

Eine »undarstellbare« globale Gemeinschaft? Reflexionen über Nancy¹

FRED DALLMAYR

Le rendez-vous du donner et du recevoir
Léopold-Sédar Senghor

Alles ist eine Frage des Blickwinkels. Aus ausreichender Entfernung gesehen – etwa aus der eines Raumschiffs in der Erdumlaufbahn – wirkt die Erde wie eine sanft gewölbte Kugel ohne grobe Kanten oder Risse. Bei näherem Hinsehen geht diese Gleichmäßigkeit jedoch rasch in einen Anblick gewaltiger Unterschiede über: von Bergen und Ebenen, Wältern und Wüsten, Ozeanen und dem Festland. In ähnlicher Weise scheint die Menschheit – von den Höhen der spekulativen Metaphysik aus betrachtet, eine erfreuliche Einheit darzustellen, die in einer gemeinsamen »menschlichen Natur« verankert sein mag. Allerdings wird auch diese angenehme Perspektive durch die heftigen Auseinandersetzungen und Unruhen der Menschheitsgeschichte gestört. Unlängst hat Samuel Huntington in einem kontrovers diskutierten Aufsatz auf ein neues Stadium politischer Konflikte aufmerksam gemacht, Konflikte, die auf breiter oder globaler Ebene stattfinden: den sich abzeichnenden »Kampf der

1 Übersetzt von Henrike Lichtenberg. Zuerst veröffentlicht unter »An ›inoperative‹ global community? Reflections on Nancy«, in Dallmayr 1997 und 1998. Die Übersetzung von »inoperative« zu »undarstellbar« trägt der deutschen Ausgabe von Jean-Luc Nancys Buch *La communauté désouevrée* (Nancy 1985) Rechnung, deutsch: *Die undarstellbare Gemeinschaft* (Nancy 1988), engl.: *The Inoperative Community* (Nancy 1991). Zu den Schwierigkeiten, die sich aus der Übersetzung von *désouevrée* ergeben, siehe auch Jean-Luc Nancys Vorwort zur deutschen Ausgabe.

Kulturen«.² Der Essay war aus mehreren Gründen verblüffend und provokant, ganz besonders aber durch den Zeitpunkt seines Erscheinens gleich nach dem Ende des Kalten Krieges. In einer Zeit, in der die Öffnung des Eisernen Vorhangs Visionen von einer globalen »Weltordnung« (größtenteils unter der Schirmherrschaft einer neuen *pax Americana*) hervorrief, machte Huntington die allgemeine Euphorie zunichte, indem er auf tiefgreifende Brüche hinwies. Laut Huntington haben sich die politischen Fronten im Laufe der letzten Jahrhunderte verschoben. Während man zu Beginn der Moderne (nach dem Westfälischen Frieden) Zeuge von Rivalitäten zwischen Fürstentümern wurde, leitete die Französische Revolution eine neue Phase verschärfter Kämpfe ein, Kämpfe zwischen Nationen oder Nationalstaaten. Nach der Russischen Revolution ging diese Phase ihrerseits in einen ideologischen Wettkampf über – hauptsächlich zwischen liberaler Demokratie und Kommunismus. Dieser Wettstreit war es, der den Kalten Krieg entfacht hatte. Nach dem Ende dieser Ära erscheint, so Huntington, ein völlig neues Konfliktschema am Horizont: An die Stelle ideologischer oder ökonomischer Motive treten nun kulturelle oder »zivilisatorische«. Obwohl die Nationalstaaten weiterhin weltweit ihre Macht ausüben, wird die Weltpolitik vom »Kampf der Kulturen« bestimmt werden: »Die Bruchlinien zwischen den Kulturen werden die Frontlinien der Zukunft sein« (Huntington 1993a: 22f.).

Der von Huntington dargestellte Konflikt mag in seiner scharfen Akzentuierung überzogen wirken. Nichtsdestotrotz verdienen einige seiner Grundzüge erhöhte Aufmerksamkeit. Huntington hat der Weltpolitik bewußt die eurozentrischen (oder west-zentrierten) Scheuklappen abgenommen. Bis zum Ende des Kalten Krieges, schreibt er, wurde die internationale Politik von Konflikten zwischen westlichen Staaten, Nationen oder Ideologien überschattet; insofern waren die internationalen Konflikte im großen und ganzen Konflikte »innerhalb der westlichen Kultur« oder, in gewissem Sinne, »westliche Bürgerkriege«. Im Unterschied dazu bewegt sich die internationale Politik heutzutage zum ersten Mal aus ihrer »westlichen Phase« heraus. Ihr Hauptaugenmerk ist nun das »Wechselspiel von westlichen und nicht-westlichen Kulturen«. Während die nicht-westlichen Völker und Regierungen zuvor stets auf den Status

2 Samuel P. Huntingtons Artikel erschien zuerst in der Zeitschrift *Foreign Affairs* (Huntington 1993a). Auf deutsch wurde nur eine erheblich gekürzte Verfassung publiziert, in: Die Zeit (Huntington 1993c). In Buchform präsentierte Huntington seine Thesen drei Jahre später (Huntington 2002). Dallmayrs Zitate stammen ausschließlich aus Huntington 1993a und werden, wenn möglich, aus der Buchfassung übernommen, ansonsten aber neu übersetzt [H.L.].

von »Objekten der Geschichte« reduziert wurden, meist dadurch, daß sie Opfer des westlichen Kolonialismus waren, treten sie jetzt selbst als »Gestalter der Geschichte« auf die Weltbühne. Ein damit einhergehendes und eventuell noch wichtigeres Merkmal ist eine weitere Übertretung des herkömmlichen Paradigmas internationaler Politik: Es ist die Verschiebung von der Ebene des Staates oder anderer Gesellschaftsformen als Handlungsträger hin zur Ebene der Kulturen, die als umfassende Bedeutungsmuster verstanden werden, welche das Leben der einfachen Leute (und nicht nur der herrschenden Eliten) in ihrem jeweiligen Kontext bestimmen. Mit einem Auge auf die post-Wittgensteinsche sprachkritische Wende (bzw. auf Sprachspiele als Lebensform) definiert Huntington Kultur als die »höchste kulturelle Gruppierung von Menschen und die allgemeinste Ebene kultureller Identität des Menschen«. Sie definiere sich sowohl durch »gemeinsame objektive Elemente wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen, als auch durch die subjektive Identifikation der Menschen mit ihr«. Wie er feststellt – oder einräumt –, sind solche Kulturen keine festen oder historisch unveränderlichen Einheiten; ganz im Gegenteil: Oft mischen oder überschneiden sie sich, oder sie werden umgestaltet. Trotz solcher fließender Übergänge hält er Kulturen für »sinnvolle Einheiten« im globalen Feld, und, »wenn die Grenzlinien zwischen ihnen auch selten scharf gezogen sind, so sind sie doch vorhanden« (Huntington 1993a: 23f.; vgl. Huntington 2002: 54).

Indem er sich auf kulturelle Bedeutungsmuster konzentriert, verschiebt Huntington den Schwerpunkt von den Strukturen wetteifernder Eliten – der traditionellen zwischenstaatlichen Anarchie – in den Bereich konkreter Erfahrung persönlicher Alltagswelten. Um es in der nützlichen Terminologie Hedley Bulls zu formulieren: Der Schwerpunkt wird von der herkömmlichen internationalen »Staatengemeinschaft« auf die neu entstehende »Weltgemeinschaft« verschoben (siehe Bull 1979 und 1984). Sicherlich kann die Wandlung zur Weltgemeinschaft (bzw. dem, was manchmal »globales Dorf« genannt wird) nicht allein Huntington zugeschrieben werden. Wie ich später zeigen werde, ist der gleiche Wandel auch von anderen beschrieben worden und dies oft überzeugender und umsichtiger. Aber es geht hier nicht um Originalität. Trotz einiger Nachteile denke ich, daß Huntingtons Aufsatz nicht nur wegen seines dramatischen Flairs hervorsticht, sondern auch wegen des hohen Ansehens, das Huntington im Bereich der Internationalen Beziehungen genießt. Hinter seiner These verbirgt sich allerdings eine Frage, der in der Fachliteratur bisher recht wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde: Es ist die Frage nach der konkreten Gestalt der neuen Weltgemeinschaft oder »Völkerfamilie«.

Insofern man Weltpolitik und Landespolitik miteinander vergleichen kann, treten mehrere Alternativen hervor. Wird die Weltgemeinschaft, könnte man zum Beispiel fragen, aus einer Mischung autonomer Individuen und sozialer Gruppierungen (wie in Tönnies' Modell von *Gesellschaft*) bestehen? Oder wird sich eher eine eng verknüpfte *Gemeinschaft* bilden, die durch gleiche Ansichten und Bräuche zusammengehalten wird? In der westlichen politischen Theorie wurde diese Gegenüberstellung unlängst eingehend – wenn nicht erschöpfend – anhand der Begriffe »Liberalismus« (oder liberaler Universalismus) und »Kommunitarismus« diskutiert (siehe Avineri 1992 und Rasmussen 1990). Ich möchte mich auf eine andere Möglichkeit bzw. ein anderes Konzept des Zusammenlebens konzentrieren, ein Konzept, in dem »Unterschiedlichkeit« [»difference«] eine entscheidende Rolle spielt, die Idee einer »undarstellbaren Gemeinschaft« wie Jean-Luc Nancy sie genannt hat. Im folgenden werde ich zunächst Nancys Theorie zusammenfassen, um sie von konkurrierenden, konventionellen Sichtweisen abzusetzen. Anschließend werde ich einige Schlußfolgerungen ziehen, die die Analyse der Weltpolitik betreffen, indem ich mich auf einige neu erscheinende Ansätze aus diesem Bereich berufe. Schließlich werde ich auf einige normative Auswirkungen verweisen, die ein »undarstellbares« oder »nicht-werkendes« Modell globaler transkultureller Begegnungen mit sich bringt.

I

Jean-Luc Nancys *La communauté désouvrée* erschien 1986 in einem intellektuellen Klima, das unter anderem mit den Theorien von Heidegger, Derrida, Foucault und Bataille gesättigt war. Scharfsinnig erfaßte Nancys Buch alle großen Themenbereiche, die die kontinentale Philosophie beschäftigten und dachte auf neuartige Weise über sie nach: das Ende der traditionellen Metaphysik, die Dezentrierung des Subjekts (oder des *cogito*), die linguistische Wende, die ein gewaltiges Reservoir einzelner Sprechakte hervorrief, und, vor allem, die Vorstellung des menschlichen Daseins als einer »ek-statischen« Seinsform (im Sinne Heideggers: Dasein als selbst-transzendentierend). Aus politischer Sicht erschien Nancys Buch in einer Zeit fundamentaler globaler Veränderungen: des allmählichen Zerfalls des »offiziellen« (oder stalinistischen) Kommunismus, das nahende Ende des Kalten Krieges und die weltweite Ausbreitung eines selbstsicheren Neoliberalismus, der darauf erpicht war, das öffentliche Leben mit Marktwirtschaft und privatem Eigeninteresse zu überfluten. Vor diesem Hintergrund erhielt Nancys Buch seinen be-

sonderen und sogar mutigen provokanten Rahmen – einen Rahmen, der sich schon in seinem schwer zu übersetzen Titel abzeichnete.³ Obwohl Nancy den Konkurs des offiziellen Kommunismus und aller Formen von reglementiertem Kommunitarismus anerkannte, war er nicht dazu bereit, einen radikal aufgemotzten Individualismus zu billigen, der nichts weiter bringen würde, als das alte metaphysische »Subjekt« wiederzubeleben. Indem sich die Analyse auf Heidegger und die poststrukturealistischen Autoren stützte, machte sie erneut den Vorrang des »Politischen« vor dem Wirtschaftlichen (und Technologischen) geltend, d.h. die Überlegenheit einer Gesellschaft, die als Plattform gemeinsamen demokratischen Handelns verstanden wird. In dieser Beziehung hat *La communauté désouvrée* die Idee der »Gemeinschaft« nochmals bekräftigt. Allerdings handelt es sich um eine Gemeinschaft ohne Substanz – ohne Kommunion oder Kommunismus – und, in diesem Sinne, um eine »nicht-werkende« oder »nicht-operative« Gemeinschaft, die sich instrumenteller Kontrolle entzieht.

Die Hintergründe des globalen Wandels kommen im Eröffnungs Kapitel von Nancys Buch eingehend und deutlich zur Sprache. Mit Bezug auf den krebsartigen Zerfall, der die Sowjetmacht und ihre Satellitenstaaten befallen hatte, werden in diesem Kapitel die Auswirkungen dieses Zerfalls auf die politische Theorie im allgemeinen und auf das Konzept der Gemeinschaft im besonderen erwogen. Die »bedeutendste und wohl schmerzlichste« Erfahrung unserer Zeit, lesen wir dort, ist »das Zeugnis der Auflösung, des Zerfalls oder der Erschütterung der Gemeinschaft« (Nancy 1988: 11), ein Zerfall, der vom Niedergang des Kommunismus nicht zu trennen ist. In Nancys Darstellung war der Kommunismus bzw. sein Vorhaben nicht einfach mit Korruption gleichzusetzen. Der Begriff deutete eher das Verlangen an, eine Bedeutung von Gemeinschaft wiederzuentdecken, die »jenseits der sozialen Unterschiede, jenseits der Unterjochung unter eine technico-politische Herrschaft« läge, und »folglich auch jenseits der Beschneidung der Freiheit, der Verkümmерung der Rede oder dem Schwinden des einfachen Glücks, was eben geschieht, sobald dies alles dem Gesetz der Privatisierung unterworfen wird« (Nancy 1988: 11). Trotz einiger ausgleichender Momente hatte der Kommunismus als politischer Apparat allerdings von Anfang an einen grundlegenden, ja sogar einen metaphysischen Fehler: die Tendenz, alles auf Produktion, Lenkung und effiziente Kontrolle zu reduzieren. Einmal abgesehen von den despötischen oder korrupten Tendenzen sei-

3 Die erste Fassung von *La communauté désouvrée* erschien 1983 in der Zeitschrift Aléa und bildete die unmittelbare Vorlage für Maurice Blanchots *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (Blanchot 2007), franz.: *La communauté inavouable* (Blanchot 1983).

ner Führung, schreibt Nancy, war es »die Grundlage des kommunistischen Ideals selbst, [die] letztlich in äußerst problematischem Licht erscheint«, nämlich »der als Produzent definierte Mensch« und vor allem der Mensch, »der grundsätzlich als Produzent seines eigenen Wesens in Gestalt seiner Arbeit oder seiner Werke verstanden wird« (Nancy 1988: 13). Im Namen von Produktion und operativer Kontrolle wurde die Gemeinschaft selbst als ein konstruiertes oder operatives Ziel verstanden, ein Ziel, das dadurch erreicht wurde, daß die Menschen »wesensmäßig ihre eigene Wesenheit als ihr Werk herstellen und darüber hinaus genau diese Wesenheit *als Gemeinschaft* herstellen« (Nancy 1988: 13f.). Was diese Betonung auf Lenkung oder Management umging oder ignorierte, war der Aspekt der exzessiven oder ekstatischen Selbstüberschreitung – eine Unterlassung, die den »totalitären« oder zwingend »immanentistischen« Charakter des Kommunismus weitgehend erklärt:

»Nun bildet aber gerade die Immanenz im Verhältnis des Menschen zum Menschen oder anders gesagt, gerade *der Mensch* überhaupt als das immanente Wesen par excellence, den Stein des Anstoßes für ein Denken der Gemeinschaft. [...] Folglich repräsentieren das ökonomische Band, die technologische Verfahrensweise und die politische Verschmelzung (zu einem *Körper* oder unter einer *persönlichen Herrschaft*) an sich schon notwendig dieses Wesen [der Gemeinschaft] oder vielmehr bieten sie es dar, exponieren und realisieren es. Hier wird es ins Werk gesetzt; hier ist es Ergebnis seines eigenen Wirkens geworden. Genau dies haben wir »Totalitarismus« genannt, vielleicht spräche man besser von ›Immanentismus‹« (Nancy 1988: 14f.).⁴

Dieser dem Kommunismus innewohnende Fehler taucht auch bei anderen, weniger radikalen Formen »kommunitaristischer« Politik auf, so in den unorthodoxen links-gerichteten Varianten des hegelianischen Marxismus. Gleich ihrem sowjetischen Pendant sind auch diese Formen »überholt«. Was die Lücke, die der Kommunismus/Kommunitarismus hinterlassen hat, nun füllt, ist ein neoliberaler Individualismus, ein veraltetes Erzeugnis der modernen westlichen Politik. Nancy verurteilt diesen Glauben an den Individualismus auf das Schärfste: »Manche sehen in der Erfindung und der Kultivierung der Idee des Individuums, ja in seinem Kult, jenes unübertreffliche Privileg, dank dessen Europa der Welt doch schon den einzigen möglichen Weg aus der Tyrannie gewiesen und die Norm gesetzt habe, an der alle kollektiven oder gemeinschaftlichen Unternehmungen zu messen wären« (Nancy 1988: 15). Für Nancy dagegen ist das Individuum nur ein »Rückstand« oder »Überbleibsel« der

4 Eine durchaus vergleichbare Analyse hat Claude Lefort vorgelegt (Lefort 1988). Vgl. auch Arendt 1995.

aufgelösten Gemeinschaft; in seiner atomistischen »Unteilbarkeit« erweist es sich nur als »das abstrakte Ergebnis einer Zerlegung«. Viel entscheidender ist jedoch, daß das Individuum so, wie die totalisierende Gemeinschaft, »immanentistische« Züge aufweist. Nun ist es das unabhängige und »absolut losgelöste« Subjekt, das als »Ursprung und Gewißheit« betrachtet wird (Nancy 1988: 15). Was vom atomistischen Individualismus nicht abgeleitet oder extrapoliert werden kann, ist die Idee einer sozialen Welt, also jeglicher Sinn eines »Clinamen«, d.h. »einer Neigung oder einer Zuneigung des einen für den anderen, [einer Anziehung des einen durch den anderen, eines gegenseitigen Hingezogenseins].« Dieses Manko ist das traditionelle Defizit moderner Individualismus-Theorien, und es führt sich in neuerer, existentialistischer und neoliberalistischer Gestalt fort. Wie Nancy spitz bemerkt: »Der ›Personalismus‹, oder auch Sartre, haben nichts anderes zustandegebracht, als das allerklassischste Individuum-Subjekt in eine moralische oder soziologische Hülle zu stecken«; obwohl sie ausgiebig über die Situation des Subjekts gesprochen haben, »haben [sie] die Beugung des Individuums, außerhalb seiner selbst, an jenem Rand, der die Grenze des Gemeinsam-Seins darstellt, unterlassen« (Nancy 1988: 16).

Wie jede andere Art des Immanentismus ist der autonome Individualismus nicht nur erdrückend, er ist auch paradox und widerspricht sich letztendlich selbst: Denn um sich als Individuum erkennen zu können, bedarf es der Abgrenzung vom anderen. »Um absolut allein zu sein, genügt es nicht, daß ich es bin«, bemerkt Nancy, »es ist vielmehr darüber hinaus notwendig, daß allein ich allein bin. Genau dies ist aber widersprüchlich« (Nancy 1988: 17). Daher bricht und untergräbt die Logik der absoluten Autarkie/Autonomie diese Bastion dadurch, daß sie es in eine Beziehung setzt, die sie selbst ablehnt und »sprengt« und sie zugleich »von Innen und Außen« zerreißt (Nancy 1988: 17). Die absolute Eigenständigkeit der Individuen ist also zugunsten einer Beziehung gebrochen (die selbst nicht verabsolutiert werden kann): Diese Beziehung ist »nichts anderes als das, was die Autarkie der absoluten Immunität in ihrem Prinzip – und am Ort ihrer Eingrenzung oder an ihrer Grenze – auflöst« (Nancy 1988: 17). Auf philosophisch bahnbrechende Art hatte schon Heideggers Begriff des »In-der-Welt-Seins« auf solch eine (nicht-absolute und nicht-dialektische) Beziehung hingewiesen, und auch sein Entwurf des Daseins als »ekstatische« Überschreitung zum »Sein« und zu(m) Anderen. Wie Nancy scharfsinnig bemerkt, war das Sein für Heidegger weder ein Ding noch ein Begriff noch ein totalisierendes Wesen, sondern eher das Sinnbild einer differenzierenden Beziehung, die jede Art von Abkapselung sprengt. Genau genommen, führt Nancy aus, »gelangt das Sein ›selbst‹ schließlich dazu, sich als Bezie-

hung zu bestimmen, als Nicht-Absolutheit, und wenn man so will – zumindest versuche ich dies zu sagen – als Gemeinschaft« (Nancy 1988: 20). Ab diesem Punkt sollte klar sein, daß der Gemeinschaftsbegriff von Nancy weit entfernt ist von einer kompakten oder totalitären Variante des Kommunismus/Kommunitarismus; ganz im Gegenteil basiert seine relationale Eigenschaft gerade auf dem Aufbrechen oder dem ekstatischen Überschreiten der Kompaktheit. In seinen eigenen Worten ist Ekstase »die ›absolute‹ Unmöglichkeit der vollendeten Immanenz« und folglich »die Unmöglichkeit einer Individualität im strengen Sinn wie auch die einer reinen kollektiven Totalität« (Nancy 1988: 20). Die Herausforderung, die diese Aussicht stellt, ist die schwierige Aufgabe, Gemeinschaft und Ekstase als untrennbar miteinander verbunden zu verstehen – auf eine Weise, die die operative Lenkung einer Gemeinschaft sprengt. Auf einen Nenner gebracht kann Gemeinschaft hier beschrieben werden als »das Ekstatisch-Sein des Seins selbst« (Nancy 1988: 21).⁵

In Nancys Darstellung bedeutet Gemeinschaft nicht einfach eine empirische Gegebenheit oder etwas Vorhandenes. Sie ist eher ein Beginn oder eine Berufung oder etwas zu Erwartendes. Vor allen Dingen ist sie nicht das Sinnbild einer primitiven Vergangenheit oder eines goldenen Zeitalters, das es wiederzugewinnen gilt – so wie es sich einige kommunitaristische Visionäre vorstellen. Nancy urteilt streng über Sehnsüchte nach einer verlorenen Unschuld. Nach seiner Darstellung war einer der bedeutendsten modernen Fürsprecher solcher Sehnsüchte Rousseau, der vielleicht stärker als andere, die moderne Gesellschaft als ein Ergebnis vom »Verlust oder als Verfall einer gemeinschaftlichen (und kommunikativen) Vertrautheit« wahrnahm (Nancy 1988: 26). Allerdings waren rückblickende Träume schon immer ein wesentlicher Bestandteil des westlichen Selbstverständnisses oder des historischen Bewußtseins. »In jedem einzelnen Augenblick seiner Geschichte«, lesen wir, hat sich

5 Weite Teile des Kapitels bilden eine Art kritischen Kommentar zu Georges Bataille, dessen Position, wie Nancy zeigt, präzise zwischen den Polen Ekstase und Gemeinschaft verläuft. Nancy vermerkt: »Gleichwohl blieb Bataille selbst zwischen den beiden Polen von Ekstase und Gemeinschaft sozusagen in der Schwebе«. Während die Ekstase »mit dem faschistischen Orgasmus« verbunden blieb, war Gemeinschaft »für ihn aufs engste mit der Idee des Kommunismus verknüpft«. Ergebnis dieses Konflikts war, daß »die Gemeinschaft [...] sich also der Ekstase« verweigert; »die Ekstase zieht sich aus der Gemeinschaft zurück«. Letztlich war Bataille allein in der Lage, »dem ›unermeßlichen Scheitern‹ der militärischen, religiösen und politischen Geschichte nur eine subjektive Souveränität der Liebenden und des Künstlers entgegenzusetzen – das heißt eben: nur die besonderen ›heterogenen‹ Zustände von Verzückung, die der ›homogenen‹ Ordnung der Gesellschaft lediglich abgezwungen werden und nicht mit ihnen kommunizieren« (Nancy 1988 47ff.).

der Westen »schon immer der Sehnsucht nach einer noch archaischeren, einer verschollenen Gemeinschaft hingegeben und den Verlust von familiärer Vertrautheit und Brüderlichkeit, des Zusammenlebens überhaupt, beklagt« (Nancy 1988: 28). Unabhängig vom konkreten Charakter dieses Traumes: »Die verlorene oder zerbrochene Gemeinschaft kann auf verschiedenste Weise, mit allen möglichen Paradigmen illustriert werden: die natürliche Familie, die attische Polis, die römische Republik, die urchristliche Gemeinde, Korporationen, Gemeinden oder Bruderschaften – immer geht es«, so Nancy,

»um ein verlorenes Zeitalter, in dem die Gemeinschaft sich noch aus engen, harmonischen und unzerreißenbaren Banden knüpfte und in dem sie in ihren Institutionen, Riten und Symbolen vor allem sich selbst das Schauspiel, ja sogar die lebendige Darbietung ihrer eigenen Einheit, der ihr immanenten Vertrautheit und Autonomie offenbarte. Im Unterschied zur Gesellschaft (die einfach ein Zusammenschluß oder eine Verteilung von Kräften und Bedürfnissen ist) [...], ist die Gemeinschaft nicht allein das vertraute Kommunizieren und die enge Verbindung ihrer Mitglieder untereinander, sondern auch das organische Einswerden ihrer selbst mit ihrem Wesen« (Nancy 1988: 27).

An dieser Stelle korrigiert Nancy den Entwicklungsverlauf von Gemeinschaft und Gesellschaft, wie ihn Tönnies und andere beschreiben. »Die *Gesellschaft*«, behauptet Nancy mit Nachdruck, »und mit ihr Staat, Industrie und Kapital tauchten nicht auf, um eine bereits bestehende *Gemeinschaft* aufzulösen« (Nancy 1988: 30). Was das Entwicklungsschema dieser Art erklärt, oder erklären könnte, ist das (strategische) Verlangen heutiger Generationen, ihre eigenen Sehnüchte der Vergangenheit überzustülpen (obwohl sie widerspenstig bleibt). In dieser Hinsicht könnte der moderne Kommunitarismus vielleicht tatsächlich »nichts anderes als eine späte Erfindung« sein. Im Gegensatz dazu ist die Gemeinschaft, so Nancy, keinesfalls das, »was die Gesellschaft zerbrochen oder verloren hätte«, sondern sie ist das, »was uns zustößt [...], was uns also von der Gesellschaft ausgehend zustößt« (Nancy 1988: 31).⁶

6 In Nancys Perspektive stellen vergangene Gesellschaften ein Gefüge dar, das viel zu komplex und verschieden ist, als daß es durch den Begriff der Gemeinschaft erfaßt werden könnte. »Sicherlich wäre es genauer und würde mit jenem Hin-und-Her der ethnologischen Interpretationen, all diesen Ursprungphantasien oder Trugbildern eines verlorenen ›Einst‹ aufräumen; zu behaupten, daß die Gesellschaft – die ›Soziät‹, der trennende Zusammenschluß von Kräften, Bedürfnissen und Zeichen – an die Stelle von etwas getreten ist, wofür wir weder einen Namen noch einen Begriff haben; dieses etwas ging aus einer viel weitreichenderen Kommunikation (aus einer Verbindung zu den Göttern, dem Kosmos, den Tieren, den Toten, den unbekannten Wesen) hervor, als sie im Rahmen des sozialen

Das »Zustoßen«, auf das sich Nancy hier beruft, gleicht nicht etwa einem externen Geschick oder unabänderlichen Schicksal; stattdessen erfordert es ein korrektes menschliches Entgegenkommen oder Verantwortungsbewußtsein: vornehmlich die Bereitschaft, die Bedeutung der Gemeinschaft neu zu überdenken und ihre »drängende und vielleicht noch immer *unerhörte* Forderung« im Blick zu behalten (Nancy 1988: 52). Überdenken bedeutet hier Neuland zu betreten und die gewohnten Schemata von Kommunismus/Kommunitarismus und Individualismus außen zu lassen. Besonders dringlich ist die Ablösung der völlig eigenständigen Individualität durch den Begriff der »Singularität« oder des einzigartigen Menschen. Für Nancy steht Singularität im Gegensatz »zur Struktur der Individualität«: Sie »ereignet sich nicht in der Ordnung der Atome, diesen identifizierbaren, wenn nicht sogar identischen Identitäten, sondern auf der Ebene des *clinamen*, das selbst nicht identifiziert werden kann. Sie ist mit der Ekstase im Bunde« (Nancy 1988: 21f.). Der einzelne Mensch ist in Nancys Darstellung ein endliches Wesen, das in seiner Begrenztheit der Sterblichkeit sowie dem überschreitenden Eingriff des anderen ausgesetzt ist. »Ganz offensichtlich vermochte die Thematik der Individuation«, stellt Nancy fest, »wie sie von einer bestimmten Richtung der Romantik aus bei Schopenhauer und Nietzsche rezipiert wurde, die Singularität nicht in den Blick zu bekommen, obwohl sie jener doch nicht so fern stand.« Während die Individuation in sich geschlossene Entitäten aus einem formlosen Hintergrund herauslöst, geht die Singularität »aus nichts *hervor*«, da sie »kein Werk, das Ergebnis eines Wirkens« ist (das »Singularisierung« genannt werden könnte). In seiner Endlichkeit erhebt sich »ein singuläres Seiendes [...] nicht und errichtet sich nicht auf dem Grund einer wirren, chaotischen Identität der Wesen, noch auf dem Grund ihrer einheitsstiftenden Auferstehung, auch nicht auf dem Grund eines Werdens oder eines Willens« (Nancy 1988: 61f.). Statt dessen treten singuläre Seiende von Anfang an gemeinsam auf; so daß sie in ihrer Endlichkeit »zusammen-erscheinen«.⁷ In Nancys Worten:

Bandes möglich wäre, und beruhte gleichzeitig auf einer noch weitaus radikaleren und vielfältigeren Gliederung eben dieser Beziehung, was häufig viel gravierendere Auswirkungen [...] hatte, als wir es von einem Minimum an Gemeinschaftlichkeit im Rahmen des sozialen Bandes erwarten würden. Die Gesellschaft ist nicht aus dem Zusammenbruch einer Gemeinschaft entstanden« (Nancy 1988: 30f.).

7 »daß die Endlichkeit zusammen-erscheint und nur zusammen-erscheinen kann« (Nancy 1988: 64). »comparaître« wird hier als »zusammen-erscheinen« übersetzt, »comparution« mit »Komparenz«.

»Ein singuläres Wesen *erscheint* als die Endlichkeit selbst: nämlich am Ende (oder am Anfang), im Berühren der Haut (oder der Seele) eines anderen singulären Wesens, an den äußersten Grenzen *derselben* Singularität, die als solche stets eine *andere*, stets mit-geteilt, stets exponiert ist. [...] Gemeinschaft bedeutet folglich, daß es kein singuläres Wesen ohne ein anderes singuläres Wesen gibt, daß also etwas existiert, was man mit einem etwas unglücklich gewählten Ausdruck als ursprüngliche oder ontologische »Sozialität« bezeichnen könnte, eine Sozialität also, die ihrem Wesen nach weit über die Idee eines Gesellschaftlich-Sein des Menschen hinausreicht (das *zoon politikon* erscheint in Bezug auf diese Gemeinschaft als sekundär)« (Nancy 1988: 62f.).

Bei dieser originären Sozialität handelt es sich weder um Zusammenschlüsse noch um Ausgrenzungen, sondern um eine Art von »Kommunikation«, die sich stark vom reinen Informations- oder Mitteilungsaustausch unterscheidet. Im Gegensatz zu technischen Informationstheorien und Theorien über kommunikative Interaktion verortet Nancy Kommunikation auf einer ursprünglicheren Ebene, auf der eine Verschiebung, ein »Auseinander« stattfindet. »Die Kommunikation besteht zuallererst in dieser Mit-Teilung und dieser Komparenz der Endlichkeit: das heißt in diesem Auseinander und diesem gegenseitigen Anrufen, die sich so als konstitutiv für das Gemeinsam-Sein erweisen – und zwar insofern als dieses kein gemeinsames Sein ist« (Nancy 1988: 64). An diesem Punkt wendet sich Nancy wieder dem Thema der »nicht-werkenden« oder nicht-operativen Gemeinschaft zu, um diesen Begriff deutlicher zu umfassen. Wenn sie als »Komparenz« oder gemeinsamer Raum verstanden wird, ist Gemeinschaft weder »gesetzt« oder konstruiert, noch entsteht sie aus »intersubjektiven« (vertraglichen, oder anders gearteten) Banden: »Sie konstituiert sich nicht, bildet sich nicht, noch erscheint sie zwischen bereits gegebenen Subjekten (Objekten)« (Nancy 1988: 65). In dem sie eher eine Gemeinsamkeit oder ein gegenseitiges Überschreiten ohne Verschmelzung widerspiegelt, markiert die Gemeinschaft den Ort »des Zwischen als solchem«, d.h. einen Strich oder Schnitt: »du und ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das *und* nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern die des Aussetzens« oder Ausgesetzt-Seins (Nancy 1988: 65). Nancy formt das berühmte Cartesiansche Sprichwort über das *Cogito* um und ersetzt es durch die Wendung »ego sum expositus«, will sagen: »daß ich zunächst dem anderen und dem Ausgesetzt-Sein des anderen ausgesetzt bin« – eine Formulierung, die die Umrisse der Gemeinsamkeit markiert – »von der Descartes so wenig oder gar nichts zu wissen scheint« (Nancy 1988: 68f.). In den Zwischenräumen gegenseitigen Ausgesetztseins verortet, im Zwischen-Raum der Komparenz, ist die Gemeinschaft weder produzierbar noch

»werkbar«, sondern eher durch ein grundlegendes Fehlen oder eine Abwesenheit gekennzeichnet: das Fehlen einer Substanz oder stabilen Identität, die ein für alle Mal festgesetzt werden könnte. Was die Gemeinschaft ausmacht, spitzt Nancy zu, ist Endlichkeit, oder genauer gesagt »der unendliche Mangel unendlicher Identität (so wir denn eine solche Formulierung riskieren können)«. Anders gesagt bildet sich Gemeinschaft durch den Rückzug oder den Abzug von Etwas: und dieses Etwas, das die erfüllte unendliche Identität der Gemeinschaft sein wird, nenne ich ihre Arbeit (oder ihr Werk, also *communauté désœuvrée*).⁸

Aus diesem nicht-werkenden Blickwinkel eröffnet sich eine neue Aussicht auf das politische Leben oder zumindest auf einen öffentlichen/gemeinschaftlichen Raum, in dem Politik und politische Auseinandersetzungen stattfinden können. Nancy nimmt hier eine Unterscheidung auf, die derzeitig in der kontinentalen Philosophie gebräuchlich ist: die Unterscheidung zwischen »Politik« und »dem Politischen«, wobei erste- re Parteistrategien und konkrete institutionelle Einrichtungen beinhaltet und letztere den Austragungsort oder die »*mise en scène*«, die für diese Strategien vorgesehen ist. Indem er diese Unterscheidung durchdenkt, schlägt Nancy vor, daß der Begriff des Politischen »nicht die Organisation der Gesellschaft, sondern die Anordnung der Gemeinschaft als solche« bezeichne; so lange das Gesellschaftsleben sich nicht ganz »in der sozio-technischen Komponente von Kräften und Bedürfnissen auflöst«, könne dieser Begriff synonym mit der »Mit-Teilung der Gemeinschaft« verwendet werden. Nancy vertieft diesen Aspekt, indem er die Unterscheidung zwischen »werkend« und »nicht-werkend« ins Feld führt:

»Politisch« würde bedeuten, daß eine Gemeinschaft sich auf die Entwerkung ihrer Kommunikation hin ausrichtet oder zu dieser Entwerkung bestimmt ist: eine Gemeinschaft also, die ganz bewußt die Erfahrung ihrer Mit-Teilung macht. Ob man zu einer solchen Bedeutung des »Politischen« gelangt, hängt nicht, jedenfalls nicht allein, von dem ab, was man gemeinhin »politischen Willen« nennt. Es impliziert, daß man bereits auf die Gemeinschaft verpflichtet ist, das heißt, daß man sie in irgendeiner Weise als Kommunikation erfährt« (Nancy 1988: 87).

Die Betonung auf dem Gemeinsamen oder dem gemeinsamen Raum braucht, und sollte, tatsächlich keine Vernachlässigung konkreter politischer Auseinandersetzungen mit sich bringen. Nancy spürt das vorherrschende Machtgefälle und die hegemonialen Ungleichgewichte auf staatlicher wie auf globaler Ebene sehr deutlich. Obwohl das Politische

8 Dallmayr zitiert hier aus dem Vorwort der englischsprachigen Ausgabe (Nancy 1991: xxxviii-xxxix) [H.L.].

nicht auf Macht (oder einen instrumentellen ›Willen zur Macht‹) reduziert werden kann, bemerkt er, daß man dem Wirkungskreis der Machtverhältnisse nicht entkommen kann: »Denn wir hören nie damit auf, bereits auf die Gemeinschaft verpflichtet zu sein (Nancy 1988: 87). Um unterdrückenden und ausbeutenden Machtverhältnissen Abhilfe zu verschaffen, müssen Gegenkräfte mobilisiert und, in gewissem Sinne, zu »Werk« gebracht werden. Dennoch sollte man beim Streben nach strategischen Zielen und Gegenzügen Vorsicht walten lassen, damit sie nicht »totalisierend« und wiederum unterdrückend werden. Daher müssen strategische Auseinandersetzungen gegenüber einem ungesiehten, nicht-werkenden Bereich aufmerksam bleiben: dem Bereich eines gemeinsamen gemeinschaftlichen Raumes, der seinen Sinn und sein Ausmaß der Politik zuweist (Nancy 1991: xxxviii).⁹

II

Nachdem ich die wesentlichen Argumentationsschritte von Nancy wiedergegeben habe, möchte ich nun zum eingangs thematisierten globalen Kontext zurückkehren, insbesondere zu dem von Huntington heraufbeschworenen »Kampf der Kulturen«. Im Licht von Nancys Konzept einer inoperativen globalen Gemeinschaft kommen nicht nur die Vorzüge, sondern auch die Mängel von Huntingtons Aufsatz zu Tage. Wie schon zuvor angedeutet, liegt dessen größter Vorteil in der Verlagerung der internationalen zwischenstaatlichen Anarchie auf die Ebene kultureller Überzeugungen und Praktiken, d.h. von staatlich organisierten Elitestrukturen zur Lebenswelt gewöhnlicher Menschen. Diese Verlagerung ist eng mit der Beachtung von religiösen Bräuchen und Traditionen verknüpft – ein Schritt, der den Beginn eines Abstandnehmens von homogenisierenden Formen des Säkularismus (sowie vom gesellschaftswissenschaftlichen Kanon der Wertfreiheit) ankündigt. Ansätze dieser Art tragen einige Nachteile und Fehler in sich, von denen ich hier zwei nennen möchte. Huntington versteht Kulturen oder Zivilisationen im Wesentlichen als Machtzusammenhänge, die sich nun, nach dem Ende des Kalten Krieges, auf globaler Ebene gegenüber stehen. Insofern wird das traditionelle Schema internationaler Politik modifiziert, jedoch nicht

9 Auf die Unterscheidung zwischen »Politik« und »das Politische« beziehe ich mich insbesondere in meinen Kapiteln »Rethinking the political: some Heideggerian contribution« und »Post-metaphysical politics: Heidegger and democracy?«, in *The other Heidegger* (Dallmayr 1993), insbesondere S. 50f. und 87f. Die Formulierung »mise en scène« habe ich von Claude Lefort übernommen (Lefort 1988: 10f.).

grundlegend verändert: Der »Kampf der Kulturen« nimmt schlichtweg den Platz der Auseinandersetzungen zwischen Supermächten und den unvermeidlichen Konflikten zwischen Nationalstaaten ein. Obwohl Huntington kulturellen Identitäten gewisse Fluktuationen oder »Unschärfen« zugesteht, geht er von einer relativen Kompaktheit der Kulturen als »sinnvolle Einheiten« aus – eine Behauptung, die ihn zu Recht, wie abzusehen war, mit dem Vorwurf des Essentialismus und der Umgehung innerer Risse sowie transkultureller Überlappungen konfrontierte. In Nancys Begrifflichkeit ausgedrückt werden Kulturen oder Zivilisationen als abgetrennte »Individuen« oder totalisierende Einheiten dargestellt, auf Kosten ihrer flexiblen »Singularität« und »Komparenz«. Eine Begleiterscheinung dieser individualisierenden Sichtweise ist die Reduktion des westlichen Kulturreises auf eines von mehreren Machtgefügen (oder kulturellen Handlungsgefügen). Sogar dort, wo ihre besondere Rolle in der Weltpolitik anerkannt wird, nimmt diese Anerkennung die Form binärer Gegensätze (vom Typ »*the West against the Rest*«) an.¹⁰

Nach Huntington werden die Kulturen in unserem Zeitalter notgedrungen aufeinanderprallen, und zwar entlang ihrer »kulturellen Bruchlinien«. Dies wird aus vielerlei Gründen geschehen, von denen die Folgenden wesentlich sind: Unterschiede zwischen den Kulturen werden zunächst auf einer zugrundeliegenden Erfahrungsebene angesiedelt, die sich von Geschichte, Sprache, Literatur und Religion nährt. In dieser Hinsicht sind sie »weit fundamentaler als etwaige Unterschiede zwischen politischen Überzeugungen und Regimen«. Des weiteren wird unsere Welt »kleiner«, indem die gegenseitige kulturelle Beeinflussung stetig zunimmt – was wiederum zu einem stärkeren »kulturellen Bewußtsein« oder einer verstärkten Wahrnehmung kultureller Identität führt. Außerdem werden die traditionellen Kulturen und Religionen durch die Abschwächung der ideologischen Bindungen am Ende des Kalten Krieges dazu veranlaßt, »diese Lücke zu füllen«. Letztendlich sind kulturelle Eigenschaften und Unterschiede aus Huntingtons Sicht

10 Vgl. auch Huntington 2002: 192ff. Der Vorwurf, Huntington verfolge einen Essentialismus, wurde insbesondere von Fouad Ajami vorgetragen, in seiner in *Foreign Affairs* veröffentlichten Antwort »The summoning« (Ajami 1993). Unglücklicherweise verfingen sich Ajami und seine Mitstreiter in den Fallstricken ihrer eigenen Argumentation, d.h. entweder die Rückkehr zur Anarchie der Staaten implizierte oder die Inkaufnahme der Rückseite des Essentialismus: Assimilationismus oder melting-pot-Ideologie der Globalisierung (unter Herrschaft des Westens). In seiner unmittelbar folgenden Replik bezeichnete Huntington diese zwei Möglichkeiten richtigerweise als »pseudo-alternativ« (das dirigistische Paradigma) und »wirklichkeitsferne Alternative« (das Eine-Welt-Paradigma), siehe Huntington 1993b: 191, vgl. auch Huntington 2002: 29ff.

»weniger variabel« und deshalb »weniger leicht beizulegen und aufzulösen« als politische oder ökonomische Zerwürfnisse zwischen Nationalstaaten oder Klassen – eine Tatsache, die zu Genüge durch den weltweiten Anstieg ethnischer und religiöser Konflikte veranschaulicht wird. Während diese und andere Konflikte unserer Zeit die interkulturellen Gräben weiter aufreißen und vertiefen, begünstigen dieselben Ursachen eine Sammlungsbewegung innerhalb spezifischer Kulturreiche, d.h. eine Festigung intrakulturellen Zusammenhalts. Indem er sich auf diese ›Sammlung‹ bezieht, behauptet Huntington, daß der Begriff »kulturelles Miteinander« – also das, was andere das ›Bruderländer-Syndrom‹ genannt haben (vgl. auch Huntington 2002: 24) – dabei ist, »die als Basis von Kooperation und Koalition fungierende politische Ideologie und das traditionell ausbalancierte Machtgefüge zu ersetzen«. Bisweilen kann dieser Prozeß über die sich verengenden kulturellen Grenzen hinweg geschehen, wie es zum Beispiel an der aufkommenden »Konfuzianisch-Islamischen Verbindung« zu sehen ist. All diese Entwicklungen werfen Probleme für unsere globale Zukunft voraus.

»Die Geschichte ist nicht zu Ende und die Welt nicht eins geworden. Kulturen vereinen und trennen die Menschheit. [...] Was letztendlich für die Menschen zählt, sind weder politische Überzeugungen noch ökonomischen Interessen. Vertrauen und Familie, Blut und Glauben sind es, mit denen sich die Menschen identifizieren und wofür sie kämpfen und sterben werden«.¹¹

Die kulturelle Kluft betrifft, bedingt durch auswärtige Beziehungen, auch den westlichen Kulturreich. Huntington ist sich der distinkten, hegemonialen Stellung der westlichen Kultur selbstverständlich bewußt, einer Stellung, die sich durch die enge Verbindung von Modernisierung und Verwestlichung erklärt. In seiner Schilderung der Ursachen der gegenwärtigen Konflikte verweist Huntington explizit auf die »doppelte Rolle« des Westens, als hegemoniale Kultur oder »Musterkultur« und zugleich als Gegner oder Angriffsziel. Allerdings geht diese Dualität schnell über in eine grob kontrastierende und totalisierend ausgrenzende Darstellung. In Anlehnung an einen Begriff von Kishore Mahbubani stellt sein Aufsatz den Westen als eine globale Machtkonstellation »gegen den Rest« der Welt dar. Andererseits, so lesen wir, steht der Westen zur Zeit an der Spitze der globalen Pyramide. Allerdings tritt gleichzeitig, und vielleicht gerade aus diesem Grunde, unter den nicht-westlichen Kulturen ein »zurück-zu-den-Wurzeln Phänomen« auf. Die heutige westliche Kultur steht daher »am Scheitelpunkt ihrer Macht – insbesondere

11 Siehe Huntington 1993a: 25-27, 35, 45 und 1993b: 194. Der letzte Abschnitt bezieht sich kritisch auf Fukuyama 1992.

im Verhältnis zu anderen Kulturen – und sieht sich all denjenigen nicht-westlichen Kulturen gegenüber, die den zunehmenden Wunsch und auch die Ressourcen haben, die Welt auf ihre Weise zu formen.« In der für ihn üblichen unverblümten Ausdrucksweise durchbricht Huntingtons Abhandlung den rhetorischen Schleier, der die westliche Hegemonie in einen Mantel nach dem Strickmuster »Eine-Welt« oder »Weltordnung« hüllen soll (vgl. auch Huntington 2002: 33ff.). Selbst der Ausdruck »Weltgemeinschaft« ist, wie er mit verblüffender Freimütigkeit bemerkt, zu einem Euphemismus geworden, der dazu dient, die Interessen der Vereinigten Staaten und der anderen westlichen Mächte unter dem Deckmantel des Globalen zu legitimieren (und durchzusetzen). Im Namen internationaler Vermittler, fügt er hinzu, werden die Probleme der globalen Politik und Sicherheit »unter den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich ausgemacht«, während weltwirtschaftliche Fragen gemeinschaftlich von den Vereinigten Staaten, Deutschland und Japan verhandelt werden. Der Westen »benutzt« die internationalen Einrichtungen, um »die westliche Vorherrschaft aufrechtzuerhalten, ihre Interessen zu sichern und die westlichen politischen und ökonomischen Werte zu verbreiten«. Während hier vieles von der Sichtweise abhängt und Klagen über die globale Vorherrschaft hauptsächlich von nicht-westlichen Gesellschaften ausgehen, trägt diese Sicht doch immerhin »ein Körnchen Wahrheit in sich« (Huntington 1993a: 26, 39f. vgl. auch Mahbubani 1992 und 1993).

Huntingtons Schonungslosigkeit geht über die Machtpolitik hinaus und auf weltweite kulturelle Bestrebungen über, vor allem auf die Vision einer »Kosmopolis« oder einer universellen menschlichen Kultur. Solche Visionen werden oftmals von den Gewinnern der westlichen Kultur unterstützt, also auch von den Intellektuellen der Mittelschicht und von Fachleuten aus nicht-westlichen Ländern, die die »Kosmopolis« schlichtweg als eine globalisierte Ausweitung westlicher Standards und Lebensweisen verstehen. Solch ein Globalisierungsprozeß findet heute tatsächlich statt, und Huntington räumt bereitwillig ein, daß »oberflächlich betrachtet« viele Bestandteile der westlichen Kultur die restliche Welt durchdrungen haben. Dennoch trügt der Schein hier, denn grundlegender betrachtet werden westliche Standards und Meinungen als »grundverschieden« zu denen anderer Kulturen angesehen. Dieser Gegensatz betrifft und gefährdet die Vorstellung der Kosmopolis selbst. Denn, wie Huntington darlegt, »die Vorstellung, daß es eine universale Kultur geben könne, ist eine Idee des Westens«, eine Vorstellung, die frontal auf den »Partikularismus der meisten asiatischen Gesellschaften« stößt, und auf deren Gewichtung dessen, was Menschen voneinander unterscheidet. Der Gegensatz erstreckt sich bis hin zur Ebene grundlegen-

der politischer Überzeugungen und Handlungsweisen, einer Ebene, die mit westlichen Dogmen, wie dem Individualismus, dem Liberalismus, den Menschenrechten, der Demokratie und der Trennung von Kirche und Staat durchsetzt ist. Da sie auf fremdem Boden wenig Resonanz finden, stoßen westliche Versuche, diese Überzeugungen zu verbreiten und einzuführen, oftmals auf den Vorwurf der unverfrorenen Einmischung und sogar des Menschenrechts-Imperialismus. Die Ursachen für diese Beschuldigungen sind angesichts der langen Geschichte des westlichen Expansionismus leicht zu finden. Die dem Westen entsprungene moderne demokratische Regierung, bemerkt Huntington, ist in nicht-westlichen Gesellschaften typischerweise als Ergebnis von Ausbeutung und westlichem Kolonialismus in Erscheinung getreten. Dies hat mit der Auflösung der kolonialen Reiche nicht aufgehört – was für die Zukunft Schlechtes verheißen. Im großen und ganzen bleibt Huntingtons Studie an die West/Rest-Trennung gebunden. So sieht sie nur »operative« bzw. andere Formen des Managements der Weltgemeinschaft vor, die wenig oder gar keinen Platz für Alternativen lassen.¹²

Um die Nachteile von Huntingtons Herangehensweise deutlicher hervorzuheben, möchte ich seine Erörterung nun der Position eines anderen angesehenen Experten aus dem Bereich der internationalen Politik gegenüber stellen: der Immanuel Wallersteins, einem der bekanntesten Fürsprecher der sogenannten »Weltsystem«-Theorie. Im Gegensatz zum vorherrschenden Modell zwischenstaatlicher Anarchie hat Wallerstein seine Aufmerksamkeit seit geraumer Zeit auf die Entstehung eines »Weltsystems« oder einer globalen grenzüberschreitenden Zivilgesellschaft gerichtet. In einer Reihe von Publikationen haben Wallerstein und seine Mitarbeiter über die vergangenen Jahrzehnte die Merkmale einer kapitalistischen Weltwirtschaft beschrieben, die sie als treibende Kraft hinter den sozialen und politischen Entwicklungen auf globaler Ebene verstehen. Trotz dieses Durchbruchs zur sozialen Ebene ist es allerdings angebracht zu erwähnen, daß die Konzentration der Analyse des Weltsystems bisher immer auf wirtschaftlichen Größen lag, in der Hauptsache auf den strukturellen Determinanten kapitalistischer Märkte und ökono-

12 Huntington 1993a, S. 40f. Von den radikalen kulturellen Brüchen abgesehen, die er stets herausstellt, entwirft Huntington auch drei mögliche Antworten nicht-westlicher Kulturen auf die westliche Macht und ihre Werte: eine isolationistische Strategie, eine rapider Verwestlichung und zuletzt eine, die versucht, einen Mittelweg und eine »Balance« zum Westen zu finden, durch Entwicklung ökonomischer und militärischer Macht, durch Kooperation mit anderen nicht-westlichen Gesellschaften gegen den Westen, unter Beibehaltung eigener Werte und Institutionen, kurz: durch Modernisierung, aber nicht durch Verwestlichung«.

mischer »Zentrum-Peripherie«-Beziehungen.¹³ Vor kurzem wurde dieser Bereich allerdings deutlich über die Grenzen der traditionellen politischen Ökonomie hinaus ausgeweitet; dieser Wandel wird besonders sichtbar in Wallersteins bahnbrechender Analyse *Geopolitics and Geoculture*, in der globale Fragen kultureller Art zumindest auf einer Ebene mit geopolitischen oder eher geo-ökonomischen Erörterungen behandelt werden. Wie Huntingtons Abhandlung hat Wallersteins Analyse, nur einige Jahre früher, vor dem heraufziehenden »Kampf der Kulturen« gewarnt. Wallerstein hat dort insbesondere auf die Rolle der Kulturen als »geistige Schlachtfelder« im gegenwärtigen »Weltsystem« aufmerksam gemacht. Wiederum wie bei Huntington wurde diese kulturelle Gegenüberstellung als letzte Stufe einer weit zurückreichenden Reihe globaler Konstellationen dargestellt. (Die Abfolge beginnt hier mit »multiplen Kleinstsystemen« und reicht über »Weltreiche« bis hin zur modernen kapitalistischen »Weltökonomie«). Die Innovation und Herausforderung von Wallersteins Ansatz ist jedoch sein Schritt über individualisierende oder »essentialisierende« Formen der Konzeptualisierung hinaus, in Richtung einer eher nuancierten und quasi-dialektischen Darstellung. Aus dieser Perspektive gesehen sind Kulturen fließende, offene Bedeutungsmuster, während das »West-versus-the-Rest«-Syndrom als eine komplexe, differentiale Verflechtung erscheint.¹⁴

Eins der zentralen Themen in Wallersteins Analyse ist genau dieses Syndrom, beziehungsweise das Verhältnis zwischen indigenen (hauptsächlich nicht-westlichen) Kulturreihen einerseits, und der vorherrschenden globalen Ordnung oder Weltwirtschaft andererseits. Wie er anmerkt, wird dieses Verhältnis oftmals als Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus dargestellt, zwischen globaler Kultur (im

13 Kulturelle Aspekte werden zwar nicht vollständig ignoriert, der ökonomischen Analyse aber weitgehend untergeordnet (im Sinne einer quasi-marxistischen Linie). Wie Wallerstein und Terence Hopkins 1982 vermerken, gibt es neben der spezifisch ökonomischen und politischen Dimension (sprich Arbeitsteilung und Formation des Staates) einen »unumgänglich kulturellen« Aspekt, auf den hingewiesen werden muß. Aber »über diesen integralen Aspekt der welthistorischen Entwicklung weiß man systematisch nur wenig«, darum »mangelt es auch an Aufmerksamkeit«, weil noch »so viel an vorbereitender begrifflicher Arbeit geleistet werden müßte« (Hopkins/Wallerstein 1982: 43).

14 Siehe Wallerstein 1991. Eines der Kapitel heißt »Kultur als ideologischer Kampfplatz des modernen Weltsystems« [»Culture as the ideological battleground of the modern world-system«], die durchlaufende Kopfzeile aber titelt »Kultur als intellektueller Kampfplatz« [»Culture as the intellectual battleground«], Wallerstein 1991: 158–183. Zur historischen Evolution der Weltpolitik siehe auch Wallersteins Kapitel über »das moderne Weltsystem als Kultur [»The modern world-system as a civilization«], insbesondere S. 222f.

Singular) und regionalen Kulturkreisen (im Plural), wobei das wertende Gewicht unmittelbar auf dem ersten Teil des (Begriffs-)Paars liegt. In ihrer Striktheit ist diese Unterscheidung eine bloße metaphysische Platitude, und zwar eine, um deren Ausräumung und Überwindung Wallerstein sehr bemüht ist. Eine Ursache für ihren trügerischen Charakter ist das seit langem bestehende »Einverständnis« des Universalismus mit konkreten Machtkonstellationen – wie es am Beispiel der französischen »mission civilisatrice« zu sehen ist, die als Stütze des Kolonialismus eingesetzt wurde. Indem er auf die Hinterlassenschaften der Aufklärung und der Französischen Revolution aufmerksam macht, erinnert Wallerstein seine Leser gezielt an den engen Zusammenhang zwischen dem Ideengut der Französischen Revolution und der Überflutung ganz Europas durch die napoleonischen Armeen während der Eroberungskriege. Diese Armeen wurden von vielen Europäern einerseits als Überbringer einer universellen und emanzipatorischen Botschaft begrüßt, der Botschaft einer liberalen »Kultur«. Andererseits reagierten dieselben Europäer »sehr bald nationalistisch« auf den französischen »Imperialismus«. Sicherlich reicht die Verlockung dieser Botschaft weiter und hinter Napoleon zurück. Nach Wallerstein ist der Universalismus »dem westlichen Herzen lieb und teuer«, liegen seine Wurzeln doch in der monotheistischen Religion und im modernen »Bacon-Newtonischen-Paradigma« mit seiner Bindung an universelle Verhaltensmaßstäbe. Während des neunzehnten Jahrhunderts erhielt die Verlockung neuen Auftrieb durch den »Fortschrittsglauben« evolutionärer Theorien zur gesellschaftlichen Entwicklung. Gemäß einer solchen Theorie hat das menschliche Leben auf der Erde schon immer ein »Streben nach einer (gemeinsamen) Welt« dargeboten. Während der Erdball ursprünglich eine Vielzahl verschiedenartiger Gruppierungen beherbergt habe, hat der Verlauf der Geschichte diese Gruppen nach und nach miteinander verschmelzen lassen, so daß »wir Stück für Stück und mit Hilfe der Wissenschaft und Technologie die eine Welt erreichen«, eine vereinheitlichte Kosmopolis. Einer anderen Darstellung zufolge (der »Stufentheorie« der menschlichen Entwicklung) sind die Unterschiede zwischen den Kulturen struktureller Art, jedoch sind sie alle teil einer vorgegebenen Sequenz. Da hiernach alle Gruppen vergleichbare Etappen durchlaufen (wenngleich in unterschiedlicher Geschwindigkeit), »kommt es letztendlich wiederum »zu einer einzigen menschlichen Gesellschaft und damit notwendigerweise zu einer Weltkultur« (Wallerstein 1991: 186f., 217, 233).

Hinsichtlich politischer Programme oder Ideologien ist der Universalismus seit jeher das Rückgrat des modernen Liberalismus und seiner globalen Auswirkungen gewesen, insbesondere durch den Modernisierungsprozeß mit seiner engen Verbindung zur Verwestlichung. Mit Wal-

lerstein ausgedrückt war es stets der »liberale Traum« – als Resultat der »bewußt ideologischen Weltanschauung« der modernen Welt-Wirtschaft verstanden – »daß der Universalismus über Rassismus und Sexismus triumphieren würde«. Dieser Traum, oder dieser Plan, wurde wiederum in »zwei strategisch einzusetzende Maßnahmen« übertragen: nämlich »die Verbreitung der »Wissenschaft« in der Ökonomie und die Verbreitung der »Anpassung« auf politischer Ebene. Als Auswuchs einer bestimmten sozio-ökonomischen Ausrichtung war es für oppositionelle (etwa marxistische) Bewegungen mit dem Standpunkt, daß die herrschenden Ideen die Ideen der herrschenden Klasse sind, leicht, diese Forderungen als (rein) ideologisch zu kritisieren oder zu entlarven. Allerdings blieben, wie Wallerstein zeigt, auch diese oppositionellen oder »antisystemischen« Bewegungen lange Zeit derselben liberalen Vision auf eine Art und Weise verpflichtet, die deren Lösungsvorschläge beeinflußt: Angesichts der bestehenden Ungerechtigkeiten und sozialen Zwänge forderten sie die Beseitigung dieser Hindernisse durch mehr, und nicht weniger, Vertrauen in die »Wissenschaft«, und durch eine immer tiefer greifende »Angleichung« aller Gruppierungen innerhalb des bestehenden sozialen Gefüges. Wallersteins Formulierung ist hier sehr aufschlußreich und verdient eine genauere Betrachtung:

»Das Grundproblem wurde auf politischer Ebene als ›Ausgrenzung‹ verstanden. [...] Die Besitzlosen wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Die Minderheiten wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Die Frauen wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Gleichheit für alle. Die herrschenden Schichten hatten mehr als andere. Gleicht es aus! Wenn wir aber Herrschende und Beherrschte einander angleichen, warum dann nicht auch Minderheiten und Mehrheiten, Frauen und Männer! Angleichen bedeutete praktisch die Schwächeren dem Vorbild der Stärkeren anzupassen. [...] Dieses Streben nach Wissenschaft und Anpassung, was ich den ›liberalen Traum‹ genannt habe, war tief im Bewußtsein und in den Handlungen der antisystemischen Bewegungen der Welt verwurzelt, von ihrem Aufkommen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mindestens) bis hin zum 2. Weltkrieg« (Wallerstein 1991: 181f.).

Mittlerweile hat sich die Lage so geändert, daß politische Bemühungen komplexer und vielschichtiger, also weniger einheitlich handhabbar geworden sind. Während der letzten Jahrzehnte haben, laut Wallerstein, mehrere Oppositionsbewegungen angefangen, ihre Zweifel gegenüber »dem Nutzen, der Sinnhaftigkeit von ›Wissenschaft‹ und ›Anpassung‹ als soziales Ziel« auszudrücken. So haben ökologische oder »grüne« Bewegungen den schädlichen und manchmal sogar unproduktiven »Produktivismus« der dem neunzehnten Jahrhundert innewohnenden Ver-

knüpfung von Wissenschaft und Fortschritt in Frage gestellt. Gleichzeitig haben feministische Gruppierungen und ethnische Minderheiten auf die Forderung nach Assimilation »mit Spott reagiert« und sich statt dessen für mehr Respekt gegenüber dem anderen ausgesprochen. Dennoch, so Wallersteins Warnung, handelt es sich hierbei nicht einfach um eine Verschiebung der Prioritäten, d.h. des Vorzugs des Partikularismus vor dem Universalismus, also von Kulturen (im Plural) gegenüber einer (Welt-)Kultur. Ganz gleich wie ansprechend oder verlockend solch eine Strategie sein mag, sie muß scheitern oder sogar nach hinten losgehen, wenn den Fürsprechern einer Weltordnung bzw. der vorherrschenden Welt-Wirtschaft »kulturelle Überlegenheit« zugestanden wird. Dadurch, daß sie ihre Gegenspieler mit rückwärts gewandtem Provinzialismus gleichsetzen, können sich diese Fürsprecher leicht als »Hohepriester« der Weltkultur hinstellen. Für Wallerstein ist der entscheidende Schritt, der jetzt zu tun ist, der Versuch, von den altbekannten Dichotomien und Rangordnungen Abstand zu nehmen, anstatt sich weiter an die Paarung aus Universalismus und Provinzialismus binden zu lassen. Auf jeden Fall rät seine Studie eindringlich davon ab, einem geistlosen Kulturpluralismus zu verfallen, der die herkömmliche zwischenstaatliche Anarchie einfach nur durch den Atomismus (inkommensurabler) Kulturenersetzen würde. Ernst stellt er fest: »Ich bezweifle, daß wir mit unserer Suche nach einer bereinigten Weltkultur auf dem richtigen Weg sind«. Aber: »Ich bezweifle ebenso, daß ein Festhalten an nationalen, ethnischen oder anderen Formen partikularistischer Kultur mehr sein kann als eine Stütze« – zumindest solange Partikularismus als Abgrenzung verstanden wird (Wallerstein 1991: 182, 198, 235).¹⁵

Diese Überlegungen zeigen, daß es einer entschiedenen Herangehensweise bedarf, die von einer globalen Synthese und deren Verweigerung absieht. Das heißt, es bedarf einer Art Doppelschrittes oder einer doppelten Geste, die sich behutsam im Zwischenraum von Affirmation und Negation bewegt. Aus diesem Blickwinkel gesehen dürfen der Universalismus oder die »Weltkultur« weder gänzlich angenommen noch zurückgewiesen werden, wenn eine totalisierende Abgrenzung vermieden werden soll. Obwohl der Universalismus, durch seine Verknüpfung mit der vorherrschenden Weltwirtschaftsordnung, leicht als heuchlerisch

15 In Wallersteins Perspektive wird der heutige Universalismus nicht nur durch antisystemische Bewegungen herausgefordert, sondern auch »innerhalb der Wissenschaft und auf wissenschaftlicher Grundlage«. Denn während die klassische Mechanik auf der Berechnung »linearer Flugbahnen« basierte, die als »gesetzmäßig, festgelegt und umkehrbar« verstanden wurden, geht die heutige Wissenschaft von einer »intrinsischen Zufälligkeit und intrinsischen Unumkehrbarkeit« als »Grundlage der physikalischen Ordnung« aus (Wallerstein 1991: 233).

abgetan werden kann, ist dies eine einseitige Darstellung. Angesichts der vorherrschenden hegemonialen Struktur und der ungleichmäßigen Machtverteilung dient das Konzept des Universalismus nach wie vor als Zufluchtstätte und Ausgleichsmittel. Während er einerseits als reine Beschönigung oder »Täuschung« dienen kann, hat er andererseits auch die Funktion eines politischen Gegengewichts, das die Schwachen gegen die Starken verwenden können, was sie auch tun. Das Problem ist also, merkt Wallerstein an, nicht rein ideologischer Art, sondern ein (welt-)umfassendes, strukturelles. Sollte der Universalismus nur ein Deckmantel oder ein Vorwand für Pläne zur Unterdrückung sein, müßten wir ihn heute nicht diskutieren. Unter den jetzigen Umständen ist der Universalismus jedoch ein »Geschenk« der Mächtigen an die »Schwachen«, das Letztere in eine »Zwickmühle« treibt: »Dieses Geschenk abzulehnen heißt: verlieren; es anzunehmen auch.« Daher sei die einzige vernünftige Reaktion der Schwachen (Minderheiten und Kulturen der Dritten Welt) die, »weder abzulehnen noch anzunehmen, oder beides zu tun«. Dies beinhaltet einen Zickzackkurs, der kulturelle Unterschiede und unterschiedliche Gruppierungen sowohl erhält, als auch ihnen erlaubt, in einem globalen Kontext zu wachsen und auszureifen. Wallerstein beschreibt diese komplexe doppelte Geste (sowie die »Dialektik der Aufklärung«) in der folgenden Passage:

»Die Möglichkeit, den Niedergang von Freiheit und Gerechtigkeit aufzuhalten, läge im Erschaffen und Umgestalten partikularistischer kultureller Einheiten – Künste, Wissenschaften, Identitäten, die stets neu sind, sich aber oft als alt verstehen –, das wäre sozial (nicht individuell), das wären Partikularismen, deren Ziel (ob erklärt oder nicht) die Erneuerung der universellen Wirklichkeit von Freiheit und Gleichheit wäre« (Wallerstein 1991: 171, 199, 217).

III

Obschon Wallersteins Ansatz durch seine bemerkenswerte Klarheit und seine konzeptionelle Sorgfalt besticht, steht er nicht allein im Forschungsbereich Internationale Politik oder Weltpolitik. Seinem nuancierten, quasi-dialektischen Vorgehen wird von etlichen Praktikern beipflichtet – zuweilen auch in radikalisierte Form –, die darauf aus sind, die hermeneutischen Versprechen interkultureller Beziehungen und das politische Fundament kultureller Identitätsbildung auszubauen. Von der neuen »poststrukturalistischen« Lebensform inspiriert neigen diese Autoren dazu, die Durchlässigkeit kultureller Grenzen sowie die nicht-antithetische »Differenz« von Universalismus und Lokalismus in den

Mittelpunkt zu stellen (vgl. Der Derian/Shapiro 1989 und Connolly 1991). Anstatt diese Linie zu verfolgen, möchte ich zu meinem Ausgangsthema zurückkehren: der Beschaffenheit unseres »globalen Dorfes« bzw. der entstehenden Weltgemeinschaft/globalen Gemeinschaft, wobei ich mich mit diesem Begriff auf die komplexe (und nicht-kommunitaristische) Verwendung durch Nancy beziehe. Welche Folgen, und vor Allem, welche politischen und moralischen Implikationen bringt eine »inoperative« respektive »nicht-werkende Gemeinschaft« inmitten unserer »kämpfenden Kulturen« mit sich? Es ist offenkundig, daß Nancys Arbeit nicht nur eine Beschreibung darstellt. Denn, abgesehen von ihren ontologischen Anklängen, die zum Teil von Heidegger abgeleitet sind, hat ihr Konzept auch eine tiefgreifende normative Bedeutung, eine Bedeutung, die sich hauptsächlich durch Nancys ausgeprägt »antitotalitäre« oder »anti-systemische« Haltung begründet. Politik und »das Politische« können nicht sauber voneinander getrennt werden. Die *Ab-senz einer kommunitaristischen Substanz* bedeutet nicht gleich einen Mangel an Bindung. Genauso wenig bringt die Betonung auf »nicht-werkend« ein Abgleiten in apathische Untätigkeit mit sich. Es ist gerade dieses Aufbrechen, oder diese »Unterbrechung« totaler Strukturen, die ein politisches und moralisches Moment in sich trägt. Nancy schreibt in seinem Kapitel »Der unterbrochene Mythos«:

»In der Abwesenheit der Gemeinschaft vollendet sich das Werk der Gemeinschaft – die Gemeinschaft als Werk, der Kommunismus – nicht, vielmehr überträgt sich die ihrer Werke entzogene Leidenschaft für die Gemeinschaft, und sie fordert, ja schreit sogar danach, jede Grenze, jede Vollendung zu überschreiten, die zur Gestalt eines Individuums führt. Dies ist also keine Abwesenheit, sondern eine Bewegung; es ist die Entwerkung in ihrer singulären ›Aktivität‹, etwas breitet sich aus: es ist die Verbreitung, die Übertragung, ja sogar die Kommunikation der Gemeinschaft selbst, die sich durch *ihre Unterbrechung* selbst verbreitet oder ihre Übertragung mitteilt« (Nancy 1988: 128f.).

Nancys Erörterung ist nicht mit der Verteidigung vorherrschender Machtstrukturen vereinbar, (obwohl sie deren »operatives« Vorhandensein anerkennt). Insofern kollidiert ihr Blickwinkel mit dem grundsätzlichen Tenor von Huntingtons Artikel. Als strategisch denkender Analytiker der Politik betrachtet er die Auseinandersetzungen zwischen Kulturreihen vornehmlich im Hinblick auf deren Auswirkungen auf die außenpolitischen Ziele der Vereinigten Staaten (und des Westens). Was strategische Ratschläge betrifft, so ist sein Artikel genauso unverblümmt wie seine Beurteilung der globalen Machtverhältnisse. Auf kurze Sicht, behauptet er, »wird es im Interesse des Westens liegen«, die »Einheit

der eigenen Kultur zu stärken« und »jene osteuropäischen und lateinamerikanischen Gesellschaften einzubinden«, deren Kulturen verwandtschaftliche Züge aufweisen. Entscheidend sei jedoch das Bestreben,

»die militärische Expansion der konfuzianischen und islamischen Staaten zu begrenzen, den Abbau der westlichen militärischen Kapazitäten maßvoll zu betreiben und die militärische Übermacht im östlichen wie südwestlichen Asien aufrecht zu erhalten, die Differenzen und Konflikte unter den konfuzianischen und islamischen Staaten zu nutzen, in anderen Kulturen jene Gruppen zu unterstützen, die mit westlichen Werten und Interessen sympathisieren, [und] die internationalen Institutionen zu stärken, welche die westlichen Werte und Interessen wiedergeben und legitimieren« (Huntington 1993a: 48f.).

Langfristig gesehen werden die absehbaren Fortschritte der nicht-westlichen Gesellschaften sowohl im wirtschaftlichen als auch im militärischen Bereich nach einer umfassenden Sicherheitsstrategie verlangen (die der Eindämmung des Kommunismus nicht unähnlich ist), da der Westen darauf angewiesen ist, die »ökonomische und militärische Macht zu erhalten, die notwendig ist, um die eigenen Interessen im Verhältnis zu diesen Kulturen zu schützen«. Natürlich ist Huntingtons Be trachtung kulturellen Aufeinanderstoßens nicht ausschließlich auf Konflikte bezogen. Wie er eingestellt, wird der Westen in Zukunft auch »ein tieferes Verständnis der religiösen und philosophischen Grundlagen entwickeln [müssen], die anderen Kulturen zu Grunde liegen, und für die Art und Weise, auf die die Menschen dieser Kulturen ihre Interessen sehen«. Jedoch scheint »Verständnis« auch hier hauptsächlich einem strategischen Ziel zu dienen: dem Ziel andere Kulturen wirksamer einzudämmen oder zu unterwerfen (Huntington: 48f.) – so wie es Tzvetan Todorov in Bezug auf die europäische »Eroberung Amerikas« dargestellt hat (Todorov 1984: 247f.).

Wie im Falle des globalen Befundes, stellt Wallersteins Arbeit auch hier eine aufschlußreiche Gegenüberstellung oder Richtigstellung dar. Ungeachtet seiner Konzentration auf die Makro-Ebene des »Welt-Systems« oder der Welt-Wirtschaft, haben Wallersteins normative oder strategische Präferenzen einen deutlich anti-systemischen Ansatz. Gerade in ihrer Betrachtung der Konsolidierung der wirtschaftlichen und militärischen Hegemonie hebt *Geopolitics and Geoculture* die Bedeutung des »kulturellen Widerstands« und weltweiter anti-systemischer Bewegungen hervor – und reproduziert darin auf kultureller Ebene die »Bevorzugung der Armen« (wie sie die Befreiungstheologie gefordert hatte). Er merkt an, daß heute eins der erstaunlichsten Merkmale der Weltpolitik die anhaltenden und sich verschärfenden Widerstandsbewegun-

gen sind, ständig bereit, die hegemonialen Privilegien zu bekämpfen (als Teil der Unterscheidung »Kultur/Kulturen« [civilization/civilizations]). Dennoch – und hierin liegt der wesentliche Unterschied – beschränkt Wallerstein diese Herausforderungen nicht auf die Ebene der Machtkämpfe, d.h. Kämpfe um globale Führung und Kontrolle. »Der soziale Wandel war bis zum Abwinken geplant worden«, schreibt er, »von Jeremy Bentham bis zu den Bolschewiki. Doch die Ergebnisse stimmen wenig erfreulich«. Der soziale Wandel hat hauptsächlich die »Rationalisierung« – sowohl im Sinne von Weber als auch von Freud – vorangetrieben, und was folgte ist ein »Worst-Case Scenario«: »Stahlhartes Gehäuse *und* Selbst-Betrug«. An dieser Stelle macht Wallerstein Aussagen über die Zukunft der Weltpolitik, die auf mehreren Ebenen Nancys nicht- oder anti-herrschaftlichen Blick anklingen lassen.

»Wir sollten [die Systeme] dekonstruieren, ohne dabei dekonstruktive Strukturen aufzubauen, die das Alte nur in einem neuen Gewand erscheinen lassen. Vielleicht brauchen wir Bewegungen, die mobilisieren und experimentieren, anstelle von Bewegungen, die sich der Machtstrukturen eines Weltsystems bedienen, das sie auflösen wollen. Vielleicht sollten wir uns der ungewissen Zukunft auf Zehenspitzen nähern und nur versuchen, die Richtung beizubehalten.«

Auf diesem Weg haben die traditionellen Kulturen die wichtige Aufgabe, sowohl die globalen als auch die transkulturellen Unterschiede aufrecht zu erhalten (Wallerstein 1991: 199, 229f.).¹⁶ Um diese Unterschiede aufrecht zu erhalten, tragen kulturelle Bewegungen eine größere politische Bedeutung mit sich, da sie die Monopolisierung des »Politischen«, im Sinne eines globalen, gemeinschaftlichen Raumes, verhindern. Diese Monopolisierung ist ohne Frage eines der Hauptanliegen von Nancy. Angesichts der vorherrschenden ökonomischen, militärischen und technologischen Machtkonzentration stehen die Chancen für eine weltweite politische Demokratie auf dem Spiel. Obwohl sie im gewissen Maße fortschrittlich ist, stellt die einseitige Liberalisierung der Märkte an sich noch keinen Ersatz für politische Selbstbestimmung dar. Nancy bemerkt düster: »»Demokratie« dient immer öfter ausschließlich der Sicherung eines Spiels ökonomischer und technischer Kräfte, für die die Politik heutzutage kein anderes Ziel hat, als ihre eigene Expansion«. Und ein Großteil der Menschheit »zahlt den Preis dafür«. Die Vorstel-

16 Nicht-westliche Kulturen oder Zivilisationen, so Wallerstein, stehen »im Mittelpunkt der wichtigsten anti-systemischen Bewegungen. Ihnen folgend könnten wir rascher dekonstruieren als ohne sie. Können wir überhaupt ohne sie dekonstruieren? Wohl kaum« (Wallerstein 1991: 230).

lung einer »inoperativen Gemeinschaft« soll als Bollwerk dienen, sowohl gegen einen totalisierenden (von hegemonialen Mächten beherrschten) Globalismus, als auch gegen die Aufgabe der Politik zu Gunsten eines schonungslosen Eigeninteresses einzelner Handlungsträger (ob dies nun Staaten, Unternehmen oder Privatmenschen sind). Nancy schließt das Vorwort seines Buches mit den folgenden bewegenden und beunruhigenden Worten:

»Wenn wir uns diesen Fragen nicht stellen, wird uns das Politische bald vollständig verlassen, sofern dies nicht ohnehin längst der Fall ist. Es wird uns den politischen wie technologischen Ökonomien überlassen, wenn das nicht ohnehin schon längst der Fall ist. [...] Das Gemeinsam-Sein wird dennoch niemals aufhören Widerstand zu leisten. Allerdings wird dieser Widerstand zu einer völlig anderen Welt gehören. Unsere Welt wird, was Politik betrifft, eine Wüste sein, und wir werden vergehen, ohne Grab – das heißt, ohne Gemeinschaft, unseres endlichen Daseins beraubt« (Nancy 1991: xxxvii, xli).

Literatur

- Ajami, Fouad (1993): »The summoning«. Foreign Affairs 72, S. 2-9.
- Arendt, Hannah (1995): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München: Piper.
- Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner (Hg.) (1992): Communitarianism and Individualism, New York: Oxford University Press.
- Blanchot, Maurice (1983): *La communauté inavouable*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Blanchot, Maurice (2007): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bull, Hedley (1979): »Human Rights and World Politics«. In: Moral Claims in World Affairs, hg. von Ralph Pettmann, New York: St. Martin's Press, S. 79-91.
- Bull, Hedley/Watson, Adam (Hg.) (1984): *The Expansion of International Society*, Oxford: Clarendon.
- Connolly, William E. (1991): »Global Political Discourse«. In: ders.: Identify/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Ithaca/NY: Cornell University Press, S. 36-63.
- Dallmayr, Fred (1993): *The other Heidegger*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dallmayr, Fred (1997): »An ›inoperative‹ global community? Reflections on Nancy«. In: Darren Sheppard/Simon Sparks/Colin Thomas

- (Hg.): On Jean-Luc Nancy. *The sense of Philosophy*, London/New York: Routledge, S. 174-196.
- Dallmayr, Fred (1998): Alternative Visions. *Paths in the Global Village*, Lanham [u.a.] Rowman & Littlefield, S. 277-297.
- Der Derian, James/Shapiro, Michael J. (Hg.) (1989): International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics, Lexington Ky.: Lexington Books.
- Hopkins, Terence K./Wallerstein, Immanuel (Hg.) (1982): *World-System Analysis: Theory and Methodology*, Beverly Hills: Sage.
- Huntington, Samuel P. (1993a): »The Clash of Civilizations?«. *Foreign Affairs* 72, S. 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1993b): »Response: if not civilizations, what?«. *Foreign Affairs* 72, S. 191
- Huntington, Samuel P. (1993c): »Im Kampf der Kulturen«. *Die Zeit* 33, S. 3.
- Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Goldmann.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Lefort, Claude (1986): *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris: Édition du Seuil.
- Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mahbubani, Kishore (1992): »The West and the Rest«. *The National Interest* 28, S. 3-13.
- Mahbubani, Kishore (1993): »The dangers of decadence: what the Rest can teach the West«. *Foreign Affairs* 72, S. 10-14.
- Nancy, Jean-Luc (1985): *La communauté désouevrée*, Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gisela Febel und Jutta Legeuil, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (1991): *The Inoperative Community*, hg. von Peter Connor [u.a.], Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press.
- Rasmussen, David (Hg.) (1990): *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Todorov, Tzvetan (1984): *The Conquest of America. The Question of the Other*, New York: Harper.
- Wallerstein, Immanuel (1991): *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge: Cambridge University Press.