

9/11 und die Grenzen des Politischen

Der Ausgangspunkt für diesen Artikel ist die Überzeugung, dass die Ereignisse des 11. September 2001 die Frage der Beziehungen zwischen den Kulturen im internationalen System wieder aufgeworfen haben. Infrage gestellt werden dabei vor allem das liberale Beharren auf universalistischen Normen, auf deren Basis die Beziehungen stattfinden sollen. Durch eine dekonstruktivistische Analyse liberaler Antworten auf diese Herausforderung sollen die inhärenten Widersprüche und Verwerfungen in den Antworten problematisiert werden. Im Vordergrund stehen dabei die für liberale Theorien konstitutiven Ausgrenzungsstrategien, durch die die Grenzen des Politischen, der Toleranz und des Diskurses definiert werden. Der Artikel behandelt damit auch die politischen Konsequenzen dieser Ausgrenzungen und skizziert einen alternativen Ethos des Umgangs mit kulturellen und politischen Antagonisten in den internationalen Beziehungen.

1. Liberalismus an der Grenze¹

Der Ausgangspunkt für diesen Artikel ist die Überzeugung, dass die Ereignisse des 11. September 2001 die Frage des Politischen wieder aufgeworfen haben. Auf welche Art und Weise kann der Gegensatz zwischen Identität und (kultureller) Differenz in der pluralistischen und »multikulturellen« Struktur der Weltpolitik verhandelt werden? Unter welchen Voraussetzungen kann die Vielfalt des Systems dessen Ordnung begründen? Diese Fragen sind ob der radikalen und gewalttätigen Anschläge einer religiös-fundamentalistischen Organisation gegen die Symbole amerikanischer globaler und globalisierender Macht höchst relevant. Dabei ist es nicht meine Absicht, hier abschließende Antworten zu finden. Im Gegenteil, Gegenstand dieses Artikels ist es, die Antworten von Repräsentanten des Liberalismus kritisch zu durchleuchten und auf ihre innere Logik und ihre politischen Konsequenzen hin abzuklopfen. Die Absicht ist dabei, eine *Auseinandersetzung* zu bewirken, in der die Grenzen und Widersprüche der gängigen liberalen Vorstellungen klarer hervortreten und zum Problem gemacht werden können. Das Interesse an der Reaktion liberaler Theoretiker und Philosophen auf 9/11 lässt sich dabei wie folgt begründen.

Vor allem stellt 9/11 eine Herausforderung für das liberale Verständnis von Politik dar. Genauer gesagt: Die zentralen Elemente des Liberalismus, sein Universalismus, seine Toleranz als Haltung gegenüber sozialer und politischer Pluralität und sein Vertrauen in das Vermögen rationaler Diskussionen, politische Konflikte zu lösen, werden durch die gewaltsame Konfrontation mit einer fundamentalistischen Organisa-

1 Für Anregungen und Kommentare zu diesem Artikel danke ich Linda Bishai, Christopher Daase, Marie-Carine Lall, Petra Pfaff und den anonymen GutachterInnen der ZIB.

tion und Strategie negiert. Wie weit kann man der Behauptung der Universalität noch vertrauen, wenn die Feinde des Liberalismus dessen Abwesenheit in vielen Regionen der Welt demonstrieren, und ihn damit als Ausdruck einer partikularen, westlichen Kultur in seine Schranken weisen? Was kann Toleranz gegenüber Anderen erreichen, wenn diese radikal intolerant sind? Und welches Gesprächsangebot kann man fundamentalistischen, anti-westlichen Organisationen machen, wenn diese sich nicht auf die Regeln eines rationalen Diskurses einlassen wollen? Diese drei Fragenkomplexe summieren sich zur generellen Frage nach der Definition des Politischen und der Möglichkeit politischen Handelns.

Im Folgenden werden die Antworten dreier liberaler Theoretiker auf diese Fragen kritisch analysiert und bewertet. Die Analyse zielt auf zwei Aspekte der Antworten ab: ihre innere Logik und ihre politischen Konsequenzen. Die Auswahl der Repräsentanten des Liberalismus muss in einem Artikel dieses Umfangs begrenzt und damit letztendlich willkürlich bleiben. Die Wahl von drei verschiedenen liberalen Denkern versucht dabei so weit wie möglich der Vielfalt der »Liberalismen« gerecht zu werden. Die Auswahl basiert auf den »herausragenden« Veröffentlichungen, die diese Denker zur Interpretation des 11. September beigetragen haben. Der Schwerpunkt der Analyse liegt deshalb auf diesen thematischen Beiträgen. Eine breitere Diskussion des theoretischen Werkes der jeweiligen Verfasser muss aus Platzgründen unterbleiben und beschränkt sich auf die Elemente, die in den analysierten Texten auftauchen. Ich gehe dabei von einer generellen logischen und theoretischen Kohärenz zwischen den Beiträgen zu 9/11 und dem Gesamtwerk der Verfasser aus.

Der erste Teil der Analyse besteht somit in einem dekonstruktivistischen Lesen von Texten von Michael Ignatieff, Michael Walzer und Jürgen Habermas, die diese im Zusammenhang mit den Anschlägen gegen das *World Trade Center* und das Pentagon verfasst haben. Das Ziel der kritischen Analyse ist es zu zeigen, dass jeder Verfasser »cannot possibly mean what he says (or says what he means) at certain crucial junctures [of his texts]« (Norris 1991: 33). Aufzuzeigen sind die inhärenten Widersprüche und Verwerfungen, welche die Argumentation der Autoren unterminieren und durch die »illiberale« Elemente in die dargelegte liberale Vorstellungswelt einfließen.

Der zweite Teil der Analyse hinterfragt die politischen Konsequenzen dieser Texte für den Begriff des Politischen durch eine von Carl Schmitt und William Connolly inspirierte Interpretation.

2. Liberale Erwiderungen auf 9/11

2.1. Michael Ignatieff und das Jenseits der Politik

Für Michael Ignatieff ist die Antwort auf die Frage, ob die Anschläge des 11. September 2001 noch in den Bereich des Politischen fallen, einfach zu beantworten. »September 11«, so schreibt er, »was not politics by other means [...]. This was a deed committed without any expectations of attaining a political objective« (Igna-

tieff 2001). 9/11 gehört damit für Ignatieff in einen Bereich jenseits des Politischen, in einen Bereich, der politischer Logik und politischem Handeln verschlossen bleibt. Dieser Bereich wird definiert durch die Prädikate »apocalyptic«, »nihilistic«, »exalted«, »metaphysical«, »annihilating«, »hatred«, und »culminating in a fight between good and evil«. Der Bereich des Politischen selbst bleibt unterbelichtet, aber *ex negativo* treten »purpose« und vor allem »reason« als definierende Elemente hervor.

»What we are up against is apocalyptic nihilism. The nihilism of their means – the indifference to human costs – takes their actions not only out of the realm of politics, but even out of the realm of war itself. The apocalyptic nature of their goals makes it absurd to believe that they are making political demands at all. They are seeking the violent transformation of an irremediably sinful and unjust world. Terror does not express a politics, but a metaphysics, a desire to give ultimate meaning to time and history through ever escalating acts of violence, which culminate in a final battle between good and evil. People serving such exalted goals are not interested in mere politics« (Ignatieff 2001).

Die Ausgrenzung der Ereignisse des 11. September 2001 wird durch eine Reihe von logozentrischen Strategien vollzogen, die hier isoliert und analysiert werden sollen. Da ist *einerseits* die Unterscheidung zwischen Politik und Metaphysik, in der Letztere den negativen Kontrapunkt zur Definition von Politik darstellt. Metaphysik wird als Bereich letzter Fragen und Sinngebungen definiert, in dem Konflikte konstant intensiviert werden, und in dem über eine Lösung dieser Konflikte nur in einer finalen Schlacht zwischen Gut und Böse entschieden werden kann. »Mere politics« ist im Gegensatz dazu Konfliktregulierung und -lösung, die ohne diese Intensivierung auskommen muss und auskommen will. Politik als solche versucht keine letzten Fragen zu lösen oder Konflikte auf den Gegensatz von Gut und Böse zu reduzieren. Das liberale Politikverständnis, das bei Ignatieff als Relief gegen den Hintergrund der negativen Metaphysik erscheint, sieht Politik als permanente anstatt finaler Konfliktlösung, als Kompromissuche zwischen moralisch gleichgestellten Konfliktteilnehmern anstatt der Bekämpfung und Ausrottung des Bösen. Der Bereich des Politischen muss freigehalten werden von solchen Impulsen und Leidenschaften, damit rationale Akteure ihre Rechte und Freiheiten ausüben können, ohne den moralischen Konsensus zu bedrohen, der die Bündelung von individuellen Präferenzen und Strategien zu gegenseitig akzeptablen Lösungen ermöglicht.

Die folgende Dekonstruktion dieser Abgrenzung des Politischen von seinem Anderen sollte nicht als Beleg oder Behauptung der Falschheit dieser Logik missverstanden werden. Konstruktionen wie diese sind letztlich nicht empirisch widerlegbar. Es geht im Folgenden darum, den Widerspruch in Ignatieffs Argument darzulegen. Zu zeigen ist mit anderen Worten, dass Ignatieff sich bei der Differenzierung von Politik und Metaphysik selbst metaphysischer Behauptungen bedient und dass damit die behauptete Divergenz zwischen den Bereichen von ihrem jeweiligen Gegenüber unterwandert wird. Der Bereich des Politischen verdankt seine Identität der von Ignatieff bemühten Metaphysik; der Bereich der Metaphysik wiederum schuldet seine Definition einer Entscheidung zwischen Einschluss und Ausschluss, die selbst nur politisch sein kann.

Zentrale Elemente der Beschreibung des metaphysischen Denkens sind bei dem Verfasser zum einen die Radikalität des Gegensatzes zwischen den Konfliktpart-

nern, der sich bis zum Konflikt zwischen Gut und Böse aufschauelt. Zum anderen ist solches Denken von dem Versuch gekennzeichnet, Geschichte in eine Meta-Erzählung zu verwandeln, die politischem Handeln eine übergreifende Bedeutung jenseits des spezifischen Kontexts gibt. Und während der Bereich der Politik frei von solchem Ballast bleiben soll, ist die eigentliche *Differenzierung* zwischen den Bereichen bei Ignatieff genau solchen metaphysischen Vorstellungen geschuldet. Die Unterscheidung der Bereiche baut auf einer radikalen und unversöhnlichen Gegenüberstellung von rationaler Politik und irrationaler Metaphysik auf, in der sich Letztere ob ihrer Assoziation mit Terror und Gewalt einer politischen Auseinandersetzung verweigert. Der Unterschied zwischen »uns« und »den Terroristen« ist daher unüberwindbar, die Differenzen unvereinbar. Dieser Unterscheidung unterlegt ist ein moralisches Urteil, das dem apokalyptischen Nihilismus der Terroristen die Rolle des Bösen zuweist.

Andererseits verweist Ignatieff in seiner Interpretation des Terrorismus auf eine geschichtliche Meta-Erzählung, die 9/11 in einen ewig andauernden Konflikt zwischen dem Liberalismus und seinem Todfeind »apokalyptischer Nihilismus« platziert. Die Terroristen des 11. September finden sich in dieser Erzählung in einer Reihe mit den Terroristen im Russland der Mitte des 19. Jahrhunderts und den Kräften des Kommunismus und Faschismus in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, als »Liberal democratic Europe discovered [...] that such movements cannot be reasoned with. They can only be fought« (Ignatieff 2001). Entgegen seiner eigenen Absicht, solche transhistorischen Zusammenhänge als Teil der Metaphysik von der eigentlichen Politik auszuschließen, wird Letztere damit in genau so einen Kontext eingebettet. Die Ereignisse des 11. September werden damit mit »ultimate meaning [in] time and history« (Ignatieff 2001) ausgestattet. Metaphysik wird zum konstituierenden Moment der Definition des Politischen. Und umgekehrt ist die Definition des metaphysischen Bereichs durch einen politischen Moment ermöglicht. Die Bestimmung der Grenzen zwischen diesen Bereichen, die über Inklusion und Exklusion entscheiden, ist der Moment des Politischen *par excellence* (vgl. Schmitt 1991). Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen »uns« und »den Terroristen«, zwischen den Bereichen des Politischen und des Unpolitischen, die Ignatieff hier unternimmt, ist dieser Logik verpflichtet. Insofern das Politische sein Gegenteil selbst definiert, kann Letzteres nie der Logik des Politischen entkommen. Die Unterscheidung zwischen dem Politischen und »apocalyptic nihilism« ist selbst eine politische Entscheidung. Der Bereich des Metaphysischen ist daher in einem politischen Moment konstituiert. Politik und Metaphysik befinden sich so in einer internen Beziehung, in der beide Begriffe den notwendigen und konstitutiven begrifflichen Hintergrund für ihr jeweiliges Gegenteil abgeben. Die Exklusion der Terroristen aus dem Bereich des Politischen ist dabei durch die Assoziation von Irrationalität, Nihilismus und Metaphysik mit der Feindschaft zu »uns« bewirkt. Damit kann Ignatieff gleichzeitig die Geste der Exklusion als unpolitischen Akt maskieren. »Die liberale Neutralität war stets eine Geste der Exklusion, die sich als Geste der Inklusion tarnte« (Bolz 2002: 90). Im Falle Ignatieffs wird diese Ausschließung als Selbst-Exklusion verschleiert. Die Ablehnung der (liberalen) Ratio-

nalität, der Widerstand gegen das Angebot des vernunftgeleiteten Diskurses durch die Terroristen wird dabei zum (ent)scheidenden Moment. Exklusion tritt nur als selbstverantwortete und gleichzeitig irrationale und unmoralische Zurückweisung der universellen Grundlagen der Politik auf.

Das Problem dieses Arguments ist dabei die unkritische, in der Tat axiomatische Definition von Rationalität, Moral und Politik. Die Vorstellung der Selbst-Exklusion und der damit einhergehenden De-Politisierung setzt eine unhinterfragte Überzeugung der Universalität dieser Begriffe voraus. Die Vorstellung, dass auch Rationalität, Moral und damit Politik kulturell bedingte Begriffe sind, die sich einer universellen Vermittlung entziehen, muss für diese Betrachtungsweise unvorstellbar bleiben.

Auf der Grundannahme der Universalität ihrer Begriffe können liberale Theoretiker wie Ignatieff daher auf die »sanitären« Mechanismen des Liberalismus aufbauen, durch die der Widerstand und die Gewalt, die gegen seine politischen Systeme ausgeführt wird, externalisiert und damit entproblematisiert werden. Die Beziehung zwischen liberaler Weltordnung und Terrorismus wird dadurch als eine externe und akzidentielle gedeutet.

Kritische Reflexionen über die interne und damit notwendige Beziehung zwischen liberaler Ordnung und terroristischer Unordnung sind damit unmöglich gemacht. Das Jenseits der Politik dient als Auffanglager für die Dysfunktionalitäten einer in sich selbst geschlossenen und grundsätzlich positiven liberalen Ordnung.

Es sei in diesem Zusammenhang auch auf Ignatieffs Diskussion der Folter als Antwort auf terroristische Bedrohungen hingewiesen. Dass er dabei zu einer ablehnenden Haltung kommt, ist unbedingt positiv zu bewerten. Doch bedeutet diese Ablehnung keine Zurücknahme der Ausgrenzung der Terroristen. Diese repräsentieren nach wie vor »evil people« und »nihilism« (Ignatieff 2004: 144). Die metaphysische Ausgrenzung dieser Akteure setzt sich so fort. Damit basiert Ignatieffs Positionierung gegen die Folter nicht auf einer Anerkennung der Menschenwürde der Terroristen, sondern auf seiner Sorge, dass demokratische Gesellschaften Gewalt zum Selbstzweck machen und so selbst nihilistisch werden. Das Argument gegen die Folter ist getragen von der Besorgnis, wie der Andere zu werden (Ignatieff 2004: 144). Doch von einem ontologischen Standpunkt aus gesehen ist dies eine problematische Position, die durch die metaphysische Exklusion des Feindes eine wichtige Sperre gegen die Folter niederreißt und damit einer Diskussion über »angemessene Formen der Folter« in liberalen Demokratien den Weg öffnet. Im Angesicht des Bösen wird ein Diskurs möglich, in dem die Angemessenheit solcher Methoden zumindest diskutiert und abgewogen werden kann. Der Abstand zwischen Ignatieffs eigener Position und etwa der von Alan Dershowitz, der für eine rechtlich geregelte Anwendung von Folter eintritt (Dershowitz 2001), ist damit geringer als Ignatieff zugeben will (Ignatieff 2004: 139).

2.2. Michael Walzer und das Ende der Toleranz

Wie kann Ordnung in einem System ohne Souverän aufrechterhalten werden? Dies ist eine zentrale Frage in den Internationalen Beziehungen. Die Antworten darauf sind so vielfältig wie die Theorien, auf die sie bauen. Liberale Theorien neigen dabei zur einer Antwort, die die Problematik der anarchischen Struktur des internationalen Systems herunterspielt und minimalisiert. Wie Timothy Dunne in seinem kritischen Überblick argumentiert, tendieren diese Theorien dazu, universelle Werte und Wahrheiten gegen die partikularistische Logik der Anarchie auszuspielen (Dunne 2001: 162-181).

In diesem Zusammenhang ist Michael Walzers Diskussion der Toleranz als ordnungsstiftender Mechanismus von Interesse.² Denn oberflächlich betrachtet versucht Walzer die friedliche Koexistenz »of groups of people with different histories, cultures, and identities« ohne solche Universalien oder ihre funktionalen Äquivalente wie »original position« oder »ideal speech situation« zu erklären (Walzer 1997: 2, 1). Auf den ersten Blick lässt Walzer daher die anti-universalistische Logik der Anarchie des internationalen Systems intakt. Die friedliche Koexistenz der Völker und Nationen wird dann durch eine institutionalisierte Form der Toleranz ermöglicht, die die historische und kulturelle Kontingenz unterschiedlicher politischer Systeme respektiert (Walzer 1997: 5). Innerhalb der internationalen Gesellschaft ist Toleranz ein »essential feature« der Souveränität und definiert damit ihren moralischen Status (Walzer 1997: 19). »Sovereignty guarantees that no one on *that* side of the border can interfere with what is done on *this* side. [...] Live and let live is a relatively easy maxim when the living is done on opposite sides of a clearly marked line« (Walzer 1997: 19f).

So weit, so gut. Doch bleibt damit die Frage offen, warum Walzer ausgerechnet der Toleranz diese Vermittlung zwischen Identität und Differenz anvertraut. Warum spricht er nicht von einem anderen Begriff wie »gegenseitigem Respekt« oder gar »agonistischem Respekt«, einem Begriff, den William Connolly in die Politische Theorie der Internationalen Beziehungen einführte? Denn der Begriff Toleranz beinhaltet immer eine Assoziation mit Macht, Urteil und Hierarchie. In Connollys Worten:

»Tolerance, in this context, becomes forbearance toward cultural practices thought to be intrinsically wrong or inferior, but also thought to contain a glimmer of truth that might evolve, with proper prodding, into realization of Christian truth. Tolerance emerges as a detour on the way to conversion« (Connolly 1991: 43).³

Wenn friedliche Koexistenz wirklich auf Toleranz beruht, so ist die Friedlichkeit dieser Ordnung notwendigerweise stets prekär und von dem Willen des Tolerierenden abhängig, den Tolerierten nicht zu bekehren. Walzer ist sich selbst dieser möglichen Interpretation bewusst, versucht jedoch, sie durch eine ideosynkratische Defi-

2 Genauer gesagt diskutiert Walzer den Begriff »toleration«, dem im Deutschen am besten das substantivierte Verb »Tolerieren« entspricht. Um stilistische Unbequemlichkeiten zu vermeiden, werde ich in diesem Text »Tolerieren« und »Toleranz« als Synonyme behandeln.

3 Siehe auch Derrida (2003: 124-130), der die spezifisch christlichen Wurzeln des Begriffs darlegt.

nition von »toleration« zu überwinden. Seine inhaltliche Bestimmung als (1) Akzeptanz um des lieben Friedens willen, (2) eine passive, entspannte und wohlwollend indifferente Haltung, (3) Anerkennung des Anderen, selbst wenn dieser »unattractive« ist, (4) Neugier, d. h. eine Bereitschaft, zuzuhören und zu lernen, und (5) eine ästhetische Einstellung in Verbindung mit einer Präferenz für Vielfalt dehnt die Bedeutung der Toleranz jenseits der von Connolly identifizierten aus (Walzer 1997: 10f). Toleranz wird hier zum Label aller möglichen nicht gewalttätigen Haltungen gegenüber dem Anderen. Der »außergewöhnliche« Charakter dieser Interpretation wird dabei von Walzer selbst anerkannt, wenn er die hierarchische und machtbegleitende Bedeutung von Toleranz in »ordinary speech« zugibt. Auch sei auf die Eintragungen zu »tolerate« und »toleration« im *Oxford English Dictionary* hingewiesen, in denen alle relevanten Definitionen die negativen Eigenschaften des Tolerierten (*pain, hardship, poison*) und die Macht des Tolerierenden beinhalten (Oxford English Dictionary 2004a, 2004b). Zudem betont Walzer selbst die Machtdifferentiale, die der Toleranz innewohnen, um deren Effektivität zu begründen:

»Sometimes, indeed, toleration works best when relations of political superiority and inferiority are clearly marked and commonly recognized. This is most obviously the case in international society, where ambiguous power relations are one of the chief causes of war« (Walzer 1997: 52).

Die damit erfolgte Verknüpfung von Toleranz, Macht und Ordnung eröffnet die Frage nach den Maßstäben des Tolerierens, ihren Quellen und der Instanz, die über ihre Grenzen entscheidet.

Interessanterweise hat Walzer wenig zu diesen Fragen zu sagen, seine Position muss hier als implizit vorhanden betrachtet werden. Was die Maßstäbe angeht, verweist er mit einer leichtfertigen Geste auf »peaceful coexistence« und »basic human rights« (Walzer 1997: 5). »We choose within limits, and I suspect that the real disagreement among philosophers is not whether such limits exist – no one seriously believes that they don't – but how wide they are« (Walzer 1997: 5f). Die Quellen dieser Maßstäbe oder Begrenzungen der Toleranz sind dabei durch einen Appell an den Commonsense und die Vernünftigkeit der Philosophen beschrieben. Die Leichtigkeit der Entscheidung über das Ausmaß vernünftiger Toleranz ist sodann mit der Schwere der Fälle jenseits dieser Grenze illustriert. »I won't have much to say about the arrangements that get ruled out entirely – the monolithic religious or totalitarian political regimes. It is enough to name them and to remind readers of their historical reality« (Walzer 1997: 6). Geschichte spricht für sich selbst, und die Definition der Grenzen der Toleranz ist durch einfache Reflexion dieser Fakten zu erstellen. Walzers ansatzweiser Relativismus, der noch erkennen kann, dass alle politischen Ordnungssysteme geschichtlich und kulturell bedingt sind, wird damit durch eine universalistische und transhistorische Logik so weit entschärft, dass verschiedene Regime und Ordnungsformen objektiv auf das Maß ihrer Toleranz hin beurteilt werden können.⁴ Der »postmodernen« Problematisierung dieser Position, die die Ein-

4 Wie Walzer diese philosophische Position mit seiner als durchaus relevant beschriebenen Positionierung in »my own time and place, my own American reality« in Einklang bringen kann, bleibt dabei ungeklärt (Walzer 1997: 7).

sicht in die kontingente Natur von Politik, Geschichte und Kultur auf den Bereich der Wahrheit selbst ausdehnt, wird dabei ausgewichen.⁵ Die Funktion des Tolerierens wird damit von einer Vermittlung von Identität und Differenz zu einer macht-basierten Ordnungsstrategie verschoben. Walzers Bemerkung, »toleration makes difference possible; difference makes toleration necessary« (Walzer 1997: xii) illustriert diesen Punkt: Sein restriktives Verständnis von Toleranz dämmt die Exzesse der Vielfalt ein, um den Zustand der friedlichen Koexistenz stabilisieren zu können.⁶ Toleranz droht damit stets mit ihrer Suspendierung, Intoleranz wird zum konstitutiven Bestandteil von Toleranz. Dabei verliert Walzer kein Wort über das Thema, welche Instanz, welcher politische Akteur über die Suspendierung der Toleranz und somit über die Ausnahme entscheidet. Die Normen und Regeln, auf die er sich beruft, sind, so ist anzunehmen, selbst-exekutierend; sie bestimmen selbst, wann und wie sie wirksam werden. Die Bestimmung der Ausnahme, die Designation des Feindes und die Suspendierung der Toleranz sind bei Walzer durch und durch entpolitisierte Prozesse.

Dabei liegt die »postmoderne« Position der radikalen Relativierung von Geschichte, Kultur und Wahrheit selbst jenseits der Grenzen der Tolerierbarkeit. Nichts illustriert diesen Punkt besser als der Umstand, dass der erste Schlag von Walzer in seiner Beurteilung der Ereignisse des 11. September nicht dem Terrorismus, sondern der »postmodernen« Position gilt. So antwortet er auf die Frage »What is terrorism?«:

»It's not hard to recognize; we can safely avoid postmodernist arguments about knowledge and truth. Terrorism is the deliberate killing of innocent people, at random, in order to spread fear through a whole population and force the hand of its political leaders [...]. I don't accept the notion that ›one man's terrorist is another man's freedom fighter‹« (Walzer 2002: 5).

Zwar ist der Begriff selbst »contested, that's true of many political terms«. Doch nur Narren würden genarrt, wenn die Grenzen der Vernunft überschritten werden und Terroristen sich als Freiheitskämpfer bezeichnen (Walzer 2002: 5).

Der erste Schritt in Walzers Argumentation zum Thema Terrorismus ist damit wiederum ein ideeller, insofern er eine ideale Position einnimmt, die, während sie selbst mit keinem politischen, historischen oder kulturellen Kontext verknüpft ist, ein Urteil über jegliches solches Phänomen erlaubt. Die Anschläge in New York und Washington und der in ihnen zum Ausdruck kommende Fundamentalismus der Terroristen bringt damit den Fundamentalismus des Liberalismus in der Form seines unreflektierten *commitments* zur Universalität seiner Begriffe, Normen und Katego-

5 Genauer gesagt reduziert sich, zumindest in dem diskutierten Buch, der Begriff der Postmodernität auf einen Zustand des »highly intense multiculturalism« in Gesellschaften und des »life without clear boundaries and without secure or singular identities« (Walzer 1997: 87). Damit ist der Blick auf die angeblich problematische Ontologie solcher Gesellschaften gerichtet, ohne die entsprechenden epistemologischen Fragen auch nur anzuschneiden.

6 Linda Bishai (2004: 57-63) weist dabei auf die problematische Ontologie dieses Arguments hin, in dem die Vielfalt der Identitäten von einer Grundbedingung sozialer Interaktionen zu einem regulationsbedürftigen politischen Problem reduziert wird.

rien ans Tageslicht. Walzers Reaktion auf die Anschläge in New York und Washington bestätigt damit Norbert Bolz' Behauptung, dass die Terroristen vor allem eine Kritik der liberalen Vernunft schreiben (Bolz 2002). Es handelt sich dabei um die Zurückweisung der liberalen Toleranz, der Unterwerfung unter einen liberalen Diskurs, dessen Regeln für fundamentalistische Organisationen wie Al Kaida keinen Sinn haben. Und es handelt sich um die Demonstration der Begrenztheit und »Nicht-Universalität« der liberalen Vorstellungen von Vernunft, Rationalität und Moral.

Dabei ist Walzer einem politischen Verständnis dieses Konfliktes in seiner Analyse näher als Ignatieff. Denn in einer interessanten Wendung versteht er Terrorismus als »a political strategy selected from among a range of options« (Walzer 2002: 5). Und in einer Schmitt'schen Wendung wird das Politische wieder entdeckt:

»We need a combined cultural-religious-political explanation that has to focus, I think, on the creation of an Enemy, a whole people who are ideologically or theologically degraded so that they are available for murder [...]. This kind of Enemy is the special creation of nationalist and religious movements which often aim not only at the defeat but also the removal or elimination of the ›others« (Walzer 2002: 6).

Der Feind, von dem Walzer hier spricht, ist der absolute Feind Schmitts, eine Figur, die dieser aus der Radikalisierung der ideologischen Gegensätze des Kalten Krieges und der gegenseitigen Bedrohung mit nuklearer Vernichtung entspringen sieht (Schmitt 1995: 93-96). Für Schmitt ist dieser absolute Feind die extreme Form einer Gestalt, deren Funktion traditionell die *Begrenzung* von Konflikt, Gewalt und Krieg beinhaltet. In seiner traditionellen Ausprägung ist der Gegensatz von Freund und Feind Ausdruck eines agonistischen Respekts für den Anderen (Schmitt 1988a: 48f). Dieser agonistische Respekt ist wiederum Ausdruck der Anerkennung des Pluralismus der Staatenwelt. »Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum« (Schmitt 1991: 54). Die Bestimmung des Feindes ist damit die Identifizierung des ontologisch Anderen, sowie die Anerkennung seines spezifischen Wahrheitsanspruchs, seines »regime of truth« (Foucault 1980: 131). Kein Staat kann für einen anderen oder gar für die Gesamtheit der Menschheit reden. Die Anarchie der internationalen Gesellschaft steht damit gegen die Ansprüche, universelle und »transnationale« Normen und Wahrheiten vertreten zu können. Der Feind ist immer aus einer partikularen Perspektive definiert, als der Andere, der gegen die Normen, Werte, und Wahrheiten der jeweiligen kollektiven Identität steht.

Walzers Identifizierung des Terrorismus als die Radikalisierung von politischen Feindkonstruktionen birgt damit die Möglichkeit einer Interpretation, in der Terrorismus als politische Krise, als radikale Gegenreaktion auf fundamentalistische Ansprüche des liberalen Projektes der Weltgesellschaft und der Globalisierung internationaler Politik zu verstehen ist (vgl. Behnke 2004). Walzer selbst jedoch wählt in seiner Argumentation einen anderen Weg. Dabei ist zuerst zu sehen, dass für ihn nur der absolute Feind eine Rolle spielt und er damit die konstitutive Rolle des traditionellen Feindes ausblendet. Da der absolute Feind auf die Vernichtung seines Gegners abzielt, ist damit die normative Grenze des Politischen überschritten und die restriktive Kraft der Freund-Feind-Beziehung aufgehoben. Damit kann die Konstruktion des Feindes nun als Pathologie der internationalen Gesellschaft ange-

sehen werden, als Ausdruck einer dysfunktionalen Entwicklung in der islamischen Welt. Genauer gesagt ist in diesem Teil der Welt das Projekt der Moderne fehlgeschlagen. Brutale, repressive, korrupte, autoritäre und ungerechte Regime »are very far from admirable representatives of modernity« (Walzer 2002: 6). Die Schuld für die »internal failures« (Walzer 2002: 6, meine Hervorh.) der Regime wird dann ideologisch und theologisch verbrämt auf die Sündenböcke und externen Feinde gerichtet: »Israel, America, the West generally« (Walzer 2002: 6). Und damit ist »Jihad [...] a response not only to modernity but also to the radical failure of the Islamic world to modernize itself« (Walzer 2002: 6).

Das Verhältnis von Modernität und Terrorismus ist damit als externe und akzidentielle Beziehung definiert, in der Modernität vom Terrorismus bedroht und herausgefordert wird, in der sie aber keine Rolle in der Produktion von Terrorismus spielt. Die Ursprünge des Terrorismus in der Modernität werden damit ausgeblendet.⁷ Die Frage ist nun, welche Maßnahmen effektiv sind, Terrorismus zu bekämpfen und zu unterdrücken. Dabei wird die viel radikalere Frage nach den Mechanismen, durch die die Modernität den (terroristischen) Widerstand gegen sich selbst produziert, ausgeklammert. Dass Fundamentalismus und Weltgesellschaft als Komplementärphänomene erscheinen, ist nicht erfassbar.

»In der Perspektive der Ausgeschlossenen dagegen (*the Rest*) strukturiert sich dasselbe Phänomen in apokalyptischer Antithese: Globalisierung der Wirtschaft vs. Globalisierung des Islam; die Menschen des Glaubens gegen die säkulare Weltgesellschaft« (Bolz 2002: 85).

Doch solche Versuche der Erklärung des Terrorismus werden a priori zu »apologies« und somit moralisch mit dem Verbrechen selbst verknüpft (vgl. Walzer 2001, 2002: 7). Damit schließt sich der Kreis. Basierend auf niemals hinterfragten universellen und transhistorischen *commitments* zu einer abstrakten Weltgesellschaft artikuliert Walzer eine Version der liberalen Weltanschauung, die das Andere nur nach dem Maßstab dieser Anschauung wahrnehmen und bewerten kann. Toleranz ist dabei der bevorzugte, jedoch stets suspendierbare Modus der Vermittlung von Identität und dem Anderen. Die Ordnung der internationalen Gesellschaft ist dabei bedingt durch die Drohung, die in der Toleranz stets implizite Macht über den untergeordneten Anderen auszuspielen. Die fundamentalistischen Prinzipien, die diese Weltanschauung ermöglichen, werden dabei durch Appelle an die Kraft des Commonsense, an die Fakten der Geschichte und die offensichtliche moralische Verwerflichkeit der Alternativen verschleiert. Konfrontiert mit einer ebenso fundamentalistischen Herausforderung, die sich den Maßstäben liberaler Toleranz gewalttätig verweigert und Letztere durch eigene Maßstäbe der Rationalität, der Moral und des Kampfes ersetzt, kann Walzer diese nur als pathologische Verweigerung der Grundlagen der Weltgesellschaft interpretieren und damit die Suspendierung der Toleranz verkünden.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Diese Kritik soll kein Argument für das Tolerieren von Terrorismus sein. Der Kampf gegen Al Kaida und andere terroristi-

7 Zu einer solchen Analyse vgl. Gray (2003).

sche Gruppen ist zweifellos legitim und vertretbar. Worauf diese Kritik jedoch abzielt, ist zum einen die Reduktion der fundamentalistischen islamischen Kultur auf eine korrigierbare Abweichung von der liberalen Norm, sowie zum anderen die Überzeugung, dass der Terrorismus kein Beiprodukt des liberalen Projekts der Globalisierung der internationalen Gesellschaft ist. Es macht einen Unterschied für die Wahl unserer politischen Strategien, ob wir die politische, historische und geographische Bedingtheit auch der westlichen Kultur anerkennen und damit Mechanismen der Akkulturation anderer Kulturen, durch die deren Defizite wettgemacht werden sollen, kritisch hinterfragen, oder ob wir, an der Überzeugung von der Universalität westlicher Normen festhaltend, unsere Intervention im Angesicht des Terrorismus sogar intensivieren, nur um dadurch der Logik des Widerstandes und des Terrorismus weitere Energie zuzuführen.

2.3. *Jürgen Habermas und der Terrorismus als »distorted communication«*

Mit dem Unbegreiflichen des 11. September 2001 konfrontiert, flüchten sich manche Forscher ins Unmögliche. So verlangt zum Beispiel Harald Müller eine »Reintegration der Ethik in die Internationale Politik. Es wird nicht mehr und nicht weniger gebraucht als eine Moraltheorie internationaler Beziehungen« (Müller 2004: 130). So weit, so gut. Man kann kritisch anmerken, dass internationale Politik niemals frei von ethischen Prinzipien sein kann, insoweit jegliche politische Praxis und Theorie zumindest implizit mit einer Definition von Moral aufgeladen ist. Man sollte darüber hinaus auch darauf hinweisen, dass eine kritische Diskussion über die Rolle von Moral und Ethik in der Internationalen Politik bereits stattfindet, jedenfalls in der angelsächsischen Literatur, und dort vor allem innerhalb der kritischen und postmodernen Literatur.⁸ Interessanter und gleichzeitig problematischer ist dagegen Müllers Behauptung, eine solche Ethik sei nur begründbar »durch den interkulturellen Dialog, dessen substanzielle Voraussetzungen offen bleiben, mit Ausnahme der Präsuppositionen der Dialogführung selbst, wozu zwingend die Anerkennung der ›Anderen‹ zählt« (Müller 2004: 130). Herrschaftsfreier Diskurs hat damit, wie Müller wohl unbeabsichtigt zugibt, einen eigenen Zwang. Doch wer oder was kann die potenziellen Teilnehmer dieses »Dialogs« zur Teilnahme zwingen? Und wenn diese Teilnahme gesichert ist, welche Instanz kann die gegenseitige Anerkennung des Anderen erzwingen? Und schließlich: Was soll und was kann durch einen solchen Dialog eigentlich erreicht werden? Müller selbst gibt auf diese Fragen leider keine Antworten, und obgleich er sich der Schwierigkeiten, einen solchen Dialog zu führen, bewusst ist, bleibt sein Argument für diesen Dialog in einer hilflosen Geste stecken: »Eine Alternative gibt es gleichwohl nicht« (Müller 2004: 130).⁹

8 Als wichtige Beispiele seien genannt Campbell (1998), Campbell/Shapiro (1999), Shapiro (1997).

9 Ohne eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Literatur, die solche Alternativen aufzuzeigen versucht (siehe Fn. 8), ist dies bestenfalls eine voreilige Schlussfolgerung.

Letztendlich gründet diese Überzeugung auf einer Metaphysik des rationalen Diskurses, dem »faith in talk« (Fish 1999: 68), der »deification of discussion« (Prozorov 2004: 279). »Die Liberalen können den Konflikt fundamentaler Glaubensüberzeugungen nur als Meinungsstreit modellieren, denn es gibt für sie prinzipiell keinen Konflikt, den man nicht in rationaler Deliberation auflösen könnte« (Bolz 2002: 89). Und bei Jürgen Habermas, dem Philosophen dieser Metaphysik, wird damit konsequenterweise Terrorismus zu einem Ausdruck von »distorted communication« (Habermas 2003: 35). Damit stellt sich die Frage nach der Möglichkeit und der Funktion einer »undistorted communication«. ¹⁰ Letztere ist dadurch definiert, »to put a stop to violence, without reproducing it in circles of new violence« (Habermas 2003: 38) und durch die Erlangung eines »common horizon of background assumptions in which both sides accomplish an interpretation that is not ethnocentrically adopted or converted but, rather, *intersubjectively* shared« (Habermas 2003: 37, Hervorh. dort).

Dies ist der Kern des Habermas'schen kommunikativen Handelns. Politische Konflikte sind durch einen rationalen Diskurs in einer gemeinsam gefundenen und von keinem Konfliktpartner dominierten oder aufgezwungenen Übereinkunft aufgelöst. Das Politische muss damit überwunden, der Konflikt entpolitisiert werden, um im gegenseitigen Konsensus aufzugehen. Identität und Anderssein sind nicht länger ein Problem der Vermittlung, das Ziel ist stattdessen die Aufhebung dieser Gegensätze in einem gemeinsamen Horizont. Der Andere wird damit nicht in seinem Anderssein respektiert oder wenigstens toleriert; das Ziel ist nun, ihn in eine gemeinsame Erfahrung, Wahrheit und Identität einzubeziehen (Habermas 1996). Habermas' Begründung dieser Vereinnahmung des Anderen und der ontologischen Vernichtung des Andersseins baut dabei auf der vorgeblichen Gegenseitigkeit dieser Bewegung auf. Schließlich wird auch von »uns« erwartet, unsere Meinungen und Überzeugungen aufs Spiel zu setzen und bereit zu sein, uns von anderen überzeugen zu lassen. So ist denkbar, dass »the West could learn [...] how it would need to change its politics if it wants to be perceived as a shaping power with a civilizing impact« (Habermas 2003: 36).

Doch eine kritische Analyse der Sprache Habermas' offenbart, dass dieser gemeinsame Horizont nicht alleine durch den Prozess der Kommunikation selbst hervorgebracht wird. Form wie Inhalt des Habermas'schen Diskurses bringen den Westen als Maßstab für die erstrebte kommunikative Ordnung zurück – etwa die Grundannahme, dass autonome Individuen an einem solchen Diskurs teilnehmen und sich dabei von ihren kulturellen oder anderen Identitäten lösen können. In Craig Calhouns Worten: »[Habermas'] accounts of human action and reason are always abstracted from cultural or social particularities and identities« (Calhoun 1995: 206). Während innerhalb einer Gesellschaft eine »solid base of common background convictions, self-evident cultural truths and reciprocal expectations« diesen Prozess theoretisch erleichtern kann, ist der Dialog zwischen Kulturen ob der größte

10 Im Rahmen dieses Aufsatzes kann die ganze Systematik des Habermas'schen Denkens nicht dargelegt werden. Ich beschränke mich daher auf die in dem relevanten Interview (Habermas 2003) und den kommentierenden Aufsätzen (Habermas 1996, 2001, 2004) erörterten Aspekte.

ren Distanz zwischen ihren Identitäten schon sehr viel schwieriger. Für Habermas jedoch ist dieses Problem lösbar durch eine »Transformation« anderer Kulturen: »The desired transformation of a mentality happens [...] through the improvement of living conditions, through sensible relief from oppression and fear« (Habermas 2003: 36). Die Unterschiede zwischen uns und den Anderen werden so zu *a matter of degree* statt *a matter of kind*. Damit ist ein gegenseitiges Verstehen prinzipiell möglich, »whether the cultural and spatiotemporal distances are shorter or longer, or the semantic differences smaller or larger« (Habermas 2003: 36f). Die Arbeitsteilung, die Habermas für diesen Diskurs konstruiert, verdient es, noch einmal betont zu werden. Für den Westen geht es darum, seine Rolle als zivilisierende Macht verwirklichen zu können, wohingegen der Rest der Welt zum Objekt einer Mentalitätsveränderung wird. Während der Westen vor dem Problem steht, seiner Identität gerecht zu werden, wird dem Rest ein Identitätswandel abverlangt.

Doch unterschätzt die Normalisierung des westlichen Weltbildes den Widerstand anderer Kulturen gegen diese Vereinnahmung. Dabei ist der Terror Al Kaidas nur der radikalste und dramatischste Ausdruck einer Weltanschauung, die dem westlichen, liberalen Glauben an das Gespräch ihren Glauben an die Wahrheit religiöser Narrative entgegenhält. Peter Krieg hat versucht, diesen Gegensatz zwischen modernen, kognitiven Gesellschaften, in denen Wissen das Resultat individueller Erkenntnis von objektiv richtigen Wahrheiten ist, und Gesellschaften, die normativen Kategorien des Wissens folgen und in denen Tradition, Dogma und Religion privilegierte Quellen der Wahrheit sind, herauszuarbeiten. »Die Extrempositionen von Wissenschaft und Religion könnte man so formulieren: ›Alle normativen Bindungen stehen im Lichte neuer kognitiver Erkenntnisse zur Disposition‹, fordert die Wissenschaft – ›die ewigen Werte sind unantastbar‹ – antwortet die Religion« (Krieg 2002: 162).

Habermas selbst sieht in dieser Konstellation den liberalen, säkularen Staat als »dritte Partei«, als Repräsentant eines »demokratisch aufgeklärten Commonsense«, der innerhalb von Gesellschaften wissenschaftlichen Fortschritt mit moralischen Grundlagen und Einsprüchen vereinbaren soll (Habermas 2001: 17). Dabei hat dieser Commonsense auf der Religionsfreiheit innerhalb der Gesellschaft zu bestehen, um rationale Entscheidungen treffen zu können. Die Last, die der liberale Staat religiösen Menschen zumutet, ist damit höher als die für Nichtgläubige. Gläubige

»müssen ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile [aufspalten]. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden« (Habermas 2001: 17).

Religion als das Andere der Rationalität muss daher erst übersetzt und auf rationale Verwertbarkeit abgeklopft werden, um im politischen Diskurs teilnehmen zu können. Für die Beziehung zwischen den Kulturen, insbesondere zwischen dem Westen und der »arabischen Welt«, wird dieser Modus der Übersetzung zum Mittel, die »transformation of a mentality« – mit anderen Worten: die Säkularisierung dieser arabischen Welt durch den Westen – ohne Reibungswiderstände durchführen zu

können. Dass dieser Prozess notwendig ist, und dass der Westen dazu ermächtigt ist, wird von Habermas niemals zur Diskussion gestellt.

Doch von einer fundamental-religiösen Position aus gesehen ist das Angebot zu einem solchen Diskurs ein Affront, denn es verlangt von ihren Repräsentanten die Aufgabe ihrer kulturellen, religiösen und kognitiven Identität. Dass sich religiöse Wahrheiten durch ihre Übersetzbarkeit in rationale Argumente bewähren müssen, um im Diskurs überhaupt zugelassen zu werden, ist dabei das Kernproblem. »Wenn der Dialog beginnt, hat der Liberalismus schon gewonnen [...]. Wenn sich Fundamentalisten auf einen ›Dialog‹ einlassen würden, gäbe es keinen Grund mehr für einen Dialog« (Bolz 2002: 88). Denn dann wäre der Fundamentalismus als Problem bereits verschwunden. Gegen die Vereinnahmung in einen solchen Diskurs, dessen Grundvoraussetzung schon den Anderen seiner Identität und seiner Motivation beraubt, steht die symbolische, mithin ebenfalls kommunikative Gewalt von 9/11. Aus dieser Perspektive wird der damit verbundene Terror zu einer radikalen Affirmation des Anderen und zu einer radikalen Negierung der Grundannahmen einer liberalen interkulturellen Ordnung. Dazu gehört auch die Aneignung des Begriffs »Terrorist« und seine Umwertung – geschehen etwa in Osama Bin Ladens Worten: »If inciting people to do that is terrorism, and if killing those who kill our sons is terrorism, then let history be witness that we are terrorists« (zit. nach CNN 2002). Und in den Worten eines anderen Al Kaida-Mitglieds: »If terrorism is to throw terror into the heart of your enemy and the enemy of Allah, then we thank Him, the Most Merciful, the Most Compassionate, for enabling us to be terrorists« (zit. nach Fouda 2003). Bereits gegen die formalen Zwänge des rationalen Diskurses artikulieren diese Äußerungen eine terroristische Gegenlogik der gewaltsamen Überzeugung.

Doch Habermas' kommunikatives Handeln bleibt auch inhaltlich der westlichen Kultur und Politik verbunden. Die Annahme, dass die »distorted communication« durch sozioökonomischen Wandel gerade gebogen werden kann, dass die Veränderung von Mentalitäten, die so (in der nicht-westlichen Welt) erreicht werden soll, wünschenswert ist, und dass es für den Westen im Prinzip nur darum geht, seine Politik so zu ändern, dass er als »shaping power with a civilizing impact« korrekt wahrgenommen wird, verrät eine streng hierarchische Weltanschauung, die den Westen als den universellen Maßstab für die Beurteilung anderer Kulturen setzt (Habermas 2003: 36). William Rasch kommt in diesem Zusammenhang nach einer kritischen Analyse eines anderen Habermas-Textes zu der folgenden Bewertung:

»Habermas's matter of fact equation of the First World with the universal spirit – his unreflected belief that the particular instance of the West can be the unproblematic carrier of the universal principle – cries out for some form of critical scrutiny. [...] Does he not offer us another version of the type of salvation religion that we have, with good reason, learned to mistrust? Do we not have all the required elements for a comfortable, reassuring, quasi-religious, and ultimately uncritical certitude?« (Rasch 2000a: 1677).

Habermas' Ziel ist dabei die Umwandlung des internationalen Systems in eine Weltgesellschaft mit Weltbürgertum nach liberalem Muster. »Erst damit wird sich das instabile, auf wechselseitiger Bedrohung beruhende System sich selbst behauptender souveräner Staaten in eine Föderation mit gemeinsamen Institutionen verwandeln, die staatliche Funktionen übernehmen« (Habermas 1996: 208). Die Universalität

von Individualismus, Rationalität und schließlich politischer Ordnung wird dabei zum Maßstab und gleichzeitig zum Antrieb dieses Prozesses.

Selbst von den Terroristen wird erwartet, sich diesem Schema anzupassen. Terrorismus kann politische Legitimität zumindest dann erwarten, wenn nach einem Regimewechsel

»former terrorists come to power and become well-regarded representatives of their country. Certainly, such a political transition can be hoped for only by terrorists who pursue political goals in a realistic manner, who are able to draw, at least retrospectively, a certain legitimation for their criminal actions, undertaken to overcome a manifestly unjust situation« (Habermas 2003: 34).

Wenn, mit anderen Worten, ihre politischen Ziele sich innerhalb des Horizonts eines rationalen Diskurses bewegen, kann Terrorismus als (potenziell) politisch anerkannt werden. Die Anschläge des 11. September sind dagegen »monstrous«, »treacherous« und »horrible« (Habermas 2002: 28, 26). Es ist einfach, dem zuzustimmen. Es ist schwieriger anzuerkennen, dass hinter diesen Angriffen eine eigene Moral steckt, die diese als Notwendigkeiten oder Heldentaten legitimiert. Die Angriffe als irrational und damit als unpolitisch zu charakterisieren, ist bestenfalls eine leere Geste – und schlimmstenfalls eine Weigerung, unsere Feinde zu verstehen. Wie Peter Bergen schreibt:

»[Bin Laden] has reasons for hating the United States, and if we understand those reasons, we will have a glimmer of insight what provoked the terrible events of September 11 [...]. Bin Laden is at war with the United States, but his is a *political* war, justified by his own understanding of Islam, directed at the symbols and institutions of American *political* power« (Bergen 2001: 222, Hervorh. dort).

3. Die Wiederkehr des Politischen

Der Triumphalismus des Liberalismus nach dem Ende des Kalten Krieges konnte nur für eine relativ kurze Zeit überdecken, dass das Ende dieser Ära nicht den Triumph des Westens, sondern den Verlust seiner globalen Zentralität bedeutete. Um Missverständnisse zu vermeiden: Die Modernität des Westens, seine technologischen und ökonomischen Ressourcen sind mehr denn je von globaler Bedeutung (Laïdi 1998: 5). Doch kann der Westen keinen Modellcharakter mehr für sich behaupten, kann nicht länger die Bedeutung und das Ziel sozialer und politischer Prozesse definieren. Im Gegenteil, als »Gewinner« des Kalten Krieges und als Ausgangspunkt für die Globalisierung von nationalen Märkten und Kulturen ist der Westen selbst zum konstitutiven Anderen für die Artikulation von politischen und kulturellen Identitäten geworden. Wir leben damit in einer Welt, in der »Identität« wieder zum Problem geworden ist. Globalisierung selbst kann dabei keine Lösung sein, sondern definiert nur die Bedingung, unter der dieses Problem auftaucht. Globalisierung ist ein Stadium oder ein Prozess, doch kann sie nicht Fundament, Weltbild oder Ziel kollektiven politischen Handelns sein (Laïdi 1998: 6). Die Produktion von Identität, Sinn (*meaning*) und Zielvorstellungen ist damit im globalen System fragmentiert, wir erleben eine »proliferation of particularistic political identities, none of which tries to ground its legitimacy and its action in a mission predetermined

by universal history« (Laclau 1994: 1). Damit ist das Problem des Politischen, die Frage nach den Möglichkeiten der Vermittlung von partikularistischen Identitäten und der Einhegung der Konflikte zwischen diesen, neu gestellt. Die Speerspitze des Problems, die gewalttätige Artikulation von »Anderssein«, ist der Terrorismus fundamentalistischer Organisationen wie der Al Kaidas.

Die Antworten, welche die liberalen Theoretiker auf die Frage des Politischen geben, leiden dabei unter einem zentralen Problem: Sie insistieren weiterhin auf der Möglichkeit, universell gültige Denkmuster, Annahmen oder Präsuppositionen unterstellen zu können (vgl. Dallmayr 2001: 343; Prozorov 2004: 279). Damit wird die anarchische Struktur des internationalen Systems mit einer begrifflichen und politischen Hierarchie überdeckt, die dieses dem liberalen Verlangen nach rationaler Ordnung unterwirft. Die liberale Welt ist ein *Universum*, erkennbar und manipulierbar von einer universalistischen epistemologischen Perspektive aus, der sich diese Welt eröffnet und die somit zum Gegenstand des liberalen Projektes der Säkularisierung und »Verrechtlichung« werden kann.

Fred Dallmayr hat in diesem Zusammenhang auf den »paradigmatic status« der Begrenzungen hingewiesen, durch die Habermas rationale Kommunikation von ihren irrationalen Formen und Teilnehmern schützt, und durch die dieser Diskurs zur Grundlage des liberalen Projekts werden kann (Dallmayr 2001: 343). Dabei wird den Außenseitern, den als irrational ausgeschlossenen Formen und Sprechern jede positive Rolle in diesem Projekt abgesprochen (vgl. Coole 1997: 221). Habermas kann diese Kräfte nur als Widerstand gegen das Projekt der Moderne und die Verbreitung universeller Normen verstehen.

Doch was, wenn das Andere nicht nur ein Ausdruck der Irrationalität oder antipolitischer Metaphysik ist? Was, wenn Anderssein die ontologische Grundlage des internationalen Systems ist? Was, wenn wir die Welt als *Pluriversum* ansehen, mit unterschiedlichen *Epistemen* und Perspektiven, von denen keine universelle Gültigkeit beanspruchen kann, und in der deshalb universalistische Ansprüche, den Diskurs zwischen den Kulturen a priori gemäß den Kategorien des Westens zu führen, einen Akt der (ontologischen) Gewalt und Ausgrenzung darstellen? Das Problem der internationalen Beziehungen so umzuformulieren, bringt einen Theoretiker des Politischen ins Gespräch, den Habermas selbst als Antagonisten identifiziert: Carl Schmitt.

Für Schmitt besteht das Problem des Politischen im internationalen System darin, Ordnung und Anderssein so zu konzeptionalisieren, dass dabei das Anderssein nicht der Ordnung geopfert wird. Konflikt ist für Schmitt die Grundbedingung politischen Handelns, weil er die pluralistische Struktur des internationalen Systems widerspiegelt. Die hervorragende Aufgabe der Politik ist so, Konflikt ertragbar zu machen und Gewalt zu minimieren. Um dies zu erreichen, müssen Umfang und Intensität des Konflikts Beschränkungen auferlegt werden. Die spezifische Konfliktstruktur, die Schmitt dabei beschreibt, bündelt die Unterschiede zwischen Akteuren zu sozialen und relativ zusammenhaltenden Einheiten, die ebenso organisierten Einheiten gegenüber stehen. Dabei wird das Anderssein im Inneren zugunsten seiner Externalisierung jenseits der Grenzen der sozialen Gemeinschaft aufge-

hoben.¹¹ Im modernen System der Weltpolitik ist es dabei der Staat, der diese Funktion des Bündelns von Identität und der »Ausweisung« von Anderssein übernommen hat. Der souveräne Staat basiert somit auf einer Entscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen sozialer Gemeinschaft und ihren Rivalen. Im Inneren ist ein Konsensus über (nationale) Identität, Recht und Moral zu erhalten, während zwischen Staaten ein solcher Konsensus fehlt. Genauer betrachtet jedoch können wir einen Minimalkonsens feststellen, der durch die gegenseitige Anerkennung der Souveränität der Staaten institutionalisiert wird. Diese Form der Organisation ermöglicht damit die der westlichen Philosophie generell und dem Liberalismus im Besonderen stets suspekte Vermittlung von Differenz und Gleichheit.¹²

Durch die Anerkennung der formalen Kategorie der Souveränität wird so die Koexistenz der Anderen ermöglicht. Diese gegenseitige Anerkennung definiert dabei eine weitere Begrenzung des Konfliktes, diesmal in Bezug auf seine Intensität. Wie Schmitt betont, beinhaltet die Unterscheidung von Freund und Feind ein Element des gegenseitigen Respekts und der Zurückhaltung. »Damit ist deutlich gesagt, dass der hier zugrunde liegende Feindbegriff nicht in der Vernichtung des Feindes[,] sondern in der Abwehr, in der Messung der Kräfte und der Gewinnung einer gemeinsamen Grenze seinen Sinn hat« (Schmitt 1991: 119). Für Konflikt und Gewalt jenseits dieser Ziele gibt es keine Berechtigung, Staaten können nur ihre eigenen Interessen vertreten, ihre eigenen Normen und Gesetze verfechten. Universalistische Ansprüche, im Namen der ganzen Menschheit zu sprechen, sind illegitim. »Menschheit ist kein politischer Begriff, ihm entspricht auch keine politische Einheit oder Gemeinschaft und kein *Status*« (Schmitt 1991: 55, Hervorh. dort). Darüber hinaus ist das Ergebnis der Entscheidung, Kriege im Namen der Menschheit zu führen, dem Ziel der Konflikt- und Gewaltbegrenzung diametral entgegengesetzt. Krieg für die Menschheit muss gegen den Feind der Menschheit geführt werden. »Erst mit dem Menschen im Sinne der absoluten Humanität erscheint nämlich, als die andere Seite desselben Begriffs, sein spezifisch neuer Feind, der *Unmensch*« (Schmitt 1988b: 72, Hervorh. dort).¹³ Wie Schmitt in einer seiner zentralen Thesen argumentiert, führt damit der Rekurs auf die Menschheit zu einem diskriminierenden Begriff des Krieges, der alle Begrenzungen hinter sich lassen kann. Für den Feind der Menschheit, für den Unmenschen, kann es keine Rücksicht, keinen auch nur agonistischen Respekt geben. Der Feind des Liberalismus ist damit immer der absolute Feind, der

11 Die beste Darstellung dieser Logik Schmitts ist bei Rasch (2000b) zu finden. Doch vgl. auch Schmitt (1994) für eine Diskussion der Möglichkeiten und der Grenzen des Pluralismus innerhalb von Staaten.

12 Tzvetan Todorovs brillante Studie über die Eroberung Amerikas identifiziert diese Matrix: »Either he conceives [the others] as human beings altogether, having the same rights as himself; but then he sees them not only as equal but also as identical, and this behavior leads to assimilationism, the projection of his own values on the others. Or else he starts from the difference, but the latter is immediately translated into terms of superiority and inferiority [...]. What is denied is the existence of a human substance truly other, something capable of being not merely an imperfect state of oneself« (Todorov 1999: 42). Eine Diskussion Todorovs als Kritik des Liberalismus findet man bei Rasch (2003).

13 Zur Logik solcher universalistischer Begriffspaare siehe auch Koselleck (1979).

entfernt werden muss, entweder ontologisch oder mit Waffengewalt. Gewalt wird damit tendenziell entgrenzt, da ihr Referenzpunkt – die Menschheit – selbst keine Grenzen mehr kennt.

Soweit eine Skizze der Schmitt'schen Kritik des Liberalismus. Sein Verdienst in dieser Debatte ist vor allem, die inhärenten Widersprüche im System der liberalen Theorien bloßlegen zu können: der Monismus der »Menschheit« und ihrer universellen Normen, der sich hinter dem liberalen Bekenntnis zum Pluralismus versteckt; die implizite Gewalt gegenüber dem Anderen, der sich diesen Normen nicht anpasst, verborgen hinter der Beschwörung der friedlichen Koexistenz.

Für Habermas ist das alles »skurril« (Habermas 1996: 231). Auf der liberalen Grundannahme einer letztendlich harmonischen Weltgesellschaft aufbauend, kann er Schmitts Versuch, die Pluralität des internationalen Systems durch die Unterscheidung von Freund und Feind zu ordnen und einzuhegen, nur als Argument für eine »bellizistische« und »zerstörende Kraft« lesen (Habermas 1996: 231). Mit anderen Worten: Das Begriffspaar, das Schmitt zur Einhegung und Begrenzung von Konflikten einführt, wird von Habermas als Ursache dieser Konflikte, zumindest als Legitimierung und Lobrede auf den Krieg, missverstanden. Sein Versuch, Schmitts Argument gegen die Entgrenzung der Gewalt über die Legitimierung durch universelle Normen zu entkräften, gerät dabei zu einer Wiederholung liberaler »Vorurteile« gegen das Politische. Habermas identifiziert dazu zwei Prämissen in Schmitts Argument:

»(a) die Politik der Menschenrechte dient der Durchsetzung von Normen, die Teil einer universalistischen Moral sind; (b) da moralische Urteile dem Code von ›Gut‹ und ›Böse‹ gehorchen, zerstört die negative moralische Bewertung [...] eines Kriegsgegners die rechtlich institutionalisierte Begrenzung [...] des militärischen Kampfes. Während die erste Prämisse falsch ist, suggeriert die zweite Prämisse, im Zusammenhang mit einer Politik der Menschenrechte, eine falsche Voraussetzung« (Habermas 1996: 221).

Wie oben skizziert, ist Schmitts Position damit nicht ganz korrekt wiedergegeben. Für Schmitt besteht das Problem darin, dass sich einzelne Staaten anmaßen, für die Menschheit als solche sprechen zu können und Gewalt im Namen dieser ausüben. Zudem ist das Problem nicht so sehr das damit verbundene moralische Urteil über »Gut« und »Böse«. Schmitt platziert das Problem stattdessen in der Dichotomie von »gerechtem« und »ungerechtem« Krieg (Schmitt 1988a). Dabei ist diese »Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff« problematisch, genau weil sie zu dem »Bellizismus nach außen« führt, für den Habermas Schmitt selbst verantwortlich macht (Habermas 1996: 234). Gerechter Krieg, so Schmitt, tendiere zum totalen Krieg, da er gegen den Feind der Menschheit selbst, und damit gegen den Unmenschen geführt werde (Schmitt 1988a: 32f). Damit eliminiere der gerechte Krieg, der im Namen der Menschheit »mit allen moralischen Energien geführt würde« (Schmitt 1988a: 32), die Begrenzungen jeglicher Gewalt gegen einen Anderen, der als ontologisch und politisch ebenbürtig anerkannt werde.

Der entscheidende Punkt in dieser Auseinandersetzung ist dabei letztlich die Frage, ob wir von einer real existierenden politischen Entität »Menschheit« ausgehen können, auf die sich die universellen Normen Habermas' beziehen können, oder ob wir mit Schmitt die Existenz dieser Einheit verneinen und auf die konkrete Exis-

tenz von partikularen Nationen, Kulturen und anderen politisch relevanten Gruppen verweisen. Während Schmitt den Augenschein einer pluralistischen Welt für sich beanspruchen kann, ist für Habermas die Beweisführung schwieriger, und er rettet sich letztlich in eine Tautologie.

Interessanterweise konzediert Habermas, dass die Möglichkeit eines diskriminierenden Krieges und eines damit verbundenen »Menschenrechtsfundamentalismus« (Habermas' Worte, nicht Schmitts) besteht, wenn eine Weltorganisation

»einer Intervention, die tatsächlich nicht mehr ist als der Kampf einer Partei gegen die andere, eine moralische Legitimation im Deckmantel einer juristischen Legitimation verschafft. In solchen Fällen begeht die Weltorganisation [...] einen »Betrug«, weil sie das, was in Wahrheit eine militärische Auseinandersetzung zwischen Kriegsparteien ist, für eine neutrale, durch vollziehbare Gesetze und Strafurteile gerechtfertigte polizeiliche Maßnahme ausgibt« (Habermas 1996: 235).

Damit ist der relevante Akteur identifiziert, der für die Menschheit oder das im Entstehen begriffene »Weltbürgertum« agieren kann. Eine Weltorganisation, die die Voraussetzungen für eine »unparteilich urteilende gerichtliche Instanz und einen neutralen Strafvollzug« (Habermas 1996: 235) erfüllen kann, ist ermächtigt, gerechte Urteile durch polizeiliche Maßnahmen durchzusetzen. Doch abgesehen davon, dass es eine solche Weltorganisation nicht gibt, bleibt auch zu hinterfragen, was die Wirklichkeit des durch sie repräsentierten Weltbürgertums ausmacht. Und hier muss Habermas ins Abstrakte und Metaphysische ausweichen. Das Weltbürgertum, das er durch diese Organisation vertreten sehen will, existiert letztlich nur *qua* rechtlich-philosophischer Annahmen. Da ist zum ersten Habermas' Argument, dass das Weltbürgerrecht eine Konsequenz der Rechtsstaatsidee ist, welches »eine Symmetrie zwischen der Verrechtlichung des gesellschaftlichen und politischen Verkehrs diesseits und jenseits staatlicher Grenzen« herstellt (Habermas 1996: 234). Da ist zum anderen die Beobachtung, dass die dabei relevanten Menschenrechte Ausdruck des modernen Begriffs subjektiver Rechte sind, die universal, auf Menschen als solche bezogen sind. Ihre Gültigkeit basiert dabei auf einer vernünftigen Begründung durch moralische Argumente, »die begründen, warum die Gewährleistung solcher Regeln im gleichmäßigen Interesse aller Personen in ihrer Eigenschaft als Personen überhaupt liegen, warum sie also gleichermaßen gut sind für *jedermann*« (Habermas 1996: 223, Hervorh. dort). Mit anderen Worten: Habermas' Begriff des Weltbürgertums bezieht sich auf eine abstrakte, idealisierte und letztlich metaphysische Einheit, die ihre Wurzeln nicht in einer konkret gelebten politischen und gesellschaftlichen Lebenswelt hat, sondern nur in den metaphysischen Annahmen seiner Theorie. Der Weltbürger erscheint damit als *telos* des liberalen Projektes, und konkrete politische Praxis hat sich diesem Ziel unterzuordnen.

Es sei darauf hingewiesen, dass Habermas selbst sich der sehr schwachen Institutionalisierung des Weltbürgertums bewusst ist und, sobald er sich der Realität gegenwärtiger politischer Praktiken im internationalen System zuwendet, durchaus zu sehr kritischen Stellungnahmen gelangt, die näher an Schmitts Position anschließen, als seine Kritik vermuten lässt. So weist er darauf hin, dass Menschenrechte trotz ihres universalen Geltungsanspruchs bis jetzt nur in den nationalen Rechtsordnungen demokratischer Staaten eine positive Kodifizierung erfahren haben. »Daru-

ber hinaus besitzen sie nur eine schwache völkerrechtliche Geltung und warten noch auf die Institutionalisierung im Rahmen der erst im Entstehen begriffenen weltbürgerlichen Ordnung« (Habermas 1996: 225). Das mag sein. Aber wie die Entwicklungen etwa in der amerikanischen und britischen Außenpolitik in den letzten zehn Jahren demonstriert haben, warten manche Staaten diese Institutionalisierung nicht ab und beziehen sich dennoch auf Menschenrechte und andere universelle Werte und Normen, um ihre interventionistische Politik zu legitimieren.

Zudem scheint Habermas die Natur solcher Normen zu eng zu definieren. Normen sind auch als diskursive Ressourcen zu verstehen, die von Staaten und Regierungen instrumentell, mit wenig Rücksicht auf ihre Institutionalisierung im internationalen System, verwendet werden können (vgl. Zehfuss 2002). Genauer gesagt ist die fehlende Institutionalisierung der Menschenrechte in einer Weltgesellschaft sogar die Bedingung für die Möglichkeit und die Effektivität ihrer Aneignung zur universalistischen Legitimation nationaler Politik.

Habermas selbst ist sich dieser Logik bewusst, insoweit er diesen Aneignungsprozess kritisch beurteilt. Unilateraler Universalismus ist »falscher Universalismus«. Die Neigung der USA, ihre Werte als die universal gültigen anzusehen, die andere Nationen zu ihrem eigenen Besten akzeptieren sollten, ist für ihn ein »ins Allgemeine erweiterter Ethnozentrismus« (Habermas 2004: 40). Für Habermas führt der Weg in eine Weltgesellschaft nicht über eine solche einseitige Moralisierung, sondern über die Verrechtlichung internationaler Beziehungen, um damit die positive Institutionalisierung der Menschenrechte zu erreichen (Habermas 2004: 41).

Dabei ist sein Insistieren, dass die Institutionalisierung von Menschenrechten selbst keine Moralisierung der internationalen Beziehungen bedeutet, höchst problematisch. Es ist letztendlich schwer vorstellbar, ein Argument für die Effektivität solcher Normen von einem moralischen Urteil zu lösen. Warum ist es wünschenswert, solche Normen global durchzusetzen? Der positive Charakter ihrer Institutionalisierung in westlichen Demokratien gibt darauf selbst keine Antwort. Auch das Argument, dass Menschenrechte universal gültig sind, weil ihre Kodifizierung in westlichen demokratischen Rechtsstaatssystemen sie als solche artikuliert, führt nur zur Frage nach der Autorität solcher kulturspezifischen Systeme, Universalität für sich beanspruchen zu können. Habermas' Antwort darauf ist eine perfekte Tautologie, die in diesem Zusammenhang jedoch verdeutlicht, wie sehr seine augenscheinlich rein formalen Kriterien eines herrschaftsfreien Diskurses zwischen den Kulturen substanziell und zivilisatorisch aufgeladen sind. Dabei wird Habermas' eigener Ethnozentrismus deutlich, wenn er dem Westen eine historisch und ontologisch privilegierte Rolle zuweist. Da ist zuerst seine Überzeugung, dass nur die Staaten der »Ersten Welt« mit den »normativen Gesichtspunkten« des halbwegs weltbürgerlichen Anspruchsniveaus der Vereinten Nationen in Einklang sind. Der Westen, so Habermas, ist damit die Avantgarde des Weltbürgertums. »Diese [westliche] Welt definiert gleichsam den Meridian einer Gegenwart, an dem sich die politische Gleichzeitigkeit des ökonomisch und kulturell Ungleichzeitigen [im Rest der Welt] bemisst« (Habermas 1996: 215).

Der Westen ist damit zum Maß der Welt geworden. Genauer gesagt: Der Westen ist das Maß der Dinge, weil er seinen eigenen Maßstäben am nächsten kommt. Er kann universelle Normen vorschreiben, weil er selbst diese Normen am ehesten erfüllt. Dies ist zu akzeptieren, bevor jeglicher Prozess der Verrechtlichung im Einklang mit den Normen beginnen kann. Doch damit wird die positive Institutionalisierung globaler Menschenrechte ein moralisches Projekt, in dem die Werte eines Kulturkreises über ihren universalistischen Anspruch in einen Raum projiziert werden, in dem sie noch keinen Gültigkeitsanspruch haben. Damit wird dieses Projekt selbst politisch, denn Recht kann keinen Raum besetzen, den das Politische nicht für es definiert hat (vgl. Derrida 1992). Damit ist dieses Projekt an ein Bekenntnis zu Gut über Böse verknüpft. Und damit ist auch Habermas in letzter Konsequenz ein Philosoph des unilateralen Ethnozentrismus.

4. *Liberalismus am Ende*

Die hier diskutierten Widersprüche in Habermas' kommunikativer Theorie sind auch von einer Reihe anderer Kritiker analysiert und dargelegt worden. Die Lösungen, die diese Kritiker vorschlagen, um die substanziellen Effekte der nur vordergründig als rein formal erscheinenden Zulassungskriterien zum herrschaftsfreien Diskurs abzumildern, zielen gewöhnlich auf eine Ausdehnung der Kriterien durch die Formulierung weiter ausgedünnter Universalien ab. Damit soll der Kreis der am Diskurs teilnahmeberechtigten Akteure über die von Habermas gesetzten Grenzen hinaus erweitert werden.¹⁴ Doch ist dadurch die Kritik am liberalen Projekt selbst auf seine Mittel beschränkt, während das Ziel des Projektes von dieser ausgenommen ist. So ist selbst für Dallmayr in seiner Umarbeitung des Habermas'schen rationalen Diskurses zu einer den prädiskursiven Lebenswelten der Teilnehmer zugänglichen Konversation das Ziel ein »broader horizon« und die Erfahrung eines »transformative events«. Vor dem Hintergrund des »relentless forging of a ›global village‹« postuliert er damit erneut die Notwendigkeit des liberalen Projektes eines »non-coercive global discourse conducted across national and civilisational boundaries« (Dallmayr 2001: 332).

Nick Rengger weist in seiner exzellenten Replik auf Dallmayr darauf hin, dass die aufrechterhaltene Bindung dieser Konversation der Zivilisationen diese selbst unmöglich macht. »If one subsumes philosophy or, if it comes to that, history into the idiom of practice, then one has violated the character of the conversation« (Rengger 2001: 362). Dann ist in die »offene« Konversation bereits eine Absicht und eine Zielvorgabe wieder eingeführt, die diese Unterhaltung steuert und kontrolliert. Und damit verbleibt auch Dallmayrs Version der globalen Kommunikation dem (westlichen) Modus des »instrumental reasoning geared toward practical effi-

14 Vgl. dazu beispielsweise die Beiträge im *Forum on Habermas*, in: *Review of International Studies* 31: 1, 2005.

ciency and success« (Dallmayr 2001: 331) verpflichtet, die dieser Konversation damit a priori eine Struktur auferlegt.

Doch wie soll man sich einen radikal anderen Modus der Interaktion zwischen Kulturen und Zivilisationen, zwischen Identität und Differenz vorstellen? Was kann die Grundbedingung der »Praxisrelevanz« ersetzen, die in allen liberalen Vorstellungen dazu stets wieder auftaucht?

Connolly hat in diesem Zusammenhang den Begriff eines »ethos of pluralization« geprägt. Er beschreibt damit eine Haltung, welche die radikale Pluralität der Welt akzeptiert und sich dabei bewusst ist, dass Anderssein sich nicht nur in der Koexistenz verschiedener kultureller Ontologien ausdrückt, sondern dass diese auch verschiedene Weltbilder oder *Episteme* beinhalten, für die das Andere jeweils anders erscheint (Connolly 1995). Dabei lässt sich diese Haltung nicht von der ebenso dramatischen wie falschen Alternative täuschen, wir müssten uns entweder auf universelle Richtlinien einigen um kommunizieren zu können, oder in einer Welt voneinander abgeschotteten, ethnozentrischen kulturellen Gruppen leben (vgl. Dallmayr 2001: 332). Der Ethos, den Connolly beschreibt, weist die damit behauptete Notwendigkeit von Universalien für jegliche Kommunikation und die damit unterstellte Unmöglichkeit der Konversation zwischen partikularen Identitäten zurück (Connolly 2000). Kommunikation ist in Connollys Augen unter der Bedingung möglich, dass sie sich nicht mehr auf einseitig proklamierte Universalien bezieht, sondern die Einsicht in die Kontingenz und die Anfechtbarkeit der eigenen Überzeugungen und Praktiken mit dem agonistischen Respekt gegenüber für uns »fragwürdigen« und opaken Ausdrücken anderer Kulturen verbindet. Der Ethos findet seinen eigenen Ausdruck in »practices of reciprocal forbearance, presumptive generosity and possible connection« (Connolly 2001: 352).

Dies bedeutet nicht, dass »anything goes«. Ein solcher Ethos verpflichtet uns nicht, jegliche Form, jegliche Praktiken des Anderen zu akzeptieren. *Agonistischer* Respekt lässt die Möglichkeit des Konflikts und der Auseinandersetzung zu, baut gar auf dieser auf. Der Andere ist Gegner und Partner zugleich, notwendig in seinem Anderssein für die Artikulation unserer eigenen Identität (vgl. Connolly 1991: 166f).

Damit ersetzt ein »Pathos der Distanz« den liberalen Drang zur »Einbeziehung des Anderen«. Distanz in diesem Sinne bezieht sich nicht nur auf den Anderen, sondern auch auf unsere eigene Identität. Vor allem bedeutet das eine Distanz zum liberalen Projekt, in dem der Westen immer noch die Geschichte für die Menschheit schreibt. Insofern wir Al Kaida und den mit dieser Organisation verbundenen Terrorismus als Widerstand gegen universalistische Anmaßungen verstehen – der dabei fast spiegelbildlich ähnliche Anmaßungen artikuliert – kann ein solches Pathos, ein solcher Ethos des Pluralismus die Reibungsflächen und das Gewaltpotenzial zwischen den Kulturen und Zivilisationen nur verringern. In dem Maße, in dem wir auf einer weiteren Verwestlichung der Welt unter dem Deckmantel angeblicher Universalien insistieren, geben wir unseren Feinden nur noch mehr Grund zum Widerstand.

Literatur

- Baecker, Dirk/Krieg, Peter/Simon, Fritz B. (Hrsg.) 2002: Terror im System. Der 11. September und die Folgen, Heidelberg.
- Behnke, Andreas 2004: Terrorising the Political: 9/11 Within the Context of the Globalisation of Violence, in: Millennium: Journal of International Studies 33: 2, 279-312.
- Bergen, Peter L. 2001: Holy War, Inc.: Inside the Secret World of Osama bin Laden, New York, NY.
- Bishai, Linda S. 2004: Liberal Empire, in: Journal of International Relations and Development 7: 1, 48-72.
- Bolz, Norbert 2002: Die Furie des Zerstörens. Wie Terroristen die Kritik der liberalen Vernunft schreiben, in: Baecker et al. 2002, 84-99.
- Borradori, Giovanna (Hrsg.) 2003: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago, IL.
- Calhoun, Craig 1995: The Politics of Identity and Recognition, in: Calhoun, Craig: Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference, Cambridge, MA, 193-230.
- Campbell, David 1998: National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia, Minneapolis, MN.
- Campbell, David/Shapiro, Michael J. (Hrsg.) 1999: Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics, Minneapolis, MN.
- CNN 2002: Bin Laden's Sole Post-September 11 TV Interview Aired, in: <http://archives.cnn.com/2002/US/01/31/gen.binladen.interview/>; 18.4.2005.
- Connolly, William E. 1991: Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Ithaca, NY.
- Connolly, William E. 1995: The Ethos of Pluralization, Minneapolis, MN.
- Connolly, William E. 2000: Speed, Concentric Cultures, and Cosmopolitanism, in: Political Theory 28: 5, 596-618.
- Connolly, William E. 2001: Cross-State Citizen Networks: A Response to Dallmayr, in: Millennium: Journal of International Studies 30: 2, 349-355.
- Coole, Diana 1997: Habermas and the Question of Alterity, in: Passerin d'Entrèves, Maurizio/Benhäbit, Seyla (Hrsg.): Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, MA, 221-244.
- Dallmayr, Fred 2001: Conversation Across Boundaries: Political Theory and Global Diversity, in: Millennium: Journal of International Studies 30: 2, 331-347.
- Derrida, Jacques 1992: Force of Law: The »Mythical Foundation of Authority«, in: Cornell, Drucilla/Rosenfeld, Michel/Carlson, David Gray (Hrsg.): Deconstruction and the Possibility of Justice, New York, NY, 3-67.
- Derrida, Jacques 2003: Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, in: Borradori 2003, 85-136.
- Dershowitz, Alan 2001: Is There a Torturous Road to Justice?, in: Los Angeles Times, 8.11.2001, B19.
- Dunne, Timothy 2001: Liberalism, in: Baylis, John/Smith, Steve (Hrsg.): The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations, Oxford, 162-181.
- Fish, Stanley 1999: The Trouble with Principle, Cambridge, MA.
- Foucault, Michel 1980: Truth and Power, in: Gordon, Colin (Hrsg.): Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault, New York, NY, 109-133.
- Fouda, Yosri 2003: We are Terrorists and We Thank Allah for It, in: <http://www.smh.com.au/news/After-Saddam/September-11-Yes-we-did-it-says-Khalid/2003/03/04/1046540191739.html?oneclick=true>; 18.4.2005.
- Gray, John 2003: Al Qaeda and What it Means to Be Modern, New York, NY.

- Habermas, Jürgen* 1996: Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, in: Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt, 192-236.
- Habermas, Jürgen* 2001: Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede, in: Süddeutsche Zeitung, 15.10.2001, 17.
- Habermas, Jürgen* 2003: Fundamentalism and Terror, in: Borradori 2003, 25-43.
- Habermas, Jürgen* 2004: Wege aus der Weltunordnung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 49: 1, 27-45.
- Ignatieff, Michael* 2001: It's War – But it Doesn't Have to Be Dirty, in: <http://www.guardian.co.uk/g2/story/0,,560891,00.html>; 23.12.2001.
- Ignatieff, Michael* 2004: The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror, Princeton, NJ.
- Koselleck, Reinhart* 1979: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main, 211-259.
- Krieg, Peter* 2002: Ewige Gerechtigkeit oder anhaltende Freiheit? Subtext und Logik eines Konflikts, in: Baecker et al. 2002, 160-174.
- Laclau, Ernesto* 1994: Introduction, in: Laclau, Ernesto (Hrsg.): The Making of Political Identities, London.
- Laïdi, Zaki* 1998: A World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics, London.
- Müller, Harald* 2004: Think Big! Der 11. September und seine Konsequenzen für die Internationalen Beziehungen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 11: 1, 123-133.
- Norris, Christopher* 1991: Deconstruction: Theory and Practice, 3. Auflage, London.
- Oxford English Dictionary* 2004a: Eintrag »toleration«, in: <http://dictionary.oed.com>; 18.4.2005.
- Oxford English Dictionary* 2004b: Eintrag »tolerate«, in: <http://dictionary.oed.com>; 18.4.2005.
- Prozorov, Sergei* 2004: Three Theses on »Governance« and the Political, in: Journal of International Relations and Development 7: 3, 267-293.
- Rasch, William* 2000a: A Just War? Or Just a War? Schmitt, Habermas, and the Cosmopolitan Orthodoxy, in: Cardozo Law Review 21: 5/6, 1665-1684.
- Rasch, William* 2000b: Conflict as Vocation: Carl Schmitt and the Possibility of Politics, in: Theory, Culture & Society 17: 6, 1-32.
- Rasch, William* 2003: Human Rights as Geopolitics: Carl Schmitt and the Legal Form of American Supremacy, in: Cultural Critique 54: 1, 120-147.
- Rengger, Nicholas* 2001: The Boundaries of Conversation: A Response to Dallmayr, in: Millennium: Journal of International Studies 30: 2, 357-364.
- Schmitt, Carl* 1988a: Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, Berlin.
- Schmitt, Carl* 1988b: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin.
- Schmitt, Carl* 1991: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.
- Schmitt, Carl* 1994: Staatsethik und Pluralistischer Staat, in: Schmitt, Carl: Positionen und Begriffe, Berlin, 133-145.
- Schmitt, Carl* 1995: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin.
- Shapiro, Michael J.* 1997: Violent Cartographies: Mapping Cultures of War, Minneapolis, MN.
- Todorov, Tzvetan* 1999: The Conquest of America: The Question of the Other, Norman, OK.
- Walzer, Michael* 1997: On Toleration, New Haven, CT.
- Walzer, Michael* 2001: Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology, in: <http://www.prospect.org/print-friendly/print/V12/18/walzer-m.html>; 18.4.2005.
- Walzer, Michael* 2002: Five Questions About Terrorism, in: <http://www.dissentmagazine.org/menu/test/archives/2002/wi02/walzer.shtml>; 18.4.2005.
- Zehfuss, Maja* 2002: Constructivism in International Relations: The Politics of Reality, Cambridge.