Bürger im 21. Jahrhundert in der EU politisch noch vertrauen? Im Grunde kann der Bürger auf keine politische Einheit mehr vertrauen, nicht mehr auf das Gute, sondern sieht sich konfrontiert mit einer Vielzahl von Vorstellungen vom Guten – EU weit wie global. Die moderne Gesellschaft, die in diesem Sinne pluralistisch geprägt ist, beruht, das betont Michael Walzer, auf religiöser Toleranz, dem wechselseitigen Respekt und dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer Rechtsgemeinschaft (Walzer 1992: 13).

Aber stehen wirklich Fragen der Gerechtigkeit auf der Agenda der EU obenan? Vertrauenerweckend erscheint auch kaum und schon gar nicht auf EU-Ebene die legale Herrschaft, also jene nach festen Regeln und gesetztem Recht. So wie der Bürger die Bürokratie braucht – um beispielsweise an die Fördertöpfe der EU zu gelangen –, so sehr muss er sich vor ihr schützen, will der Bürger selbst und insbesondere der Bürger in Deutschland in diese Töpfe möglichst wenig einbezahlen.

Mangelndes Vertrauen in die Politik spielt dabei zunächst eine eher hintergründige Rolle. Nicht zuletzt, weil dem Einzelnen eigentlich nicht zu vertrauen ist, werden zwischenmenschliche Beziehung jeder Art noch weiter rechtlich geregelt. Der Handlungsspielraum des Einzelnen wird seit Jahrhunderten durch die Ausprägung rechtlicher Verhältnisse weiter eingeschränkt, eine Entwicklung, die bereits Hegel als äußerst ambivalent konstatiert: Die individuelle Selbständigkeit geht verloren, aber die rechtsstaatlichen Verhältnisse stellen trotzdem eine vernünftige und historisch fortschrittliche Entwicklung dar (Hegel 1970: 255).

Der moderne Mensch muss sich auf abstrakte, häufig undurchschaubare wie unübersehbare Prinzipien des Rechts verlassen, die nicht selten versagen oder das nicht einzulösen scheinen, was sie versprechen: Der Rechtsstaat, unabdingbare Notwendigkeit moderner Staatlichkeit, letztlich die Grundlage jeglichen politischen Vertrauens und insbesondere in der EU, entwickelt in sich jedoch eine derart hohe Komplexität, die subjektives Vertrauen in ihn sehr erschwert: Immer wieder muss der moderne Mensch die Erfahrung erleiden, dass ihm der Rechtsstaat vermeintliches Unrecht zufügt, ja ihm sogar manchmal offenbar Unrecht gibt, so dass auch das Vertrauen in die Institutionen des Rechtsstaats immer wieder gebrochen wird, worunter insbesondere die EU leidet.

Diesen Vertrauensverlust verstärken noch die dem Recht und der Idee der Gerechtigkeit immanenten Aporien – zwischen dem Drängen auf Gerechtigkeit, dem Verlangen nach Schnelligkeit der Entscheidung und der Notwendigkeit der umfassenden Information, ohne die nicht gerecht Recht gesprochen werden kann, nur um an ein Beispiel von Jacques Derrida zu erinnern (Derrida 1991: 54). Die Gesetzeskraft reduziert sich zunehmend auf die Kraft jenseits des Gesetzes, also die der Ausnahme und des Notstandes – man denke den Euro-Rettungsschirm, wie es Giorgio Agamben im Anschluss an Schmitt und an Derrida vorführt (Agamben 2004: 36), und wie es sich in der Ohnmacht des europäischen Parlaments sowie der Macht der

EU-Kommission und der nationalen Regierungen zeigt. Nur geht es dabei weniger um einen Mangel an Transparenz als um ein Produkt der Komplexität der Institutionen wie der Idee der Gerechtigkeit. Auf den Rechtsstaat wollen wir alle nicht verzichten. Ein Allheilmittel in der Vertrauenskrise der Politik ist er trotzdem nicht, somit auch nicht die Transparenz, die er verheißt.

Also, werfen wir nochmals einen Blick auf die charismatische Herrschaft, die kraft außeralltäglicher Fähigkeiten die Hingabe der Gefolgschaft gewinnt und die zumindest indirekt auch in den Debatten um die EU immer wieder mal auftaucht. Das mangelnde Vertrauen in die politischen Institutionen wie den Rechtsstaat wird durch Glauben, d.h. tiefstes Vertrauen an die Heiligkeit, Heldenkraft oder Vorbildlichkeit des charismatischen Führers ersetzt (Weber 1971: 508).

Doch auch Weber war sich bewusst, dass dieses Vertrauen auf einem fragwürdigen Fundament ruht. Charisma ist nicht objektivierbar. Vielmehr hängt es vom zufälligen, subjektiven Urteil des Einzelnen ab (Weber 1980: 141). Mehr Demokratie in der EU und die Direktwahl eines EU-Präsidenten sind insofern denn auch zweifelhafte Vorschläge. Sie werden die Vertrauenskrise in die europäischen Institutionen turnusmäßig verschärfen. Washington geht es auch nicht anders. Wie schnell verblasst das Charisma eines Wahlsiegers, wenn die Regierungsarbeit beginnt, bzw. wie schnell sinken die Umfragewerte! Vielleicht wünschen sich manche etwas von Obamas „Yes, we can“ für die EU. Die Enttäuschung folgte indes auf dem Fuß.

Dass sich zudem der charismatische Führer auf das Vertrauen seiner Gefolgschaft nicht verlassen kann, diese Einsicht quält auch Carl Schmitt. Dieser braucht zur Bestimmung des Politischen den Ernstfall, weil sich nur durch ihn das notorische Misstrauen der Bürger, deren besondere Interessen sowie die plurale Struktur moderner Gesellschaften überspielen lässt (Schmitt 1963: 33). In der EU erscheint eine solche Perspektive fragwürdig, wiewohl sie sich in der Abschottung der Außengrenzen genauso andeutet, wie in der

Behauptung mancher deutscher Politiker, die EU sei eine christliche Gemeinschaft.

Carl Schmitt muss den Souverän denn auch dadurch definieren, dass er jener sei, der über den Ausnahmezustand befände – was in der EU allemal fehlt, wiewohl die gemeinsame Außen- und Wirtschaftspolitik gerade heute angemahnt wird. Wenn innerhalb der EU jemand einer solchen Stellung nahe kommt, dann der EZB-Präsident Mario Draghi. Doch unter demokratischen Umständen erscheint dergleichen in der EU als ein ziemlich schwieriges und keineswegs notwendig von Erfolg gekröntes Unterfangen. Schmitts Souverän braucht auf das Vertrauen der Bürger keine Rücksicht zu nehmen, was in der EU manchen auch so erscheinen mag. Doch hier ist es umgekehrt, da die EU sich primär als Wirtschaftsunion entwickelt, die die politische Union hinterher schleppt. Dann nämlich stößt die Wirtschaftsunion unvermittelt auf Widerstand leistende Bürger, die den politischen Institutionen gerade nicht mehr vertrauen.

5. Transparenz als Antwort auf die Vertrauenskrise

Also weder Rechtsstaat noch eine charismatische Demokratie werden das Vertrauen der Bürger in die Politik gerade auf der umgreifenden Ebene der EU wiederherstellen. Dann erscheint ein Mittel als probat, das dieser Vertrauenskrise antworten könnte, nämlich eine größere Transparenz.

Die Philosophie Hegels hat den Gedanken der Transparenz am entschiedensten formuliert. Der Geist ist sich selbst transparent. Das gelte es auf der Ebene des objektiven Geistes, also des Rechtsstaats, umzusetzen. Transparente Institutionen sind nicht nur möglich, weil gesatzte Regeln, also Gesetze dem Bürger Halt verleihen und auch Durchblick ermöglichen. Daher spielt der Rechtsstaat wiederum die entscheidende Rolle.

Doch nicht nur widerstrebt dem der immer komplexer werdende Rechtsstaat. Vor allem Gianni Vattimo insistiert darauf, dass die post-moderne Unübersichtlichkeit solcher Transparenz widerstreitet. Die zeitgenössische Gesellschaft wird gerade nicht übersichtlicher, sondern unübersichtlicher (Vattimo 1992: 22). Die großen Erzählungen, die des Rechts oder der Demokratie, können, so Lyotard, dem modernen Staat keine Legitimität, schon gar keine Transparenz mehr verleihen. An ihre Stelle treten die kleinen Erzählungen (Lyotard 1994: 177), die Erzählungen von partizipierenden Bürgern mit sehr unterschiedlichen Motiven beispielsweise. Wir leben in einer so pluralistischen wie komplexen Unübersichtlichkeit, die sich gerade auf der Ebene der EU umso stärker reproduziert. Der EU fehlen solche kleinen Erzählungen von den sich politisch beteiligenden Bürgern, was das Vertrauen in ihre Institutionen stark schmälert.

Die moderne Gesellschaft und ihre politischen Institutionen erzeugen keine Transparenz, mag man sich auch noch so sehr um Aufklärung bemühen. Die eingangs erwähnten Lebensumstände verhindern, dass Aufklärung und Offenheit, also Transparenz, das Vertrauen der Bürger wieder herzustellen vermögen. Denn der sich selbst gewisse und selbst durchschauende objektive Geist Hegels erweist sich als eine große Illusion, oder als eine große Erzählung, die nun mal nicht mehr hält, was sie verspricht.

Viele Argumente ließen sich hier anführen. Das entscheidende aber ist das sprachphilosophische, das aus der politischen Philosophie eine linguistische politische Philosophie macht. Sprache – so Wittgenstein – ist als Alltagssprache, auf der alle anderen Sprachen beruhen, weder glasklar noch eindeutig, sondern wandelt sich ständig (Wittgenstein 1971: 68). Ihr Sinn – so Lacan – wird auch ständig durch semantische Konnotationen verzerrt. Wenn Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, dann ist es selbst immer Bewusstsein von etwas anderem als es selbst. Aus dieser Differenz ergibt sich ein Oszillieren von Bedeutungen und Sinnzusammenhängen, was den Sinn ständig wandelt. Ich ist ein Anderer (Lacan 1991: 42), der objektive Geist nicht bloß ein

subjektiver, sondern wahrscheinlich sogar ein flüchtiger schizophrener, um an ein Wort von Deleuze und Guattari zu erinnern. Transparenz des Geistes verkehrt sich ins Opake und in Intransparenz.

Die Bemühung um Transparenz von politischen Institutionen wird somit nicht das Vertrauen stärken, sondern es verunsichern. Wir lernen ständig mehr über Institutionen, immer mehr über die EU. Umso mehr Fragen tauchen auf. Umso mehr verunsichern sich die Antworten. Oder anders formuliert: Es ist nicht möglich, hinter die Marxsche Ideologiekritik oder die Genealogie Nietzsches zurückzukehren. Die Bemühung um Transparenz – wie pragmatisch sie auch gemeint ist, verschärft nur die Intransparenz, verunsichert derart weiter das so wieso schon erschütterte Vertrauen.

6. Ein nachdenklicher engagierter Bürger, anstatt Vertrauen und Transparenz

Sicher ist an dem Spruch etwas dran: „Auctoritas, non veritas facit legem“ (Schmitt 1979: 54). Woher die Autorität von Gesetzen stammt, ist in der Tat das Problem. Dass sie nicht der Wahrheit entspringt, ist seit Nietzsches Einsicht, dass die wahre Welt zur Fabel wurde, eigentlich selbstverständlich (Nietzsche 1988a: 81). Schmitt hätte das wissen müssen.

Wie aber kann das Gesetz der Autorität geschuldet sein, wenn diese nicht erst seit 1968 massiv in Frage steht. Die Autorität braucht die harmonische Ordnung zur ihrer Legitimation, Rousseaus politischen Körper. In chaotischen Verhältnissen dagegen entfalten sich politische Strukturen sozialer Kooperation jenseits eines blinden Vertrauens in Anführer, Nationen oder die EU eher aus dem gesunden Misstrauen der Bürger gegenüber der EU, aus Reflexion und Nachdenklichkeit, aus kritischem Bewusstsein.

In der Tat, ob Max Weber, Carl Schmitt, Eric Voegelin oder John Rawls, ob rechts, konservativ oder liberal, im politischen Denken des 20.

Jahrhunderts erkennt man zunehmend, dass die traditionellen Beziehungen zwischen Politik und Gesellschaft gerade kein Vertrauensverhältnis mehr darstellen. Die Autorität der Kirche, des Staates oder der EU wird nur noch soweit anerkannt, wie sie sich in Nützlichkeiten auflösen ließe (James 1994: 166). Oder soweit sie Fragen standhält, genauer sich gegenüber nachdenklichen Fragen öffnet, ohne diese gleich beantworten zu müssen. Inwieweit sie sich dem Denken und der Kritik aussetzt, diesen nicht aus dem Weg geht, sie nicht unterdrückt, sie nicht wegdrückt, ausschließt, sondern in sich aufnimmt.

An die Stelle von Vertrauen tritt zunehmend Fragen und Kritik. Ja, man kann heute sogar von einem Zwang zur Kritik sprechen bzw. von der Notwendigkeit des Nachdenkens und des Urteilens – zwei wichtige Elemente in der Demokratietheorie von Hannah Arendt. Daher darf der demokratische Bürger die Politik nicht etwa den Spezialisten überlassen, die dafür bezahlt werden, dass sie ihren Job ordentlich ausführen, von wem auch immer. Also, auch und gerade im Zeitalter von Technokratien und Spezialisierungstendenzen soll der Bürger kein blindes Vertrauen entwickeln, weder zu Politikern noch zu Technikern oder Experten. Er soll sich vielmehr mit allem, was ihn und seine Mitmenschen auch nur am Rande betrifft, reflexiv auseinandersetzen.

Dann steht es um die EU gar nicht schlecht, und zwar nicht ob der Transparenz, die vielleicht gar nicht so mangelhaft ist, sondern weil kritisches Bewusstsein nachhaltiger wirkt als Vertrauen. Nicht die Adenauer-Ära hat in Deutschland die Demokratie verankert, in der alte Nazis es sogar zum Bundeskanzler bringen konnten, sondern die engagierten Bürger seit den siebziger Jahren, die unter anderem zur Gründung der Partei der Grünen führten, die beispielsweise eine ökologisches Bewusstsein verbreiteten. Ökologie muss jeder selber machen. Hans Küngs Formulierung der Menschenpflichten muss anerkennen, dass die Politik zu schwach geworden ist und den engagierten Bürger braucht.

Zweifellos ist damit die Welt komplizierter geworden. Sie lässt sich nicht mehr auf so simple Strukturen wie Autorität, Einheit und Entscheidung reduzieren. Sie entzieht den Bürgern die Basis eines grundsätzlich vertrauensvollen Verhältnisses gegenüber dem Staat und der Politik und wirft sie weitgehend auf sie selbst zurück – Attac und Occupy führen das vor. Deswegen charakterisiert Benjamin Barber das Politische als den Ort, wo Uneinigkeit herrscht und es zudem keine objektiven bzw. allgemein verbindlichen Argumente gibt, um notwendige Entscheidungen zu begründen (Barber 1994: 104). In diesem Sinne kann sich die EU nur auf die Vielfalt, die Unübersichtlichkeit, den Konflikt von ethischen Normen und von materiellen Interessen gründen. Sie ist – mit Lyotard zu sprechen – der Ort des Widerstreits, das Politische in seiner postmodernen Form (Lyotard 1989: 293).

Vertrauen erscheint jetzt nicht mehr als Wert, und zwar aus zweierlei Perspektiven: Bei den einen soll sein Fehlen die EU zu lähmen. Hinter dem Bedauern darüber versteckt sich Hoffnung auf ein Scheitern der EU als Ganzes. Im Grunde wollen solche Nationalstaatler sich selbst nicht auf das Vertrauen der Bevölkerung verlassen, sondern im Stile des 19. Jahrhunderts auf deren Untertänigkeit, die indes heute in noch weiterer Ferne liegt. Die Untertänigkeit wollen sie zu einem späteren Zeitpunkt durch die Freund-Feind-Unterscheidung und den Diktator wiederherstellen, was aus anderen Gründen schwerlich gelingen wird. Der EU prophezeien sie aber den Untergang, weil sie einen Mangel an Vertrauen bei den Bürgern feststellen.

Die anderen wie Habermas, die Verteidiger der Idee Europas, hoffen dagegen durch Transparenz und Rechtstaatlichkeit das Vertrauen der Bürger zu gewinnen. Der nachdenkliche engagierte, womöglich scharf protestierende Bürger erscheint ihnen vor diesem Hintergrund sogar auch als ein Risiko. Daher soll er sich auf bestimmte rationale Verfahren einlassen, die die Gurus solcher Rationalität vorgeben. Bestimmte Diskussionsformen sollen zu bestimmten Einsichten führen, beispielsweise Rawls' Rechenexempel, das notwendig zu seinen beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairness führt, als Argument,

das jeder vernünftige Mensch akzeptieren muss. Man soll den rechtstaatlichen Institutionen vertrauen und den demokratischen Verfahren sich fügen. Solch einen Bürger wünschen sie sich.

Natürlich unterstütze ich dieses Modell und nicht dasjenige der Euroskeptiker, auch nicht das der linken Euroskeptiker, die die EU ablehnen, weil sie ihren eigenen Vorstellungen nicht entspricht und dabei mit dem Nationalstaatlern manchmal eine seltsame Allianz eingehen. Aber beide hängen noch im Zeitalter der Weltbilder, mit denen man Menschen lenken möchte.

Allen drei aber ist gemeinsam, dass sie mit dem unkonventionell nachdenklichen Bürger, der sich sein eigenes Urteil bildet, gewisse Schwierigkeiten haben. Da möchten doch manche glatt weniger Demokratie wagen. So werde ich eine böse Unterscheidung treffen: Es gibt nach wie vor Menschen, die sich entweder gerne lenken lassen oder die sich anpassen, um nicht nachdenken zu müssen. Das ist sicherlich immer noch die Mehrheit, in der Tat jene berühmte schweigende Mehrheit, die aber an prägender Dynamik doch erheblich eingebüßt hat. Sie gibt es in der Tat in allen politischen, sozialen und religiösen Lagern: um mich ein wenig zu beweihräuchern, mit Augustin die *civitas terrena*. Sie hat ihre Schwierigkeiten mit dem mangelnden Vertrauen nicht nur in die EU. Sie kann auch sicherlich gefährlich werden.

Und es gibt die Gruppe der nachdenklichen, kritischen, engagierten Bürger, denen wir den fortgeschrittenen Stand der Demokratie verdanken. Sie passen schon gar nicht zu Carl Schmitt, nicht so richtig zu Sarah Wagenknecht und auch nicht wirklich zu Jürgen Habermas. Sie stützen ihr Denken auf ein postmetaphysisches Misstrauen, das letztlich besser zur EU passt als jegliches Vertrauen, das an die Stelle der Transparenz das Selbstdenken und vor allem das selber Urteilen setzt. Darauf stützen sich die Hoffnungen eines multikulturellen Europas, indem gerade auch der Islam eine Heimstatt hat.

Um nicht zu optimistisch zu enden: Es mangelt diesen Leuten häufig an Kants erweiterter Denkungsart, die Hannah Arendt zur Tugend der Demokratie erhoben hat. Und sie schwelgen zu häufig in Verschwörungstheorien. Das ist ihre unerfreuliche Seite. Aber es gibt gegen Kants Anfangssatz aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nichts auf der Welt, was unbedingt als gut bezeichnet werden kann. Nein, es gibt mit Montesquieu auch zu viel des Guten.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt/M.
- Barber, Benjamin (1994): *Starke Demokratie*, Hamburg.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft – Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1970): *Vorlesung über die Ästhetik I*, Werke Bd. 13, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. (1978): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Bd. 7, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W. (1971): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- James, William (1994): *Der Pragmatismus*, Hamburg.
- Lacan, Jacques (1991): *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten*, Schriften II, 3. Aufl. Weinheim / Berlin.
- Liotard, Jean-Francois (1994): *Das postmoderne Wissen*, 3. Aufl., Wien.
- Liotard, Jean-Francois (1989): *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend – Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Müller, Jan-Werner (2012): *Das demokratische Zeitalter – Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Berlin.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Götzen-Dämmerung*, KSA Bd. 6, München u.a.
- Nietzsche, Friedrich (1988b): *Morgenröte*, KSA Bd. 3, München u.a.
- Rawls, John (1994): *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main.
- Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen (1932)*, Berlin.

- Schmitt Carl (1979): *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), 3. Aufl., Berlin.
- Schmitt, Carl (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, (1923), Stuttgart.
- Schmitt, Carl (1991): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), 7. Aufl. Berlin.
- Vattimo, Gianni (1992): *Die transparente Gesellschaft*, Wien.
- Voegelin, Eric (1991): *Die Neue Wissenschaft der Politik* (1951), 4. Aufl. Freiburg / München.
- Voegelin, Eric (1999): *Der Gottesmord – Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München.
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit – Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main / New York.
- Weber, Max (1971), *Politik als Beruf*, Gesammelte politische Schriften, 3. Aufl. Tübingen.
- Weber, Max (1973): *Wissenschaft als Beruf*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Auflage, Tübingen.
- Weber, Max (1979): *Die protestantische Ethik*, 5. Aufl. Gütersloh.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen.
- Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main.

Vertrauen und Transparenz im Bezug zu politischen Institutionen

Die Worte „Transparenz“ und „Vertrauen“ nutzt man im politischen Jargon ziemlich oft, trotzdem ist ihr theoretischer Inhalt nicht definiert. Meistens beziehen sie sich auf bestimmte Aktionen zwischen Menschen und sind als solche Dispositionen menschlicher Interaktion (cf. Colman, Deutsch). In diesem Artikel – als überzeugte Rawlsianerin – analysiere ich das Problem aus einer anderen Perspektive. Ich stelle die Frage über die Relation zwischen Bürgern und ihren Institutionen. Mich interessiert die Frage, unter welchen Umständen das Vertrauen der Menschen in Institutionen entsteht. Unmittelbar mit dieser Frage ist die Frage der Rechtfertigung der Institutionen verbunden. Dementsprechend nehme ich den Rechtfertigungsprozess unter die Lupe. Nur sekundär werde ich die Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen in einer Gesellschaft bearbeiten.

Dieser Artikel hat zwei Teile. Im ersten Teil stelle ich die Rechtfertigungsfrage: wann sind politische Institutionen gerechtfertigt und welche Rolle spielen dabei Transparenz und Vertrauen. Die Ergebnisse werden durch die Prismen innerstaatlicher und internationaler Beziehungen analysiert. Im zweiten Teil werden die Ergebnisse am Beispiel der EU getestet.

1

Die Idee der Rechtfertigung politischer Institutionen war schon immer eine der Schlüsselideen der politischen Philosophie. In diesem Artikel verwende ich ein spezifisches Modell der Rechtfertigung und zwar das von John Rawls. Die Gründe dafür sind viele: erstens ist John Rawls der einflussreichste politische Philosoph unserer Zeit; er

interpretiert die Ideen von Kant und Mill neu und lässt sie im zwanzigsten Jahrhundert wirken; er nimmt den kulturellen Pluralismus der modernen Welt wahr und respektiert ihn. In anderen Worten, er nimmt, nach dem Rousseau's Prinzip, die Leute und Staaten so wie sie sind und macht Regeln und Gesetze so wie sie sein sollten. Seine Theorie ist moralisch anspruchsvoll, aber praktisch erreichbar und als solche steht sie zwischen Realismus und Utopie.

Um die politischen Institutionen der einheimischen Gesellschaften zu rechtfertigen, benutzt Rawls eine dreifache Rechtfertigung: die Idee des Urzustandes, die Idee des Überlegungsgleichgewichts und die Idee der öffentlichen Vernunft.

Die Rede vom Urzustand stützt sich auf die Idee des Gesellschaftsvertrags, der eine bedeutende Stellung in der abendländischen Philosophie inne hat. Im Urzustand, wie beim Gesellschaftsvertrag auch, kommen die Parteien zusammen um die Prinzipien des Staates, in dem sie leben werden, zu formulieren. Der Rawls'sche Urzustand ist ein hypothetisches, nicht-historisches Modell des Gesellschaftsvertrages und hat einige Besonderheiten. Die Individuen im Urzustand bewegen sich unter dem Schleier des Nichtwissens („veil of ignorance“). Dies bedeutet, dass die Individuen keine partikuläre Kenntnis über sich und ihre spätere soziale Stellung haben. Niemand also kennt seinen Platz in der Gesellschaft, seinen Status, seine natürliche Gaben, seine Intelligenz oder Körperkraft. Individuen oder Parteien im Urzustand haben nur allgemeine Kenntnis über die Welt, die Naturgesetze und die menschliche Psychologie. Dächten diese Individuen über Gerechtigkeit nach, würden sie laut Rawls zwei Prinzipien auswählen: gleiche Rechte und Freiheiten für alle und distributive Gerechtigkeit, die immer jenen am wenigsten Begünstigten in der Gesellschaft nutzen.

Bei dem globalem Argument fängt Rawls da an, wo er mit dem lokalen aufgehört hat, d.h. mit wohlgeordneten Gesellschaften (Gesellschaften, die zwei Prinzipien der Gerechtigkeit achten); d.h. um die

Prinzipien für die global-gerechte Welt zu finden, setzen wir die Parteien wieder in einen Urzustand. Dieser zweite Urzustand gilt für die Vertreter der Staaten. Sie kennen weder die Größe des Territoriums, noch die Bevölkerung und auch nicht die relative Stärke der Völker, deren grundlegende Interessen sie vertreten. Die Parteien einigen sich auf acht Prinzipien für internationale Institutionen.

Der Begriff Überlegungsgleichgewicht als Rechtfertigungsmittel basiert auf Überlegungen Einzelner bezüglich ihrer selbst, aber auch auf dem Dialog mit Anderen, da es letztendlich um Grundsätze der gesellschaftlichen Gerechtigkeit geht. Revisionsmöglichkeit und Kant'scher Konstruktivismus sollen Rawls'schem Liberalismus in diesem Punkt Gewicht geben, da sie eine Stabilität aus richtigen Gründen schaffen sollen.

Das Überlegungsgleichgewicht ist der Endpunkt eines Reflektionsprozesses, durch den wir zu Grundsätzen über den jeweiligen Bereich, beispielsweise der Moral oder Politik kommen. Hauptidee ist, dass wir unsere Vorstellungen an Grundsätzen verschiedener Theorien überprüfen und, wenn nötig, entweder den Grundsatz, die Theorie oder unsere Vorstellungen ändern. Dieses Verfahren dauert an, bis alle Teile des Überlegungsprozesses miteinander in Einklang stehen. Ein gutes Beispiel für diesen Prozess wäre der Sinn für Grammatik bei Muttersprachlern. Diese können auf Anhieb sagen, ob Sätze gut oder schlecht formuliert sind. Sie fangen mit eigenen Überzeugungen an, analysieren den konkreten Fall und überprüfen, ob er mit den allgemeinen Regeln übereinstimmt. Für die Bürger bedeutet dieses Verfahren folgendes:

- 1) Jeder hat gewisse Urteile von verschiedener Allgemeinheit und jeder hat als Ziel Grundsätze für die wohlgeordnete Gesellschaft. Die Grundsätze sollen durch einen unparteiischen Prozess ausgewählt worden sein (oder sind durch einen unparteiischen Prozess ausgewählt worden/ dann nicht sollen).

- 2) Unsere wohlherwogenen Urteile der Gerechtigkeit sind sich darin einig/haben gemein, dass der gesuchte Prozess im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens statt finden kann.
- 3) Wenn die Grundsätze (von den Parteien im Urzustand) ausgewählt werden, überprüfen die Bürger, ob sie mit ihren Urteilen auf allen Ebenen der Allgemeinheit übereinstimmen .

Im ersten Moment könnte man meinen, dass im Folgenden die utilitaristische oder eine Form der egoistischen Theorie gewählt wurde, doch bei gründlicheren Überlegungen erkennt man, dass diejenigen, mit denen ein gerechtes kooperatives System (Gesellschaft) geschaffen werden soll, eine solche Entscheidung nicht tolerieren können . Man erkennt ferner, dass man ohne Stabilität eigene Lebenspläne nicht verwirklichen kann und kommt so zu zwei Rawls'schen Prinzipien, die unter allen gesellschaftlichen Verhältnissen gelten sollen. Gerechtigkeit als Fairness wird als eine umfassende Lehre betrachtet, die zur Herstellung einer idealisierten liberalen Demokratie führt.

Wie soll das Prinzip auf der internationalen Ebene funktionieren? Rawls beginnt seine Betrachtung mit dem Pluralismus als Tatsache auf der internationalen Ebene. Dann scheint er sich nur mit den strikt politischen Fragen der heutigen internationalen Politik zu befassen: die Themen sind gerechte Kriege, Immigration, Hilfeleistungen, Menschenrechtsverletzung, Nuklearwaffen usw. Des Weiteren beantwortet er all diese politischen Fragen in einer politischen Weise. So argumentiert er, Krieg führe man nicht wegen eigener Ideologie, sondern zur Verhinderung von Menschenrechtsverletzung oder zur Selbstverteidigung; Hilfe leiste man nicht Völkern mit ähnlicher Religionsanschauung oder aus Mitleid, sondern solchen, denen hinreichend gute Bedingungen fehlen und für einen begrenzten Zeitraum. Das sind laut Rawls Prinzipien, die sowohl allgemeine als auch partikuläre Urteile unterschiedlichen Kulturen zufrieden stellen.

Schließlich unterstreicht die Idee der öffentlichen Vernunft, die besagt, dass alle Prinzipien öffentlich von Bürger diskutiert werden

sollen und dadurch auch jeder Zeit kritisierbar und wechselbar sind, Rawlssches -nicht-dogmatisches Modell der Rechtfertigung politischer Institutionen. Nur solche Institutionen die transparent, d. h. genügend Begründung in ihrer Rechtfertigung haben, wecken auch das Vertrauen der Bürger.

Nachdem man diese dreifache, aufwendige, aber erklärende und jeder Zeit greifbare Methode, verwendet hat, ist man sicher, dass die geformten Institutionen gerecht und transparent sind.

Das Wertvollste an dieser Methode ist die Erkennung der Tatsache, dass das Politische nicht a priori gegeben ist, sondern immer das Objekt der öffentlichen Debatte ist und dementsprechend veränderbar. Diese Art von Rechtfertigung respektiert die Idee des Multikulturalismus. Sie ist gegenüber unterschiedlichen menschlichen Präferenzen sensibel, und stellt einen übergreifenden Konsensus zwischen unterschiedlichen Lebensansprüchen her. Der übergreifende Konsens ist ein Gegenstand des Politischen. Die Menschen sind bereit solche Institutionen, die ein Ausdruck des Politischen sind, als vertrauenswürdig zu bezeichnen und zu akzeptieren. In anderen Worten sind solche Institutionen, die eine nachvollziehbare, komplexe aber erleuchtende Rechtfertigung haben, auch als vertrauenswürdig angesehen.

Vertrauen generiert Stabilität, d.h. die Institutionen werden akzeptiert. Mit der Zeit beginnen die Bürger, die unter diesen Institutionen leben, einander zu vertrauen. Gerechte, transparente Institutionen schaffen die Rahmenbedingungen für zwischenmenschliches Vertrauen.

2

Ich betrachte jetzt die Europäische Union aus diesem Blickwinkel. Die Europäische Union hat insgesamt 27 Mitgliedsstaaten. Sie ist stufenweise entstanden und wurde als Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl, beziehungsweise Montanunion (1951) begründet. Diese Gemeinschaft wurde von sechs Staaten geformt und war ein

reines Regierungsabkommen. Die geschickten Technokraten, die die Gemeinschaft herbeigeführt haben, hatten klare funktionelle Ziele: wirtschaftliche und industrielle Prosperität der Gemeinschaft. Immer mehr Staaten wollten Mitglieder werden. 1993, als die Gemeinschaft zu Union umgewandelt wurde, hatte sie 12 Mitglieder und ihr Credo basierte auf den so genannten „drei Säulen“:

- 1) Erste Säule: Europäische Gemeinschaft. Diese hatte sich mit der Europäischen Wirtschafts-, Sozial- und Umweltpolitik beschäftigt. Sie war die einzige Säule mit juristischem Charakter und wurde aus der Montanunion, der Europäischen Gemeinschaft für Atomenergie und der Europäischen Gemeinschaft zusammengesetzt.
- 2) Zweite Säule: Zusammenarbeit in der Außen- und Sicherheitspolitik (GASP), hat sich mit Außenpolitik und Militärfragen beschäftigt.
- 3) Dritte Säule: Polizeiliche und justizielle Zusammenarbeit in Strafsachen (PJZS), bedeutete einen gemeinsamen Kampf gegen Verbrechen.

Jede Säule drückte eine andere Dynamik zwischen den Regierungsabkommen und supranationalen Gesetzen aus. Die Gemeinschaft gewann immer mehr Macht in Sachen Sicherheitspolitik, Verteidigung und Außenpolitik. Dennoch waren und sind viele Mitglieder immer noch gegen eine Verstärkung der supranationalen Gemeinschaft bzw. Union (oder eine verstärkte Integration der Gemeinschaft). Sie waren und sind immer noch sehr empfindlich, wenn es um nationale Souveränität geht. Dies bedeutet, dass es der Europäischen Union nicht gelungen ist, eine einheitliche Außenpolitik zu haben. Sie ist dementsprechend ein zweiköpfiges Wesen geblieben: einerseits den Regierungen treu, andererseits supranational.

Änderungen des Vertrags von Maastricht, durch den Vertrag von Amsterdam (1997) und den Vertrag von Nizza (2001) haben die Säulen

zunehmend supranational gemacht. Am wichtigsten unter diesen Änderungen waren die Übertragung der Asylpolitik, Migration und justiziellen Zusammenarbeit in Zivilsachen auf die erste Säule. Zu gleicher Zeit wurde die dritte Säule umbenannt in „Die polizeiliche und justizielle Zusammenarbeit in Strafsachen“. Der Begriff Justiz und Inneres wurde noch verwendet, um sowohl die dritte Säule und als auch die übertragenen Bereiche abzudecken. In einer Rede vor der Konferenz von Nizza, plädierte Joschka Fischer, damals Außenminister von Deutschland, für eine Vereinfachung der Europäischen Union. Eine seiner zentralen Ideen war, die Säulen-Struktur abzuschaffen und sie durch eine zusammengeführte Rechtspersönlichkeit für die Union zu ersetzen. Diese Idee ist im Vertrag von Lissabon enthalten. Mit einer Rechtspersönlichkeit war die Union zum Beispiel in der Lage, Teil der internationalen Verträge zu sein und erhielt die Mitgliedschaft in der Welthandelsorganisation (WTO).

Jetzt gibt es angeblich aufgeteilte Kompetenzen, zum einen jene, die ausschließlich zu dem Arbeitsgebiet der EU als supranationales politisches Wesen gehören, und zum anderen solche, die noch innerhalb der Zuständigkeitsbereiche der Nationalstaaten sind. Der Unterschied zwischen diesen Bereichen ist nicht immer klar.

Nachdem sieben aufeinanderfolgende Erweiterungen mit insgesamt 20 neuen Mitgliedern stattfanden, beinhaltet die EU heute eine politische Landschaft mit diversen Kulturen mit unterschiedlichen sozialen und wirtschaftlichen Standards. Jeder Mitgliedstaat darf aus der EU austreten, falls er mit den Entscheidungen der EU nicht zufrieden ist. Dies ist jedoch noch nicht passiert, da bis jetzt die Vorteile der Mitgliedschaft mehr Nutzen gebracht als sie Kosten verursacht haben. Politischer Druck (durch die EU) kann außerdem in bestimmten Situationen zu bestimmte Konzessionen der Mitglieder führen.

Die Frage, ob EU-Recht wichtiger ist als das nationale Recht unterliegt einigen Debatten. Die EU-Verträge geben dem EU-Recht keinen

Vorrang, obwohl der EU-Gerichtshof den Vorrang des EU-Rechts gefordert hatte. Dieser wurde dann im Anhang zum Vertrag von Lissabon wiederum hervorgehoben und hätte es eine EU-Verfassung gegeben, würde sie diesen Vorrang klar ausdrücken. Einige nationale Rechtsordnungen akzeptieren explizit den Vorrang der EU-Verträge, wie Frankreich und Italien, aber manche tun es nicht wie z.B. Polen. Daher scheint es, dass die EU-Mitglieder sich nicht im Klaren sind, welche Institutionen sie vornehmlich achten sollen und wohin sie als Union hinwollen. Unter diesen Umständen ist es nicht überraschend, dass der Vorschlag über eine EU-Verfassung in den Niederlanden und in Frankreich gescheitert ist. Die Idee der Union verliert immer mehr das Vertrauen ihrer Bürger.

Abgesehen von dem komplizierten und verwirrenden Prozess der Rechtfertigung der europäischen Institutionen, ist die Modalität der Arbeit dieser Institutionen auch nicht einfach zu verstehen. Die Arbeit der Legislative der EU, die EU-Kommission und EU-Rat, ist den Massen zu kompliziert und zu weit vom Volk entfernt, so dass Bürgerpräferenzen nie direkten Einfluss auf „policies“ haben werden. Dementsprechend sind diese Institutionen in den Augen des einfachen Volkes nicht vertrauenswürdig. Der Überlegungsprozess nutzt dem europäischen Bürger nicht und die EU hat bis jetzt keine Plattform für öffentliche Debatten angeboten, d.h. es gibt so etwas wie eine öffentliche Vernunft nicht.

In der EU versucht man durch die künstliche Schaffung einer europäischen Identität auch das Vertrauen in die Institutionen zu erzeugen. Im Prinzip ist das ein umgekehrter Prozess, als der, von dem Rawls spricht: die Existenz einer europäischen Identität (die fragwürdig ist) soll per se das Vertrauen in Institutionen schaffen. Die Idee ist fehlerhaft. Selbst wenn es so eine Identität gäbe, wäre das Einzige was sie bewirken könnte, uns ein normatives System für eine klare Beurteilung der Institution zu beschaffen und nicht eine Bestätigung der schon existierenden Institutionen zu erzeugen. Dennoch, wenn es so eine Identität geben würde, würde es bedeuten, dass der europäische

Liberalismus ein dogmatischer, einseitiger geworden ist. Genau das ist nicht einer der Werte der Union.

Was EU-Staaten zu klären haben ist folgendes:

- 1) Wie vereinbart man Einheit und Diversität? Dieses Problem ist mit der Idee der europäischen Identität verbunden and erzeugt Verwirrung wenn es um Einordnung der politischen Macht geht. Wer soll mehr Befugnisse haben, der Nationalstaat oder die Union? Von der Antwort auf diese Frage hängt auch die Antwort auf eine mögliche gemeinsame Außenpolitik und viele Sicherheitsfragen ab.
- 2) Wie löst man das Problem einer dualen Ontologie? Die EU muss den moralischen Standpunkt von Individuen und den von Staaten in Beziehung zu einander klären. Dies bedeutet Zuspruch der normativen Priorität.
- 3) EU muss über eigene Ideale nachdenken.

Aus der Perspektive des Bürgers betrachtet herrscht in der EU ein komplettes Chaos, d. h. da gibt es keine solide oder transparente Theorie im Hintergrund, die als Begründung der Institutionen benutzt werden kann. Deswegen sind die EU-Institutionen nicht vertrauenswürdig. Die EU braucht eine einheitliche Philosophie, die ihr klar den Weg zeigt.

Ich habe mit John Rawls begonnen, also werde ich mit einem Zitat von Rawls enden. Rawls erwähnt die EU nicht in seinen schriftlichen Werken. Dennoch äußert er im Briefwechsel mit Philippe van Parijs seine Meinung, die EU betreffend, deutlich:

“One question the Europeans should ask themselves, if I may hazard a suggestion, is how far-reaching they want their union to be. It seems to me that much would be lost if the European Union became a federal union like the

United States. Here there is a common language of political discourse and a ready willingness to move from one state to another. Isn't there a conflict between a large free and open market comprising all of Europe and the individual nation-states, each with its separate political and social institutions, historical memories, and forms and traditions of social policy. Surely these are great value to the citizens of these countries and give meaning to their life. The large open market including all of Europe is aim of the large banks and the capitalist business class whose main goal is simply larger profit. The idea of economic growth, onwards and upwards, with no specific end in sight, fits this class perfectly. If they speak about distribution, it is [al]most always in terms of trickle down. The long-term result of this — which we already have in the United States — is a civil society awash in a meaningless consumerism of some kind. I can't believe that that is what you want.“

Was Rawls' Brief zeigt ist, dass nicht klar ist, was EU ist, oder was sie sein soll. Bevor das nicht geklärt ist, kann man ihr auch nicht vertrauen.

Literatur

- Parijs, J. R. A. P. V. (2003): “Three Letters on the Law of Peoples and the European Union“, *Revue de philosophie economique* 8, 7-20.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge Mass.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge Mass.
- Slaughter, Anne-Marie (2004): *A New World Order*, Princeton.
- Tomuschat, Christian (1999): *Recueil des Cours*, The Hague.
- Weidenfeld, Werner (2007): *Europa von A-Z: Taschenbuch der europäischen Integration*, Baden-Baden.

Transparenz, Vertrauenswürdigkeit und die Europäische Vertrauenskrise

Am 10. Dezember 2012 wurde die Europäische Union mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Der Preis wurde nicht nur als Würdigung von fast sieben Jahrzehnten Frieden auf dem Kontinent verliehen, sondern auch als Aufforderung an die Europäer_innen und an die Vertreter_innen der europäischen Institutionen, sich auf die Idee und auf die Aufgaben des Friedens zu besinnen. Sie sei die Grundidee der Union seit ihrer Gründung gewesen, aber sie sei auch ein Versprechen und eine immer neu anstehende Aufgabe in der heutigen Zeit. Und diese Aufgabe sei nie abgeschlossen. Denn der Frieden in Europa wurde zwar über Jahrzehnte dadurch gesichert, dass die enge Zusammenarbeit zwischen den europäischen Nationen den Krieg zwischen ihnen nicht nur undenkbar, sondern auch materiell unmöglich werden ließ. Aber Europa erlebt auch Zeiten der Krise, der Wirtschaftskrise in den letzten Jahren, des Krieges vor ihren Türen vor nicht allzu langer Zeit im ehemaligen Jugoslawien, der politischen Spannungen zwischen ihren Mitgliedern. Und im Inneren droht, zum Teil auf Grund der gewonnenen Selbstverständlichkeit des Friedens, das Vergessen der gemeinsamen Ziele und der entsprechenden Aufgaben.

Wie Herman Van Rompuy, Präsident des Europäischen Rates, in seiner Dankesrede feststellte: „Europa kann seine Bürger nicht mehr allein mit [dem] Versprechen [des Friedens] begeistern. [...] Wenn sie an Europa denken, denken sie nicht zuerst an den Frieden.“ (Van Rompuy 2012) In Zeiten der Krise denken sie nämlich eher an die Probleme, die sie unmittelbar betreffen und die ungelöst bleiben, für die anscheinend auch Europa keine Lösung anzubieten vermag. Es sind die hohe Arbeitslosigkeit, die öffentlichen Schulden, die Unsicherheit der Zukunftsperspektiven. Zugleich haben die Bürger_innen

Europas kein Verständnis für viele europäische Handlungen und Entscheidungen, die ihnen allzu bürokratisch und von ihrem alltäglichen Leben entfernt vorkommen. Das Vertrauen in das europäische Gebäude und in die europäischen Institutionen, die das große Projekt des friedlichen Zusammenlebens in Europa fördern und regeln sollen, schwindet. Viele sprechen von einer Vertrauenskrise, die das Verhältnis der Bürger_innen zu den politischen Institutionen tiefer erschüttert als andere Krisen, weil sie der europäischen Politik die Fähigkeit und sogar den Willen absprechen, diese Krisen zu lösen, geschweige denn ein zukunftsträchtiges Projekt zu verwirklichen.

Die Verleihung des Friedensnobelpreises an die Europäische Union ist eine Aufforderung, auch diese Krise des Vertrauens zu überwinden.

Doch die Vertrauenskrise bezieht sich nicht nur auf die europäischen Institutionen. Es scheint vielmehr, dass sie, neben vielen Akteuren des ökonomischen Lebens, auch die meisten Institutionen der demokratischen Repräsentation betrifft. Das Vertrauen in die Regierungen, in die Parlamente und in die ganze Berufsgruppe der Politiker_innen schwindet seit Jahren in unseren europäischen Demokratien. (Vgl. u.a. Schaal 2008) Zugleich wird zunehmend betont, wie wichtig das Vertrauen innerhalb von Demokratien ist, sowohl für den Zusammenhalt der Gesellschaft wie auch für das Verhältnis zwischen den Bürger_innen und ihren demokratischen Repräsentanten und für das Zusammenhandeln der politischen Akteure.¹ Die diagnostizierte Vertrauenskrise ist also keine bloße Feststellung. Sie geht vielmehr einher mit einer Forderung der Wiederherstellung des verlorenen Vertrauens.

Doch jenseits der Feststellung einer politischen Krise des Vertrauens und der wiederholten Forderung nach seiner Wiederherstellung scheint die Frage, wie dies erfolgen kann und soll, merkwürdigerweise

1 Für eine zusammenfassende Darstellung der Relevanz des Vertrauens in klassischen Modellen der Demokratie, Vgl. Schaal 2004: 162ff.

kaum gestellt zu werden. Es scheint im Gegenteil, dass diese Frage vollkommen überflüssig ist, da sich alle Teilnehmer_innen des politischen Diskurses über die Antwort einig sind: Vertrauen kann und soll durch Transparenz geschaffen werden. Diese Annahme scheint unangefochten zu sein. Sie bildet die Grundlage so unterschiedlicher Initiativen und Organisationen wie unter vielen anderen die NGO *Transparency international*, die Hamburger Volksinitiative *Transparenz schafft Vertrauen*, die 2012 zum *Transparenzgesetz*² des Stadtstaates führte, die zentralen Anforderungen der *Piraten Partei* oder die europäische *Transparenzinitiative* von 2006³.

Diese Forderung nach Transparenz als Antwort auf die Vertrauenskrise scheint wiederum davon auszugehen, dass diese Krise eine doppelte, relativ klar identifizierbare Ursache hat. Sie wäre einerseits dem Verhalten der politischen Akteure geschuldet, die sich mehr um die eigenen, zum Teil bloß parteipolitischen, zum Teil machtorientierten oder gar finanziellen Interessen kümmern würden als um die Sorgen der Bevölkerung. Wiederholte Betrugs- und Korruptionsaffären tragen zu diesem negativen Bild bei, auch wenn deren Enthüllung zumindest für die relative Wirksamkeit eines journalistischen und rechtlichen – aber wohl zu wenig politischen – Kontrollsystems spricht. Die Vertrauenskrise käme andererseits von der Undurchsichtigkeit von Institutionen und Entscheidungsprozessen, zu denen die Bürger_innen keinen direkten Zugang mehr haben. In Bezug auf Europa wäre dieses Gefühl der Abgehobenheit der politischen Akteure und der Undurchschaubarkeit der Institutionen und der Entscheidungsprozesse durch den Eindruck verstärkt, dass wir es mit einem bürokratischen Monstrum zu tun haben, das zwar immer mehr Bereiche unseres Lebens bis ins kleinste Detail regelt, deren Akteure aber weit entfernt von uns bleiben. Dies gilt umso mehr, als viele Europäer_innen ihre europäische Identität nicht mit dem politischen Konstrukt *Europa* identifizieren und auch ihre Idee eines

2 Hamburgisches Transparenzgesetz (HmbTG) vom 19. Juni 2012.

3 Transparenzinitiative der Europäischen Kommission.

gemeinsamen politischen Europas nicht in der schwierigen Kunst des Kompromisses zwischen Staaten und ihren Vertreter_innen wieder finden können.

Sind damit aber die wahren Gründe der Vertrauenskrise genannt worden und, sollte dies der Fall sein, ist die Forderung nach Transparenz das geeignete Mittel, um Vertrauen wiederherzustellen? Es gibt gute Gründe, dies zu bezweifeln.

Doch bevor ich mich diesen Fragen widmen kann, möchte ich auf das Verständnis des Vertrauens eingehen, das den kommenden Seiten zu Grunde liegt und das mir für die zu beantwortende Frage angemessen zu sein scheint.

1. Persönliches Vertrauen

Ich werde das Wort Vertrauen im Sinne des persönlichen und nicht des Systemvertrauens gebrauchen.⁴ Denn es stimmt zwar, dass sich im Rahmen komplexer Gesellschaften die Bedingungen des Vertrauens geändert haben. Wir können nicht mehr ohne Weiteres die Vertrautheit aller Mitglieder einer Gesellschaft mit einer für alle geltenden, normativ gegebenen Ordnung voraussetzen (Luhmann 2000: 60), von der Niklas Luhmann behauptete, sie würde in einfacheren und traditionellen Gesellschaften die Grundlage des persönlichen Vertrauens bilden.⁵ Wir müssen also andere Formen der Stabilisierung des Vertrauens finden. Dies erfolgt nach Luhmann durch dessen Übertragung auf das gute Funktionieren sozialer Systeme. In Bezug auf unseren freien Zugang zu Gütern zum Beispiel vertrauen wir nicht mehr einzelnen Personen, die sich uns gegenüber auf Grund einer von uns erbrachten Vorleistung auf eine Gegenleistung verpflichtet hätten, sondern wir vertrauen dem Kommunikationsmedium Geld im

4 Vgl. zu dieser Unterscheidung Luhmann 2000: 27; 60ff.

5 Vgl. Luhmann 2000: § 3: „Vertrautheit und Vertrauen“: 20-27.

Rahmen eines stabilen Wirtschaftssystems.⁶ Dadurch wird anscheinend das Vertrauen in die einzelnen Personen, die in diesem System handeln, irrelevant oder sekundär.

Dennoch verschwindet dadurch das persönliche Vertrauen nicht. Es bleibt erstens ein wichtiger Faktor sozialer Zusammenhalt, zumindest im Rahmen von vertrauten, meistens kleineren gesellschaftlichen Gruppen. In der Familie, am Arbeitsplatz, unter Freunden und Bekannten, in Sportvereinen und in Gesellschaften aller Art sowie auch in manchen virtuellen Netzwerken bleibt es nach wie vor „eine der wichtigsten synthetischen Kräfte innerhalb der Gesellschaft“, wie es Simmel formulierte. (Simmel 1992: 393)

Aber auch im breiteren Rahmen unserer komplexen und anonymen modernen Gesellschaften wird das persönliche Vertrauen nicht einfach durch ein Systemvertrauen ersetzt. Ein Zeichen davon ist, dass wir empört sind und von Vertrauensbruch sprechen, wenn eine Person, die wir nicht kennen, die eigentlich nur ein anonymer Akteur innerhalb etwa eines wissenschaftlichen, ökonomischen, medizinischen oder politischen Systems ist, uns oder andere betrügt. Wir sind dann dazu geneigt, nicht das System in Frage zu stellen, wohl aber die Person zu beschuldigen, unser Vertrauen missbraucht zu haben. Wir nehmen gegenüber dieser Person eine Haltung ein, die Peter Strawson eine reaktive Haltung des Übelnehmens oder der Empörung nennt.⁷ Eine solche Haltung setzt eine allgemeine und meistens

6 In Bezug auf das Geld verstand Georg Simmel das Vertrauen als Verallgemeinerung des persönlichen Vertrauens. Das Geld wäre dann das allgemeine und materialisierte Versprechen einer Gegenleistung im Rahmen einer Währungsgemeinschaft. Vgl. Simmel 1989: 214 ff. Doch inwiefern ist es noch möglich, im Rahmen eines anonymen Währungssystems von *persönlichem* Vertrauen zu sprechen?

7 Über das Übelnehmen und die Empörung als reaktive Haltungen gegenüber Handlungen, die allgemeine gesellschaftliche Erwartungen enttäuschen, vgl. Strawson 1978. Auch Bernd Lahno verweist in seiner Analyse des Vertrauens auf Strawson: Vgl. Lahno 2002: 172 ff.: „Die Haltung des Vertrauens, eine teilnehmende Haltung“.

nicht formulierte Erwartung voraus, dass die Menschen, denen wir unser Geld, unsere Gesundheit, die Erziehung unserer Kinder oder politische Aufgaben anvertrauen, uns nicht enttäuschen, auch wenn wir sie nicht (wirklich) kennen und nicht kontrollieren (können). Unsere Empörung weist also darauf hin, dass auch innerhalb eines Handlungszusammenhangs, in dem wir uns auf das gute Funktionieren eines Systems verlassen, das persönliche Vertrauen im Sinne einer allgemeinen und nicht thematisierten Erwartung gegenüber den Akteuren dieses Systems wirksam ist und nicht restlos in das Systemvertrauen eingeht.

Die Rolle des persönlichen Vertrauens ist umso wichtiger im Rahmen des politischen Systems repräsentativer Demokratien, in dem die politischen Akteure nicht einfach vom System aus eingesetzt werden, um bestimmte Funktionen auszuüben, sondern in dem sie gewählt werden, um bestimmte Aufgaben zu übernehmen: Um die Interessen ihrer Wähler_innen zu vertreten, ohne hierbei die Rechte und Erwartungen anderer zu verletzen, um angekündigte Maßnahmen und Programme durchzuführen usw. Eine demokratische Wahl im Rahmen einer repräsentativen Demokratie ist ein Vertrauensakt, ein Akt des Schenkens des Vertrauens, durch den die Bürger_innen eines Staates oder die Mitglieder einer politischen Institution ihre Vertreter_innen in die Position setzen, von der aus sie die Aufgaben übernehmen und erfüllen können, die ihnen anvertraut werden. Die demokratische Wahl ist also ein Vertrauensakt, durch den die Vertreter_innen des Volkes in ihre politische Verantwortung eingesetzt werden.

Entsprechend sind die Erwartungen, die wir gegenüber den politischen Akteuren in repräsentativen Demokratien haben, nicht nur die bereits angesprochenen allgemeinen Erwartungen, die wir gegenüber allen Mitgliedern der Gesellschaft – und gegenüber den Akteuren innerhalb eines Systems – in Bezug auf bestimmte Handlungs- und Verhaltensweisen haben, etwa dass sie uns nicht betrügen, sondern sie sind auch Erwartungen, die aus dem Vertrauensakt selbst der demokratischen Wahl entstehen.

Beide Arten der Erwartung haben einen normativen Gehalt: Sie sind nicht nur eine Haltung gegenüber etwas, was wahrscheinlich passieren wird und dessen nicht Eintreten uns folglich überraschen würde. Sie sind eine Haltung gegenüber etwas, was passieren soll und dessen nicht Eintreten uns entsprechend enttäuschen würde. Doch die Erwartungen, die aus dem Schenken des Vertrauens entstehen, gehen über die allgemeinen Erwartungen hinaus, die wir im Rahmen einer Gesellschaft gegenüber den anderen Mitgliedern dieser Gesellschaft im Allgemeinen haben: Denn das geschenkte Vertrauen verpflichtet diejenigen, die es annehmen. Nach Niklas Luhmann gründet diese Verpflichtung in der Verletzlichkeit derjenigen, die Vertrauen schenken. Diese setzen sich nämlich durch ihr Vertrauen der Handlungsmacht und dem Wohlwollen derjenigen aus, denen sie vertrauen. Und dadurch, viel mehr als auf Grund einer bereits geltenden Norm, die besagen würde, dass das Vertrauen nicht enttäuscht werden darf, entsteht die Verpflichtung der Empfängerin des Vertrauens, zumindest in Bezug auf das, was ihr anvertraut wird. „Für den Vertrauenden ist seine Verwundbarkeit das Instrument, mit dem er eine Vertrauensbeziehung in Gang bringt. Erst aus seinem eigenen Vertrauen ergibt sich für ihn die Möglichkeit, als eine Norm zu formulieren, dass sein Vertrauen nicht enttäuscht werde, und den anderen dadurch in seinen Bann zu ziehen.“ (Luhmann, 2000: 55) Jeder Akt des Schenkens von Vertrauen ist also die Quelle seiner eigenen Normativität.

Dies wäre allerdings nicht möglich in einer Gesellschaft, in der es überhaupt keine geteilten normativen Erwartungen in Bezug auf das Vertrauen gäbe. Nur wenn die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft nämlich implizit erwarten, dass das Vertrauen nicht enttäuscht wird, kann die verpflichtende Macht des geschenkten Vertrauens wirken. Aber diese verpflichtende Macht geht über die allgemeine Erwartung hinaus und verpflichtet gezielt die Empfänger_innen des Vertrauens gegenüber den Schenkenden. Wenn dieses geschenkte Vertrauen wiederum nicht enttäuscht wird, trägt es zur Verstärkung der allgemeinen Erwartung in einer gegebenen Gesellschaft bei. Wird es enttäuscht, so schwächt es diese Erwartung.

Eher als zwei Arten gibt es also zwei Ebenen des Vertrauens, die sich gegenseitig beeinflussen. Die erste ist diejenige der allgemeinen Erwartungen, die normativ geprägt sind und die als Basis des Schenkens von Vertrauen fungieren können. Diese Ebene des Vertrauens ist das, was, trotz einigen Unterschieden, doch in einem ähnlichen Sinne etwa Annette Baier das Vertrauensklima (Baier 2001: 60f.), Piotr Sztompka die Vertrauenskultur (Sztompka 1999: 99ff.), Kurt Röttgers das habituelle Vertrauen oder das Ethos des Vertrauens (Röttgers 2004) nennen. Die zweite Ebene ist der Akt des Schenkens, der im Einzelnen verpflichtet, aber das allgemeine Vertrauen voraussetzt⁸ und je nachdem, ob das geschenkte Vertrauen enttäuscht wird oder nicht, dieses schwächt oder verstärkt.⁹

Auf beiden Ebenen handelt es sich um ein persönliches Vertrauen. Im Bereich der repräsentativen Demokratie betrifft es das Verhältnis der Bürger_innen eines Staates oder einer Staatengemeinschaft zu ihren politischen Repräsentanten.¹⁰ Natürlich stützt sich dieses persönliche Vertrauen, besonders auf der nationalen und internationalen Ebene, nicht nur auf der Interaktion von habituellen und aktuellen sozialen Beziehungen. Die Organisation des politischen Systems mit seinen eigenen Kontrollmechanismen, wie etwa die Gewaltenteilung, die regelmäßige Durchführung von Wahlen und der öffentliche Charakter

8 Das Schenken des Vertrauens setzt auch eine allgemeine psychologische Haltung des Vertrauens bei der Person selbst, die es schenkt, voraus. Auch diese Haltung wird durch eine Enttäuschung geschwächt oder sogar zerstört, durch eine positive Erfahrung hingegen gestärkt. Im Rahmen der Diskussion um die politische Vertrauenskrise konzentriere ich mich aber auf das Vertrauensklima in gegebenen Gesellschaften.

9 Zum Verhältnis zwischen diesen beiden Ebenen, vgl. Delhom 2007, besonders § 5: 355-360.

10 Auch das „horizontale“ Vertrauen zwischen den Bürger_innen selbst sowie dasjenige zwischen den politischen Akteuren im politischen System spielen natürlich eine Rolle für die Bestimmung des Vertrauensklimas innerhalb einer Gesellschaft. Ich konzentriere mich aber hier auf das „vertikale“ Vertrauen der Bürger_innen in ihren demokratischen Repräsentanten, das mir für die aktuelle politische Vertrauenskrise relevanter zu sein scheint. Zur Unterscheidung zwischen vertikalem und horizontalem Vertrauen, vgl. Schaal 2004: 162.

der politischen Entscheidungsprozesse, bildet eine notwendige Grundlage für die Entstehung und die Erhaltung des persönlichen Vertrauens im Rahmen dieses Systems. Und das System selbst, wenn es gut und zuverlässig funktioniert, ist auch das Objekt einer positiv besetzten Erwartungshaltung, die im Sinne Luhmanns Vertrauen genannt werden kann, nämlich Systemvertrauen. Doch diese Erwartungshaltung unterscheidet sich dadurch vom persönlichen Vertrauen, dass sie sich nicht auf die Handlungsfreiheit der Akteure bezieht, sondern auf die Funktionsfähigkeit des Systems. Dieser Unterschied ist entscheidend. Denn das Objekt des so genannten Systemvertrauens ist somit kein freier Empfänger, der sich vom geschenkten Vertrauen verpflichtet fühlen kann, sondern ein System, das unabhängig von der normativen Dimension des Vertrauens funktioniert. Das Vertrauen kann zwar in diesem Zusammenhang ein Parameter sein, der für die Berechnung und die Planung der Wirksamkeit des Systems berücksichtigt werden muss. Es hat aber keine normative Dimension. Es bedeutet, dass man sich zuversichtlich auf das System *verlassen* kann. Es bedeutet aber nicht, dass dadurch eine Verantwortung des Systems gegenüber denjenigen eingesetzt wird, die sich auf es verlassen. Denn die Verantwortung ist etwas, was nicht Systemen, sondern Menschen zugesprochen werden kann, was nicht Systeme, sondern Menschen übernehmen können. Entsprechend ist auch die Enttäuschung, die wir empfinden können, wenn ein System, worauf wir uns verlassen, nicht funktioniert, eine andere als die soziale oder moralische Empörung, mit der wir auf einen Vertrauensbruch reagieren.

Deswegen werde ich im Folgenden das Wort „Vertrauen“ im Sinne des persönlichen Vertrauens anwenden und in Bezug auf Systeme eher schreiben, dass wir uns auf sie verlassen. Im Rahmen des politischen Systems der repräsentativen Demokratien ist dieses persönliche Vertrauen insofern relevant, als es sich auf politische Akteure bezieht, denen wir eine bestimmte Handlungsfreiheit und einen Handlungsspielraum zuschreiben, innerhalb dessen sie für bestimmte Aufgaben verantwortlich sind und Verantwortung übernehmen, und als wir durchaus die reaktive Haltung der Empörung einnehmen, wenn

die durch unser Vertrauen in die Verantwortung eingesetzten Akteure dieses Vertrauen missbrauchen. Dass wir uns hierbei auf das gute Funktionieren des politischen Systems verlassen können, ist sicher eine günstige Unterstützung unseres Vertrauens. Es ersetzt aber nicht die persönliche Dimension des Vertrauens, die für das Verhältnis der Bürger_innen zu den Akteuren der politischen Repräsentation ausschlaggebend ist.

Es ist hierbei allerdings nicht unwichtig, noch einmal zu betonen, dass sich das persönliche Vertrauen nicht nur auf einzelne Individuen bezieht, die den Vertrauenden persönlich bekannt sind, sondern auch auf ganze Gruppen, etwa auf Berufsgruppen, und dadurch indirekt auf die Menschen, die sich durch ihre Zugehörigkeit zu diesen Berufsgruppen auszeichnen, auch wenn wir sie nicht kennen. So vertrauen wir zum Beispiel Lehrer_innen, wenn es um die Bildung unserer Kinder geht, oder Ärzten in Bezug auf unsere Gesundheit. Und wir vertrauen auch Gruppen von Menschen als Kollektiv, etwa dem ganzen Kollegium einer Schule oder einem medizinischen Team. In einem ähnlichen Sinne gibt es in unseren Gesellschaften Gruppen, die sehr wenig Vertrauen genießen, auch wenn einzelne oder sogar viele Mitglieder dieser Gruppen durchaus vertrauenswürdig sind. Dazu gehören die Politiker_innen. Dies ist ein wichtiges Element der angesprochenen Vertrauenskrise.

2. Die Vertrauenskrise

Die Krise des persönlichen Vertrauens ist in Bezug auf die europäischen Demokratien und besonders auf das Gebäude der Europäischen Union nicht der einzige Grund der politischen Ernüchterung: Viele Menschen leben unter dem Eindruck einer wachsender Diskrepanz zwischen ihren alltäglichen Sorgen und den politischen Schwerpunkten einer abgehobenen politischen Klasse, sei es in Regierungen, in Parlamenten oder in Parteizentralen. Viele trauen den politischen Akteuren auch nicht mehr zu, sollten sie sich mit den Problemen der Bevölkerung ernsthaft auseinandersetzen, diese auch lösen zu

können. Dies gilt für die Bewältigung wirtschaftlicher Krisen, besonders auf internationaler Ebene, für die Vermeidung der wachsenden Ungleichheit zwischen Gewinnern und Verlierern von sozialen und ökonomischen Entwicklungen, aber auch etwa für die Erfüllung von nationalen Aufgaben der Bildung oder der Sicherheit. In Bezug auf Europa beklagen auch viele Menschen die demokratischen Defizite einer Union, deren Institutionen, trotz der Verstärkung der Rolle des Europäischen Parlaments durch den Vertrag von Lissabon in 2007, sich kaum oder nur indirekt auf einer demokratischen Legitimität durch Wahlen stützen können.

Diese Gründe der politischen Ernüchterung sind nicht mit der hier angesprochenen Krise des persönlichen Vertrauens gleichzusetzen. Doch sie bedingen sie jeweils auf ihre Weise. Denn wir vertrauen Menschen in Bezug auf Aufgaben, die uns wichtig sind und von deren Erfüllung wir in unserem Leben und in unserem Handeln abhängen, nicht in Bezug auf Versprechungen und Programme, die uns gleichgültig sind. Die gefühlte Abgehobenheit der politischen Klasse trägt also zum Vertrauensverlust bei. Sie bedeutet aber nicht, dass das Vertrauen in Misstrauen umschlägt, sondern eher in Gleichgültigkeit.

Wir können auch nicht Menschen vertrauen, denen wir nicht zutrauen, die Aufgaben zu erfüllen, die wir ihnen anvertrauen. Das Zutrauen im Sinne der Zuschreibung von Fähigkeit und Willen, etwas zu tun, kann zwar nicht mit dem Vertrauen im Sinne einer positiv besetzten normativen Erwartung gleichgesetzt werden: Es ist durchaus möglich, jemandem zuzutrauen, unser Vertrauen zu missbrauchen. Doch das Zutrauen ist eine wichtige Bedingung des Vertrauens. Fehlt es, ist das Vertrauen auch nicht möglich.

Und zuletzt ist auch der Mangel an demokratischer Legitimität insofern ein Hindernis für das persönliche Vertrauen, als er bedeutet, dass die politischen Akteure der besonderen Art der Verpflichtung entbehren, die das Schenken des Vertrauens in einer Wahl hervorruft. Sie sind zwar für bestimmte Aufgaben verantwortlich, aber ihre Verantwortung

wurde nicht durch das Vertrauen von Wähler_innen eingesetzt und ist von diesem Vertrauen unabhängig. Die Wähler_innen können sich also nicht als diejenige fühlen, vor denen sie sich gegebenenfalls verantworten müssen. Dies ist für ihr Vertrauen nicht förderlich.

Auch die Gründe einer politischen Ernüchterung also, die nicht unmittelbar als Krise des persönlichen Vertrauens verstanden werden können, sondern eher die Performanz des politischen Systems, seine Relevanz in Bezug auf die Probleme und Sorgen der Bürger_innen oder seine demokratische Legitimität betreffen, können nicht nur als eine Krise eines so genannten Systemvertrauens aufgefasst werden, sondern müssen durchaus in ihrer Relevanz für die Krise des persönlichen Vertrauens betrachtet werden.

Dazu kommt, dass die Forderung nach Transparenz, die wiederholt als Mittel zur Lösung dieser Krise dargestellt wird, sich hauptsächlich, ja fast ausschließlich auf eine Krise des persönlichen Vertrauens zu beziehen scheint. Sie richtet sich nämlich weder gegen das schlechte Funktionieren eines politischen Systems noch gegen dessen mangelnde demokratische Legitimität, sondern gegen die mögliche Bestechlichkeit von politischen Akteuren, gegen ihre mögliche Verwicklung in Interessenkonflikten, gegen die Undurchsichtigkeit von Entscheidungsprozessen unter dem Einfluss von Lobbys oder von Parteipolitischen Erwägungen.

Die Forderung nach Transparenz dient zwar nicht nur der Bildung oder Stärkung von Vertrauen. Sie hat auch den Zweck, etwa im Rahmen des Hamburgischen Transparenzgesetzes, „durch ein umfassendes Informationsrecht [...] die demokratische Meinungs- und Willensbildung zu fördern und eine Kontrolle des staatlichen Handelns zu ermöglichen.“¹¹ In dem Maß aber, in dem sie zum Zweck der Vertrauensbildung erhoben wird, bezieht sie sich auf das persönliche Vertrauen.

11 Hamburgisches Transparenzgesetz 2012, Abschnitt 1: Transparenzgebot, § 1 Gesetzeszweck (1).

Meine Fokussierung auf das persönliche Vertrauen ist also nicht nur durch dessen besondere Relevanz im Kontext der demokratischen Repräsentation gerechtfertigt, sondern auch dadurch, dass die Forderung nach Transparenz als geeignetem Mittel, um der gegenwärtigen Vertrauenskrise zu begegnen, sich auch weitgehend auf das persönliche Vertrauen bezieht. Ich verneine damit natürlich nicht die Relevanz von systembezogenen oder strukturellen Fragestellungen, die andere im vorliegenden Band stärker vertreten. Ich konzentriere mich aber auf eine Frage: Wie kann persönliches Vertrauen entstehen oder wiederhergestellt¹² werden und welche Rolle kann hierbei die allgegenwärtige Forderung nach Transparenz spielen?

3. Bedingungen und Gründe des Vertrauens

Das persönliche Vertrauen, das wir haben oder das wir schenken, wäre blind, wenn es sich auf nichts Anderes als sich selbst stützen könnte. Und diese Blindheit wäre sowohl für die Vertrauenden gefährlich, die sich durch ihr Vertrauen den anderen aussetzen und dadurch verletzbar machen, wie auch für die Gesellschaft selbst, in der die synthetische Kraft des Vertrauens nicht mit einer allgemeinen Erwartung verbunden werden könnte, dass dieses blinde Vertrauen nicht enttäuscht wird.

Doch eine Begründung des Vertrauens, die es restlos gegen die Möglichkeit seiner Enttäuschung absichern würde, ist auch nicht möglich. Denn das Vertrauen ist eine Form des Umgangs mit der Freiheit der anderen. Es öffnet also konstitutiv einen Spielraum, in dem diese Freiheit zwar durch die mit dem Vertrauen verbundene Erwartungshaltung in gewissem Sinne gebunden und zur Verantwortung eingesetzt wird, in der aber auch die Möglichkeit der Enttäuschung dieser

12 Das deutsche Verb „wiederherstellen“ sollte an dieser Stelle nicht den Eindruck erwecken, dass Vertrauen „hergestellt“ werden kann. Es kann unter bestimmten Bedingungen und durch bestimmte Handlungen und Verhaltensweisen zwischen Menschen *entstehen*. Es kann aber niemals das Produkt eines Herstellungsprozesses im engeren Sinne sein.

Erwartung immer besteht. Entweder ist das Vertrauen also immer ein Risiko und ein Wagnis, oder es schließt den Spielraum der Freiheit der anderen aus, somit die Möglichkeit der eigenen Enttäuschung, aber auch die Möglichkeit seiner selbst als Vertrauen.

Zwischen der Blindheit eines grundlosen Vertrauens und der Vertrauenserstörenden Wirkung einer restlosen Begründung muss sich also das Vertrauen auf unterschiedliche Elemente stützen, die seine soziale Wirksamkeit und Verbindlichkeit ermöglichen.

Eine negative Stütze des Vertrauens ist die Abwesenheit von Gründen des Misstrauens. Bereits Thomas Hobbes hatte in Bezug auf die Verträge im Naturzustand ein solches Kriterium vertreten: „Wird ein Übereinkommen abgeschlossen, bei dem keine der Parteien sofort erfüllt, sondern nur im gegenseitigen Vertrauen, so ist er im reinen Naturzustand – im Zustand des Krieges eines jeden gegen jeden – bei jedem vernünftigen Verdacht unwirksam.“ (Hobbes 1984: 104f.) *A contrario* ist also das Übereinkommen im gegenseitigen Vertrauen ohne vernünftigen Verdacht wirksam, sogar im Zustand des Krieges und entsprechend auch in jedem anderen Zustand. Dies gilt, so scheint es, nicht nur für Verträge oder Übereinkommen, sondern für alle Vertrauensbeziehungen.

Positiv kann habituelles Vertrauen durch die wiederholte Erfahrung des geschenkten und nicht enttäuschten Vertrauens entstehen und sich solange bestätigen und befestigen, wie es nicht enttäuscht wird. Dies gilt sowohl für die individuelle Disposition zum Vertrauen, sei es gegenüber bestimmten Personen oder gegenüber allen Mitgliedern einer Gruppe, wie auch für die gesellschaftliche Vertrauenshaltung, von der bereits unter den Namen des Vertrauensklimas, der Vertrauenskultur oder des Vertrauensethos die Rede war. Von dieser gesellschaftlichen Vertrauenshaltung hängt auch die normative Erwartung ab, dass das Vertrauen nicht enttäuscht wird, so dass sie innerhalb einer gegebenen Gesellschaft nicht nur im Sinne einer vergangenen positiven Erfahrung, sondern auch im Sinne einer gewissen

Verbindlichkeit für die Gegenwart und die Zukunft das Schenken des Vertrauens unterstützt.

Darüber hinaus kann das Vertrauen dadurch erleichtert werden, dass das mit ihm verbundene Risiko und somit auch die Verletzlichkeit des Vertrauenden verringert wird. Dies bedeutet nicht, dass das Objekt des Vertrauens für die Vertrauenden nicht oder wenig wertvoll sein sollte. Denn wir vertrauen anderen nicht selten gerade in Bezug auf Objekte, die uns wertvoll sind: unsere Gesundheit, die Bildung unserer Kinder, unser Geld, die politische Organisation unseres Zusammenlebens. Aber einige gesellschaftliche, ökonomische oder rechtliche Bestimmungen des Kontextes des Vertrauens können dazu beitragen, dass entweder die Gefahr einer Enttäuschung geringer oder ihre Wirkungen weniger schwerwiegend werden. So tragen zum Beispiel die geringe Größe und die Vertrautheit des sozialen Umfelds, in dem sich die Menschen immer wieder sehen und miteinander in Verbindung stehen, zu einer gewissen Verlässlichkeit in den sozialen Beziehungen, die sich auf das Vertrauen positiv auswirkt. Auch die institutionell, sozial oder rechtlich begründete Rechenschaftspflicht von Akteuren in Bezug auf bestimmte Handlungen garantiert zwar nicht die Vertrauenswürdigkeit der handelnden Personen oder der wirkenden Institutionen, vermindert aber das Risiko, dass sie das in sie gesetzte Vertrauen missbrauchen.

Neben diesen makro-sozialen Umständen der Vertrautheit des Umfelds und der Rechenschaftspflicht nennt Piotr Sztompka drei weitere Elemente, die das Entstehen einer Kultur des Vertrauens begünstigen: die Stabilität der sozialen Ordnung, ihre normative Kohärenz und, was hier besonders relevant ist, die Transparenz sozialer Organisationen: „Die Verfügbarkeit von Informationen über das Funktionieren, die Effizienz, die Leistungsebenen sowie die Mängel und Pathologien von Gruppen, Verbänden, Institutionen, Organisationen und Regelwerken tragen zu einem Gefühl der Sicherheit und der Vorhersehbarkeit bei. Wenn ihre Architektur, *raison d'être*, operationale Prinzipien, Kompetenzen und Ergebnisse in hohem Maße sichtbar

sind – offengelegt in Berichten, überprüfbar, einfach zu verstehen –, sind die Menschen geneigt, sich darauf mit Vertrauen zu beziehen.“¹³

Demnach trägt die Transparenz sozialer Organisationen zur Entstehung einer Neigung zum Vertrauen oder einer Kultur des Vertrauens bei. Sie ist in dieser Hinsicht vergleichbar mit der Stabilität der sozialen Ordnung und mit der Vertrautheit des sozialen Umfelds, von der Luhmann schrieb, sie sei in den traditionellen Gesellschaften eine Voraussetzung des Vertrauens. (Luhmann ⁴2002: 24) Zwar ist die Transparenz im Sinne der Verfügbarkeit, der Überprüfbarkeit und der Verständlichkeit von Informationen eher im Rahmen von komplexen gesellschaftlichen Systemen als in kleineren und traditionellen Gesellschaften relevant, in denen die Vertrautheit auf die gesammelten Erfahrungen der Vergangenheit gründet. Dennoch trägt sie nicht für Sztompka zur Bildung eines Systemvertrauens bei, das vom persönlichen Vertrauen unterschieden wäre,¹⁴ sondern sie gehört wie die Stabilität der sozialen Ordnung und die Vertrautheit des sozialen Umfelds zum strukturellen Kontext des sozialen Handelns, das die Bildung einer Kultur des Vertrauens begünstigt. Sie erfüllt also in komplexen Gesellschaften eine ähnliche Funktion wie die Vertrautheit der Umwelt in traditionellen Gesellschaften. Sie ist, anders ausgedrückt, eine begünstigende Voraussetzung der Vertrauensbildung, weil sie die mit dem Vertrauen verbundenen Risiken zu verringern beiträgt.

Allerdings heißt das nicht, dass die Transparenz von sich aus vertrauensbildend ist. Was sie bewirkt, ist im Gegenteil die Möglichkeit der Kontrolle, die dem Vertrauen entgegengesetzt ist. Kontrolle ist ein Kind des Misstrauens und wer kontrollieren kann, bedarf des Vertrauens nicht. Bis zu einem gewissen Umfang wird zwar die Vertrauensbildung gerade dadurch erleichtert, dass das Vertrauen selbst

13 Sztompka 1999: 123 (meine Übersetzung; „raison d'être“ auf französisch im Original).

14 Sztompka geht nämlich gegen Luhmann davon aus, das alle Formen des Vertrauens mit der gleichen Logik operieren und eigentlich auf menschliche Handlungen zurückführbar sind. Vgl. Sztompka 1999: 46.

nicht notwendig ist. Sie wird also durch die *Möglichkeit* von Kontrolle erleichtert. Dies ist die indirekte Rolle der Transparenz im Prozess der Vertrauensbildung. Aber dieser Prozess geht nicht von der Transparenz aus. Er findet in ihr keinen Grund und noch weniger seine Motivation.

Die Gründe des Vertrauens sind ganz andere, die zum Teil bereits genannt wurden: Es ist die Notwendigkeit des Umgangs mit der Freiheit anderer Menschen, die wir nicht kontrollieren, die wir aber durch das Schenken des Vertrauens in ihre Verantwortung einsetzen können; es sind die positiven Erfahrungen des geschenkten und nicht enttäuschten Vertrauens, die beim Vertrauenden eine Disposition zum Vertrauen entstehen lassen, die zu weiteren Akten des Schenkens von Vertrauen hinleitet; es ist die geteilte Disposition zum Vertrauen innerhalb einer Gruppe oder einer Gesellschaft, die diese individuelle Disposition verstärkt. Sie lässt auch eine normative Erwartung entstehen, die von den Mitgliedern der Gruppe geteilt wird und besagt, dass dieses Vertrauen nicht enttäuscht wird. Sie trägt somit zur Verbindlichkeit des Vertrauens als Bindekraft der Gesellschaft bei.

Zu diesen positiven Gründen des Vertrauens und der Vertrauensbildung muss nun ein weiterer Grund hinzugefügt werden, der eine unmittelbare Relevanz sowohl für das Schenken des Vertrauens wie auch für unsere habituelle Vertrauenshaltung, der aber weder zum erleichternden Kontext des Vertrauens noch zum Prozess der Vertrauensbildung seitens der Vertrauenden gehört, sondern der sich auf die Empfänger_innen des Vertrauens bezieht. Es handelt sich um die Vertrauenswürdigkeit derjenigen, denen wir vertrauen.

4. Vertrauenswürdigkeit

Das in anderen gesetzte und den anderen geschenkte Vertrauen kann auf Grund ihrer Freiheit nie restlos begründet werden. Die Möglichkeit einer Enttäuschung besteht immer und ist für das Vertrauen selbst konstitutiv. Und doch findet der Vertrauende nicht nur in

vergangenen positiven Erfahrungen, in der geteilten normativen Erwartung einer Gesellschaft oder in einem günstigen Kontext einen Grund, auf das Risiko des Vertrauens einzugehen, sondern auch in der Person selbst, der er vertraut, sei es als Individuum, das als vertrauenswürdig gilt, sei es als Mitglied einer als besonders vertrauenswürdig eingeschätzten Gruppe.

Die Vertrauenswürdigkeit ist eine positive Eigenschaft, die der Vertrauende der Empfängerin seines Vertrauens zuschreibt. Dadurch hebt er zwar die Tatsache nicht auf, dass er von ihr abhängig ist und dass er sich durch sein Vertrauen ihrem Handeln und Verhalten aussetzt. Er betont sogar in gewissem Sinne diese Abhängigkeit, indem er selbst sein Vertrauen von einer ihr zugeschriebenen Eigenschaft abhängig macht. Aber diese Zuschreibung der Vertrauenswürdigkeit verringert bei ihm das Gefühl der Unsicherheit, das mit dem Risiko der Enttäuschung verbunden ist. Sie ermöglicht also, dass durch die positive Haltung des Vertrauens die Abhängigkeit nicht als Grund der Unsicherheit, sondern im Gegenteil als Sicherheitsfaktor erfahren wird.

Natürlich ist dieses Gefühl der Sicherheit nicht ungefährlich. Denn es verringert nicht das mit dem Vertrauen verbundene Risiko, wohl aber das Bewusstsein dieses Risikos. Es erhöht in diesem Sinne die Verletzlichkeit des Vertrauenden.

Umso wichtiger ist es, dass wir den anderen nicht allzu leichtfertig Vertrauenswürdigkeit attestieren. Ein gesundes Misstrauen ist hier nicht nur ein notwendiger Schutz gegen Enttäuschungen, es ist auch eine Bedingung eines Vertrauens, das sich nur dadurch zur persönlichen Haltung und zum sozialem Habitus entwickeln kann, dass es nicht allzu oft, allzu leicht oder allzu tief enttäuscht wird.

Piotr Sztompka, der sich mehr als andere mit den Grundlagen des Vertrauens befasst hat, nennt drei Gründe der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit, die ihr auf unterschiedliche Weise eine kognitive

Basis verleihen. (Sztompka 1999: 70ff.) Der erste ist *der Ruf* der Empfängerin unseres Vertrauens. Er beruht auf eigene Erfahrungen des Vertrauenden oder auf die Erfahrungen anderer, die bestimmte Menschen oder Mitglieder bestimmter Gruppen vertraut haben und nicht enttäuscht worden sind. Eine Person, die sich in der Vergangenheit des in ihr gesetzten Vertrauens würdig gezeigt hat, verdient das jetzige Vertrauen der Menschen, die es ihr schenken. Und diese haben gute Gründe, es ihr zu schenken. Es muss allerdings bemerkt werden, dass die auf dem guten Ruf gründende Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit ein früheres, durch sie noch nicht begründetes Schenken von Vertrauen voraussetzt, ohne das sich der Ruf nicht hätte entwickeln und etablieren können. Wie die habituelle Disposition zum Vertrauen ist also diese Art der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit das Ergebnis von Vertrauensakten, die stattgefunden haben müssen, bevor der gute Ruf als Grundlage von weiteren Vertrauensakten fungieren konnte.

Der zweite Grund der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit ist nach Sztompka *das aktuelle Verhalten* oder die aktuelle Handlungsweise des Empfängers des Vertrauens. In diesem Fall wird nicht mehr die Vergangenheit berücksichtigt, etwa weil es schwierig oder unmöglich ist, auf sie zurückzugreifen,¹⁵ sondern die gegenwärtige Haltung wird geprüft und evaluiert. Das Vertrauen bezieht sich auf Bekenntnisse und Selbstverpflichtungen des anderen sowie auf sein Verhalten und auf seine sichtbare Leistung, wobei dieses Verhalten durchaus dadurch beeinflusst werden kann, dass sich der andere beobachtet weiß und sich entsprechend exemplarisch und vertrauens-erweckend zeigt. Das aktuelle Verhalten des Empfängers des Vertrauens ist als Grund der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit weniger verlässlich als sein Ruf. Es kann aber dennoch berücksichtigt werden, sei es als Ersatz eines fehlenden Rufs, sei es als seine Ergänzung und

15 Sztompka erwähnt etwa den Fall der polnischen Regierung nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Ost-Europa, bei der niemand über einen guten Ruf als demokratisch gewählten Repräsentant des Volkes verfügen konnte. Vgl. Sztompka 1999: 78.

Bestätigung. Umgekehrt kann die gegenwärtige Haltung einer Person dazu beitragen, ihren guten Ruf zu schädigen und Misstrauen zu erwecken.

Der dritte Grund der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit ist *das Aussehen* und das Auftreten des anderen. (Sztompka 1999: 81f.) Hierbei werden, oft spontan und unreflektiert, sehr unterschiedliche externe Merkmale berücksichtigt, die als Indikatoren einer vertrauenswürdigen Persönlichkeit gelten können: die Kleidung, besonders Uniforme, die körperliche Haltung und das Benehmen der Personen, ihre Lebensumstände und Besitzverhältnisse, aber auch ihre Hautfarbe, ihr Alter und ihr Geschlecht. Solche Kriterien beruhen oft auf Stereotypen und Vorurteilen. Sie hängen viel mehr von den Einstellungen der Vertrauenden als von tatsächlichen Eigenschaften der möglichen Empfänger_innen ihres Vertrauens ab. Und wenn sie die erste Grundlage der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit sind, dann tragen sie eher zur Spaltung einer Gesellschaft in kleineren homogenen Gruppen bei, die das Vertrauen zum Gleichen und das Misstrauen zum Fremden begünstigen, als zur Bindung der Gesellschaft selbst.

Ich möchte diesen drei Gründen der Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit einen vierten hinzufügen, der besonders im Fall des politischen Handelns relevant ist und spätestens seit Kant zum Kriterium der republikanischen oder, wie wir heute eher sagen, der demokratischen Verfassung von Staaten geworden ist: die Bereitschaft der politischen Akteure zum öffentlichen Erscheinen ihres Handelns.¹⁶ In Bezug auf die Vertrauenswürdigkeit der Handelnden bedeutet dieses Kriterium, in Abwandlung von der Kantschen Formulierung,¹⁷ dass

16 Vgl. Kant 1977, Anhang II: „Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriff des öffentlichen Rechts“: 244 ff.

17 Kants Frage ist in diesem Zusammenhang nicht diejenige der Vertrauenswürdigkeit des Handelnden, sondern der Rechtmäßigkeit der Handlungen. Sein Kriterium der Öffentlichkeit scheint mir aber auf die Frage der Vertrauenswürdigkeit übertragbar.

eine Handlung, die der Öffentlichkeit bedarf, um erfolgreich zu sein, zur Vertrauenswürdigkeit der Handelnden beiträgt, wohingegen eine Handlung, deren Erfolg mit ihrem öffentlichen Erscheinen unvereinbar wäre, dieser Vertrauenswürdigkeit entgegenwirken oder sie sogar zerstören würde.

Dieses Kriterium der Vereinbarkeit des Handelns mit seiner öffentlichen Erscheinung ist scheinbar mit der Forderung nach Transparenz verwandt, die hier bereits als begünstigender Umstand, allerdings nicht als unmittelbarer Grund der Vertrauensbildung dargestellt wurde. Doch die Öffentlichkeit des politischen Handelns unterscheidet sich mindestens in zwei Hinsichten von der Transparenz. Erstens kann sie nur in Abgrenzung von einer Sphäre des Privaten gedacht werden, die sie jedoch notwendig voraussetzt und zu der sie ein Verhältnis der Komplementarität hält.¹⁸ Dagegen scheint die Forderung nach Transparenz zumindest nicht konstitutiv begrenzt zu sein. Eine Regelung dessen, was transparent sein soll und was nicht, bedarf einer Normativität, die nicht mit der Forderung nach Transparenz selber zusammenfällt. Anders als das Prinzip der Öffentlichkeit stellt also die Forderung nach Transparenz ein Problem für den Schutz des Privaten dar.

Zweitens ist die Öffentlichkeit keine Qualität eines Objekts oder eines Prozesses, sondern die Tatsache seines Erscheinens im öffentlichen Raum. Das, was erscheint, ist aber per Definition nicht transparent, sondern es muss sichtbar sein. Auch der Raum, in dem es erscheint, wird nicht primär durch seine Transparenz definiert, sondern er muss so gestaltet werden, dass das, was erscheinen soll, auch erscheinen kann. Die Sichtbarkeit dessen, was öffentlich erscheint, hängt von der Gestaltung des Raums ab, in dem es erscheint. Und diese Gestaltung erfolgt durch Akteure, die selber erscheinen und etwas sichtbar machen; sie erfolgt durch Regeln, die das öffentliche Auftreten

18 Vgl. u.a. Arendt 1981⁸, bes. das zweite Kapitel: „Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten“: 27-75; sowie kürzlich Gerhard 2012.

bestimmen, und sie erfolgt durch Institutionen, in denen sich die ge-regelte Gestaltung des öffentlichen Raums konkretisiert und durch die sie ihre Funktionen erfüllen kann.

So betonte etwa Kant die *rechtliche* Gestaltung des öffentlichen Raums. Sie war für ihn die Bedingung der Gerechtigkeit, der äußerlichen (politischen) Freiheit und des darauf folgenden Friedens. Das, was in ihm erschien, war entsprechend nicht jede beliebige Handlung, sondern es waren Rechtsansprüche. Kant verstand die Öffentlichkeit nicht als Durchsichtigkeit, sondern als die Form, „deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr erteilt wird, geben würde.“ (Kant 1977: 244) Die Forderung nach Öffentlichkeit war also für ihn dem Recht und der Gerechtigkeit nicht äußerlich, sondern das Recht und die Gerechtigkeit selbst waren ohne die Form der Öffentlichkeit, zumindest als Möglichkeit, nicht denkbar.

Auf ähnliche Weise ist eine demokratische Gestaltung des öffentlichen Raums eine solche, in der das Wort und die Meinung eines jeden Bürgers und einer jeden Bürgerin als gleichwertig ausgedrückt werden kann und aufgefasst werden soll. Die Meinungsäußerungen erscheinen aber auf sehr unterschiedliche Weise im Rahmen einer deliberativen (basis-)demokratischen Ordnung oder einer repräsentativen Demokratie mit Gewaltenteilung. Im ersten Fall, der nur für eine quantitativ begrenzte Gruppe geeignet zu sein scheint, sind die Regel der Meinungsäußerungen prozedural, der Raum offen und die Institutionen haben hauptsächlich die Rolle, die Debatten und Entscheidungen zu ermöglichen. Im zweiten Fall sind die Institutionen, besonders das Parlament, selber zugleich Teil und Rahmen der politischen Repräsentation. Die sie bestimmenden Regeln betreffen nicht nur die deliberativen Prozesse innerhalb der Institutionen, sondern ihren repräsentativen Bezug zu den Bürger_innen eines demokratischen Staates. Was beide Formen der demokratischen Ordnung allerdings verbindet, ist, dass sie nicht durchsichtig sind, sondern dass sie

jeweils so gestaltet werden, dass das, was in ihnen erscheinen soll (die Meinungsäußerungen der einzelnen Bürger_innen oder ihrer Repräsentanten) auch erscheinen kann. Dies macht ihre Öffentlichkeit aus.

Die Metapher der Transparenz lässt hingegen den Eindruck entstehen, dass alles gleichermaßen sichtbar wird, wenn nur die Hindernisse der Sicht abgeschafft werden. Sie reflektiert nicht über die Bedingungen der öffentlichen Sichtbarkeit. Dies ist nicht nur eine Wahrnehmungstäuschung, die übersieht, dass ein Baum nirgendwo besser versteckt ist als mitten in einem Wald. Die Überflutung der zugänglichen Informationen ermöglicht zwar die Kontrolle von politischen Akteuren und Entscheidungsprozessen, es erschwert sie aber auch zugleich durch die bloße Menge dessen, was kontrolliert werden kann und sollte. Aber die Metapher der Transparenz vermeidet darüber hinaus die Forderung, den öffentlichen Raum so zu gestalten, dass das erscheinen kann, was als politisches Handeln konstitutiv erscheinen soll.

Die Transparenz bezieht sich also nicht auf die Gestaltung des öffentlichen Raums, sondern vor allem auf mögliche Störungen der demokratischen Repräsentation durch das Fehlverhalten ihrer Akteure oder durch die Undurchschaubarkeit von Entscheidungsprozessen. Sie trägt insofern nur indirekt zur Vertrauensbildung bei, indem sie diese Störungen aufzuheben versucht. Dagegen trägt die Bereitschaft der politischen Akteure, ihre Handlungen im öffentlichen Raum erscheinen zu lassen, unmittelbar zur Gestaltung des öffentlichen Raums und dadurch zur Bereitschaft der Bürger_innen bei, ihnen Vertrauenswürdigkeit zuzuschreiben.

Die Transparenz ermöglicht eine Kontrolle seitens der Vertrauenden, die selber kein Vertrauen schafft, aber eine günstige Maßnahme gegen mögliche Gründe des Misstrauens ist. Die Bereitschaft, öffentlich in Erscheinung zu treten, ist hingegen ein positiver Grund für die Vertrauenden, den politischen Akteuren Vertrauenswürdigkeit zuzuschreiben. Sie ist insofern vertrauensbildend.

5. Eine Antwort auf die Europäische Vertrauenskrise?

Die Frage, ob die Forderung nach Transparenz eine angemessene Antwort auf die politische Vertrauenskrise in Europa ist, kann nun genauer formuliert werden.

In dem Maße, in dem die besagte Vertrauenskrise ihren Grund in der Bestechlichkeit politischer Akteure und in der Undurchschaubarkeit von Entscheidungsprozessen findet, scheint die Transparenz in der Tat eine passende Maßnahme, um dieser Krise zu begegnen. Sie trägt zwar nicht direkt zur Vertrauensbildung bei, aber sie hilft, Motive des Misstrauens und entsprechend Gründe des Vertrauensverlustes zu beseitigen.

Diese positive Wirkung der Transparenz ist allerdings begrenzt. Sobald sie dazu tendiert, das verlorene Vertrauen durch die Möglichkeit von Kontrolle zu ersetzen, bildet sie nicht mehr eine günstige Bedingung der Vertrauensbildung, sondern vernichtet im Gegenteil die Grundlage des Vertrauens, die gerade darin besteht, dass Kontrolle nicht stattfinden muss.

Die Forderung nach Transparenz ist auch deswegen nur begrenzt eine angemessene Antwort auf die politische Vertrauenskrise, weil deren Gründe weit über die bloßen Bestechlichkeit von Akteuren und die Undurchschaubarkeit von Prozessen hinausgehen. Sie betreffen sowohl die Fähigkeit wie auch die Bereitschaft der politischen Akteure, im Sinne ihrer Wähler_innen, im Sinne derjenigen also, die ihnen vertrauen, zu handeln.

Es scheint nämlich, dass ihnen erstens diese Fähigkeit in einem System zunehmend fehlt, in dem aus ökonomischen, ideologischen oder parteipolitischen Gründen, aber auch aus Gründen der Internationalisierung der Politik und des Rechts und der gegenseitigen Verpflichtungen von Staaten, die Handlungsspielräume immer enger werden – oder zumindest so dargestellt werden. Das Vertrauen an politische

Akteure hängt aber davon ab, dass wir ihnen diese Fähigkeit zuschreiben, dass wir ihnen also zutrauen, politisch wirksam zu sein.

Zweitens scheint auch die Bereitschaft der politischen Akteure, im Sinne der Erwartungen ihrer Wähler_innen zu handeln, teils auf Grund von persönlichen oder parteipolitischen Interessen, die höher gestellt werden als diejenigen der Vertrauenden, teils auf Grund der wachenden Distanz zwischen den Problemen und Sorgen der politischen Klasse und denjenigen der Bevölkerung, ihnen zunehmend zu fehlen. Darüber hinaus wirkt sich der Mangel an demokratischer Legitimierung der politischen Akteure auf Europäischer Ebene auch negativ auf das Vertrauen der Bevölkerung aus.

Auf diese Gründe der Vertrauenskrise bietet die Forderung nach Transparenz keine Antwort. Allerdings bietet auch der Prozess der Vertrauensbildung durch die gegenseitige Bestimmung des Schenkens von Vertrauen und des dadurch entstehenden Vertrauensklimas keine angemessene Antwort auf diese Aspekte der Vertrauenskrise. Denn gerade dieser Prozess läuft nun eher in die entgegengesetzte Richtung: Die wiederholten Enttäuschungen des Vertrauens bewirken eine Schwächung des Vertrauensklimas und seiner normativen Kraft, die entsprechend immer weniger als normative Grundlage eines Schenkens von Vertrauen fungieren kann.

Zwei positive Gründe des Vertrauens könnten jedoch in Zeiten der Krise geeignet sein, dem Vertrauensverlust entgegenzuwirken. Der erste bezieht sich auf die Vertrauenswürdigkeit der politischen Akteure. Es stimmt zwar, dass diese Vertrauenswürdigkeit zugeschrieben werden muss und dass auch die Bereitschaft der Bevölkerung zu einer solchen Zuschreibung unter der Krise des Vertrauens leidet, besonders wenn sie auf der vergangenen Erfahrung eines nicht enttäuschten Vertrauens gründet. Doch die Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit hat auch andere Motive. Darunter zählt die Art des Verhaltens und des Handelns politischer Akteure in der Gegenwart. Dieses Verhalten trägt etwa zur Vertrauensbildung bei, wenn es sich

durch Merkmale auszeichnet, die Francis Fukuyama in Anschluss an Max Weber soziale Tugenden nennt. Darunter zählt er „Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Kooperationsbereitschaft und ein Pflichtbewusstsein gegenüber anderen“.¹⁹

Es handelt sich hierbei nicht um moralische Tugenden, die politische Akteure, entgegen allen Erfahrungen und rationalen Erwartungen, besonders pflegen würden oder sollten,²⁰ sondern viel mehr um die Entwicklung und Verfestigung von sozialen und politischen Praktiken, die durch ihre Wiederholung und Habitualisierung zu sozialen und politischen Tugenden werden. In diesem Sinne wäre etwa eine Kultur der Ehrlichkeit für die Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit förderlich, die sowohl in der politischen Praxis der demokratischen Akteure wie auch in einer entsprechenden Gestaltung des öffentlichen Raums gründen würde.

Eine solche Praxis besteht unter anderem in der öffentlichen Darstellung des eigenen Handelns und in der Wahl von Handlungsarten, die diese Öffentlichkeit nicht befürchten, sondern ihr sogar bedürfen; sie besteht in der angekündigten und eingehaltenen Bereitschaft, jederzeit kontrolliert zu werden,²¹ aber auch in der Entfaltung einer

19 Vgl. Fukuyama 1995, bes. Chap. 5, „The Social Virtues“: 43-48.

20 In Bezug auf die Ehrlichkeit unterstreicht Hannah Arendt (1972: 8 f.) sogar einen konstitutiven Zusammenhang zwischen der Lüge und dem politischen Handeln: „Um Raum für neues Handeln zu gewinnen, muss etwas, das vorher da war, beseitigt oder zerstört werden; der vorherige Zustand der Dinge wird verändert. Diese Veränderung wäre unmöglich, wenn wir nicht imstande wären, uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen und uns vorzustellen, dass die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind. Anders ausgedrückt: die bewusste Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft.“

21 Es scheint kaum nötig zu betonen, dass eine solche Bereitschaft kein Korrelat einer ständigen Erweiterung und Intensivierung von Kontrollmechanismen ist, sondern im Gegenteil die Notwendigkeit tatsächlicher Kontrolle verringert, ohne sie natürlich gänzlich abzuschaffen.

demokratischen Kommunikationskultur. Dem entspricht eine offene Gestaltung des öffentlichen Raums, die sich im Dienst dieser politischen Praxis stellt.

Viel eher als die Forderung nach Transparenz, die sich primär auf die Bekämpfung von Gründen des Vertrauensverlustes konzentriert, scheint eine solche Praxis, die in unterschiedlichen Rahmen unterschiedliche Formen annehmen kann und jeweils im Konkreten bestimmt werden sollte, geeignet, die Zuschreibung von Vertrauenswürdigkeit zu ermöglichen und dadurch zur Bildung einer berechtigten Vertrauenskultur beizutragen.

Der zweite positive Grund des Vertrauens, der in Zeiten der Krise dem Vertrauensverlust entgegenwirken kann, ist die Erinnerung an politische Aufgaben, deren Erfüllung uns wichtig, ohne Vertrauen allerdings kaum möglich ist. Eine solche Aufgabe ist der Frieden, den wir nie ohne und noch weniger gegen die anderen, sondern nur mit ihnen stiften und bewahren können. Der Frieden und die mit ihm einhergehende Sicherheit bedürfen deswegen des Vertrauens als Form des Bezugs sowohl zu den anderen, mit denen wir diese gemeinsame Aufgabe zu erfüllen haben, wie auch zu den politischen Akteuren, die wir durch Wahlen beauftragt haben, sie zu erfüllen. Solche Aufgaben fordern deshalb, dass wir nach Wegen der Vertrauensbildung suchen und sie beschreiten.

Die Aufgaben, die nur durch Vertrauen erfüllt werden können, und die Erhöhung der Vertrauenswürdigkeit derjenigen, denen wir die Erfüllung dieser Aufgaben anvertrauen, haben im Vergleich zur Forderung der Transparenz den Vorteil, dass sie sich unmittelbar auf die Vertrauensbildung beziehen. Sie sind deswegen geeigneter, auf die Vertrauenskrise zu antworten, die Europa erfährt. Sie fordern aber mehr von uns, sowohl in unserer Auffassung wie auch in unserer Praxis des politischen Lebens. Vielleicht kann die Verleihung der Friedensnobelpreis an die Europäische Union dazu beitragen, dass wir uns darauf einstellen.

Literatur

- Arendt, Hannah (1972): „Die Lüge in der Politik“, in: *Wahrheit und Lüge in der Politik*, München.
- Arendt, Hannah (⁸1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich.
- Baier, Annette (2001): „Vertrauen und seine Grenzen“, in: Martin Hartmann, Claus Offe (Hg.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main.
- Delhom, Pascal (2007): „Das Wagnis des Vertrauens“, in: Alfred Hirsch, Pascal Delhom (Hg.): *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Freiburg/München.
- Fukuyama, Francis (1995): *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York.
- Gerhard, Volker (2012): *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München.
- Hamburgisches Transparenzgesetz (HmbTG) vom 19. Juni 2012, in: *Hamburgisches Gesetz- und Verordnungsblatt* (2012), hrsg. von der Behörde für Justiz und Gleichstellung der freien und Hansestadt Hamburg, Verlag Lütcke & Wulff. accessible at: <http://www.luewu.de/gvbl/2012/29.pdf> (accessed February 26, 2013).
- Hobbes, Thomas (1984): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Walter Euchner (trans.), Iring Fetscher (Hg.) Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1977): „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Band XI, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main.
- Lahno, Bernd (2002): *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn.
- Luhmann, Niklas (2000⁴): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart.
- Röttgers, Kurt (2004): „Ethos und Routine“, in: Günter Bentele, Manfred Piwinger, Gregor Schönborn (Hg.): *Kommunikationsmanagement*, Neuwied: Luchterhand.
- Schaal, Gary (2004): *Vertrauen, Verfassung und Demokratie*, Wiesbaden.

- Schaal, Gary (2008): „Vom Vertrauensverlust in die Vertrauenskrise?“, *Berliner Republik. Das Debattenmagazin* 4/2008 – Die Vertrauensfrage, (internet), accessible at: <http://www.b-republik.de/archiv/ausgabe/64> (accessed March 24, 2013).
- Simmel, Georg (1989): *Gesamtausgabe, Band 6: Philosophie des Geldes*, Frankfurt am Main.
- Simmel, Georg (1992): *Gesamtausgabe, Band 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt am Main.
- Strawson, Peter (1978): „Freiheit und Übelnehmen“, in: Ulrich Pothast (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt am Main.
- Sztompka, Piotr (1999): *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge.
- Transparenzinitiative der Europäischen Kommission (internet), accessible at: http://ec.europa.eu/transparency/eti/docs/gp_de.pdf (accessed February 26, 2013).
- Van Rompuy, Herman (2012): Dankesrede bei der Verleihung der Friedensnobelpreises am 10. Dezember 2012, accessible at: http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-12-930_de.htm (accessed February 26, 2013).

Welches Vertrauen?

1. Einleitung

Stellen Sie sich vor, über eine Sonde könnten Sie die neuronalen Vorgänge im Gehirn eines anderen Menschen beobachten. Stellen Sie sich weiter vor, sie seien ein fortgeschrittener Neurowissenschaftler und könnten anhand der Bilder, die Ihnen Ihre technischen Geräte aus dem Gehirn des anderen liefern, genau vorhersagen, wie der andere handeln wird. Welche Auswirkungen würde dies wohl auf Ihr Vertrauen in den anderen haben?

Manch einer wird einwenden, solche technischen Möglichkeiten der Vorhersage könne die Neurowissenschaft zur Zeit nicht und vielleicht prinzipiell niemals bieten. Philosophen würden vielleicht anmerken, die ganze Überlegung beruhe auf einem Missverständnis hinsichtlich des Verhältnisses von geistigen und neuronalen Vorgängen. Aber das alles ist für unser Gedankenexperiment vollkommen unerheblich. Hier geht es lediglich darum herauszufinden, welche Wirkungen die vollkommene Transparenz eines anderen im Sinne einer vollkommen Vorhersagbarkeit seiner Handlungen auf die Möglichkeiten vertrauensvoller Interaktion mit ihm wohl hätten.

Zunächst wird man wohl sagen wollen, dass in unserer erdachten Situation ideale Bedingungen für die Platzierung von Vertrauen gegeben sind. Schließlich kann man genau vorhersagen, wann Vertrauen erfüllt und wann es enttäuscht werden wird. Man wird nur ‚vertrauenswürdigen‘ Partnern vertrauen. In der Folge wird es möglicherweise für die Personen, deren Verhalten man vorhersehen kann (und die dies wissen), attraktiv werden, sich eine Disposition der Vertrauenswürdigkeit zuzulegen. Vertrauensvolle Interaktion wird also insgesamt – von beiden Seiten – gestärkt werden.

Andererseits mag man einwenden, dass die Art von kooperativer Interaktion, die so ermöglicht wird, mit Vertrauen nur wenig zu tun hat. Vertrauen – so könnte man sagen – ist ja gar nicht erforderlich, da man auf der Basis von ‚Wissen‘ seine Entscheidungen fällen kann. Vollständige Transparenz macht Vertrauen in diesem Sinne überflüssig.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass Vertrauen in einem bestimmten Sinne nicht nur überflüssig durch vollständige Transparenz wird, sondern dass es gar unmöglich wird zu vertrauen. Transparenz macht die Fassade durchsichtig; aber wenn die Fassade vollständig fällt, wird nicht nur sie, sondern auch das ‚Geheimnis‘ dahinter unsichtbar. Wir sehen nur noch neuronale Muster und Verhaltensregelmäßigkeiten.

Alle drei Reaktionen auf unser Gedankenexperiment haben eine gewisse Plausibilität. Sie können jedoch nicht zugleich zutreffend sein. Offenbar wird in der ersten Reaktion, die Vertrauen gestärkt sieht, unter Vertrauen etwas anderes verstanden wird als in den beiden folgenden. Ich will in diesem Beitrag etwas zu den unterschiedlichen Möglichkeiten, Vertrauen zu verstehen, sagen und dabei auch überlegen, welche Folgerungen sich daraus für das Verhältnis von Vertrauen und Transparenz und unsere Vorstellungen davon, wie man durch Transparenz Vertrauen möglich machen kann, ergeben.

Ich werde dazu zunächst anhand zweier sehr einfacher Beispiele aus der Finanzwirtschaft ein paar sehr grundsätzliche Bemerkungen zum Konzept des Vertrauens machen (2). Diese Beispiel illustrieren zugleich zwei Arten des Vertrauens, eine kognitive Art, die man vielleicht eher als eine Art des „sich-auf-einen-anderen-Verlassen“ bezeichnen könnte, und eine wesentlich als emotional gekennzeichnete Art des Vertrauens (3). Während die erste Art des Vertrauens er ersten Reaktion auf unser Gedankenexperiment entspricht, könnte man die zweite Art als Vertrauen in einem engeren Sinne, als ‚echtes‘ Vertrauen bezeichnen. Ich will versuchen, dieses Vertrauen in einem engeren Sinne genauer zu charakterisieren und dabei insbesondere aufzeigen,

worin eigentlich sein emotionaler Charakter besteht (4) und warum es allgemein von Bedeutung ist (5). Weil es im Zusammenhang mit Kooperation auf politischer Ebene oft nicht nur um interpersonales Vertrauen, sondern vor allem auch um institutionelles Vertrauen geht, will ich ganz kurz andeuten, wie sich die Überlegungen von der interpersonalen auf die institutionelle Ebene übertragen lassen (6). Am Ende sollen dann einige Schlussfolgerungen gezogen werden mit Blick auf den Hintergrund dieses Bandes, die Zusammenarbeit in der Europäischen Union (7).

2. Vertrauen macht verletzlich

Im Zusammenhang mit der Finanzkrise wurde häufig der Interbankenhandel als ein Beispiel dafür angeführt, wie sich mangelndes Vertrauen negativ wirtschaftlich auswirken kann.

Um ihre Geschäfte zum rechten Zeitpunkt durchführen zu können, müssen Banken regelmäßig über liquide Mittel verfügen. Weil nicht alle Banken jederzeit ausreichend Liquidität vorhalten können, leihen sie sich wechselseitig Geld aus. Dieser Mechanismus ist entscheidend für eine effiziente Allokation von Liquidität. Nehmen wir nun an, Bank A hat gerade einen Liquiditätsüberschuss, während B Liquiditätsmangel hat. Soll Bank A Bank B kurzfristig Geld leihen? Infolge der Finanzkrise waren die Banken hier sehr vorsichtig, was zu einer erheblichen Beeinträchtigung des Kapitalmarktes geführt hat¹.

Ein zweites Beispiel liegt vielleicht etwas näher an der Erfahrungswelt des Lesers. Angenommen, eine Person A habe eine Erbschaft gemacht oder einen bestimmten Betrag angespart, den sie nun, einigermaßen sicher aber gewinnbringend (oder zumindest werterhaltend) – etwa für ihre Altersversorgung – anlegen will. A begibt sich nun zu ihrer

1 Und noch heute müssen die Zentralbanken einspringen, indem Sie einerseits kurzfristige Kredite an Banken vergeben, wenn es an Liquidität mangelt, andererseits Banken mit kurzfristig überschüssigen liquiden Mitteln die Möglichkeit gibt, diese bei der Zentralbank sicher zu hinterlegen.

Hausbank und dort trifft auf den Berater B. B macht A einen Vorschlag. Soll A nun diesem Vorschlag folgen? In der Finanzkrise haben viele Anleger gemerkt, dass das desaströse Folgen haben kann.

In beiden Beispielen geht es darum, dass in einem gewissen Sinne Vertrauen erforderlich ist, um eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Kennzeichnend und beiden Beispielen gemeinsam ist dabei, dass diese Entscheidung mit einem *Risiko* verbunden ist. Dieses Risiko ist von dem Verhalten des jeweiligen Partners abhängig. Verhält er sich gut, ist das gut für A, verhält er sich dagegen nicht so, wie man es erwarten möchte, dann entsteht ein Schaden für A.

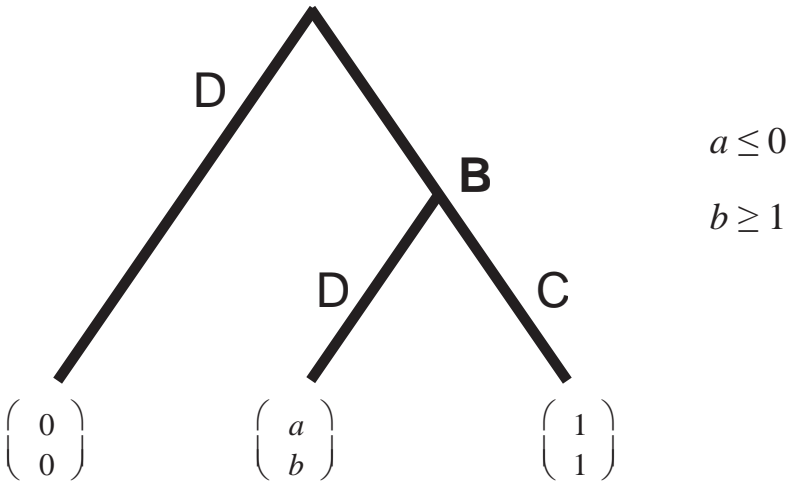


Abbildung 1: „Vertrauensspiel“

Abbildung 1 gibt eine einfache schematische Darstellung des Grundproblems. Man betrachte zur Erläuterung noch einmal das Beispiel der Anlageberatung. Kunde A hat zwei Entscheidungsmöglichkeiten. Er kann dem Vorschlag des Beraters B folgen oder nicht. Folgt er ihm nicht – hier D – platzt das Geschäft und beide finden sich in der selben Lage wieder wie zuvor. Das wird hier durch den Nutzenwert 0 für beide angezeigt.

Wenn A aber dem Vorschlag folgt und B *insofern* vertraut – hier C – dann hängt das Ergebnis der Interaktion von dem Verhalten von B ab. Wenn B einen ehrlichen und guten Vorschlag im Sinne des Kunden gemacht hat, profitieren beide. A wird eine ordentliche Rendite auf seine Geldanlage erhalten, und B wird der Bank einen zufriedenen Kunden gesichert haben und vielleicht eine angemessene Provision erhalten. Dieser jeweilige Vorteil wird durch einen Nutzengewinn von jeweils einer Nutzeneinheit dargestellt.

Wenn B aber nun gerade ein faules Zertifikat der Bank verkaufen will, oder eine anderes sog. strukturiertes Produkt, ein CDA, das die Bank schnell los werden will, um die Risiken, die sie da zusammengeschnürt hat, nicht selbst tragen zu müssen, wird A mit großer Wahrscheinlichkeit ein Schaden entstehen. Er steht am Ende schlechter da, als wenn er das Geld einfach auf dem Sparkonto gelassen hätte: Seine Auszahlung beträgt deshalb $a < 0$. B hat aber gerade davon möglicherweise einen Vorteil, er erhält z.B. ein besonders ansehnliche Provision ($b > 1$).

Mit der Entscheidung, dem Vorschlag des Beraters zu folgen, geht A also ein Risiko ein, das von den Handlungen des Beraters abhängig ist. A macht sich für die Handlungen von B *verletzlich*. Dies scheint mir charakteristisch für jede Situation zu sein, in der eine Person einer anderen vertraut: *Wenn eine Person A einer Person B vertraut, so macht sich A hierdurch für die Handlungen von B verletzlich.* Oder genauer:

- Jemandem zu vertrauen ist mit Unsicherheit und einem Risiko verbunden.
- Das mit dem Vertrauen verbundene Risiko ist an die möglichen Handlungen der Vertrauensperson gebunden.
- Und schließlich: Das Risiko entsteht erst durch das Verhalten des Vertrauenden selbst. Es könnte durch misstrauisches Verhalten verhindert oder zumindest vermindert werden.

Wenn eine Person sich in einer solchen Weise verletzlich für die Handlungen eines anderen macht, will ich sagen, die Person führt eine *Vertrauenshandlung* durch.

Warum sollte jemand solche Risiken eingehen wollen? Unser kleines schematisches Modell gibt uns eine erste Antwort darauf. Denn eine gelungene Kooperation ist vorteilhaft für A. Neben dem Risiko ergeben sich für A eben auch *Chancen*. Außerdem hat *auch B* ein Interesse daran, dass das Geschäft gelingt. Denn auch er gewinnt, – und zwar auch dann, wenn er den positiven Erwartungen von A in seinen Handlungen entspricht und ihn nicht enttäuscht.

Das allein erklärt aber noch nicht, warum solche Risiken tatsächlich eingegangen werden. Denn schließlich stehen den Chancen die genannten Risiken gegenüber. Offenbar erklären wir das Eingehen der Risiken oft gerade, indem wir auf Vertrauen verweisen. *Weil er vertraut*, geht er das Risiko ein. Vertrauen ist in diesem Sinne als ein *psychischer Mechanismus* zu verstehen, der es uns erlaubt, uns verletzlich für die Handlungen anderer zu machen. Ich will nicht behaupten, es sei der einzige solche Mechanismus, der Vertrauenshandlungen – in dem eingeführten technischen Sinne – erklären kann. Aber es scheint sich doch um einen sehr leistungskräftigen und häufig unverzichtbaren Mechanismus zu handeln.

Das Modell gibt uns im Übrigen auch einen Hinweis darauf, warum Vertrauen so wichtig für das Funktionieren des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist. Man sieht leicht, dass jede Situation in der Güter oder Leistungen sukzessive ausgetauscht werden sollen, im Prinzip diese Struktur hat². Grundsätzlich ist es gerade unter modernen Bedingungen so, dass wir auf die Zusammenarbeit anderer angewiesen

2 Dies ist streng genommen nicht richtig. Im Sinne der üblichen spieltheoretischen Modellannahmen gibt das Modell nämlich die für das Modell entscheidende Unsicherheit des Vertrauenden hinsichtlich der zu erwartenden Handlungen der Vertrauensperson nicht korrekt wieder. Für unsere Diskussion ist die Präzision spieltheoretischer Modellierung allerdings nicht von Belang.

sind, ohne die Handlungen der anderen tatsächlich kontrollieren zu können. Gesellschaftlicher Austausch und Kooperation ist nicht möglich, ohne dass sich Menschen verletzlich machen. Und Vertrauen scheint eine wesentliche Voraussetzung dafür zu sein, dass sie es können.

Hier ist also eine erste sehr allgemeine Charakterisierung des Vertrauens:

Vertrauen ist ein bestimmter psychischer Mechanismus, der es uns erlaubt mit einer besonderen Form der Unsicherheit umzugehen. Vertrauen ermöglicht es einer Person, sich für die Handlungen einer anderen Person verletzlich zu machen.

Soweit vollständige Transparenz Unsicherheit und Risiken ausschließt, macht sie Vertrauen mithin gegenstandslos.

3. Zwei Arten des Vertrauens

Nun möchte man vielleicht eine genauere Bestimmung haben. Das ist nicht einfach. Denn dazu müsste man etwas mehr über den Charakter des psychischen Mechanismus⁴ sagen, und das ist – wie bei allen Fragen die die menschliche Psyche betreffen – naturgemäß schwierig. Außerdem hat unser Gedankenversuch zu Beginn schon darauf verwiesen, dass der Begriff des Vertrauens nicht immer mit der selben Bedeutung benutzt wird.

Manchmal benutzen wir ‚vertrauen‘ einfach in dem Sinne von ‚sich auf jemanden anderen verlassen‘, manchmal meinen wir aber auch mehr als das. Betrachten wir zur Erläuterung noch einmal unserer beiden Beispiele. Im Interbankenhandel ist es in aller Regel so, dass alle Marktteilnehmer gut über die jeweilige Marktlage informiert sind. Außerdem besitzen sie spezifische Erfahrungen mit möglichen

⁴Für eine präzisere spieltheoretische Modellierung des Problems vgl. z.B. Lahno 2002: Kap. 2.

Geschäftspartnern am Markt und sie können anhand der ihnen vorliegenden Daten die wirtschaftliche Situation eines potentiellen Partners ganz gut einschätzen. Ihre Entscheidung treffen sie mithin auf der Basis einer rationalen Abschätzung der Risiken und Chancen ganz im Sinne des ökonomischen Verhaltensmodells. Eine solche Entscheidung ist wie eine Wette³ auf das Verhalten des anderen. Wenn die Chancen hinreichend hoch und die Risiken eines Verlustes klein sind, dann wird man sich dazu entscheiden, einen kurzfristigen Kredit zu geben.

Im Beispiel der Anlageberatung sieht der Fall ganz anders aus. Hier kann der Kunde typischerweise gerade nicht beurteilen, wie die Chancen und Risiken sind. Er kann die Marktlage nur unzureichend nach Pressemeldungen beurteilen, er kennt die komplizierten Finanzprodukte nicht, kann die Factsheets nicht lesen, er kennt die Hintergründe des Angebots nicht, weiß nicht, welches Interesse die Bank am Verkauf des jeweiligen Produkts hat. Letztlich muss er seine Entscheidung treffen, ohne über die wirklich relevanten Informationen selbst verfügen zu können. *In allen wesentlichen Fragen muss er gerade seinen Berater fragen.* Da die relevanten Sachinformationen nicht direkt verfügbar sind, werden nun andere, „sachfremde“ Informationen wichtig: Wie seriös wirkt der Berater, wie kompetent drückt er sich aus, ist er freundlich und zugewandt, interessiert er sich für meine spezifische Lage, welche Kleidung trägt er, steht ein Bild seiner Familie auf dem Tisch, usw. Eine rationale Risikoabschätzung ist kaum möglich, der Kunde muss sich letztlich in die Hände des Beraters begeben, muss sich auf ihn einlassen.

Im Falle des Interbankenhandels haben wir es mit einer rationalen Risikoeinschätzung und einer darauf beruhenden rationalen Entscheidung für oder gegen die Vertrauenshandlung zu tun. Solches Vertrauen scheint im Wesentlichen *kognitiv* bestimmt zu sein. Manche könnte sogar sagen, dass es sich gar nicht um Vertrauen im

3 Vgl. dazu auch Coleman 1990: 99.

eigentlichen Sinne handelt. Die Entscheidung wird so gefällt, wie wir uns entscheiden, den Schirm aufgrund der Wettervorhersage zu Hause zu lassen. Wir verlassen uns auf der Basis verfügbaren Wissens, darauf, ein kalkulierbares Risiko eingehen zu können.

Wenn wir dem Bankberater vertrauen, hat das dagegen mit Kalkulation wenig zu tun. Die Entscheidung ist viel eher eine *Bauchentscheidung*, ist durch unsere Gefühle bestimmt. Und mit Gefühlen werden wir auch reagieren, wenn der Bankberater nicht so handelt, wie wir es erwarten. Unsere Erwartungen sind eben nicht bloß deskriptiv – dies oder jenes wird er wohl tun –, sie haben normativen Charakter: Er soll sich so verhalten! Dieser Fall ähnelt viel stärker einem Vertrauen in engeren persönlichen Beziehungen und hat offenbar *emotionalen Charakter*.

Im einen Fall haben wir es mit rationalem Vertrauen in einem weiten Sinne zu tun. Im anderen Fall scheint das Vertrauen vielleicht irrational. Aber dieser Begriff ist hier durchaus fehl am Platze ist. Wir haben es mit einem *nicht-rationalen emotional geprägten Aspekt* des Entscheidungsprozesses zu tun. Das heißt nicht notwendig, dass die Entscheidung, deshalb irrational – etwa im Sinne der ökonomischen Verhaltenstheorie – ist.

Die zweite, eher emotional geprägten Art des Vertrauens soll im Folgenden etwas näher betrachtet werden. Aus zwei Gründen scheint mir das interessant zu sein:

- 1) Von dieser besondere Art des Vertrauens würden wir im Alltag wohl sagen, dass es sich um ‚echtes Vertrauen‘ handelt und nicht um ein bloßes ‚sich-auf-den-anderen-Verlassen‘.
- 2) Gerade diese emotional charakterisierte Form des Vertrauens spielt eine ganz entscheidende Rolle nicht nur in engen persönlichen Beziehungen sondern auch in den unpersönlichen Beziehungen des wirtschaftlichen Austausches.

Nach unserer einführende Diskussion der beiden Beispiele können wir folgende Merkmale festhalten, an denen man ‚echtes Vertrauen‘ erkennen kann:

- Es herrscht eine *starke Informationsasymmetrie*. Die Informationen, die dem Vertrauenden über die Handlungsmotive des anderen und die Bedingungen, unter denen er entscheidet, zur Verfügung stehen, reichen nicht aus, das Risiko rational zu bestimmen.
- Der Vertrauende wird sich aber häufig *des Risikos überhaupt nicht bewusst*. Das gilt zumindest solange, wie die Interaktion reibungslos und ohne Enttäuschungen verläuft. Das muss nicht heißen, dass der Vertrauende überhaupt nicht um die möglichen Risiken weiß und in diesem Sinne blind vertraut wird. Der Vertrauende schaut vielmehr im Vertrauen nicht hin, er handelt in einem *Klima des Vertrauens*, in dem das richtige Verhalten des anderen fraglos vorgegeben, nicht in Frage gestellt zu sein scheint.
- Da der Vertrauende nicht über ausreichend sachgerechte Informationen verfügt, spielen oft *sachfremde Informationen*, etwa über die Lebensführung des anderen, seine Vorlieben, seine Fussballmannschaft, etc. eine wichtige Rolle. Persönliche Bindungen und Beziehungen unterstützen das Klima des Vertrauens.
- Außerdem ist Vertrauen im engeren Sinne durch *eine Bereitschaft zu emotionalen Reaktionen* gekennzeichnet, die man bei einem bloß kognitiv bestimmten Vertrauen oder sich-auf-einen-anderen-Verlassen nicht findet: Wenn Vertrauen in einem engeren Sinne belohnt wird, so erzeugt das nicht nur ein Gefühl des Erfolges, sondern es erzeugt positive Gefühle, Zuneigung und Bindung, gegenüber demjenigen, dem man vertraut hat. Noch deutlicher ist das bei negativem Ausgang. Wenn die Kalkulationen eines Profis auf die Marktentwicklungen nicht aufgehen, so wird er sich über die entstehenden

Verluste sicher ärgern. Wenn ich mich aber auf den Rat eines Beraters eingelassen habe und erkennen muss, dass er nicht in meinem besten Interesse gegeben wurde, dann bin ich nicht nur enttäuscht über den unglücklichen Verlauf, meine Gefühle richten sich gegen den Berater: Ich bin ärgerlich *auf ihn*. Vertrauensvolle Interaktionen erzeugen damit regelmäßig das, was David Hume ‚indirekte Affekte‘ nannte: moralische Gefühle (vgl. Hume 1978: 276).

Der letzte aufgezeigte Indikator für Vertrauen im engeren Sinne ist besonders interessant und charakteristisch. Er scheint insbesondere wesentlich für den besonderen emotionalen Charakter des Vertrauens im engeren Sinne zu sein. Ich will ihn deshalb im nächsten Abschnitt etwas genauer betrachten.

4. Vertrauen als emotionale Einstellung

Nach den vorhergehenden Überlegungen ist Vertrauen im engeren Sinne emotional bestimmt. Als besonderes Charakteristikum wurde dabei zuletzt eine Disposition zu emotionalen Reaktionen herausgestellt. Vertrauen im engeren Sinne ist danach durch eine Haltung gegenüber dem anderen gekennzeichnet, die Peter Strawson (1974) in einem anderen Zusammenhang eine *teilnehmende Haltung* nennt. Eine teilnehmende Haltung ist bestimmt durch die Bereitschaft, auf die Handlungen des anderen mit Gefühlen, die sich auf den anderen richten, zu reagieren. Der andere wird als eine Person wahrgenommen, die für ihre Handlungsentscheidungen verantwortlich ist und so auch verantwortlich gemacht werden kann. Das ist letztlich die Basis dafür, dass die Handlungserwartungen nicht bloß deskriptiver, sondern normativer Natur sind. Man sieht sich und den anderen als Teilnehmer an einer Interaktion, in der die Handlungen wechselseitig aufeinander bezogen sind.

Der teilnehmenden steht eine *objektive Haltung* gegenüber. Nimmt man eine objektive Haltung gegenüber einer anderen Person ein, so

sieht man sie aus einer Perspektive des unbeteiligten Beobachters, – wie ein Soziologe oder ein Psychologe, der ein Gutachten schreibt. Auch in dieser Position muss man nicht emotionslos sein. Man kann sich ärgern, wenn etwas nicht so läuft, wie man es sich wünscht. Aber es fehlt die typische Bereitschaft zu emotionalen Reaktionen, die sich auf den anderen richten. Ärgerlich auf den anderen kann man nicht sein. Der andere wird betrachtet wie ein Ding, das objektiven Gesetzmäßigkeiten unterliegt und dessen Verhalten vorhersehbar ist. Man richtet sich gegebenenfalls zweckgerichtet darauf ein. In dieser Haltung kann man Vorhersagen über das Verhalten des anderen machen und sich auf ihn verlassen, vertrauen im eigentlichen Sinne wird man aber nicht.

Für Kreditentscheidungen im Interbankenhandel scheint eine objektive Haltung angemessen, Vertrauen in den Berater kann sie kaum begründen. Eine personale, teilnehmende Haltung ist der Kern dessen, was ich *Vertrauen als eine emotionale Einstellung*⁴ nennen will:

- *Der andere wird als eine verantwortlich handelnde Person wahrgenommen, auf deren Handlungen man emotional zu reagieren bereit ist*

Das setzt voraus, dass der Vertrauende sich und die Vertrauensperson in der Interaktion als wechselseitig verbunden sieht:

- *Der andere wird als jemand wahrgenommen, mit dem man Ziele, Werte und Normen teilt.*

Solches Vertrauen basiert auf einem Gefühl der *Verbundenheit*, es unterstellt eine gemeinsame – normativ gefärbte – Sicht der Welt. Wir finden es natürlich besonders in engeren persönlichen Beziehungen. Aber es müssen keineswegs immer starke Gefühlsbindungen vorliegen. Man denke etwa an ein *Versprechen*. Der Vertrauende sieht den

⁴ Vgl. dazu genauer: Lahno 2001a.

anderen als jemanden, der mit ihm die normative Überzeugung teilt, dass man seine Versprechen halten muss. Das verbindet die beiden in seinen Augen und das ist die Basis für seine normativen Erwartungen an den anderen.

Genau so ist es auch im Fall der Anlageberatung. Der Kunde sieht den Berater eben nicht nur als jemanden, der ihm gegenüber die Interessen der Bank vertritt, sondern vielmehr als jemanden, dem es um das Wohl des Kunden geht, darum, dass der Kunde finanzielle Entscheidungen trifft, die zu seiner Lage und zu seinen Interessen passen.

Natürlich sind teilnehmende Haltung einem anderen gegenüber und das Gefühl der Verbundenheit nicht unabhängig von dem, was man über den anderen weiß. Insofern sind sie kognitiv bestimmt. Aber ihr Charakter ist primär emotional, weil sie in erster Linie *nicht bestimmen, was man denkt, sondern wie man denkt*. Sie sind auch *nicht das Ergebnis rationaler Kalkulation, sie bilden vielmehr einen Rahmen für rationale Erwägungen*.

Diese Art, Emotionalität zu bestimmen, passt sehr gut zu dem, was *Aristoteles* über Gefühle sagt (Rhetorik: 1378a):

„Gefühle sind jene Dinge, durch die über Veränderung die Menschen veranlasst werden, sich in ihren Urteilen zu unterscheiden, und die von Schmerz und Freude begleitet werden.“

Obwohl Gefühle von Empfindungen begleitet werden, *sind* sie nach dieser Auffassung nicht diese Empfindungen. Gefühle sind danach keine besonderen inneren Gegenstände oder Bewusstseinsinhalte. Sie zeichnen sich vielmehr dadurch aus, *wie Bewusstes organisiert* wird. Der Ausspruch *„Liebende sehen die Welt durch eine rosarote Brille“* illustriert dies auf sehr anschauliche Weise. Gefühle vermitteln eine charakteristische Sicht auf die Welt. Sie wirken wie eine Brille, durch die man die Welt sieht.

Man kann drei Aspekte, wie Gefühle in diesem Sinne unseren Blick in die Welt beeinflussen, unterscheiden:

- Gefühle vermitteln erstens eine bestimmte Perspektive, sie leiten die Aufmerksamkeit. Der Liebende hat etwa nur Augen für die Geliebte, er sieht nur das, was sich auf sie beziehen lässt, etc.
- Gefühle leiten zweitens unsere Gedanken, indem sie Assoziationen nahe legen und Interpretationsmuster vorgeben. Der Liebende sieht vielleicht jede Äußerung, jede Bewegung der Geliebten als Zeichen ihrer Haltung ihm gegenüber.
- Zuletzt leiten uns Gefühle in der Bewertung des Geschehens und motivieren uns in unseren Handlungen. Alles ist in den Augen des Liebenden eben rosarot oder auch tiefschwarz.

Verbundenheit und eine *teilnehmende Haltung* vermitteln auf genau diese Weise ein besonderes Bild der Welt und insbesondere ein besonderes Bild des anderen, dem man vertraut. Und genau diese Sicht des anderen erzeugt die typischen kognitiven Vertrauenserwartungen und motiviert zu vertrauensvollem Handeln. So begründetes Vertrauen ist insofern emotional charakterisiert, selbst wenn es nicht von starken Empfindungen und Erregungszuständen begleitet ist, wie wir sie etwa in Liebesbeziehungen und – weniger stark – in anderen persönlichen Beziehungen finden.

Es dürfte nun auch deutlich geworden sein, warum vollständige Transparenz nicht nur Vertrauen überflüssig macht, sondern vertrauensvolle Beziehungen sogar ausschließt. Denn vollständige Transparenz erzeugt ein kühles Bild des anderen, das sein Handeln auf prognostizierbare Regelmäßigkeiten reduziert. Ein solches ‚objektives‘ Bild des anderen macht es nicht nur überflüssig den anderen zu verstehen, es ist auch grundsätzlich nicht mit der Selbstwahrnehmung als Akteur vereinbar. Deshalb trennt dieses Bild, es ist nicht teilbar. Am Ende ist es so mit einer teilnehmenden Handlung und damit mit ‚echtem‘ Vertrauen nicht vereinbar.

Nun wird vielleicht eingewandt, dass Vertrauen als eine emotionale Einstellung vielleicht ein interessantes, im Alltag aber möglicherweise relativ unerhebliches Randphänomen ist, das wir im Wesentlichen in nahem menschlichen Beziehungen finden, das aber für das soziale Zusammenleben insgesamt kaum eine Rolle spielt. Ich glaube, dass dieser Einwand unbegründet ist. ‚Echtes‘ Vertrauen in dem hier aufgezeigten Sinne ist tatsächlich für nahezu alle Menschen von besonderer Bedeutung. Ohne es wäre ein Zusammenleben der Menschen, wie wir es kennen und schätzen kaum möglich. Ich will 3 Gründe nennen, warum das so ist, ohne hier ausführlich darauf eingehen zu können.

Es ist, erstens, für jeden Menschen nicht nur wichtig mit anderen zusammenzuarbeiten, weil man so seine individuellen Ziele besser erreichen kann. Das gemeinsame Vorgehen selbst hat einen Wert. Und dieser Wert liegt gerade in dem Gefühl der Verbundenheit, das Vertrauen begründet. Vertrauensvolle Interaktionen werden deshalb *als solche* geschätzt, wenn sie auf gemeinsamen Zielen und Werten beruhen.

Zweitens kann bloß kognitives Vertrauen viele der Probleme, die beim sozialen Austausch entstehen, gerade nicht lösen. Denn oft ist eine Kalkulation der Handlungen anderer kaum möglich, weil die erforderlichen Informationen nicht zur Hand sind. Die Welt ist eben höchst komplex und wir müssen unsere Angelegenheiten notwendig arbeitsteilig auf der Basis weitgehender Spezialisierungen regeln. Deshalb sind wir darauf angewiesen, die gegebenen Informationen regelmäßig zu überziehen und uns auf den anderen einzulassen.

5. Ist das wichtig?

Nun könnte man sagen, dass ein solches ‚sich-auf-den-anderen-Einlassen‘ gefährlich ist und möglicherweise – statt sinnvolle gesellschaftliche Kooperation zu ermöglichen – Ausbeutung und Betrug Vorschub leistet. Natürlich hat emotionales Vertrauen genau diese problematische Seite, die wir keineswegs vergessen dürfen. Aber emotionales Vertrauen besitzt auch eine positive, quasi magische Kraft

– und das ist der dritte Punkt. Es kann nämlich das, worauf es setzt, tendenziell schaffen. Vertrauen kann Vertrauenswürdigkeit schaffen.

Es ist ein alter und bewährter pädagogischer Trick, problematischen Schülern in schwierigen Angelegenheiten demonstrativ gegen alle Evidenz Vertrauen zu signalisieren. Jeder erfahrene Pädagoge weiß, dass dieser Trick – gezielt und vorsichtig angewendet – erstaunliche Wirkungen zeigt⁵.

Es ist auch nicht so schwer zu verstehen, wie Vertrauen Vertrauenswürdigkeit schaffen kann. Wenn ich Vertrauen signalisiere, biete ich damit gleichzeitig einen normativen Rahmen an, an dem sich die Vertrauensperson orientieren kann und der die Aussicht auf Gemeinsamkeit und wechselseitige Anerkennung eröffnet.

Auch der Einwand, dass Vertrauen im Sinne einer emotionalen Einstellung in dem entscheidenden sozialen Bereichen des wirtschaftlichen Austausch kaum eine Rolle spielt – da, so der Einwand, geht es generell eher um kühl kalkuliertes und zielgerichtetes rationales Handeln – ist unbegründet. Es hat in den letzten Jahren ein Fülle empirischer Untersuchungen gegeben, die zeigen, dass emotionales Vertrauen eine erhebliche Rolle *auch* in den überwiegend unpersönlichen Beziehungen des wirtschaftlichen Lebens spielt. Ich will hier nur zwei statistisch gut gesicherte Ergebnisse zur Illustration nennen.

Erstens hat sich gezeigt, dass Länder mit höherem (Grund)Vertrauen -- also einer größeren Bereitschaft bei gleicher Information, sich auf den anderen einzulassen -- ein höheres Wirtschaftswachstum und eine höhere durchschnittliche Lebenszufriedenheit aufweisen (Putnam 2007; Layard 2005). Und zweitens zeigt sich, dass Organisationen im Allgemeinen und insbesondere wirtschaftliche Unternehmen flexibler, innovativer und insgesamt effizienter arbeiten, wenn es

5 Die pädagogische Literatur ist voller Beispiele dazu. Eine berühmtes Beispiel findet man z.B. in Makarenko 1974: 208 ff.

funktionierende Vertrauensbeziehungen zwischen den Mitgliedern der Organisationen gibt (Neubauer 1997). Als ein besonderer Faktor des wirtschaftlichen Erfolges hat sich dabei ein kollegiales und wechselseitig unterstützendes Verhalten der Mitarbeiter eines Unternehmens (neudeutsch: Organizational Citizenship Behavior, OCB) erwiesen. OCB korreliert statistisch unmittelbar mit Vertrauen, ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Vertrauen und OCB lässt sich jedoch nur für emotionales Vertrauen und nicht für rein kognitiv bestimmtes Vertrauen zeigen (McAllister 1995).

Vertrauen als eine emotionale Einstellung spielt also offenbar eine zentrale Rolle auch in Bereichen, in denen man das vielleicht zunächst nicht vermuten würde. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, einen zweiten Blick auf das Beispiel des Interbankenhandels zu werfen, das wir ja zur Illustration von kognitiv bestimmten Vertrauen angeführt haben. Dies leitet zugleich über zu einer weiteren Form des Vertrauens, die in ähnlicher Weise emotionalen Charakter besitzen kann und die zudem im Rahmen einer Betrachtung der Rolle des Vertrauens in politischen wie wirtschaftlichen Zusammenhängen eine wichtige Rolle spielt.

6. Institutionelles Vertrauen

Bei den Schwierigkeiten im Interbankenhandel im Rahmen der Finanzkrise handelt es sich um ein besonders vertracktes Problem. Mangelndes Vertrauen in die Marktteilnehmer ist nämlich nicht nur auf interne Schwierigkeiten der Banken zurückzuführen. Diese Schwierigkeiten selbst sind zu einem gutem Teil durch die schlechte Marktlage beeinflusst. Wir können einen Teufelskreis beobachten: Die schlechte Marktlage beeinträchtigt die Vertrauenswürdigkeit der Geschäftspartner. Mangelndes Vertrauen zementiert oder verschlechtert die Marktlage.

Nehmen wir einmal an, es passiere Folgendes: Unter den Marktteilnehmern bilde sich allmählich ein Einverständnis, dass eine bestimmte

Politik der Kreditvergabe den Markt, wenn sie allgemein beachtet wird, gerade so weit verbessert, dass die damit verbundenen Risiken tragbar werden. Wenn ein solches Einverständnis handlungswirksam würde, könnte es wesentlich zu einer Lösung des Problems beitragen. Aber, kann es handlungswirksam werden? Wie? Die Banken brauchen Vertrauen, um sich darauf einzulassen. Jeder Marktteilnehmer muss, wenn er sich dem Einverständnis entsprechend verhält, darauf vertrauen, dass die anderen ebenso verfahren. Entscheidend ist nun: Für ein solches Vertrauen gibt es keine kognitive Basis, denn ob die anderen sich entsprechend verhalten, hängt nicht von objektiven Voraussetzungen ab. Die anderen Marktteilnehmer sind in derselben Lage wie er: Entsprechend dem Einverständnis zu handeln, ist nur dann vorteilhaft und richtig für sie, wenn sie Entsprechendes auch von den – aus ihrer Sicht – anderen erwarten können.

Aus dieser Falle wechselseitiger Abhängigkeit führt nur ein einziger Weg. Er führt über eine neue, geteilte Sicht auf die Lage: Das Einverständnis muss als gemeinsame Richtschnur verstanden werden, und die anderen müssen als Partner wahrgenommen werden, die sich an dem gemeinsamen Ziel und den geteilten Vorstellungen darüber, wie es zu erreichen ist, in ihren Handlungsentscheidungen orientieren. Mit anderen Worten: Es ist eine teilnehmende Haltung und die Wahrnehmung von Verbundenheit erforderlich, um das Problem zu lösen. Vertrauen als eine emotionale Einstellung könnte selbst bei der Lösung dieses so nüchtern und kalkulierbar erscheinenden Vertrauensproblems eine entscheidende Rolle spielen.

Allerdings, das Vertrauen in diesem Fall ist nicht so sehr auf besondere Personen gerichtet als vielmehr auf alle Mitglieder einer Gruppe von Menschen, denen insgesamt ein gemeinsamer Handlungsplan unterstellt wird. Im Gegensatz zu den bisher betrachtete Fällen interpersonalen Vertrauens handelt es sich hier eher um ein abstraktes Vertrauen. Betrachten wir kurz solches ‚*institutionelles Vertrauen*‘ etwas näher⁶.

⁶ Vgl. dazu genauer auch Lahno 2001b.

Eine Institution ist nach dem heute in den Sozialwissenschaften üblichen Begriff bestimmt durch ein komplexes Verhaltensmuster (oder eine Gruppe solcher Verhaltensmuster) innerhalb einer Gruppe von Individuen auf der Basis wechselseitig anerkannter Regeln und Verhaltenserwartungen mit orientierendem und normativen Charakter⁷. Vertrauen in Institutionen bezieht sich auf die Wirksamkeit und die Funktionalität der durch die Institution gegebenen Handlungsbahnen, darauf, dass die Institution die „richtigen“ Handlungsanreize und -grenzen setzt. Das scheint nun zunächst auf eine im Kern bloß kognitive Erwartung hinauszulaufen. Auf der Basis von Erfahrungen mit vergangenen Handlungen im Rahmen der Institution werden Erwartungen hinsichtlich der zu erwartenden Handlungen gebildet. Das besondere an Institutionen ist aber gerade, dass sie – ganz dem Beispiel vom Interbankenmarkt entsprechend nicht auf bloß zufälligen, kontingenten Regelmäßigkeiten im Verhalten der Menschen beruhen, sondern auf Regelmäßigkeiten, die auf Regeln zurückgehen und eine wechselseitige Abstimmung des Verhaltens erfordern. Die Basis solcher Regelmäßigkeiten ist ein gemeinsames Verständnis davon, was ‚richtig‘ ist. Deshalb haben die Handlungserwartungen der Menschen im Rahmen institutionell geregelter Verfahrensweisen regelmäßig normativen Charakter.

Natürlich könnte man angesichts der von einem objektiven Standpunkt beobachteten Regelmäßigkeiten institutionell bestimmten Verhaltens Vorhersagen über zukünftiges Handeln der Menschen machen und sich auf dieser Basis rational darauf einrichten. Im Allgemeinen wird es auch so sein, dass die Handlungen desjenigen, der so verfährt, den Regeln der Institution entsprechen. Denn: Solange alle anderen sich an die Regeln halten, wird es auch für ihn vorteilhaft sein, entsprechend zu handeln. Entscheidend ist jedoch, dass sich die Regelmäßigkeiten institutionellen Verhaltens insgesamt nicht auf diese Weise verstehen lassen. Das würde dem Charakter einer

7 Wenn das Verhaltensmuster durch explizite und formal bestimmte Regeln und durch formal bestimmte soziale Positionen mit formalen Kompetenzen bestimmt ist, spricht man von einer Organisation.

Institution nicht gerecht. Es scheint aber auch aus ganz praktischen Erwägungen unmöglich. Denn in fortgeschrittenen Gesellschaften bilden Institutionen oft ein höchst komplexes System von Handlungen, deren Regelmäßigkeiten von außen betrachtet kaum zu erfassen sind. Tatsächlich werden die Handlungen aber durch Normen und Werte geordnet⁸. Aus der Perspektive des Teilnehmers werden Handlungen aufgrund solcher geteilter orientierender Faktoren verstehbar und damit auch als Teil allgemeiner Verhaltensweisen erfassbar.

Auch bei Vertrauen in Institutionen lässt sich eine eher kognitive Form des ‚sich-auf-die Handlungen-der-anderen-Verlassens‘ und eine emotionale Einstellung des Vertrauens unterscheiden. Vertrauen in eine Institution (im engeren Sinne) erfordert, dass man die Regeln der Institution als handlungsleitend akzeptiert und davon aus geht, dass andere das in derselben Weise tun. Um einen Begriff von Herbert Hart (1961, z.B. S. 86) zu verwenden: Vertrauen in eine Institution erfordert einen *internen Standpunkt* zu den sozialen Regeln, die die Institution charakterisieren, und ist durch ein Gefühl der Verbundenheit in der Anerkennung der normativen Grundlage der Institution mit den Menschen charakterisiert, deren Verhalten durch die Institution bestimmt wird. Solches institutionelles Vertrauen erlaubt es dem Vertrauenden, sich für die Handlungen anderer Menschen verletzlich zu machen, weil er sie als Menschen sieht, die wie er selbst, durch die Institution geleitet werden.

Institutionelle Vertrauen dieser emotional geprägten Form hat einige bemerkenswerte Eigenschaften. Es ist zunächst einmal eine wesentliche Grundlage dafür, dass soziale Ordnung durch Institutionen ohne bewusste Lenkung und Organisation überhaupt hergestellt und erhalten werden kann. Denn dazu ist es erforderlich, dass die Menschen ihre Handlungen und Handlungserwartungen aufeinander

⁸ Soweit institutionelle Regeln durch Werte und allgemeine Normen bestimmt sind, kann ein Individuum regelkonform handeln, ohne sich der Regeln im Einzelnen bewusst zu sein.

abstimmen. Institutionelles Vertrauen scheint der einzige Mechanismus zu sein, der ohne direkten äußeren Eingriff, mehr oder weniger ‚spontan‘, eine solche Abstimmung (auf einer gemeinsamen normativen Basis) erzeugen kann.

Dazu trägt eine besondere Eigenschaft institutionellen Vertrauens wesentlich bei: Institutionelles Vertrauen ist nicht nur Vertrauen in die Handlungen der anderen, sondern immer auch Vertrauen in das Vertrauen der anderen. Denn die Tatsache allein, dass alle wissen, welches Verhalten ‚richtig‘ ist, sichert noch nicht ausreichend, dass auch alle entsprechend handeln. Was richtig ist, hängt nämlich wesentlich davon ab, was die anderen tun. Unser Beispiel des Interbankenhandels zeigt: Ob es vorteilhaft (und am Ende auch richtig) ist, ‚richtig‘ zu handeln, hängt entscheidend davon ab, ob auch die anderen ‚richtig‘ handeln. Der einzelne Teilnehmer an der institutionellen Praxis muss deshalb darauf vertrauen, dass die anderen die leitenden Werte nicht nur kennen, sondern auch ihre Handlungen daran ausrichten. Dazu muss er darauf vertrauen, dass sie die Situation genauso sehen wie er selbst, d. h. dass sie ihrerseits darauf vertrauen, dass andere sich in gleicher Weise leiten lassen.

Institutionelles Vertrauen besitzt eine besondere (und manchmal auch zur Vorsicht mahnende) Stabilität. Das liegt daran, dass es häufig tendenziell unabhängig von den Handlungen einzelner ist. Es ist deshalb nicht so leicht enttäuschbar. Denn dass ein Einzelner nicht der gemeinsamen Praxis folgt, ist im Allgemeinen noch kein Zeichen dafür, dass die Praxis selbst bedroht ist und ihre normative Grundlage zu wenig Anerkennung erfährt. Es ist im Gegenteil so, dass fast jede Institution Regeln enthält, wie mit abweichendem Verhalten umzugehen ist. Abweichendes Verhalten, das so bestimmte Reaktionen hervorruft, kann erheblich zur Stabilisierung der institutionellen Praxis beitragen. Es dient einerseits der wechselseitigen Vergewisserung über die Regeln der Institution und ihre normative Grundlage und zeigt andererseits den Ausnahmecharakter abweichenden Verhaltens auf.

Obwohl die Handlungen einzelner auf diese Weise an Bedeutung verlieren, ist Vertrauen in Institutionen doch nicht unabhängig von anderen Personen. Es ist im Gegenteil so, dass ich dieses Vertrauen natürlich in der Interaktion mit einzelnen und im Regelfall mit bestimmten einzelnen Personen bildet. Diese ‚Zugangspunkte‘ (Giddens 1990) geben der Institution ein Gesicht. Man denke etwa an den Sozialdemokratischen Präsidenten des Europäischen Parlamentes Martin Schulz oder an den luxemburgischen Regierungschef und Vorsitzenden der Eurogruppe Jean Claude Juncker, die in Deutschland das Bild der europäischen Union wohl entscheidend (und stärker als etwa José Manuel Barroso oder Herman Van Rompuy) prägen. Die Vertrauenswürdigkeit solcher Repräsentanten ist ein entscheidendes Signal für die Vertrauenswürdigkeit der Institution⁹. Aber es gilt natürlich auch umgekehrt: Das Vertrauen in die Institution färbt auf das Vertrauen zwischen den Menschen, die sich im Rahmen der Institution begegnen, ab¹⁰.

7. Schluss

Vertrauen ist für das gesellschaftliche Zusammenleben von erheblicher Bedeutung. Wenn ich recht habe, dann gilt das nicht nur für Vertrauen im Sinne einer kognitiven, rational kalkulierten Erwartung sondern vor allem für Vertrauen im engeren Sinne einer emotionalen Einstellung. Das gilt auch und insbesondere für den Bereich der Zusammenarbeit in der Europäischen Union, die den thematischen Hintergrund für diesen Band bildet, – und zwar auf allen Ebenen:

9 Mit dem relativen Bedeutungsverlust der einzelnen Handlung unter der Institution steigt also die Bedeutung bestimmter Individuen. Das hat auch Nachteile. Einerseits kann durch die geschickte Positionierung einzelner charismatischer Persönlichkeiten falsches Vertrauen in eine Institution erzeugt werden. Andererseits kann der Vertrauensverlust einzelner die Institution als Ganzes bedrohen.

10 Und entsprechendes gilt natürlich für das Misstrauen. Das bekommen zur Zeit viele Beschäftigte in der Finanzwirtschaft zu spüren.

- Wir brauchen *Vertrauen zwischen den politische Akteuren*, weil Kooperation unerlässlich ist, wenn echte politische Ergebnisse erzielt werden sollen, und dabei Interessengegensätze überwunden werden müssen. Das geht nur, auf der Basis gemeinsamer Werte über die politischen Gräben und nationalen Interessen hinweg, also durch ‚echtes Vertrauen‘. Denn die Komplexität der Entscheidungsprobleme erfordert arbeitsteiliges Handeln. Dabei ist es unmöglich, den anderen auszurechnen. Ein Akteur muss sich auf den anderen einlassen können.
- Wir brauchen das *Vertrauen der Bürger in die Institutionen* der Europäischen Union, weil jeder Bürger für die politischen Entscheidungen auf europäischer Ebene verletzlich ist, weil (nahezu) kein Bürger in der Lage ist, Entscheidungsprobleme auf europäischer Ebene in ihrer vollen Komplexität zu erfassen und weil schließlich Akzeptanz eine wesentliche Bedingung für die Funktionsfähigkeit der gemeinsamen Institutionen ist.
- Und wir brauchen schließlich *das Vertrauen zwischen den Bürgern* der Europäischen Union, weil dies eine notwendige Bedingung für die Entstehung und Stabilität von institutionellem Vertrauen ist.

Was bedeutet dies nun für die Transparenz der europäischen Organe, ihrer Entscheidungsprozesse und Entscheidungen? Vollkommene Transparenz wie in unserem Gedankenexperiment zu Beginn ist nicht möglich. Sie wäre aber auch gar nicht wünschenswert. Wir brauchen nicht Durchsichtigkeit, sondern Verständlichkeit im Handeln der Menschen. Wir brauchen eine Verständlichkeit, die auf klar bestimmten Werten, Normen und Zielen beruht, die Handlungen hinreichend klar bestimmen, die für die Menschen in Europa gleichermaßen teilbar sind, und an denen man sich deshalb wechselseitig orientieren kann.

Literatur

- Aristoteles (1980): *Rhetorik*, München.
- Coleman, James Samuel (1990): *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass. & London.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Cambridge.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1961): *The Concept of Law*, London et al.
- Hume, David (1978): *A Treatise of Human Nature*, Oxford.
- Lahno, Bernd (2001a): "On the Emotional Character of Trust", *Ethical Theory and Moral Practice* 4: 171-189; Neuabdruck in: Elias L. Khalil (ed.): *Trust. Critical Studies in Economic Institutions*. Vol. 3, Cheltenham / Northampton, Ma. 2003 (Edward Elgar): 264-284.
- Lahno, Bernd (2001b): "Institutional Trust: A Less Demanding Form of Trust?", *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* (RELEA, Caracas) 15: 19-58
- Lahno, Bernd (2002): *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn.
- Layard, Richard (2005): *Happiness. Lessons from a New Science*, London.
- Makarenko, Anton Semjonowitsch (1974): *Der Weg ins Leben*, Berlin / Weimar.
- McAllister, Daniel J. (1995): "Affect- and Cognition-Based Trust as Foundations for Interpersonal Cooperation in Organizations", *Academy of Management Journal* 38 (1): 24-59
- Neubauer, Walter (1997): „Interpersonales Vertrauen als Management-Aufgabe in Organisationen“, in: Schweer, M.K.W. (Hrsg.): *Interpersonales Vertrauen. Theorien und empirische Befunde*, Opladen.
- Putnam, Robert (2007): "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century", *Scandinavian Political Studies* 30 (2): 137-174.
- Strawson, Peter (1974): *Freedom and Resentment*, London.

Die Form von Vertrauen und ihre verwickelte Praxis

1. Drei Probleme in der Form von Alternativen

In der seit den 1980er Jahren intensivierten Diskussion um Vertrauen haben sich drei ungelöste Probleme herauskristallisiert, welche die Form von Alternativen haben:

- 1) Ist Risiko eine notwendige Bedingung für die Gewährsmöglichkeit von Vertrauen oder gibt es ein naives Vertrauen jenseits der Reflexion von Risiken?
- 2) Ist Vertrauen vorreflexiv oder basiert es auf einer Entscheidung zu vertrauen?
- 3) Ist Vertrauen notwendig oder kontingent?

Zahlreiche Vertrauentheorien gehen davon aus, dass Risiko eine Bedingung für Vertrauen ist, so dass, wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist, auch nicht vertraut werden kann.¹ Die Begründung dafür ist, dass Vertrauen auf mögliche Schädigungen, Gefahren, Verletzungen gerichtet ist und eine Umgangsweise mit diesen darstellt. Wer vertraut, nimmt an, nicht enttäuscht zu werden. Ohne Enttäuschungsmöglichkeit und damit ohne Risiko, so das Argument, verliert Vertrauen das, worauf es notwendig bezogen ist. Es erscheint dann unsinnig von Vertrauen zu sprechen; etwa so, wie es unsinnig ist, zu verzeihen, wenn man nicht geschädigt wurde, oder etwas zu versprechen, das bereits

1 Vgl. um nur einige Belege dafür vorab zu nennen, in denen ausdrücklich oder implizit dieser Bezug von Vertrauen auf Risiko hergestellt wird: Schottlaender (1957): 28; Luhmann 2000/1968; ders. 2001: 143-160; Giddens 1996: 50; Baier 2001: 43; Holeschak 2000: 103; Slaby/Urban 2002; Weisker 2003: 397; Sigrist 2001: 5-11.

eingetreten ist.² Dabei wird nicht vorausgesetzt, dass feststehen muss, worin die mögliche Verletzung oder Schädigung besteht würde; es genügt, dass vage oder gar unbestimmte Erwartungen, man könnte enttäuscht werden, gegeben sein müssen.³ Der Nachweis dieser notwendigen Gelingensbedingung kann auch in Form eines funktionalen Arguments gegeben werden. Ohne etwaiges Risiko greift die Funktion von Vertrauen, nämlich von Unsicherheit zu entlasten, ins Leere.

Was spricht also dafür, dass es ein risikoloses naives Vertrauen geben könnte? In der Regel sind es zwei entwicklungsgeschichtliche Argumente, die dafür angeführt werden. Beide Male wird dabei von einem primordialen Vertrauen ausgegangen, manchmal eine Art Welt- oder gar Urvertrauen angeführt. (Giddens 1996: 124; Böhme 1998: 24-34) In kulturhistorischer Perspektive wird einerseits darauf verwiesen, dass Risiko ein vermutlich erst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit entstandenes Konzept ist. (Bonß 1995; Luhmann 2003: 16-17) Damit wird das oben dargestellte Argument allerdings nicht substantziell angegriffen. Statt von Risiko (als spezifischem Konzept) ist es möglich, allgemein von einer etwaigen Schädigung zu sprechen (Risiko also durch Schadensmöglichkeit zu ersetzen) und den Einwand damit zu entkräften, ohne das Argument der notwendigen Bedingung prinzipiell aufzugeben. In entwicklungspsychologischer Perspektive wird manchmal behauptet, dass Kinder zunächst ein Vertrauen in die Wohlgesonnenheit ihrer Umwelt haben – vor spezifischem Wissen um Risiken, Gefahren, möglichen Schädigungen, welches Wissen sie

2 Mit diesen Vergleichen soll nicht gesagt werden, Vertrauen sei ein Sprechakt und Risiko eine Gelingensbedingung dieses Sprechakts. Dies wird nicht einmal von jenen Positionen vertreten, die davon ausgehen, dass Vertrauen entscheidungsbasiert sei. Der Vergleich mit Sprechakten begrenzt sich allein darauf, dass Versprechen und Vertrauen Gelingensbedingungen aufweisen. Vgl. dazu Austin 1998/1962: 35-45.

3 Man denke etwa an die vertrauensvolle Beziehung zwischen Freunden; es wäre unsinnig, anzunehmen, dass alle Möglichkeiten der Enttäuschung bestimmt reflektiert werden müssten (Treuebruch, Unehrllichkeit, Indifferenz usw.). Denn es genügt anstelle dieser positivierten Erwartungen die negative: nicht enttäuscht zu werden.

im Gegenteil erst erlernen und erwerben müssten.⁴ Nun erwiesen sich bereits verschiedene Male Annahmen über das Welterleben von Kindern als Klischees. Statt diese Vorurteile zu wiederholen, soll die Alternative daher in die Form einer systematischen Frage gebracht werden: Kann es ein naives Vertrauen geben, dessen Gedankenlosigkeit noch vor einer Kenntnis von Risiken besteht und es deshalb abblocken kann, von ihnen überhaupt Kenntnis zu nehmen?

Diese Alternative kennzeichnet folglich den ersten Problembereich. Es wird sich zeigen, dass der zweite und dritte sachlich damit eng zusammenhängen. Es sind vor allem, allerdings nicht ausschließlich spieltheoretische Zugänge zu Vertrauen, welche es entscheidungsbasiert modellieren. Vertrauen wird dabei als die rationale Entscheidung eines Akteurs betrachtet, der die Wahrscheinlichkeit eines für ihn positiven und negativen Ausgangs reflektiert. Ist aufgrund der Situationsbewertung die Wahrscheinlichkeit einer gewünschten Entwicklung höher als der unerwünschten, entscheidet der rationale Akteur dazu, zu vertrauen. (Coleman 1991; Gambetta 2001: 204-237; Dasgupta 1988; Hardin 1991: 185-209) Es sind drei Merkmale, welche diese spieltheoretischen Rational-Choice-Ansätze kennzeichnen. Vertrauen ist eine Entscheidung auf der Basis einer Erwartung (über die Entwicklung einer Situation), dabei handelt es sich um eine kognitive Erwartung, ihre Erfüllung wird als wahrscheinlich erachtet, ist aber nicht gewiss (Wahrscheinlichkeit: $p > 0,5$). Vertrauen ähnelt dadurch einer Art Wette.

Gegen diesen spieltheoretischen Ansatz wird betont, dass es viele Fälle gibt, in denen weder eine Entscheidung noch eine kognitive Überlegung rekonstruierbar sind, die den Beginn des Vertrauens markieren. Vertrauen wächst gleichsam in einem lebendigen, vorreflexiven Verhältnis zwischen Freunden oder Eltern und Kind. Ausdrücklich wird die Orientierung am Vertrag unter symmetrischen Partnern als

4 Eriksson (1999) der häufig mit dieser These assoziiert wird, behauptet dies aber gar nicht, sondern untersucht das frühkindlich erworbene basale Vertrauen. Vgl. dazu Hartmann 2011: 63 f.

implizite und einseitige Modellierungsbasis kritisiert. (Baier 2001; Luhmann 2000;1968: 29; Hartmann 2001: 25) Aus dieser Gegenposition ist geradezu ein Topos der Vertrauentheorie entstanden: Solange Vertrauen fungiere, sei es vorreflexiv. Thematisch würde Vertrauen erst dann, wenn es zu einer Vertrauenskrise käme.⁵

Der dritte Problembereich formuliert sich als die Alternative notwendig/kontingent: Vertrauen gilt als eine unabdingbare, also notwendige Basis bzw. als kontingent, es kann, muss aber nicht gewährt werden. Beide Positionen finden sich beispielsweise unreflektiert nebeneinander in Niklas Luhmanns Vertrauentheorie. So betont Luhmann einerseits, und zwar gleich zu Beginn „die Notwendigkeit des Vertrauens“. (Luhmann 2000/1968: 1) Zwar bestehe vielfach die Wahl, ob man vertraue oder nicht, „ohne jegliches Vertrauen aber könnte [der Mensch] morgens sein Bett nicht verlassen. Unbestimmte Angst, lähmendes Entsetzen befielen ihn. [...] Alles wäre möglich. Solch eine unvermittelte Konfrontierung mit der äußersten Komplexität hält kein Mensch aus.“ (Ebd.) Wie sich in diesen Zeilen andeutet, handelt es sich um ein anthropologisches Argument. „Diesen Ausgangspunkt kann man als unbezweifelbares Faktum, als ‚Natur‘ der Welt bzw. des Menschen feststellen und würde damit etwas Wahres aussagen.“ (Ebd.) Andererseits analysiert Luhmann Vertrauen methodisch mittels funktionaler Analyse. Funktionale Analysen begreifen Leistungen als Lösungen von Problemen, die auch anders hätten gelöst werden können (funktional äquivalent); sie vergleichen diese Problemlösungen etwa in Hinsicht auf ihre unterschiedlichen Folgeprobleme. Damit sind diese Lösungen von Problemen prinzipiell kontingent; es könnten andere an ihre Stelle treten. Vertrauen wird von Luhmann unter dem Gesichtspunkt, eine Lösung für das Problem sozialer Komplexität zu bieten, betrachtet.⁶ Entsprechend vergleicht Luhmann

5 Stellvertretend hier für viele derartige Positionen: Böhme (1998: 24): „So wird [über Vertrauen] zu reden nötig, wenn das Vertrauen schon nicht mehr existiert, und das Reden selbst untergräbt noch mehr seine Selbstverständlichkeit.“

6 So auch der Untertitel des Buches: „Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“.

Vertrauen mit anderen, funktional äquivalenten Lösungen (Misstrauen) und erläutert zusammenhängende Problemlösungen (Vertrautheit und Vertrauen, Recht und Vertrauen). Entsprechend reflektiert sich auch die Kontingenz von Vertrauen in Luhmanns Überlegungen, wenn dieser etwa schreibt: „Vertrauen bezieht sich also *stets* auf eine kritische *Alternative*“. Oder: „Ein Fall von Vertrauen liegt *nur* dann vor, wenn die vertrauensvolle Erwartung bei einer *Entscheidung* den Ausschlag gibt.“⁷

Wie ist man in der Forschungsliteratur mit diesen drei Alternativen umgegangen? Entweder blieben sie als sich tatsächlich oder scheinbar ausschließende Positionen schlicht nebeneinander stehen, oder es wurde *tendenziell* die folgende Lösungsstrategie gewählt: Man pluralisierte das Phänomen, unterschied verschiedene Typen von Vertrauen und konnte derart die Paradoxien entfalten. (Vgl. dazu Hartmann ⁸2001: 7f., sowie vor allem Baier 2001) Bei dieser Lösung handelt es sich um eine zwar zunächst plausible, aber auch geradezu widerstandslose Lösungsstrategie. Wo immer auch begriffliche Spannungen oder Inkonsistenzen auftreten, kann durch eine Unterscheidung in verschiedene Typen die Spannung abgebaut, die Inkonsistenz aufgelöst werden. Möglicherweise verspielt man damit aber auch eine Erkenntnismöglichkeit, sofern nämlich begriffliche Spannungen und Inkonsistenzen etwas an einer Sache zeigen können. Diese Vermutung soll im Folgenden ausgearbeitet werden.

7 Luhmann 2000/1968: 28 f. und 28. Die Hervorhebungen stammen von mir. Vgl. auch Luhmann 2001: 148. Dort wird Vertrauen ebenfalls als entscheidungsbasiert bestimmt und damit als kontingent verstanden. Luhmann versucht hier allerdings (klarer als in seinem Vertrauensbuch), durch die Unterscheidung zweier Typen, nämlich von Vertrauen und Zuversicht, die Paradoxie zu lösen.

8 Hartmann geht in seiner Monographie von 2011 nicht einfach von einer Pluralität von Vertrauensformen aus, sondern nimmt einen „semantischen Kern“ an (48-50). Ich glaube dennoch, dass die Pluralisierungsthese dazu geführt hat, dass die Schärfe der Gegensätze, in denen Vertrauen bestimmt worden ist, nicht recht bedacht wird. Sie stellt nämlich auch die Annahme eines semantischen Kerns vor Probleme.

Dabei hilft es, zu sehen, dass die drei Problembereiche in sich zusammenhängen. Die These, dass Vertrauen Risiko (oder allgemeiner: die Eventualität einer Schädigung) voraussetzt, legt nahe, dass in diesem Fall Vertrauen nicht vorreflexiv sein kann. Die These, dass Vertrauen entscheidungsbasiert ist, schließt *prima facie* jedenfalls aus, dass Vertrauen notwendig ist. Diese angedeuteten Zusammenhänge sind zwar noch vage und vieldeutig, gleichwohl soll nun gezeigt werden, dass eine einheitliche Lösung aller drei Problembereiche möglich ist.

2. Grundlinien einer Vertrauentheorie

Um diesen Lösungsvorschlag anbieten zu können, müssen die Grundlinien einer Vertrauentheorie entwickelt werden. Dazu diskutiere ich das Verhältnis von Vertrauen und Risiko, gehe anschließend auf die Probleme der Spieltheorien ein, um auf diese Weise die Form von Vertrauen zu explizieren. Anschließend zeige ich, wie in der alltäglichen Praxis diese Form in verwickelten Bezügen gegeben ist, die es schwer(er) machen, sie zu begreifen.

2.1. Vertrauen und Risiko

Zu Beginn akzeptiere ich zwischenzeitlich die Prämisse, dass Risiko eine Bedingung für Vertrauen ist, und frage danach, wie sich Vertrauen auf Risiko bezieht. Dabei ergibt sich die Merkwürdigkeit, dass, wer vertraut, in der Tat kein Risiko zu kennen scheint. Wer etwa einem Freund einen hohen Betrag Geld leiht oder ihn bei sich übernachten lässt, obgleich Wertgegenstände und gefährliche Gegenstände, Messer zum Beispiel, offen herum liegen, findet den Gedanken, dass dies doch ein Risiko darstelle, geradezu lächerlich und grotesk. Bedeutet dies nicht, dass eben, wer vertraut, kein Risiko kenne? Olli Lagerspetz hat an solchen Beispielen sein Argument exemplifiziert, dass Vertrauen genau darin bestehe, kein Risiko wahrzunehmen. (Lagerspetz 2001: 85-113) Für den Vertrauenden bestehe die Möglichkeit nicht, dass der Freund zum Messer greife, daher bestehe für diesen

auch kein Risiko. „Vertrauen heißt, bestimmte Möglichkeiten oder Risiken aus unseren Überlegungen zu streichen.“ (Ebd.: 101) Umgekehrt besteht Misstrauen für Lagerspetz darin, solche Möglichkeiten zu bedenken. Wer einen Fremden bei sich übernachten lasse, mag etwa daran denken, dass dieser zu einem der offen liegenden Messer greifen könnte. Exakt darin drückt sich aber das Misstrauen aus, dass diese Möglichkeit für den Gastgeber gegeben ist.

Entscheidend für Lagerspetz' Argument ist die Verwendung des Möglichkeitsbegriffs. Wer vertraut, für den bestehen bestimmte Möglichkeiten nicht. Nun könnte eingewandt werden, dass es doch für den Freund, dem vertraut wird, ebenso leicht möglich ist, zum Messer zu greifen, wie für den Fremden (in gewisser Weise könnte behauptet werden, sei es für diesen sogar leichter, da er nicht befürchten muss, mit einer gewissen Sorge beobachtet zu werden). Dieser Einwand führt auf den entscheidenden Punkt von Lagerspetz: Vertrauen verändert für Lagerspetz die in einer Situation gegebenen Möglichkeiten. Für den Vertrauenden sind, und zwar aufgrund seines Vertrauens, diese riskanten Möglichkeiten schlichtweg situativ inexistent. Es ist für ihn nicht möglich, dass x oder y passiert. Deshalb denkt der Vertrauende auch nicht daran, dass die Person x oder y tun könnte.

In einem zweiten Argumentationsschritt verbindet Lagerspetz den Ausschluss bestimmter situativer Möglichkeiten mit der in Frage stehenden Athematizität oder Vorreflexivität von Vertrauen. Weil Vertrauen riskante Möglichkeiten für den Vertrauenden ausschließt, so Lagerspetz, sei es athematisch. Daher würde auch der Freund, den man bei sich übernachten lasse, zu Recht mit Verwunderung und Verärgerung reagieren, wenn der Gastgeber ihm mitteilte, dass er die Möglichkeit für sich ausschließe, der Freunde werde ihn bestehen, er vertraue ihm also. Die irritierte Reaktion des Freundes, der sich ‚vor den Kopf gestoßen fühlen dürfte‘, zeigt an, dass die Aussage des Gastgebers für ihn „implizieren [würde], daß ernsthafte Zweifel an seiner Ehrlichkeit bestehen könnten.“ (Ebd.: 92) Sie belegt, dass fungierendes Vertrauen Möglichkeiten in der Weise ausschließt, dass sie nicht

einmal thematisiert werden können. Fungierendes Vertrauen ist daher für Lagerspetz vorreflexiv, so daß „dieses Fehlen von Bewußtsein unseren Begriff des Vertrauens überhaupt erst konstituiert.“ (Ebd.: 99) Der Freund reagiert deshalb brüskiert auf die Aussage seines Gastgebers, weil sie bedeutet, dass für ihn diese Möglichkeit in der Situation besteht, auch wenn er nicht glaubt, dass sie realisiert würde. Über Vertrauen lässt sich nach Lagerspetz, sofern vertraut wird, zumeist nicht sprechen.

In einem dritten Schritt stellt Lagerspetz daher dar, wann das Wort „vertrauen“ überhaupt verwandt wird. Dies ist nicht nur dann der Fall, wenn Vertrauen behauptet, eigentlich aber Misstrauen gegeben ist. Lagerspetz begreift die Grammatik von Vertrauen als eine asymmetrische, als die Asymmetrie zweier Perspektiven. (Ebd.: 107 f.) In der Perspektive des Vertrauenden ist kein Risiko gegeben, wogegen für einen Beobachter der Situation ein Risiko gegeben ist. Beides muss zugleich erfüllt sein, damit von Vertrauen gesprochen werden kann, was allerdings auch nur der Beobachter kann. „Kurz, unsere Verwendung des Wortes ‚Vertrauen‘ toleriert nicht nur eine Ungleichheit zwischen den Perspektiven der dritten und der ersten Person (oder der des Handelnden und des Betrachters), sondern gründet sogar in ihr.“ (Ebd.: 108) Nur in der Ausnahme des Bürgens kann der Vertrauende sein Vertrauen selbst thematisieren. Ansonsten aber, so Lagerspetz, ähnelt Vertrauen der Naivität, die sich auch nicht selbst thematisieren kann.

2.2. Vertrauen als risikoloses Risiko

Ist Lagerspetz Theorie schlüssig? Meines Erachtens ist sie dies weitgehend, jedoch nicht an einer, und zwar einer äußerst bedeutsamen Stelle. Diese findet sich im Verhältnis des Nichtwissendem zum Vertrauenden. Wer etwa von grüner Gentechnik nichts weiß oder nicht weiß, dass diese Tomate gentechnisch verändert wurde, aber mit Lust und sorgenfrei in sie beißt, dem kann nicht sinnvoll zugeschrieben werden, er vertraue grüner Gentechnik. Anders ist es aber in dem Fall,

in dem jemand weiß, dass es eine solche Technik gibt und dass seine Tomate ein Produkt dieser Technik ist und er sie dennoch, ohne sich zu sorgen, isst. Diese beiden Fälle kann Lagerspetz nicht unterscheiden. Ebenso lässt sich Lagerspetz' eigenes Beispiel leicht variieren: Wer nicht weiß, dass sich seine Wertsachen offen liegend in der Wohnung finden (man vergaß sie weg zu schließen), der vertraut möglicherweise nicht darauf, dass der Gast sie nicht einstecken werde. Zwar ist es auch hier für den Gastgeber nicht vorstellbar, dass die Möglichkeit bestünde, dass der Gast die Wertsachen heimlich mitnehme, aber die Möglichkeit ist für ihn aus einem anderen Grund situativ nicht gegeben. Im Fall von Lagerspetz' Darstellung war die Möglichkeit *aufgrund des Vertrauens* nicht gegeben. Im nun abgewandelten Beispiel ist die Möglichkeit nicht gegeben, weil der Gastgeber nicht davon weiß, dass sie in der Situation besteht. *Beide Fälle* allerdings würden *gleichermaßen* unter Lagerspetz Definition von Vertrauen fallen.

Meines Erachtens muss, um die Unterschiede beider Fälle berücksichtigen zu können, am Möglichkeitsbegriff in seiner Beziehung zum Vertrauensbegriff angesetzt werden. Vertrauen ist dann gegeben, wenn für eine Person eine riskante Möglichkeit zwar besteht, sie aber zugleich ausgeschlossen ist. Die Form von Vertrauen erfordert, dass ein Risiko sowohl gegeben als auch negiert wird. Wäre das Risiko lediglich nicht gegeben, würde es sich lediglich um Unwissenheit handeln – man weiß nicht, dass das Geld offen rum liegt, dass die Tomate gentechnisch verändert wurde. Wäre umgekehrt das Risiko nur gegeben (aber nicht negiert), dann handelte es sich um Risikobewusstsein und eventuell Misstrauen. Das Risiko muss daher zugleich gegeben und negiert sein, zugleich gewusst und eingeklammert werden. Dies hat zur Folge, dass die Asymmetrie, die Lagerspetz zwischen der ersten (dem Vertrauenden) und der dritten Person (dem Beobachter) zu treffen versucht, „in“ den Vertrauenden selbst hinein verlegt wird. Er nimmt ein Risiko wahr und negiert es zugleich.

Gehen wir einen Schritt weiter. Selbst wenn zugegeben wird, dass beides zugleich erfüllt sein muss, da andernfalls bloße Naivität oder

Risikobewusstsein bestehen, so fragt sich, wie dieses „zugleich“ zu verstehen ist. Handelt es sich um ein Paradox, wenn eine riskante Möglichkeit zugleich gegeben und negiert wird? Man könnte versuchen, den Widerspruch dadurch zu vermeiden, dass man die Sachlage anders bestimmt und aufteilt, und zwar entlang zweier unterschiedener Modalitäten. So könnte gesagt werden, dass für den Vertrauenden zwar die riskante Möglichkeit bestehen muss, er aber aufgrund seines Vertrauens ausschließt, dass sie wirklich werden könnte. Eine Möglichkeit, die aber nicht wirklich werden kann, ist keine Möglichkeit. Ferner: Der Vertrauende würde zumeist wohl darauf beharren, dass für den Freund, dem er vertraut, nicht einmal die Möglichkeit besteht (sie also nicht lediglich nicht realisiert wird). Man könnte auch versuchen, die Paradoxie nicht durch den Modalunterschied möglich/wirklich zu entfalten, sondern durch einen Ebenenunterschied im Möglichkeitsbegriff, so ließe sich beispielsweise versuchen, ob der Möglichkeitsbegriff hier nicht in zweierlei Bedeutung im Spiel ist. Einerseits wüsste der Vertrauende um die *prinzipielle* Möglichkeit, dass jemand zu einem Messer greifen oder ihn bestehlen kann, andererseits schließt die *situative* Möglichkeit aus, dass sein Freund (oder die Person, der er vertraut) dies tun könnte. Ich vermute jedoch, dass dies nicht befriedigend ist, da der Vertrauende sagen würde, sein Freund werde ihn prinzipiell in allen Situationen nicht bestehlen (oder bedrohen), nicht nur in dieser Situation. Die Unterscheidung situativ/prinzipiell wird dadurch fraglich. Man könnte zwar noch versucht sein, sie dadurch zu retten, dass man das „prinzipiell“ darauf bezöge, dass es physisch doch dem Freund möglich sein müsse *x* oder *y* zu tun. Aber vermutlich würde der Vertrauende (und wahrscheinlich auch der Freund) einwenden, dass ihm dies gerade physisch nicht möglich sei. Er könne dies schlicht nicht tun.⁹

9 Hier findet sich meines Erachtens ein Bezug zu einer Modalproblematik, die Hannah Arendt diskutiert: Warum nämlich moralische Aussagen in Form von Sollens-Sätzen formuliert werden, ist für Arendt in Bezug auf eine Reihe von Phänomenen nicht einsichtig. Für Arendt besteht die Moralität bestimmter Phänomene gerade darin, dass man etwas nicht tun kann (nicht nur nicht tun soll). Vgl. Arendt 2007: 52.

Fassen wir kurz zusammen: (1) Vertrauen erwies sich als risikoloses Risiko. Risiko stellt eine Bedingung dar, unter der Vertrauen gewährt werden kann. Aber Vertrauen klammert dieses Risiko ein, so dass es für den Vertrauenden nicht gegeben ist. (2) Es ist fraglich, ob dieses Paradox entfaltet werden kann, indem zwischen der prinzipiellen und der situativen Möglichkeit unterschieden wird. Für den Vertrauenden ist es nicht allein die Situation, welche die Möglichkeit eliminiert.

2.3. Vertrauen und Erwartung

Die spieltheoretischen Ansätze in der Vertrauentheorie gehen, wie dargestellt, von drei Annahmen aus:

- a) Vertrauen basiert auf einer Entscheidung, die aufgrund einer Erwartung getroffen wird.
- b) Diese Erwartung ist kognitiver Art: eine Situation wird daraufhin betrachtet, welche Akteure mit welchen Interessenslagen mit welcher Wahrscheinlichkeit wie agieren werden.
- c) Im Vertrauensfall ist die kognitive Erwartung, dass die Situation sich wahrscheinlich positiv entwickeln wird (der positive Ausgang ist wahrscheinlicher als der negative) und *deshalb* entscheidet man sich rationalerweise in der Folge zu vertrauen ($p > 0,5$).¹⁰

¹⁰ Bei Coleman (1991: 126) wird Vertrauen als Erwartungsnutzen modelliert. Der Erwartungsnutzen wird bestimmt über die Gewinnchance, den möglichen Verlust und den möglichen Gewinn. Bei Diego Gambetta, (2001: 211) heißt es: „Viele der existierenden Definitionen von Vertrauen weisen gewisse Übereinstimmungen auf, die wie folgt zusammengefasst werden können: Vertrauen (oder, entsprechend, Misstrauen) ist ein bestimmter Grad der subjektiven Wahrscheinlichkeit, mit der ein Akteur annimmt, dass eine bestimmte Handlung durch einen anderen Akteur oder eine Gruppe von Akteuren ausgeführt wird [...]. Wenn wir sagen, dass wir jemandem vertrauen oder dass jemand vertrauenswürdig ist, dann meinen wir implizit, dass die Wahrscheinlichkeit, mit der er eine Handlung ausführen wird, die für uns vorteilhaft oder zumindest nicht schädlich ist, hoch genug ist, so dass wir in Erwägung ziehen, uns auf eine

Der entscheidende Punkt dabei ist also, dass Vertrauen der Erwartung folgt. Darin besteht die *rationale* Wahl eines Akteurs im Sinne der Rational Choice-Ansätze. In einer sehr detaillierten und präzisen Analyse dieser spieltheoretischen Vertrauensforschung hat Bernd Lahno zeigen können, dass hierin der grundlegende Fehler besteht. (Lahno 2002) Vertrauen ist keine Folge einer positiven kognitiven Erwartung. Es verhält sich exakt umgekehrt: Eine positive Erwartung – im Sinne einer Erwartung, dass etwas einen guten Verlauf nimmt – ist eine Folge von Vertrauen. Deshalb spielt Vertrauen häufig gerade dort eine Rolle, wo „gegen die vorliegenden Evidenzen oder ohne nach Evidenz zu fragen“ vertraut wird. (Lahno 2002: 132) Die Rolle von Wissen und Vertrauen, so Lahno, sei eine grundlegend andere als es die Spieltheorien behaupten. So würden, wo Vertrauen besteht, nicht einfach Informationen irgendwie neutral ausgewertet, sondern in einer bestimmten Weise verstanden; außerdem führe Vertrauen dazu, dass Handlungen in bestimmter Weise gedeutet werden, zum Beispiel auch scheinbare Verstöße gegen Vertrauen. In den spieltheoretischen Ansätzen würde daher Vertrauen mit einem Sich-Verlassen-auf Mechanismen vertauscht. (Ebd.: 134-139)

Indem Lahno diese Vertauschung korrigiert, lassen sich auch wieder drei Spezifika von Vertrauen verstehen, die in den Spieltheorien absurd oder zumindest irrational erscheinen mussten. Sie hängen unmittelbar mit den drei genannten Merkmalen der Spieltheorie zusammen:

- a) Vertrauen ist bei Unsicherheit bedeutsam. Gerade dann, wenn in der spieltheoretischen Modellierung der positive Ausgang ungewiss wäre, springt Vertrauen an (also bei $p=0,5$ oder gar $0,4!$). Die Rational Choice-Theorien behaupten stattdessen, dass Vertrauen bei einem kognitiven Wert nahe der Gewissheit (also $p=1$) am größten wäre.

Art von Kooperation mit ihm einzulassen.“ Bei Partha Dasgupta (1988: 51) heißt es: „[Y]ou do not trust a person (or an agency) to do something merely because he says he will do it. You trust him only because, knowing what you know of his disposition, his available options and their consequences, his ability and so forth, you expect that he will choose to do it.“ (50 f.) Vgl. auch Hardin 1991.

- b) Vertrauen: $0,5=1$. Wäre Vertrauen eine kognitive Erwartung, dann wäre die Sicherheit des Vertrauenden unverständlich. Schließlich müsste er nicht nur wissen, dass es eine Wahrscheinlichkeit gibt, enttäuscht zu werden, sondern gerade er müsste sie erfassen. Die Leistung von Vertrauen ist es dagegen, eine – kognitiv gesprochen – unsichere Situation in eine gewisse (also $p=0,5$ in $p=1$) zu verwandeln.
- c) Die Enttäuschbarkeit von Vertrauen. Wäre Vertrauen eine bloße, kognitiv ermittelte Wahrscheinlichkeit, wäre es unsinnig, dass Personen auf Vertrauensbrüche mit (nicht-kognitiver) Enttäuschung reagieren. Schließlich wüssten sie selbst, dass die Würfel nun einmal anders fallen können – und in diesem Falle nun einmal anders gefallen sind. (vgl. Lahno 2002: 139, 172-178).

2.4. Die Form von Vertrauen und die Gründe für Vertrauen

Ich glaube, es gibt einen Grund, warum es zu dieser spieltheoretischen Verwechslung von Vertrauen und kognitiven Erwartungen kommt. Dieser besteht darin, dass die Form von Vertrauen in der gelebten Praxis zumeist durch Gründe zu vertrauen überlagert wird. Worauf es ankommt, ist nun die Schwierigkeit, zu begreifen, *dass die Form keine Gründe des Vertrauens enthält, dass die gelebte Praxis jedoch Vertrauen und Gründe für Vertrauen mühelos miteinander verwebt.*

Die im Alltag genannten Gründe, zu vertrauen – ‚ich kenne ihn, der macht so etwas nicht‘, ‚wenn sie dies tun würde, würde dies und jenes passieren, daher wird sie das nicht tun‘ – gehen auf Mechanismen wie Vertrautheit, strategisches Interesse, Moral, Recht, Reputation, Sanktionen oder Macht zurück. Diese Mechanismen entlasten Vertrauen. (Luhmann 2000/1968: insbesondere Kapitel 3 und 5) In dem Maße, in dem diese Mechanismen eintreten – also etwa ein ‚Charakter bekannt‘ ist, eine mögliche Sanktion gezogen, Recht ins Feld geführt werden kann – ist ein geringeres Maß an Vertrauen nötig. Die Form von Vertrauen schließt diese Entlastungsgründe aus, der Vertrauensalltag basiert auf ihnen.

Damit ist eine Erklärung gegeben, warum Rational Choice-Ansätze diese Gründe als Basis von Vertrauen betrachten, und Lahno betont, dass Vertrauen gegen diese Gründe gewährt wird (oder gerade angesichts ihres Mangels). Mit und gegen Lahno ließe sich eher sagen: Sind diese Gründe nicht gegeben, dann wird die Form von Vertrauen erkennbar. Umgekehrt haben die spieltheoretischen Ansätze durchaus recht, indem sie betonen, dass es (in der Regel) Gründe für Vertrauen gibt, aber gegen sie ist einzuwenden, dass diese Gründe zwar Vertrauen erleichtern, aber dass sie dies leisten, indem sie das Gegenteil von Vertrauen darstellen bzw. auf diese Weise den Vertrauensbedarf reduzieren.

Deutlich wird damit auch, dass die tendenzielle Gleichsetzung von Reputation und Vertrauen ein Irrtum ist.¹¹ Es ist richtig: Reputation stellt Gründe dafür dar, warum man jemandem vertrauen kann. Dabei tritt aber genau der Effekt ein, dass je besser Reputation ist, desto weniger Vertrauen in die Person dann noch nötig ist. Allenfalls kann die Vertrauenswürdigkeit der Reputation in Frage stehen.¹²

2.5. Gründe für Vertrauen, die durch Vertrauen entstehen

Die vorangegangene Argumentation beruhte auf der Herausarbeitung, dass Vertrauen und Gründe für Vertrauen sich einerseits (der Form nach) ausschließen, sie praktisch aber andererseits miteinander verwoben sind. Das Verhältnis zwischen den Gründen und der Form von Vertrauen gewinnt eine neue Wendung, wenn auf das

11 Dieser Punkt geht auf Christoph Hubig zurück, der im Gespräch auf diesen Unterschied von Reputation und Vertrauen zielte.

12 Die Bewertungen in eCommerce-Portalen veranschaulichen diese verwickelten Verhältnisse sehr gut. Ist dort dokumentiert, dass in allen bisherigen Fällen Kunden sehr zufrieden mit einem Verkäufer waren, schmälert dies den Vertrauensbedarf. Der Verkäufer erscheint durch die Menge zufriedenstellender Interaktionen berechenbar. Vertrauen mag dann auf einer anderen Ebene zum Problem werden: Kann den vielen guten Bewertungen vertraut werden? – In der gleichen Weise entlastet Recht den Vertrauensbedarf, z. B. bei einem Geschäft, umgekehrt kann deshalb das Vertrauen in das Recht selbst zum Problem werden.

Entstehen der Gründe für Vertrauen geachtet wird. Diese können nämlich gerade aus gewährtem Vertrauen heraus entstehen. Wird vertrauen gewährt, so kann sich auf dieser Basis Vertrautheit bilden oder Recht entwickeln und eingesetzt werden, Reputation erworben oder Macht ausgebildet werden. Die Entlastungsgründe von Vertrauen können daher auf es selbst zurückgehen.¹³ Vertrautheit ebenso wie Reputation oder Recht hat daher einen möglichen Vertrauenskern, der durch die Entlastungsformen zugleich verdeckt und ersetzt wird. Er tritt allerdings im Krisenfall (Vertrauensverlust ins Recht, in die Reputation) wieder hervor.

2.6. Die Enttäuschung von Vertrauen – das Zurückgehen auf Gründe

Bereits die Form von Vertrauen (risikoloses Risiko), dann aber auch das Verhältnis zwischen der Form (Ausschluss von Gründen) und der Praxis des Vertrauens (Entlastung durch Gründe) sowie das Entstehen von Gründen für Vertrauen durch gewährtes Vertrauen (das durch diese entstandenen Gründen schließlich ersetzt wird bzw. in ihnen wirkt) verdeutlichen die Verwickelungen, die mit diesem Phänomen auftreten. Dies setzt sich fort, wenn der Enttäuschungsfall zum Thema wird. Wird Vertrauen enttäuscht, wird die Enttäuschung häufig so behandelt, als wäre es ein Fehler gewesen: Es werden die Gründe diskutiert und gefragt, warum man überhaupt vertraute; ob es nicht Anzeichen, die man hätte sehen können, dafür gab, dass man enttäuscht werden würde; ob man nicht allzu leichtfertig und zu wenig kritisch vertraute. Oder es wird der Person, die enttäuschte, vorgeworfen, dass sie nicht die gewesen sei, als die sie sich darstellte. Dabei wird Vertrauen als Täuschung in den Gründen von Vertrauen behandelt – und damit jener nahe liegenden Verwechslung zwischen der Form und den Gründen von Vertrauen Vorschub geleistet.

13 Vgl. etwa Luhmann (2000/1968: Kapitel 6-9), der in diesen Kapiteln arbeitet, wie durch Vertrauen, welches Komplexität *reduziert*, Komplexität zugleich *gesteigert* wird, nämlich neue Handlungsmöglichkeiten entstehen (in ökonomischer, rechtlicher, politischer oder interpersonaler Hinsicht), die ohne Vertrauen nicht möglich wären.

3. Lösungsversuch der drei Probleme

Damit sind einige Grundlinien einer Vertrauentheorie umrissen, die es ermöglicht, die drei eingangs genannten Probleme zusammenhängend zu lösen. Ich beginne mit der Frage, ob Vertrauen Risiko zu einer notwendigen Bedingung hat oder es auch primordiales, gleichsam naives Vertrauen ohne Kenntnis von Risiken geben kann.

3.1. Vertrauen und Risiko

Nach der bisherigen Darstellung scheint Risiko eine notwendige Prämisse dafür zu sein, dass Vertrauen gewährt werden kann. Diese Behauptung ist gut abgesichert, da es wenig glaubhaft erscheint, dass Vertrauen dort, wo nichts auf dem Spiel steht, gegeben sein kann. Es gehört zur Form von Vertrauen, dass sie sich auf eine bedeutsame Unsicherheit bezieht. Da die Leistung von Vertrauen darin besteht, diese Unsicherheit zugleich einzuklammern, sie in eine Gewissheit zu verwandeln, mag es zwar für den Vertrauenden so scheinen, als wenn es kein Risiko gäbe, aber dies beruht auf der Wirksamkeit seines Vertrauens. Spricht daher noch überhaupt etwas für die Alternative?

Ich vermute, dass die bisherigen Überlegungen zwar nicht falsch sind, dass die Sache dennoch komplizierter ist, als es den Anschein hat. Wie gesehen verändert Vertrauen die Erwartungen, die jemand hat, und ist nicht eine Folge der kognitiven Erwartungen eines Beobachters. Die Erwartung des Vertrauenden ist, dass Risiken nicht bestehen, obgleich sie gegeben sein müssen, damit Vertrauen überhaupt fungieren kann. Es gibt allerdings zwei verschiedene Weisen, wie die Risikolosigkeit des Vertrauens zustande kommen kann: indem Risiko zunächst reflektiert wird und aufgrund von Vertrauen negiert wird oder indem Risiko überhaupt nicht in den Gesichtskreis des Vertrauenden treten kann, da dieser sich bereits in einer vertrauensvollen Beziehung findet. Mit anderen Worten: Vertrauen kann ein reflektiertes Risiko einklammern oder aber Vertrauen kann überhaupt gegen die

Kenntnisnahme von Risiken imprägnieren.¹⁴ Man könnte sagen, dieses Vertrauen klammert Risiken nicht ein, sondern aus. In der Regel ist es diese Weise eines vorab gewährten Vertrauens, das als gleichsam naives oder blindes Vertrauen gilt. Was beide beiden Weisen des Vertrauens verbindet, ist ihre gemeinsame Form eines risikolosen Risikos. Beide sind auf Risiko bezogen, beide eliminieren das Risiko. Nur dass in dem einen Fall die Risiken vorab abgeblendet werden, während sie im anderen reflektiert und – aufgrund von Vertrauen – unwirksam werden. Gleichwohl besteht zwischen beiden nicht nur eine Identität in der Form, es gibt auch einen Übergang zwischen beiden. Wird Risiko reflektiert und dennoch vertraut, so dass es unwirksam wird, bietet dieses zunächst reflektierte Vertrauen auch eine Imprägnierung gegen Widrigkeiten, Verdachtsmomente, Zweifel.

3.2. Reflexion und Entscheidung

Beruhet Vertrauen auf Reflexion und Entscheidung? Oder ist es athe-matisch oder vorreflexiv, solange es fungiert? Es scheint offensichtlich, dass Vertrauen durch Entscheidungen zustande kommen kann. Immer wieder gibt es Situationen, welche die Form von Alternativen haben und in denen sich jemand dafür oder dagegen entscheidet, zu vertrauen. Auch wenn Situationen daher durch einen Bifurkationspunkt strukturiert sein können, ist es allerdings offen, wie die Rede von einer Entscheidung hierbei zu verstehen ist. Bedeutet es, sich dafür zu entscheiden, zu vertrauen, dass man einen Zweck setzt und ihn anstrebt? Aufschlussreich für diese Frage sind jene Fälle, in denen sich jemand vornimmt zu vertrauen und daran scheitert. Woran scheitert also jemand, der versucht, zu vertrauen und dem es nicht gelingt – und was tut jemand, der dies versucht? Jemand, der versucht, zu vertrauen, versucht, bestimmte Erwartungen an eine Situation zu haben und entsprechend dieser Erwartungen sich in ihr zu engagieren. Wer daran scheitert, der scheitert nicht an mangelnden

¹⁴ Ich denke, dass sogar die meisten Beispiele, die hier diskutiert wurden, dieses imprägnierende Vertrauen meinen.

Fähigkeiten – so wie jemand scheitern kann, etwas zu reparieren oder auch eine Melodie zu spielen. Zu vertrauen bedeutet, dass bestimmte Unsicherheiten nicht mehr existieren (risikoloses Risiko). Es bedeutet, dass etwas nicht da ist. Es ist offensichtlich nicht primär ein Tun, welches dies realisiert (auch wenn dies dabei unterstützen kann), sondern ein Wandel des Bezugs zu einer Situation. Jemand, der sich ‚entscheidet‘ zu vertrauen, für den wandelt sich die Situation, in der er steht. Diese spezifische Weise, etwas zu tun, ist vermutlich gar nicht so selten, man denke an die Fälle des Verzeihens oder selbst des Schlafengehens, in denen das Tun ebenfalls darin besteht, den Bezug zu einer Situation zu wandeln. Auch in einem solchen Tun spielen Intention und Willensstärke eine Rolle. Aber sie gehen mehr davon aus, dass man zu etwas bereit ist und in einer Art aktive Passivität daran festhält.

Auch wenn eine Situation bifurkativ vor die Alternative führt, zu vertrauen oder zu misstrauen, ist Vertrauen zumeist in jener imprägnierenden Weise im Spiel, in der Unsicherheit und Entscheidungsbedarf nicht aufkommen.¹⁵ Wenn Vertrauen in dieser Weise vorab gegen die Reflexion von Risiken abschirmt, bedeutet dies dann, dass Vertrauen selbst athematisch oder vorreflexiv ist – und sobald es thematisiert wird, außer Kraft ist? Der Fall des Bürgens verdeutlicht bereits, dass für den Vertrauenden es nicht dadurch endet, dass es zum Thema wird. Das aber, worauf Vertrauen sich bezieht, Risiko, ist solange unzugänglich, solange Vertrauen besteht. Die ‚Entscheidung‘ zu vertrauen kann daher durchaus reflektiert werden, fungierendes Vertrauen kann thematisiert werden, aber das, worauf sich richtet, Risiko, kann nicht wieder in Geltung gelangen, solange vertraut wird.

¹⁵ Dies gilt auch dann, wenn nach einer Enttäuschung sich jemand fragt, warum er Vertrauen gewährte. Diese Frage bedeutet nicht, dass es eine Entscheidung gab. Vgl. dazu Abschnitt 2.6. – Ein Ansatz, auf den ich während der Arbeit an diesem Aufsatz erst gestoßen bin und der – aufgrund seiner Komplexität – gesondert diskutiert werden müsste, ist der schon zuvor erwähnte von Martin Hartmann (2011). Hartmann versucht dabei die Alternative zwischen Entscheidung und Präreflexivität vorsichtig ineinander zu falten, um die (zum Teil vermeintliche) Kontradiktion aufzuheben.

3.3. Spielräume des Vertrauens

Ist Vertrauen notwendig? Da Vertrauen gewährt oder verwehrt werden kann, scheint die Frage von vornherein sinnlos zu sein. Was motiviert sie? Wird Vertrauen als Erwartung verstanden, die bedeutsame Unsicherheiten ausschließt, wodurch neue Handlungsweisen möglich werden, so stellt sich in der Frage, ob und in welchem Sinne und Maße darauf verzichtet werden kann. Ist es nicht so, wie Luhmann schreibt, dass derjenige, welcher gänzlich ohne Vertrauen ist, noch nicht einmal morgens aufstehen könnte? Luhmann scheint das Problem daher so lösen zu wollen, dass zwei Ebenen unterschieden werden. Es gibt basales Vertrauen, das notwendig ist und auf dessen Basis Entscheidungen darüber, ob Vertrauen gewährt werden solle oder nicht, möglich werden.

Diese zwei-Ebenen-Theorie ist nicht nötig, wenn man bedenkt, dass Vertrauen sich selbst partiell ‚überflüssig‘ macht. Gewährtes Vertrauen garantiert die Möglichkeit, Vertrautheit zu erwerben, Recht zu entwickeln, Macht auszubilden – Formen, in denen sich Vertrauen gleichsam eingekapselt findet und die es ersetzen (vgl. Abschnitt 2.5).

Gleichwohl sind damit keineswegs die Probleme bereits gelöst. Denn auch dann, wenn Vertrautheit, Recht, Macht zunehmend an die Stelle von Vertrauen treten, bleibt noch offen, ob sie es schlichtweg ersetzen und Vertrauen nicht auch jenseits des Krisenfalls nötig ist, damit diese alternativen Formen fungieren können. Ich schlage aber vor, die Frage nach der Kontingenz oder Notwendigkeit von Vertrauen anders zu fassen. Vertrauen scheint mir eher durch Spielräume strukturiert, denn durch strikte Notwendigkeit oder reine Kontingenz. Die Grenzen dieser Spielräume liegen dort, wo Misstrauen generalisiert wird. Dadurch weiten sich die Schädigungsmöglichkeiten ins Diffuse aus und die Handlungsmöglichkeiten schrumpfen zusammen (sofern Handeln stets auf verlässlichen Formen aufsetzt, seien es nur die des Selbstvertrauens). Generalisiertes Misstrauen erweist sich so ad infinitum als eine Limesgestalt. Wie weit man dies treiben kann, ist offen

– und sicher eine Sache der verfügbaren Ressourcen. Klar wird nur, dass die Luft dabei immer dünner wird. Ein solches Verhältnis lässt sich durch die Unterscheidung kontingent/notwendig jedoch nicht angemessen beschreiben. Man müsste dann von einer relativen Notwendigkeit (nicht bloß im hypothetischen Sinne, sondern im Sinne eines Maßes) sprechen.

Literatur

- Arendt, Hannah (2007): *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München.
- Austin, John L. (1998/1962): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart, 35-45.
- Baier, Annette (2001): „Vertrauen und seine Grenzen“, in: M. Hartmann, C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 37-84.
- Böhme, Gernot (1998): „Vertrauen“, in: *Gestalttherapie* 12/2 (1998), 24-34.
- Bonß, Wolfgang (1995): *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne*, Hamburg.
- Coleman, James (1991): *Grundlagen der Sozialtheorie*, Bd. 1, München.
- Dasgupta, Partha (1988): „Trust as a Commodity“, in: D. Gambetta (Hg.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford, 49-72.
- Eriksson, Erik H. (1999): *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart.
- Gambetta, Diego (2001): „Kann man dem Vertrauen vertrauen?“, in: M. Hartmann, C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 204-237.
- Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/M.
- Hardin, Russel (1991): „Trusting Persons, Trusting Institutions“, in: Richard Zeckhauser (Hg.), *Strategy and Choice*, MIT, 185-209.
- Hartmann, Martin (2001): „Einleitung“, in: M. Hartmann, C. Offe (Hg.), *Vertrauen, Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 7-37.
- Hartmann, Martin (2011): *Die Praxis des Vertrauens*, Frankfurt.
- Holeschak, Wolfgang (2000): *Vertrauen durch Partizipation. Strategien zum Umgang mit riskanten Technologien*, Wiesbaden.

- Lagerspetz, Olli (2001): „Vertrauen als geistiges Phänomen“, in: M. Hartmann, C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main: 85-113.
- Lahno, Bernd (2002): *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn.
- Luhmann, Niklas (2000/1968): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion von Komplexität*, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (2001): „Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen. Probleme und Alternativen“, in: M. Hartmann, C. Offe (Hg.), *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main: 143-160.
- Luhmann, Niklas (2003): *Soziologie des Risikos*, Berlin.
- Schottlaender, Rudolf (1957): *Theorie des Vertrauens*, Berlin.
- Sigrist, Michael (2001): *Die Bedeutung von Vertrauen bei der Wahrnehmung und Bewertung von Risiken*. (Bericht der Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg). http://elib.uni-stuttgart.de/opus/frontdoor.php?source_opus=1887. Download vom 27.09.2007: 5-11.
- Slaby, Martin / Urban, Dieter (2002): „Vertrauen und Risikoakzeptanz. Zur Relevanz von Vertrauen bei der Bewertung neuer Technologien“, in: *Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften der Universität Stuttgart (SISS)*, Bd. 2.
- Weisker, Albrecht (2003): „Expertenvertrauen gegen Zukunftsangst. Zur Risikowahrnehmung der Kernenergie“, in: U. Frevert (Hg.): *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen: 394-421.

„Lost in democratic nightmare“ – Von der Erosion des Vertrauens und dem Verlust des Politischen. Skizzen aus dem postsozialistischen Jugoslawien

1. Ausgangspunkt(e)

Der Beitrag gleicht einer Spurensuche nach den Gründen für die schleichende und heute akut auftretende Erosion des Vertrauens in den Ländern des postsozialistischen Jugoslawien. Die Spurensuche wird aber nicht nur faktisch betrieben, sie unternimmt vielmehr den Versuch einer Dekonstruktion des vorherrschenden Demokratisierungsdiskurses und fragt nach Dimensionen des mit dem Vertrauensverlust einhergehenden Verlusts des Politischen. Die Praxis des postsozialistischen Ver- und Mißtrauens wird in groben Skizzen und einigen eingehenden Beobachtungen seziert.

Miguel Abensour schreibt in seinem auf Deutsch 2012 unter dem Titel „Demokratie gegen den Staat“ veröffentlichten Buch folgendes: „Die moderne Demokratie ist denjenigen, die sie zu denken versucht haben sofort als ein Rätsel oder eine Verkettung von Paradoxa erschienen“. (Abensour 2012) Dies gilt umso mehr für postsozialistische Systeme, also Staaten im Prozess der demokratischen Transition, und insbesondere für die postjugoslawischen Gesellschaften, über die international zu wenig nachgedacht wird, die zu wenig als Grundlage für Abstraktes theoretisches Nachdenken über Demokratie und ihre Möglichkeiten, oder besser gesagt: Unmöglichkeiten herangezogen werden. Daher wird im folgenden Text ein Versuch der Skizzierung einiger Phänomene an der Schnittstellen zwischen Politik und dem Politischen angestrebt, und dies anhand der Kategorie des Vertrauens.

Der Einstieg erfolgt mit der Reflexion der vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne und ihren Reflexionen in der Bevölkerung, womit die Kategorie des Vertrauens als eines Verhältnisses zwischen Bürgern und gewählten politischen Vertretern in einer demokratischen Gesellschaft angesprochen wird. Zentral wird dann auf der ontologischen Ebene weitergedacht, dort also, wo die Frage nach der Art und Weise der Verfasstheit und der historischen Gewachsenheit der Gesellschaft im Mittelpunkt stehen wird: Im postjugoslawischen Kontext ist es das Zustandekommen, die historische Gewachsenheit und die Kontingenz der – und das ist bereits eine der Thesen – heutigen demokratisch-pathologischen Ausprägung der Gesellschaften der postjugoslawischen Region.

2. Historische Demokratieversprechen münden in Enttäuschung und einer Erosion des Vertrauens

Das zweite, das sozialistische Jugoslawien, das Josip Broz Tito mit seiner Partisanenbewegung ins Leben rief, war ein historisches Projekt, das den südslawischen Völkern eine 45-jährige Periode des Friedens bescherte. Es war zugleich auch ein Projekt, das national aber auch global ein anderes Modell der sozialistischen Demokratie in die weltweite Auslage stellte. Der real gelebte Traum jugoslawischer Kommunisten von einer Gesellschaft der Brüderlichkeit und Einheit – und damit eines tiefen Vertrauens – jenseits nationaler Gegensätze und Konflikte, von einer Gesellschaft im Besitz von ArbeiterInnen, in der Modernisierung durch eine Mischung aus teilweiser wirtschaftlicher Öffnung und gleichzeitiger ideologischer Überlegenheit des Sozialismus über den Kapitalismus erreicht werden sollte, verwandelte sich nach 1990 in einen Albtraum. Im Jänner 1990 zerfiel der Bund der Kommunisten Jugoslawiens, eine der tragenden Säulen des Regimes. Parallel zu ähnlichen Prozessen in Osteuropa wurde der Weg für ein Mehrparteiensystem frei, für das Zeitalter der Demokratie und der Marktwirtschaft. Das Gemeinsame dieses zweiten Jugoslawiens wurde am Beginn des Zeitalters der Demokratie zu Grabe getragen. Das sozialistische Jugoslawien ging in Flammen auf. Gründe dafür sind

vielfältig: Es scheiterte am Unvermögen, die richtige und nachhaltig wirksame Balance für die Nationalitätenprobleme zu finden. Es konnte das immer stärker klaffende und politisierte Ungleichgewicht zwischen dem besser entwickelten Norden und dem rückständigen Süden nicht mehr austarieren. Auch jenes jugoslawische Vorzeigemodell der Arbeiterselbstverwaltung, das im Nukleus das Prinzip des blinden Vertrauens in die Güte und das Wohlwollende in den Arbeitern – zumindest theoretisch – zur obersten Maxime erhob, scheiterte an der Praxis. Zusammen mit der sich verschärfenden Wirtschaftskrise und dann mit den globalen Veränderungen seit 1989 verschwand der Kitt, mit dem Jugoslawien zusammengehalten wurde. Das sozialistische Versprechen der (jugoslawischen) Demokratie mit einem menschlichem Antlitz und dem Vertrauen als der Grundkategorie der Gesellschaft war damit zu Ende. Zurückblieben all jene, für die das Versprechen und seine Realität zur Lebensnorm wurden und die nicht daran glauben konnten, dass die neuen nationalistischen Versprecher sie überzeugen wollten, dass ihr Leben im Sozialismus falsch war.

Mit dem Zerfallsprozess Jugoslawiens begann sich ein zweites Versprechen zu materialisieren, jener der demokratischen Befreiung in der Exklusivität der ethnisch homogenen Nationalstaatlichkeit. Parallel zum 1989 ausgerufenen „Ende der Geschichte“ (Francis Fukuyama) und dem gefeierten Sieg der westlichen liberal-demokratischen (marktwirtschaftlichen) Ordnung über die kommunistischen Formen der geschlossenen Gesellschaft, wurden wir also mitten in Europa, am Balkan, Zeuginnen der Zerstörung, des Krieges und der Wiedergeburt neuer Nationalismen, die in der Exklusivität und Geschlossenheit Schutz in unsicheren Zeiten suchten. Die „Wiedergeburt“ der Nationen im südlichen Europa und in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion führte zu einer nationalistischen Ekstase mit zahlreichen Opfern.

Für das Erfüllen von „tausendjährigen Träumen“, wie sie der ehemalige kroatische Präsident Franjo Tuđman stellvertretend für alle Kroaten träumte, opferte man alles – die eigene Freiheit, die Gleichheit aller

Bürger und das hehre Prinzip der Menschenrechte. Franjo Tuđman war nur ein Vertreter jener politischen Klasse, die eine rasche Metamorphose von ehemaligen Parteifunktionären in sozialistischer Zeit zu autokratischen, selbtherrlichen und narzisstischen Herrschern der neuen „demokratischen“ Ära durchmachte. Sein Gegenstück in Serbien, Slobodan Milošević, mit dem er 1992 auf dem ehemaligen Landsitz Titos über die Aufteilung Bosnien-Herzegowinas räsonierte, war ebenfalls ein Herrscher dieses neuen Typus, dessen Leben im Den Haager Gefängnis 2006 zu Ende ging – anders als Tuđman, der wohl nur dank seines Todes im Jahr 1999 nicht vor dem Kriegsverbrechertribunal in Den Haag gelandet ist. Am Balkan wimmelte es damals von vielen kleinen Tuđmans und Miloševićs, von willigen Vollstreckern der kollektiven Phantasien von „reinen“ Territorien und von Suchern nach dem Heil in der geschützten Wärme der eigenen – „reinen“ – Nation.

Das in den Jahren nach 1989 so oft beschworene Bild eines vereinten Kontinents des Friedens wurde in den gespenstischen Ruinen von Vukovar, im belagerten Dubrovnik, in den bosnischen Konzentrationslagern, im vierjährigen Inferno von Sarajevo, im Völkermord von Srebrenica zerstört. Balkan wurde damit zu einer sprichwörtlichen Zone des Übergangs (Boris Buden), in der das in der Gewalt gegen den Nachbar sich manifestierende Ur-Mißtrauen zum obersten gesellschaftlichen Prinzip wurde. Der durch Kriege geprägte Übergang der 90er-Jahre war ein rückwärtsgewandter, ein Rück-Gang in das Zerstörerische. Man könnte fast zugespitzt sagen, dass es eine Rückkehr in das 19. Jahrhundert war, in das Zeitalter der nationalen Aufklärung und Bildung von homogenen Nationalstaaten. Die Bilanz diese Rück-Gänge ist eindeutig: Sie erstickten den Beginn der demokratischen Ära am Balkan. Das Versprechen von Freiheit und Demokratie wurde im jugoslawischen Raum in den 90er-Jahren einfach nicht realisiert – vielmehr wurden Staat und Wirtschaft von nationalistischen Eliten vereinnahmt und systematisch ruiniert.

In Kroatien war es das autoritäre Regime von Franjo Tuđman, das unter dem Deckmantel von Demokratie, Selbstbestimmung und

nationaler Befreiung einen klientelistisch-nepotistisch-kriminellen Raubzug gegen den eigenen Staat führte. Das Regime von Slobodan Milošević, das Serbien in vier Kriege und in den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Niedergang der 1990er-Jahre führen sollte, war eine Mischung aus reaktionärem Sozialismus, Autoritarismus mit einem starken männlichen Patriarchen an der Spitze und einer klientelistisch-nepotistischen Gesellschaftsform, in der jegliche Gerechtigkeit zerstört wurde. Der Nukleus der serbischen Gesellschaft wollte Milošević samt seinen Handlangern zerschlagen. Zahllose junge Serben flüchteten, die Opposition wurde unterdrückt, die Wirtschaft zerstört. Bosnien-Herzegowina fuhr, so scheint es, im höchstmöglichen Gang zurück. Der Krieg in Bosnien-Herzegowina, der vor allem von Serbien und Kroatien aus dirigiert wurde und in dem nach anfänglicher Aggression am Ende jeder gegen jeden kämpfte, bescherte Europa 100.000 Tote, Millionen Vertriebene und in Srebrenica, wo im Juli 1995 mehr als 8.000 muslimische Männer und Jugendliche von der Soldateska des General Mladić umgebracht wurden, den ersten Genozid nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges.

Die hier skizzierten Zonen der vielfachen Über- und vor allem Rück-Gänge der 90er-Jahre waren vor allem in einem verhängnisvoll: Sie fügten dem Demokratie- und Freiheitsgedanken einen nahezu irreparablen Schaden zu. Die Demokratie kam am Balkan gleichzeitig mit dem Krieg an – wahrlich kein guter Beginn. Man könnte sagen, dass der Demokratiegedanke von suspekten Männern (Frauen waren keine an der Spitze der Politik zu finden) und nahezu missionarisch motivierten Großstaatsprojekten in Geiselschaft genommen wurde. So wandelte sich der scheinbar günstigste Fall für eine Demokratieentwicklung, nämlich jener des jugoslawischen Sozialismus, in die größtmögliche Katastrophe.

Wiewohl die 90er-Jahre zu Jahren des Schwarz-Weiß-Denkens waren, der scharf gezogenen Kontraste zwischen denen, die „zu uns“ gehören, und jenen, die bekämpft werden sollten, waren sie auch Jahre, in denen sich hinter der Dominanz des Schwarz-Weißen ein wesentlich

komplexes, buntes, vielschichtiges Bild verbarg. Man denke an all jene Gruppierungen und Menschen, die den Übergang zu einem demokratischen Aufbruch in eine Gesellschaft mit mehr Freiheit, mit Respekt für Menschen- und Bürgerrechte, mit Selbstbestimmung gestalten wollten. Sie wurden von den Vereinfachern, Demagogen und Ideologen des Nationalismus, die genauso fanatisch der neuen Ära des sozialistischen Regimes ergeben waren wie früher, systematisch marginalisiert, bedroht und verfolgt. Sie wurden zur Gefahr für die neuen nationalistischen Regime, denn sie vertrauten einander und ließen die Idee der offenen demokratischen Gesellschaften am Balkan nicht sterben. Jenes andere Serbien, das in den 90er-Jahren dem Milošević-Regime mutig trotzte, jenes andere Kroatien, das unermüdlich den Autoritarismus der Tuđman-Zeit kritisierte, jenes andere Bosnien-Herzegowina, das sich dem nationalistischen Wahnsinn zu widersetzen versuchte – sie waren es, die die Idee von einer Zone der Freiheit und Demokratie am Balkan am Leben hielten.

3. Im Irrgarten des demokratischen Transitionszeitalters

Mit dem Ende der autoritären Regime der postsozialistischen Zeit Ende der 90er-Jahre und am Beginn des neuen Jahrtausends, in Bosnien-Herzegowina und im Kosovo mit dem Ende der jeweiligen Kriege und der Errichtung der Protektorate der internationalen Gemeinschaft, begannen am Balkan die demokratischen „Lehrjahre“. Die ex-jugoslawischen Gesellschaften und ihre Bürger fanden sich auf der Demokratieschulbank wieder. Das didaktische Schulkonzept war zwar wie in modernen Schulen ein projektbezogenes, und das Projekt lautete Demokratie, doch es gab einen großen Unterschied zu partizipativen offenen Schulkonzepten: In den ex-jugoslawischen Staaten kam das alte Konzept des Frontalunterrichts zur Anwendung und der Lehrstoff wurde auf die schlichte Demokratiepromotion reduziert: Nur brav die einzelnen Aufgaben erfüllen, sich nicht zu viel auf einmal vornehmen – dann würde es schon werden mit Demokratie und Freiheit, lautete die Botschaft. ALSO: VERTRAUT UNS, und es wird schon gut werden.

Ein solches Unterrichtskonzept konnte nur in einem Umfeld umgesetzt werden, in dem die Erwartungen an die Demokratie überhöht und idealisiert wurden. Die leidgeprüfte Bevölkerung erwartete von der Demokratie zu viel: Sie wurde nach den Kriegen der 90-Jahre zu einer Art Wundertüte, aus der alles herauspringen sollte, was für ein normales Leben wichtig war: Arbeitsplätze, soziale und materielle Sicherheit, gute Ausbildungsmöglichkeiten, Integration in das große Europa.

Betrachten wir kurz diese Paradoxien des Zeitalters der demokratischen Transition am Beispiel Bosnien-Herzegowinas, mit Sicherheit des Landes der größten Widersprüche, das durchaus paradigmatisch für die schleichende Erosion des Vertrauens steht. In Bosnien-Herzegowina war das interethnische Vertrauen in der bzw. aus der sozialistischen Zeit relativ stark. Würde man hier das Vertrauen als eine relationale Beziehung beruhend auf Reziprozität betrachten und das Prinzip der Erfüllung der intensivsten und intimsten Form der Relationalität und der Reziprozität des Gebens und Nehmens in einer Intimbeziehung als Maßstab für die Tiefe des Vertrauens in einer Gesellschaft heranziehen, dann würde die in Bosnien-Herzegowina besonders große Anzahl der Mischehen das Bild des vorhandenen Ur-Vertrauens stärken.

Mit dem Beginn der „demokratischen Transition“ in Bosnien-Herzegowina verband man relativ schnell den Wunsch nach einer weiteren Öffnung der Gesellschaft mit dem Wunsch nach einer nationalen Selbsterfüllung. Bei den ersten Mehrparteienwahlen gewannen dann folglich jene national(istisch)en Parteien, die diese versprachen. Die Menschen vertrauten in einen neuen Nationalismus als Befreiungsbewegung des ausgehenden 20. Jahrhundert. Der Traum von der demokratisch-nationalen Revolution endete jäh im Krieg der Jahre 1992 bis 1995. Bemerkenswert ist aber – und dies gehört wohl zu den vielfältigen Widersprüchen der bosnischen Gesellschaft, dass es am Vorabend des Krieges noch einen breiten zivilen Widerstand all jener oben erwähnten Menschen gab, die am bosnischen Ur-Vertrauen und

dem Bild des überethnischen Gemeinwesens glaubten. Die Antikriegsdemonstrationen dieser Zeit, die von vielen als naiv bezeichnet werden, waren ein lauter Ruf nach einer realen Demokratisierung der Gesellschaft jenseits der neuen Gräben, die von den Nationalisten gezogen wurden und mit denen der Demokratietraum vom Beginn der 1990er Jahre noch einmal nachhaltig zerstört wurde.

Mit der mechanischen Zerstörung aller Ressourcen des Staates und wohl auch des historischen gewachsenen Kerns des bosnischen Gemeinwesens in den Kriegsjahren zwischen 1992 und 1995 etablierte sich das Ur-Mißtrauen als ein Kernelement der Daytoner-Ethnostaatlichkeit, gewissermaßen als *conditio-sine-qua-non* der bosnischen Postkriegsstaatlichkeit. Der Schein der konstruierten „Natürlichkeit“ des Ethnonationalen und damit einer ethnisch geprägten Post-Daytoner-Staatlichkeit im Laufe der Zeit seit 1995 ist zur bosnischen Realität geworden. Alle gegenteiligen und auf die Wiederbelebung der bosnischen Tradition des Zusammenlebens hindeutenden Tendenzen, die durchaus in Randöffentlichkeiten bzw. im einfachen tagtäglichen Umgang der Menschen miteinander zu sehen sind, wurden und werden durch politisch gesteuerte und durch ethnische Exklusivität geprägte Diskurse der Post-Daytoner-Politiker und Intellektuellen an den Rand gedrängt. Das gesamte Feld des Politischen wurde auf die Ethnopolitik reduziert, in der konstruktive Arrangements notwendig für die Prosperität eines Gemeinwesens konsequent verunmöglicht wurden und werden. Die Logik dahinter ist klar – „ich kann nur dann gewinnen, wenn der andere verliert“ ist eine Logik des permanenten Schürens der Ängste und der Erzeugung des Mißtrauens zwischen einzelnen bosnischen Völkern. Nur wenn man die „eigene“ Bevölkerung dazu bringt, den anderen – Serben, Kroaten oder Bosniaken – nicht zu (ver)trauen, nur dann lässt sich das ethnopolitische Machtfeld am Leben erhalten und die Macht weiter akkumulieren.

Zu dieser Paradoxie gesellte sich von Beginn an das spezifische Projekt der internationalen Verwaltung Bosniens hinzu, in dem das Drücken der Demokratieschulbank an den bis gestern mit Waffen und heute

mit Rhetorik und politischen Mitteln kämpfenden Schüler als neue Maxime weitervermittelt wurde. Die Rationalität der protektorakt-sähnlichen Einführung der Demokratie von oben und entsprechend dem normativ geladenen Role-Modell des Westens sollte den Ersatz für all die Mängel der Daytoner Staatlichkeitskonstruktion sein. In Bosnien wurden größtmögliche Mittel zur Belehrung/Demokratisierung eingesetzt, es wurde nahezu alles an denkmöglichen Instrumentarien und Mechanismen – von direktem Interventionismus über Ownership bis hin zur demonstrativen und zum Teil auch zynischen Passivität – ausprobiert. Bosnien wurde somit zu einem zweifachen Experimentierfeld: Die Ethnopolitiker experimentierten erfolgreich mit der Instrumentalisierung des ethnischen Mißtrauens gegenüber den (ethnisch) anderen, währenddessen die „Internationals“ mit oft zweifelhaften und nicht immer vertrauens(er)weckenden Methoden ein Transitionsvertrauen herstellen wollten. Das Ergebnis ist eine totale Erosion des Vertrauens und somit auch der Verlust nahezu jeglicher Kohäsion in der Gesellschaft. Das Land ist letztlich nicht zuletzt dadurch zum Symbolbild der permanenten Krise und einer dysfunktionalen Gesellschaft geworden.

Den Blick wieder von Bosnien auf die gesamte Region des ehemaligen Jugoslawien ausweitend stellen wir fest, dass die seit einigen Jahren weltweit und in Europa tobende Wirtschafts- und damit auch Selbstverständniskrise deutliche Spuren am Balkan hinterlassen hat. Abgesehen von all den negativen Folgen dieser krisenhaften Entwicklung auf den Fortschritt der politischen Reformen oder so wichtige Frage wie jene nach dem Lebensstandard der Bevölkerung und ihrer sozialen Absicherung hat die Wirtschaftskrise wie unter einem Vergrößerungsglas all die Brüchigkeit des Demokratischen in der Region offengelegt. In der Brüchigkeit ist es auch deutlich geworden, dass die Demokratiebegeisterung heute in vielen Staaten des Balkans gering ist und das Vertrauen in demokratische Institutionen und gewählte Volksvertreter im besten Fall enden wollend ist. Die Kluft zwischen Gewinnern und Verlierern der Transition, zwischen Armen und Reichen, klafft immer mehr auseinander. Staaten sind nicht in der Lage,

ein ausreichendes Maß an sozialer Stabilität zu garantieren, man ist von der Idee der gerechten Umverteilung weit entfernt. So ist es nicht verwunderlich, dass politische Apathie und Politikverdrossenheit um sich greifen. Insgesamt scheinen wir an der Schwelle eines Zeitalters zu stehen, in dem die müde gewordene Demokratie nur mehr ein „only game in town“ unter anderen ist. Ausgehend von Colin Crouchs Thesen zur Postdemokratie könnte man in Hinblick auf den Balkan von einem postdemokratischen Zustand vor der Demokratie sprechen. Das labile demokratische Gleichgewicht, das in einigen Balkanstaaten bisweilen Früchte getragen hat, ist jedenfalls nicht abgesichert, an manchen Stellen sogar gefährdet.

Vertrauen ist vielerorts längst in Mißtrauen umgeschlagen, oder es konnte gar kein Vertrauen entstehen in den Transitionswirren der Jahre nach dem Krieg. Wenn man das Vertrauen als Grundkategorie des Demokratischen und das Mißtrauen als Kategorie des Autoritären auffasst, dann ist es klar, dass in einem Klima des zunehmenden Mißtrauens der demokratische Grundkonsens der Gesellschaft herausgefordert wird und dadurch gefährdet ist. In einem solchen Umfeld findet die ethnonationalistische Ideologie, die ja die Balkanbühne nie verlassen hat, weiterhin fruchtbaren Nährboden. Es ist nicht schwer, dies als bloße Machterhaltungsstrategie zu entlarven. Das Problem liegt aber darin, dass im ex-jugoslawischen Raum seit den 1990er-Jahren ein Prozess der Retraditionalisierung und einer breiten kulturellen Kontamination stattgefunden hat, der sich in weiten Teilen des Balkans bis heute fortsetzt und dafür sorgt, dass nationalistische Denk- und Argumentationsmuster fortwirken können. Der Prozess der ethnonationalistisch gefärbten kulturellen Kontamination (im Jargon der Nationalisten auch „kulturelle bzw. nationale Befreiung“ genannt) ist im gesamten ex-jugoslawischen Raum zum neuen Paradigma geworden. Dieser Prozess verknüpft sich vielfach und auf unterschiedlichste Arten mit dem Politischen. Die Durchdringung des Politischen mit den Gedanken der nationalen Exklusivität und Erhabenheit geschieht am deutlichsten über den Weg der Geschichtsschreibung bzw. der Fixierung und Affirmation einer jeweils

vom ständig apostrophierten an- deren sich abgrenzenden Geschichte der eigenen Nation und Kultur. Dass die Politik längst in einem Akt der Retraditionalisierung eine unheilvolle Allianz mit der Religion eingegangen ist, die Religion wiederum die Politik zur Rückkehr in die Mitte der Gesellschaft instrumentalisiert hat, ist ein weiterer begünstigender Faktor für die Vertiefung der ethnonationalen Kontamination der Kultur, ja ganzer Gesellschaften. Was dem Ethnonationalismus letztlich so viel realpolitische Macht und Gefährlichkeit verleiht, ist sein letztlich profaner Charakter. Ethnonationalistische Agitation am Balkan ist stets mit realen Interessen verknüpft – Nationalismus ist schlicht jener Deckmantel, mit dem die durchaus einfachen, niedrigen Interessen materieller Art befriedigt werden können. Dass ein solcher Ethnonationalismus dem demokratischen Grundgedanken widerspricht, liegt hier auf der Hand.

4. EU-Demokratie als wankendes Role-Modell

„Europa steckt nicht nur in der Krise, Europa liegt im Sterben. Damit ist natürlich nicht das geografische Europa gemeint, sondern Europa als Idee, als Traum, als Projekt.“¹ Mit diesen Worten beginnt das vom streitbaren französischen Philosophen Bernard-Henri Lévy Anfang des Jahres 2013 verfasste Manifest zur Lage Europas. Mit der verstörenden Botschaft will Lévy aufrütteln und EU-ropa aufwecken, er will den Weg aus der Passivität hin zu einem tätigen und als politische Union konzipierten EU-ropa ebnen. Angesichts des für viele heutzutage fast schon wie eine gewohnte Begleitmusik vorkommenden Krisenbeschwörens Europas stellt sich ja die Frage, ob denn in Zeiten des Umbruchs das Erweiterungsprojekt überhaupt die Bedeutung haben kann, die es noch vor nicht allzu langer Zeit als Verwirklichung der Vision von einem europäischen Friedensprojekt hatte. Wird die Phase der immer tieferen und breiteren europäischen Integration wenn nicht abgelöst, so doch zumindest von möglichen desintegrativen

1 Europa oder Chaos? – Das Manifest von Bernard-Henri Lévy, 27.1.2013, abgerufen unter <http://www.arte.tv/de/europa-oder-chaos-das-manifest-von-bernard-henri-levy/7275206,CmC=7276108.html>

Tendenzen begleitet werden? Was bedeutet dies für die Europäische Union, was für all jene Staaten, die sich im EU-ropäischen Vorhof befinden? Was bedeutet dies vor allem für die Staaten am Westbalkan, die noch bis gestern die europäischen Sorgenkinder und Krisenexporteure waren, heute und morgen aber volle Mitglieder der europäischen Familie sein wollen und sollen?

Im den letzten Jahren sind wir Zeugen einer unübersehbare Krise des europäischen Projekts und der EU am Balkan gewesen. Diese Krise lässt sich auf zwei Ebenen festmachen.

Die erste ist die Ebene des mangelnden Vertrauens der EU-Staaten und ihrer Bevölkerungen in das Erweiterungsprojekt. Angesichts der Euro-Krise zeigen die Bevölkerungen der EU-Staaten und ihre politischen Repräsentanten keine Lust an weiteren Erweiterungsrounds. Die Erweiterungsmüdigkeit hat aber nicht erst mit der wirtschaftlichen Krise sondern bereits vor geraumer Zeit Einzug in die politischen und gesellschaftlichen Debatten gefunden. Untersuchungen der öffentlichen Meinung bestätigen den Trend zur immer skeptischeren Einschätzung der zukünftigen Erweiterungsrounds durch die EU-Bevölkerung. Im Eurobarometer 77, veröffentlicht im Mai 2012, lehnt zum ersten Mal eine Mehrheit der Befragten aus den EU-Mitgliedsstaaten die Aufnahme weiterer Länder in die EU, und zwar 53%. Die stärkste Ablehnung ist in Deutschland vorhanden, wo nur 20% der Befragten die zukünftigen Erweiterungsrounds begrüßen. Eine starke Mehrheit für die Erweiterung gibt es noch in Polen mit 62%.² In Österreich haben wir seit Jahren eine relativ deutliche Ablehnung der weiteren Erweiterungsrounds. Durchschnittlich sprechen sich zwischen 55% (im Falle Mazedoniens und Montenegros) und 68% (im Falle Albanien) der österreichischen Bevölkerung gegen den Beitritt der jeweiligen Staaten zur EU aus. Die Ablehnungsrate für andere Länder – von Serbien, über Bosnien und den Kosovo bis hin zur

2 Vgl. Eurobaromete 77, Mai-Befragung 2012, abrufbar unter http://ec.europa.eu/publi_opinion/archives/eb/eb77

Türkei – liegt bei etwa 60%.³ Die Rate jener, die den EU-Beitritt einzelner Staaten des Westbalkans und der Türkei begrüßen, liegt unter oder knapp an der 20% Marke.

Auf der zweiten Ebene lässt sich trotz des kroatischen Beitritts zur EU am 1. Juli 2013 ein Trend zum spürbaren Rückgang der EU Zustimmung in einigen Staaten ablesen. Angaben aus dem Standardeurobarometer-Umfrage 77 der Europäischen Kommission, auf der Grundlage einer Befragung im Mai 2012, zeigen hier interessante Trends. In Kroatien haben 57% kein großes Vertrauen in EU. Das EU Image ist für 37% der kroatischen Bevölkerung positiv, für 35% negativ und für 27% neutral. 70% der Bevölkerung hat kein Vertrauen in die Regierung, nur 27% zeigen Vertrauen. In Serbien ist das Vertrauen in die generelle Entwicklung der Gesellschaft sehr gering (89% sind der Meinung, dass die Lage sehr schlecht ist), das Vertrauen in Institutionen ist dementsprechend ebenfalls gering. Nur 23% haben Vertrauen in serbische Institutionen, 66% hingegen nicht. 37% vertrauen der EU, 53% haben aber kein Vertrauen in die EU. Ähnliche Trends gibt es auch in anderen Staaten des Westbalkans.

Die sinkende Zustimmung zur EU hängt sicherlich mit der langen Dauer des EU-Integrationsprozesses und mit der Tatsache, dass sich – nach der in allen Staaten der Region mit der Ausnahme des Kosovo erfolgten Visaliberalisierung – sichtbare und vor allem für die Bevölkerung spürbare Verbesserungen im Alltag als Resultat der EU-Beitrittsbemühungen nicht einstellen. Dazu kommt noch die am Westbalkan verbreitete Perzeption der EU als eines kriselnden Gebildes, das – so die oft erzählten Witze am Balkan – zerfallen wird, bevor die Balkan-Staaten der EU beitreten. Der Glaube der Bevölkerung daran, dass eine kriselnde EU selbst Stabilität exportieren kann,

3 Österreichische Gesellschaft für Europapolitik: ÖGfE-Umfrage: Derzeit keine Mehrheit in Österreich für künftige EU-Erweiterungen, Wien, 09.10.2012, abrufbar unter [http://www.oegfe.at/cms/index.php?id=63&tx_ttnews\[backPid\]=113&tx_ttnews\[t_news\]=524&cHash=fd60731ff6](http://www.oegfe.at/cms/index.php?id=63&tx_ttnews[backPid]=113&tx_ttnews[t_news]=524&cHash=fd60731ff6)

ist zumindest erschüttert worden. Die großen Hoffnungen in die EU sind einem EU-Realismus gewichen.

Über die Notwendigkeit des Weges zur EU herrscht zwar weiterhin in allen Gesellschaften Konsens, allerdings wird dieser Konsens durchaus immer wieder von bestimmten politischen Gruppierungen und einzelnen Politikern herausgefordert. Die Gleichung in all diesen Fällen ist immer die gleiche: Solange die politischen Eliten als entscheidende Akteure im Prozess der Europäisierung die erwarteten Vorteile als zu gering erachten bzw. ihre eigenen Interessen bedroht sehen, kehren sie zu jener eingespielten Art der Politik zurück, die aus Negativismus, nationalistisch-populistischer Rhetorik und leeren Versprechungen besteht.

Kurzum, wir sind derzeit im Westbalkan Zeugen einer unübersehbaren Krise des europäischen Projekts und der EU. Das „sanfte Monster“ Brüssel, wie es Hans Magnus Enzensberger nennt, generiert nicht mehr die Kraft, die notwendig ist, um die Menschen am Balkan vom europäischen Projekt zu überzeugen. So zeigt die in den letzten Jahren kontinuierlich sinkende Zustimmung zur EU, dass das bloße Versprechen des Beitritts in einer fernen Zukunft, gepaart mit einer langwierigen technokratisch-bürokratischen Umsetzung der Normen und Kriterien der EU, nicht (mehr) in der Lage ist, eine Begeisterung für das europäische Projekt zu entfachen. Bevölkerungen jener Staaten, die sich schon seit geraumer Zeit in der Warteschlange befinden, fühlen sich angesichts der EU-Lethargie und der chronischen Erweiterungsmüdigkeit immer mehr vom europäischen Projekt ausgeschlossen.

In der Demokratisierung Europas und der EU, die vehemente Befürworter der weiteren und vertiefenden Integration Europas wie Jürgen Habermas einfordern, liegt der Schlüssel für die Demokratisierung des Balkans und die Rückkehr des Vertrauens auf den Balkan. Eine erschöpfte EU, die an sich selbst zweifelt, wird keinesfalls in der Lage sein, das gewünschte, erstrebenswerte Andere für die Anderen zu

werden. Sollte aber dieses erstrebenswerte Andere für die Region abhanden kommen, würden wir mit einer neuen und nachhaltigen Zerstörung des Vertrauens und damit vermutlich mit einer autoritären Transition anstelle der demokratischen konfrontiert werden. Hier ist auch die Gefahr der Entstehung neuer Regimetypes groß. Eine Regimevariation, die sich in Abwandlungen und unterschiedlichen Schattierungen bereits in der Region findet, ist jene, die Thomas Carothers als *feckless pluralism* definiert. Laut Carothers handelt es sich dabei um einen pluralistischen Grauzonentypus, der außerhalb der Logik der bestehenden Systematiken zwischen Demokratie und Autokratie liegt und daher leicht mit einem Zwischenprodukt einer ablaufenden demokratischer Entwicklung verwechselt werden kann. Beim *feckless pluralism* haben wir es aber mit einem politisch durchaus stabilen Regime zu tun, welches ohne ein dominantes Machtzentrum auskommt und auch eine politische Pluralisierung beinhaltet, der aber keine Demokratisierung folgt. In den Worten von Carothers heißt es:

„Countries whose political life is marked by feckless pluralism tend to have significant amounts of political freedom, regular elections, and alternation of power between genuinely different political groupings. Despite these positive features, however, democracy remains shallow and troubled. Political participation, though broad at election time, extends little beyond voting. Political elites from all the major parties or groupings are widely perceived as corrupt, self-interested, and ineffective. The alternation of power seems only to trade the country's problems back and forth from one hapless side to the other. Political elites from all the major parties are widely perceived as corrupt, self-interested, dishonest, and not serious about working for their country. The public is seriously disaffected from politics, and while it may still cling to a belief in the ideal of democracy, it is extremely unhappy about the political life of the country. Overall, politics is widely seen as a stale, corrupt, elite-dominated domain that delivers little good to the country and commands equally little respect. And the state remains persistently weak. Economic policy is often poorly conceived and executed, and economic performance is frequently bad or even calamitous. Social and political reforms are similarly tenuous, and successive governments are unable to

make headway on most of the major problems facing the country, from crime and corruption to health, education, and public welfare generally.“ (Carothers 2002: 10)

5. Eine Miniatur anstelle der Conclusio

Demokratie am Balkan wurde zu einem leeren Signifikanten: Sie war ein Synonym für den siegreichen Westen, die triumphierenden Vereinigten Staaten, den freien Markt und den unverfälschten Wettbewerb und wurde im Laufe des Transitionszeitalters zu etwas Diffusem, das es nicht mehr bedingungslos wert ist, mit Vertrauen beschenkt zu werden. Durch die Weltwirtschaftskrise und die damit verbundene Krise des Kapitalismus ist der Welt ein Teil der (kapitalistischen) Zukunft abhandengekommen. Für viele Menschen am Balkan ist die Zukunft zu einer Projektionsfläche für enttäuschte Hoffnungen der Jetztzeit geworden. Angesicht der Misere der vergangenen beiden Jahrzehnte und der Krise in der Jetztzeit ist das Vertrauen – oder besser Glauben – in die Möglichkeiten einer gerechten Gesellschaft heute und morgen der Skepsis und dem Mißtrauen gewichen. Wo Mißtrauen zur politischen Kategorie wird, wird die Gesellschaft zu einer Gesellschaft ohne Zukunft, zu einer amorphen Masse, die vegetiert aber nicht gestaltet, die reagiert und nicht agiert.

Was brauchen wir? Wir brauchen vor allem die Zweifler, die aktiven tätigen Zweifler, die den Wahnsinn dieser pervertierten permanenten postsozialistischen Gegenwart mit ihrem Zweifel herausfordern und das Vertrauen revitalisieren können. Langsam werden sie wach, finden in den Protesten die Bühne für die Verbreitung ihres Zweifels an der Echtheit einer scheindemokratischen transitorischen Glückseligkeit der *Wenigen*. Sie werden zu den *Vielen*, die einander in der amorphen Masse der Protestbewegungen vertrauen und damit den Glauben an eine andere Zukunft re-definieren.

Literatur

Carothers, Thomas (2002): „The End of the Transition Paradigm“, *Journal of Democracy* (January), 5-21.

Miguel Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*, Berlin.

Vertrauen in Technik im Zeitalter der transklassischen Technik

1. Vertrauensformen und die Nichttransparenz der technischen Mittel und Systeme

Die Frage, die sich im Hinblick auf das Verhältnis von Vertrauen, Gesellschaft und Technik stellt, lautet: Warum man trotz des offenbaren Mangels an Stabilität dennoch der Technik und den technischen Systemen ein großes Vertrauen entgegenbringt, so dass man unsere Gesellschaft doch durchaus als eine „Vertrauensgemeinschaft in Technik“ (Wagner, 146) bezeichnen kann. In seinem aufschlussreichen Aufsatz *Vertrauen in Technik* geht Gerald Wagner dieser Frage nach, indem die im Risiko-Diskurs vorherrschende „Privilegierung der Unsicherheit“ – etwa bei Charles Perrow (Perrow 1989) – im Hinblick auf die Technik hinterfragt wird. Der Risiko-Diskurs, in dem die scheiternde Technik, d. h. die Gefahrenpotentiale der Technik im Vordergrund stehen, antwortet nicht auf die Frage, so Wagner, warum die Technik in einem weitaus größeren Maß nicht scheitert; warum sie funktioniert. Und wie ist dies zu erklären?

Alfred Nordmann bringt ein Beispiel aus dem Jahr 1854 als Elisha Graves Otis das Funktionieren der Sicherheitsmechanismen eines Fahrstuhls demonstrierte. In einer Reihe von Inszenierungen durchschnitt er das tragende Seil des Fahrstuhls und der Fahrstuhl stürzte nicht ab, weil ein Sicherheitsmechanismus den Fahrstuhl festhielt. Nordmann sieht in dem Moment der größtmöglichen Spannung und dem drohenden Scheitern der Technik das Moment der „größtmöglichen Bestimmtheit“, ja die Präsentation von Otis als ein „Gegen-Archimedes: Gebt mir ein Messer und was passiert – hier und jetzt – ist ganz und gar nichts. Das gespannte Seil erschlafft, die Welt

bleibt in ihren Angeln und der Fahrstuhl an seinem Platz, die Reise geht nicht weiter, nicht den Schacht hinab und auf keine bevorstehende Katastrophe zu. Dieser Augenblick hat normative Kraft, es ist ein Augenblick der sicheren Wahrheit, auf die sich unser Vertrauen in den Fahrstuhl vernünftigerweise gründet“ (Nordmann 2005: 104), dass die Technik eher mit einem alltäglichen Funktionieren und selten mit dem spektakulären Scheitern zu tun hat. Diesem Umstand trägt auch Max Weber Rechnung, wenn er vom „Einverständnis in die rationalen Ordnungen“ spricht, wobei eine dieser Ordnungen (neben der sozialen und symbolischen) die technische ist. Weber unterscheidet nämlich zwischen Einverständnis und Verständnis. „Wenn wir einen Trambahnwagen oder einen hydraulischen Lift oder eine Flinte sachgemäß benutzen“, so Weber, „ohne von den naturwissenschaftlichen Regeln, auf denen ihre Konstruktion beruht, irgendetwas zu wissen, in welche selbst der Tramwagenfahrer und Büchsenmacher nur unvollkommen eingeweiht sein können“, dann kann man von keinem Handeln reden, dem rationale Erwägungen, d. h. Verstehensleistungen der komplexen Strukturen, vorausgehen, sondern von einem aufgezwungenen oder erzwungenen Einverständnishandeln. (Weber 1988: 465) Im Hinblick auf die technische Ordnung spricht Wagner von der „oktroierten Ordnungsleistung technischer Sachstrukturen“ (Wagner 1994: 148), so dass man ja von einer „Wiederverzauberung durch Technisierung“ sprechen kann, also von den immer größer werdenden Feldern der Nichttransparenz, die für das Funktionieren der modernen Gesellschaft wichtig sind. Ja, Weber wird sogar sagen, dass der ‚Wilde‘ weit mehr über die sozialen und ökonomischen Bedingungen seiner Existenz weiß als der ‚Zivilisierte‘, der dem Fortschritt der gesellschaftlichen Rationalisierung und Differenzierung ausgesetzt ist und sich in der Regel immer mehr von der rationalen Basis seiner Handlung distanziert. Die Universalisierung des Wissens um die Bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns, so Weber, bewirkt eigentlich das Gegenteil der Rationalisierung dieses Handelns. Dem Einzelnen bleibt also nur offen, sich der Übermacht des Einverständnisses anzuschließen, d. h. an die rationale Ordnung zu glauben, auf sie zu vertrauen. (Weber 1988: 473f.)

Die Nicht-Universalisierung des verstehenden Wissens wird durch die Universalisierung des Vertrauens kompensiert. Angesichts der Übermacht der rationalen (technischen) Ordnung bleibt dem Einzelnen lediglich auf sie zu vertrauen. Und auf sie kann er nur vertrauen, weil die Bedingungen des Alltagslebens bei Weber durch und durch als rational zu denken sind. In dieser Rationalität also gründet ihre Vertrauenswürdigkeit. (Wagner 1994: 147) Charles Perrow scheint im Hinblick auf das Vertrauen nur das Scheitern im Blick zu haben, jedoch bezüglich der Transparenz der technischen Systeme geht er über diese unterdeterminierte Auffassung von der durchgehend opaken Technik hinaus. Er unterscheidet nämlich zwischen linearen und komplexen technischen Systemen. Lineare sind durch einen sukzessiven Ablauf charakterisiert, wodurch sich die Anzahl der ungeplanten Wechselwirkungen minimieren lässt. Für komplexe Systeme ist eine „Common-Mode-Funktion“ charakteristisch, d. h. die synchrone Übernahme mehrerer Funktionen durch eine Komponente. Der Ausfall einer Komponente führt somit zu mehreren Funktionsstörungen. Außerdem erhöht sich die Nichttransparenz der komplexen Systeme durch die Indirektheit der Informationsquellen. Nicht absehbare Wechselwirkungen der komplexen Systeme bezeichnet Perrow als komplexe Interaktionen und charakterisiert sie durch Verzweigungen, Rückkopplungsschleifen und Sprünge von einer linearen zur anderen linearen Sukzession. Auf diese Probleme versuchen Konstrukteure mit der Einhaltung der Linearität der technischen Systeme zu antworten, denn „„Lineare Interaktionen treten im erwarteten und bekannten Betriebsablauf auf oder sind für den Operateur gut sichtbar, auch wenn sie außerplanmäßig vorkommen. [...] Komplexe Interaktionen sind entweder geplant, aber den Operateuren nicht vertraut, oder ungeplant und unerwartet, und sie sind für das Bedienungspersonal entweder nicht sichtbar oder nicht unmittelbar durchschaubar.“ (Perrow 1989: 115) Eine weitere, quer zu dieser stehende Unterscheidung führt Perrow ein, wenn er die engen von den lose gekoppelten Systemen trennt. Sowohl die linearen als auch die komplexen Systeme können eng und lose gekoppelt sein. Störfälle sind bei den eng gekoppelten Systemen schwieriger zu beheben, weil es keinen Spielraum

zwischen den verbundenen Komponenten gibt und eine unmittelbare Interaktion entsteht. Die Systemeigenschaften bzw. der Komplexitätsgrad des Systems entscheiden über die Transparenz des technischen Systems und diese wiederum über das Katastrophenpotenzial und die Umgangs- und Vertrauensformen der Konstrukteure/Nutzer.

Niklas Luhmann löst das webersche Personenvertrauen durch das Systemvertrauen ab. Genauer genommen kann in beiden Fällen von einem generellen Vertrauen gesprochen werden, nur dass beim Systemvertrauen nicht mehr in das rationale Ganze, sondern in die „codespezifische Funktionalität der Subsysteme“ vertraut wird. (Wagner 1994: 148) Luhmann setzt sich dabei unter anderem auch mit dem husserlschen Begriff der Lebenswelt auseinander, wobei eine Auffassung von Technik und Wissenschaft als der Distanzierung von der Lebenswelt infolge einer fortschreitenden Idealisierungsleistung aufgegeben wird. Nach Luhmann ist die Lebenswelt „der Vertrautenzusammenhang aller vertrauten Sinnkondensate“ (Luhmann 1986: 182), der auch wissenschaftliche und technische Elemente einschließen kann. Die Technik ist ein Teil der Lebenswelt und sie verhalten sich eben nicht umgekehrt proportional zueinander. Die Technisierung ist laut Luhmann nicht mit einem Sinnverlust gleichzusetzen. So kann in diesem Zusammenhang nur von der Enttäuschung der subjektiven und nicht generellen Sinnansprüche gesprochen werden. Das webersche oktroyierte Einverständnis oder die husserlsche ‚naiv‘ (und d. h. phänomenologisch nichtreflektiert) vollzogene verwissenschaftlichte und technisierende Entfernung von der sinnvollen Lebenswelt wird durch ein Verständnis von der Technisierung als Entlastung und Steigerung abgelöst: „Technik, technisch, Technisierung soll in diesem Zusammenhang heißen, daß der Vollzug ohne allzu viel Reflexion, vor allem aber ohne Rückfrage beim Subjekt oder beim Beobachter möglich ist. In diesem Sinne bezeichnet der Technikbegriff einen Entlastungsvorgang“. (Luhmann 1990: 197) Und: „Damit spielen sich neue Formen der lebensweltlichen Benutzung ‚unverstandenen‘ Wissens ein – vor allem in der Benutzung technischer Artefakte [...]“. (Luhmann 1990: 162)

Die Systemtheorie kommt doch in mancher Hinsicht mit der Phänomenologie überein, insofern sie auch eine Deontologisierung betreibt, die die Erfassung der Ausdifferenzierung der sozialen Rollen jenseits eines (trivialistischen) Konstruktivismus einerseits und einer Sachontologie andererseits ermöglicht. Was die Phänomenologie als eine stets in Bewegung begriffene Ausdifferenzierung der Innen- und Außenperspektive etwa auf das technische Artefakt versteht, erfasst die Systemtheorie als Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Rollen (hier: Laie und Experte) als gesellschaftliche Teilsysteme. Der Experte hat einen Zugang zum Innenhorizont der Sache (des technischen Artefakts), dem Laien bleibt der Außenhorizont bzw. das von der Komplexität des Innenhorizontes entlastende Vertrauen vorbehalten. Hier mangelt es auch nicht an Angeboten, die mit dem Konzept eines aufgeklärten Laien spielen, so etwa eines ‚gut informierten Bürgers‘, der zwar auf die rationalen Ordnungssysteme vertraut, der aber durchaus imstande ist, jederzeit dieses Vertrauensverhältnis auf den Prüfstand zu stellen. Eine solche Zwischenstellung zwischen dem Laien und Experten, dem äußeren und inneren Sachhorizont hat längst ihren institutionellen Niederschlag in diversen Verbraucherverbänden, Bürgerinitiativen etc. (Wagner 1994: 152f.)

Dabei muss betont werden, dass trotz allen Pochens auf die Rationalität der Ordnungssysteme stets auch eine Sachkontingenz für das Vertrauen konstitutiv ist. Ansonsten könnte bei völlig ausgeschlossenenem Risiko nicht mehr sinnvoll von Vertrauen gesprochen werden. (Vertrauen als riskante kooperative Vorleistung.) Darüber hinaus ist es so, dass jede Bemühung um eine Erschließung und Beherrschung des Innenhorizonts der Sache nur das Auftreten neuer bisher unbekannter Kontingenz nach sich zieht, wodurch das Risikopotential der Sache nicht gemindert wird. Dabei, so Luhmann, zeigt sich die durch die konstitutive Funktion vom Risiko erzwungene diachrone Selektion als Bedingung für die synchrone Bewährung erfolgreicher Realisation: „Nur wenn und weil man darauf verzichtet, die Gesamtheit der Ursachen zu ‚beherrschen‘, kommt es zu Abstraktionen, die selbstorganisierend und autoreproduktiv realisiert werden“. (Luhman

1989: 40) Das bedeutet, dass das Vertrauen systemschaffend die Komplexität der Lebenswelt reduziert.

Wagner fasst das technische Artefakt als das (sachliche) Medium auf, um die Differenz von Vertrauen und Beherrschung präziser auszuarbeiten. Er konzentriert sich dabei auf die Formung des Mediums durch bestimmte Normierungsleistungen denen ein ganzer Verweisungszusammenhang entspricht. So etwa die technischen Normen: „Jede einzelne technische Norm stabilisiert sich durch einen Überschuß an Verweisungen auf andere technische Normen und deren Geltungskontexte. Diese Normen werden schließlich von rechtlichen Normen gestützt, deren normatives Potential sich nicht mehr auf technische Artefakte bezieht, sondern auf das Handeln von Normungsgremien und gesellschaftlichen Institutionen. Dem Artefakt werden die technischen Normen eingeschrieben, an ihm vergegenständlicht: in stofflicher Form [...] oder in Gestalt eines technischen Verfahrens [...]“. (Wagner 1994: 154) Und: „Das Artefakt erwirbt Vertrautheit nicht im alltäglich gewöhntem Gebrauch, sondern diesem vorangehend in einem hochkomplexen und streng formalisierten Prozess, der durch den merkwürdigen Umstand geprägt ist, seine Produkte (die Normen) in der Unauffälligkeit des funktionierenden technischen Artefakts zu verbergen. Je geringer der Bekanntheitsgrad der Normung, desto erfolgreicher ist sie“. (Wagner 1994: 155) Und in der Regel wird die Macht der Normung erst durch die Dysfunktionalität der Technik ins Bewusstsein gehoben.

Andreas Kaminski betont aber, dass das Verhältnis von Vertrauen, Risiko, Nichtwissen und Technik eher im Sinne einer paradoxen Vorstellung des risikolosen Risikos zu begreifen ist. Anders als die Vertreter der sog. Rational Choice-Theorien (und eigentlich auch anders als Max Weber und Luhmann) behauptet Kaminski, dass die positive Erwartung durch Vertrauen bedingt ist. Denn die (kognitive) positive Erwartung hinsichtlich einer Situation, die zunehmende Kenntnis der Chancen eines guten Ausgangs einer Situation erfordert eben nicht Vertrauen, sondern Zutraulichkeit. Vertrauen erfordert zwar

Unwissenheit und das damit verbundene Risiko des Handelns, aber besteht gerade in dem nicht berechnenden Denken mit einem Risiko, sondern in der vertrauenden Aufhebung des Risikos. „Dies kann überprüft werden: Ist eine der Bedingungen nicht gegeben, kann nicht vertraut werden. Sind diese Bedingungen gegeben, aber nicht aufgehoben, wird nicht vertraut.“ (Kaminski 2010: 243)

2. Vertrauen in Technik angesichts der Medialität des Technischen und des zunehmenden Verschwindens der Schnittstelle Mensch-Technik

Inwiefern sich die Auffassung von der Medialität der Technik anders darbietet, wenn wir die Technik nicht nur als Inbegriff der Mittel (und nicht lediglich der technischen Artefakte im engeren Sinne, sondern der gestalteten Situationen ihres Einsatzes, der Handlungsschemata dieses Einsatzes etc.) verstehen, sondern die Technik als Möglichkeitsraum begreifen. Diesen Umstand reflektiert Christoph Hubig in seinem technikphilosophischen Ansatz, wenn er das Modalgefälle zwischen möglichen Mittelhaftigkeit und Zweckhaftigkeit thematisiert: „Ein vorkommendes, gegebenes technisches X als Mittel, muss daher immer auch und gerade als *Medium* erachtet werden, sodass jeweils nach Maßgabe ihrer Konzeptualisierung auseinander zu halten sind: Ein gebautes Haus ist Mittel zum Schutz vor der Witterung, zugleich *Medium* bestimmter Weisen des Wohnens, [...]“. Denn die Technik ist nicht nur dabei, die singulären Handlungsvollzüge zu optimieren, sondern „zugleich darauf aus, die Bedingungen des Einsatzes, also die Möglichkeit des methodischen Handelns ihrerseits abzusichern, indem diese Bedingungen kontrolliert, gesichert, geschützt, also von Kontingenz befreit und damit im strengen Sinne erst als Bedingungen konstituiert werden“. (Hubig 2005: 49f.) Nun die Medialität des Technischen wird nicht primär im Verweisungszusammenhang der normativen Vorleistungen erfahren, sondern in der Differenzenerfahrung zwischen der Abstraktheit des konzeptualisierten Zwecks und seiner wirklichen Realisierung, wobei sich stets ein „Auch von Eigenschaften“ zeigt. „Dass diese Eigenschaften als

solche des realen Mittels gefasst sind“, so Hubig, „(in Formulierungen wie ‚überschüssig‘, ‚hypertroph‘, ‚Kuppelprodukt‘, aber auch ‚defizitär‘, ‚suboptimal‘ etc.) ist Resultat eines abduktiven Schlusses vom Befund auf vorausliegende Bedingungen seines Zustandekommens, auf die Medialität der Mittel als wie auch immer partiell zweckverunmöglichend oder zwecküberermöglichend“. (Hubig 2005: 50f.) Auf dieser Basis des abduktiven Schlusses werden zugleich eine Distanzierung von der singulären Realisierung des Zweckes und die Vergewisserung ex negativo über sich selbst vollzogen. Hegel sprach von einer „List der Vernunft“: die Vernunft lernt die Abstraktheit ihrer konzeptualisierten Zwecke „aus der Tat“. Somit ergibt sich über diese Differenzverfahren die Möglichkeit der Regelung und Steuerung der technischen Systeme, indem ein steter Abgleich des Outputs mit hypothetischen Sollgrößen vorgenommen wird.

Nennen wir diese Vorstellung von Systemtechnik noch die klassische Technik, so wird die sog. transklassische Technik durch das zunehmende Verschwinden der Schnittstelle Mensch-Technik charakterisiert, wodurch sich Schwierigkeiten der Zuschreibung der durch das technische System gezeitigten Effekte ergeben. Allen voran sind für diese Infragestellung der klassischen Technik die Hochtechnologien von Interesse, die für die technische Durchsetzung und Überformung unserer inneren und äußeren Natur verantwortlich sind. Die Rede ist einerseits von der biotechnologischen Realtechnik, die mit sog. Biofakten arbeitet, und andererseits von der technischen Intellektualisierung der Handlungsumgebung durch Techniken wie Ubiquitous Computing. Beide Techniken basieren zu einem großen Teil auf neuen Entwicklungen in der Nanotechnologie, wo das zunehmende Verschwinden der Hardware von einer Steigerung der Rechenleistung der Nanopartikel begleitet wird. Durch hybride Biofakte werden Wachstums- und Reproduktionsprozesse der äußeren und inneren Natur technisch induziert, jedoch so – und das ist der Unterschied zum Hybriden der klassischen Technik – dass der technische von dem natürlichen Anteil nicht mehr zu unterscheiden ist. Durch Ubiquitous Computing werden infolge der Intellektualisierung

der Handlungsumgebung auch die Strategien der Identifizierung der Elemente der Handlungswelt technisch vorgegeben. Man spricht von ‚augmented realities‘, von virtuellen Realitäten und virtuellen Wirklichkeiten, von der informatisch angereicherten Realität und Wirklichkeit. Die sog. smarten Umgebungen (z. B. smart house) gehen über die ursprünglich vorgesehene Unterstützungsrolle hinaus. Denn das Verschwinden der Schnittstelle Nutzer-Technik ist eine Bedingung ihrer Funktionalität. Mit ihrer Unsichtbarkeit steigt auch die Wirksamkeit ihrer Unterstützungsfunktion. In diesem Fall wird durch eben diese Nichttransparenz die Möglichkeit eines ‚intuitiven‘, unmittelbaren Umgangs mit Technik gegeben. Solche Systeme aber, gerade weil sie darauf aus sind, auf den einzelnen Nutzer so weit wie möglich einzugehen, tragen eigentlich zur weiteren Dekontextualisierung durch Technik bei. „Die Sensitivität der entsprechenden Systeme für den jeweiligen solipsistischen Konzept“, so Hubig, „freilich ist überlagert durch die von den Systemen vorgenommene Koordinierungsleistung, die Effekte anonymer Vergemeinschaftung zeitigt: Bei der Interaktion mit systemischen Effekten kann sich der Nutzer nicht darüber vergewissern, welcher systemischer Effekt eine Antwort auf sein eigenes Verhalten oder dasjenige Dritter ist, die das System parallel nutzen und in Abhängigkeit von deren Nutzung das System so und so reagiert unter seinen eigenen strategischen Vorgaben. Bei ‚Störungen‘ und fehlenden Handlungserfolg ist es nicht mehr möglich, eine Zuordnung zu inkorrektener Nutzung, systemischen Zweckbindungen, dem Agieren anderer oder Veränderungen der Systemumwelt vorzunehmen, für die das System nicht ausgelegt ist“. (Hubig 2007: 47) Die Schwierigkeit, die gezeitigten Systemeffekte bestimmten Handelnden zuzuschreiben, die gestörte Rückkoppelung der Differenzerfahrung stellt die Rollenwahrnehmung und Identitätsbildung in Frage. Die technischen Systeme werden zu den eigentlichen Trägern von Handlungen.

Es gilt also die Schnittstellen, wo die ‚Spuren‘ der Medialität der Technik ablesbar sind, sichtbar und transparent zu machen. Die Vorschläge gehen dann hauptsächlich in Richtung auf die Gestaltbarkeit der Systeme durch mehr Kontrolle: a) institutionelle Einschränkung der

Gestaltung der Biofakte und ubiquitär informierten Umgebungen auf den Bereich der beobachtbaren systemischen Wirkungen und b) strategische Wiedereinführung und Zulassung der kompetenzsteigernden Widerständigkeiten (Widerstandserfahrungen) im Umgang mit Systemen (etwa in Lernprozessen bei Kindern).

Die sog. Stuttgarter Idee der Parallelkommunikation sieht vor, in transklassische technische Systeme eine kommunikative Option über die Systemeinrichtungen, Systemkommunikation und Systemintegration zu implementieren, wodurch der Systemkontrolle der Funktionalität, Transparenzgestaltung, Vertrauensbildung und Autonomie-wahrung des Nutzers (Wahrung von Handlungsoptionen sowie die Gewährung von Ausstiegsmöglichkeiten) geholfen werden soll. Man verortet die Parallelkommunikation zwischen der Diskurstheorie und Metakommunikation. Diskurstheorie, weil sie auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs aus ist. Metakommunikation, weil sie auch die Bedingungen der Systemkommunikation reflektiert. Sie bezieht sich sowohl auf die Mensch-System-Interaktion als auch auf die gegenseitige Interaktion der Systemkomponenten. Es handelt sich um eine Instanz, die ‚unsichtbar‘ agierende Systeme kritisch begleiten soll, und zwar indem die Einbindung der ubiquitären Systeme in die Alltagspraxis und Lebenswelt ermöglicht werden soll. Die nun problematische Unaufdringlichkeit der technischen Systeme soll nicht in ihrer entlastenden Funktion (etwa kultur- und technikpessimistisch) in Frage gestellt werden, sondern diese Techniken sollen in ihrer Funktionalität und Widerständigkeit wahrnehmbar gemacht werden.

Parallelkommunikation kann über technische und nichttechnische Formen erfolgen, je nachdem, ob mit dem System (technisch) kommuniziert werden soll oder ob es sich um die Interaktion der technischen Systeme mit dem Alltag handelt, wobei beide Formen aufeinander bezogen sind. So etwa wird Mensch-System-Interaktion am Modell alltäglicher sozialer Austauschformen entfaltet werden. Man richtet zunächst Kommunikationsforen für die Entwickler und Nutzer ein. Es gilt dabei, die Systemgrenzen und die Eingriffsmöglichkeiten in

das System sichtbar zu machen. Dann werden auch Foren zwischen Nutzern und System eingerichtet, wodurch Kompetenzdelegationen rückgängig gemacht werden können. Außerdem richtet man auch ein Forum ein, in dem sich die Nutzer untereinander austauschen können, um sich über verschiedene Kontrollaspekte Klarheit zu verschaffen. Der Anspruch, der hiermit erhoben wird, gilt nicht einer völligen Transparenz, von der in einer hochkomplexen und medial erschlossenen Gesellschaft bestimmt nicht die Rede sein kann. Mit Parallelkommunikation sollen Zuschreibungen ermöglicht, Kontrollwissen abgerufen werden und Handlungsoptionen in die Systeme eingebaut werden, ja um sie nicht zuletzt auch zurück an lebensweltliche Strukturen zu binden. Klaus Wiegerling sieht darin nicht zuletzt ein aufklärerisches Telos gegeben, „denn menschengerechte Technologie dient der Wahrung, Herstellung und Erweiterung von Autonomie“ (Wiegerling 2011: 195). Allen voran gilt dabei die Aufmerksamkeit der Aufweisung der Differenzen im Umgang mit den Systemen, der Abweichungen im Nutzerverhalten oder etwa dem Aufzeigen der Widersprüche in den Systemangeboten (im Unterschied zur konsensusorientierten Diskurstheorie; Theorie des Widerstreits und der Nichtübersetzbarkeit der Sprachspiele), wodurch nicht ein strategisches Interesse an der Optimierung der Systeme, sondern das Interesse an der Ausbildung der Identität und Kompetenz und damit auch der Ausbildung der eigenen Autonomie zum Ausdruck kommt.

Das Vertrauen in das technische System hängt also von seiner Einbettung in die Alltagspraxis ab, wobei neue Schwierigkeiten entstehen können, wenn versucht wird, das Vertrauen bloß durch die Umsetzung der Teile der überlieferten Handlungsmuster in technische Systeme zu erreichen. Man redet ja von der ‚Vertrauensfalle‘, wobei die Vertrauensdefizite durch eine naive Repersonalisierung kompensiert werden sollen. (Hubig 2007: 110)

Das klassische Vertrauenskonzept bezeichnet Hubig als „mindestens vierstelliger Begriff“ und dabei wird das Vertrauen angesehen als „1) Haltung oder eine höherstufige Entscheidung zu einer Haltung 2)

gegenüber Personen, Institutionen, Organisationen oder Systemen, die 3) Handlungen in Verbindung mit einem erwarteten Vorteil ermöglichen soll, wobei 4) eine bestimmte Kompetenz, Absicht oder Leistung des Vertrauensadressaten erwartet wird“ (Hubig 2007: 110) Ferner kann das ‚starke‘ von dem ‚schwachen‘ Vertrauen unterschieden werden, je nach der vorgenommenen bzw. möglichen Kalkulation im Handlungszusammenhang. Bei einem ‚schwachen‘ Vertrauen ist er größer als bei einem ‚starken‘ Vertrauen, wobei anstelle der Kalkulationen erfahrungsbasierte vertrauensvolle Erwartungshaltungen treten können (Vertrauen in die gute Reputation eines Arztes). (Hubig 2007: 110)

Das Verhältnis der technischen Medialität und dem Vertrauen gestaltet sich nun schwierig, weil infolge der zunehmenden Vermitteltheit, Vielfältigkeit und Abstraktheit der technischen Medialität die Vertrauensbasis immer unsicherer wird. Die Wirklichkeitsbasis der virtuellen Wirklichkeiten (Effekte, denen wir unterliegen) wird immer mehr in Frage gestellt, die Spuren des Mitteleinsatzes können nicht mehr einem intendierten Mitteleinsatz eindeutig zugeordnet werden.

Die Postmoderne reagiert darauf, mit einer Kompensationsstrategie der Virtualisierung, die aber lediglich imstande ist artifizielle Vertrauensvermutungen zu erzeugen, bei denen das Authentizitätsproblem virulent wird; und schließlich auch mit der bereits erwähnten Repersonalisierung (symbolische Politik). Denn die klassische Vertrauensgenese, die über die Entwicklung der stabilisierten Selbst- und Lebensweltvertrautheit, die zu einer höherstufigen Vertrauenshaltung in Form von ‚Vertrauenstheorie‘ und Vertrauenswürdigkeit fortschreitet, dann zur Verfestigung dieser Strukturen und sog. Vertrauenstendenzen weitergeführt wird, wird in der postmodernen Situation in mehreren Phasen in Frage gestellt. Der Mangel an ‚Einbettung‘ (Giddens) verhindert etwa die Entpersonalisierung und Verfestigung, sprich die Institutionalisierung des Vertrauens, ja auch die Kontrollmechanismen beim ‚schwachen‘ Vertrauen.

Literatur

- Hubig, Christoph (2005): „Wirkliche Virtualität'. Medialitätsveränderung Technik und der Verlust der Spuren“, in: *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technischen Welt*, Bielefeld, S. 39-62.
- Hubig, Christoph (2006): *Die Kunst des Möglichen I. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*, Bielefeld.
- Hubig, Christoph (2007): *Die Kunst des Möglichen II. Ethik der Technik als provisorische Moral*, Bielefeld.
- Kaminski, Andreas (2010): *Technik als Erwartung. Grundzüge einer allgemeinen Technikphilosophie*, Bielefeld.
- Luhman, Niklas (1986): „Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72, S. 176-194.
- Luhman, Niklas (1989): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3. durchgesehene Auflage, Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Nordmann, Alfred (2005): „Wohin die Reise geht. Zeit und Raum der Nanotechnologie“, in: *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technischen Welt*, Bielefeld, S. 103-123.
- Perrow, Charles (1989): *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik*, Frankfurt am Main.
- Wagner, Gerald (1994): „Vertrauen in Technik“, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, Heft 2 (April), S. 145-157.
- Weber, Max (1988): „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Auflage, Tübingen.
- Wiegerling, Klaus (2011): *Philosophie intelligenter Welten*, München.

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

341.217(4-672EU)(082)

327.39(4)(082)

316.334.3(4)(082)

VERTRAUEN und Transparenz - für ein neues
Europa / herausgegeben von Alfred Hirsch,
Petar Bojanić und Željko Radinković. -
Belgrad : Institut für Philosophie und
Gesellschaftstheorie = Beograd : Institut za
filozofiju i društvenu teoriju, 2013 (Belgrad
: Colorgrafx). - 213 str. ; 20 cm

Tiraž 300. - Napomene i bibliografske
reference uz tekst. - Bibliografija uz sve
radove.

ISBN 978-86-82417-65-1

а) Европска унија - Зборници б) Европске
интеграције - Зборници

COBISS.SR-ID 203991564