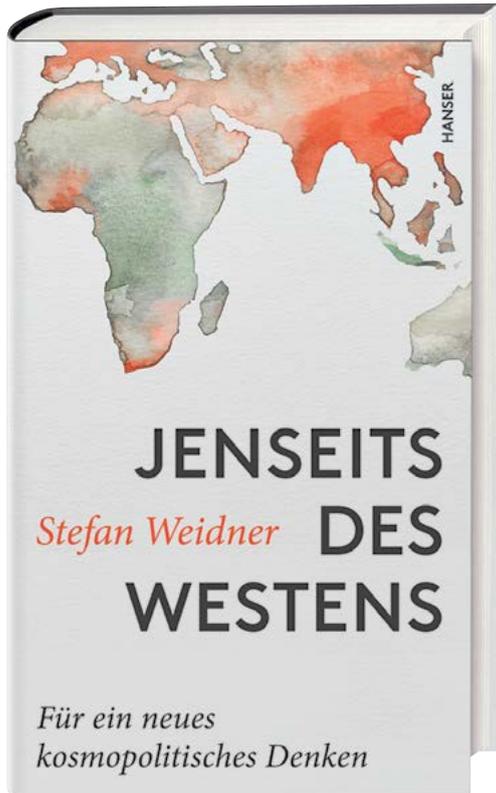


Leseprobe aus:

Stefan Weidner



Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf

© Carl Hanser Verlag München 2018

HANSER



Stefan Weidner

JENSEITS DES WESTENS

*Für ein neues
kosmopolitisches Denken*

Carl Hanser Verlag

Hussain Al-Mozany (1954–2016)

Egon Ammann (1941–2017)

1. Auflage 2018

ISBN 978-3-446-25849-5

© 2018, Carl Hanser Verlag GmbH & Co KG, München

Umschlag: Anzinger und Rasp, München

Motiv: © David Malan/Getty Images

Satz: Satz für Satz, Wangen im Allgäu

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany



MIX
Papier aus verantwortungs-
vollen Quellen
FSC® C083411

INHALT

ERSTE SCHRITTE

Der Reiz des Rauschens 9 – Doppeldeutige Ent-Fremdung 10 – Erste Reisen 11 – Das Pendel des »Ent-« 13 – Das Fremde kommt zu uns 14 – Poetischer Bettelorden 16 – Der Blick von außen 18 – Lehren aus Rothko 19 – Narrative entschlüsseln 21 – Fundamente aufklopfen 22.

DIE IDEOLOGIE DES WESTENS

Das Ende der Geschichte 23 – Die Macht des Thymos 28 – Freiheit gegen Gleichheit 31 – Der Westen als Metapher 35 – Westen statt Welt 36 – Das Verschwinden der Brüderlichkeit 40 – Der große Treck 41 – Vom Sein aufs Sollen schließen 44 – Die Suche nach dem Naturrecht 47 – Text, Interpretation, Vermittlung 48 – Das Recht auf Rechte 52 – Noch mal Kampf der Kulturen 52 – Die politische Wahrsagekunst 57 – Der Westen als Wettermacher 60 – Politisches und reales Klima 64 – Das Sein ist, was es sein soll 68 – Naturgesetze als Metapher 70 – Die drei Flüche 73 – Die Geschichte als Pflanze 76 – Ein Hauch von Spengler 77 – Das Tatsächliche als Sache einer Tat 82 – Westernize or perish! 86 – Universalismus als solcher 90 – Antigones ungeschriebene Gesetze 93 – Das Paradox des Westens 93 – Nietzsches Fake-News-Bauanleitung 95 – Parusieverzögerung westlich 97 – »Nur im Okzident ...« 99 – Den letzten Menschen überschreiten 102 – It's the religion, stupid! 104 – Vergleichsgegenstand Islam 107.

INTERMEZZO

Das Ende der großen Erzählungen 110 – Anything goes 111 – Relativität, Solidarität, Ironie 115 – Aufspringen oder aussterben 117 – Anfänge in Wien 118 – Druck von außen, Druck von innen 119 – 68 und die Dritte Welt 120 – Ein Narrativ unter vielen 122 – Den Nachlass des Westens auflösen 124.

KOSMOPOLITISCHE ANLÄUFE

Kosmopolitismus statt Universalismus 127 – Weltliteratur als Verlustgeschäft 130 – Die Dichter des Orients sind weiter (oder zurück?) 134 – (Un-)Übersetzbarkeiten 137 – Ins wilde Kurdistan 138 – Heimat als Utopie 143 – Das Exil als Metapher 143 – Das Recht auf Rechte 146 – Die Hypothese der Transzendenz 149 – Naturrechtliche Reduktionen 150 – Many things go 158 – Die jenseitige Perspektive 163 – Gesegnet seien die Fremden 164 – Unsere Entfremdungstoleranz 166 – Lehren der Gnosis 167 – Die drei Paradigmen des Säkularismus 171 – Homo mundanus, seinsvergessen 175 – Sartre oder Camus? 179 – Illustrationen 184 – Der Fremde in uns 189 – Ausmerzungen der Fremdheit 192 – Der Fremde schlägt zurück 193 – Wo keine Götter sind ... 195 – Die Struktur des Zwischen 198 – Kosmopolitismus, endlich 203 – Ewiger Krieg für ewigen Frieden 206 – Der unvermeidliche Zirkel 210 – Marrane der Vernunft 211 – Ein Bock namens Staat wird zum Gärtner 214 – Deus sive natura 216 – Pinsel gegen den Glauben 219 – Gebietsverkleinerung der Moral 222 – Napoleon 225 – Rechtssicherheit ohne Staat: Scharia 232 – Muslimische Gewaltenteilung 234 – Bestirnter Himmel ..., wo noch? 239 – Chronos statt Kosmos 242 – So waren wir! 244 – Chronopolitische Aufholjagd 245 – Wissenschaft und Islam 245 – Okzidentitis 249 – Negativmodus der Kritik 250 – Herder gegen Voltaire 251 – Nur wer sich ändert ... 252 – Mag der Orient ewig still stehen 255 – Muttersprache Poesie 256 – Der fränkische Koran 258 – Übersetzen ist so gut dichten ... 262 – Reine Sprache 267 – Buddhas Weg nach China 269 – Quarantänestation für den Geist 272.

ANKÜNFTIGE JENSEITS DES WESTENS

Das Ausmaß der Verwestlichung 273 – Die Bhagavad Gita 274 – Hegels Offenbarungseid 277 – Übersetzungsgeschichte(n) 281 – Die Theosophische Gesellschaft 284 – Truth is a pathless land 286 – Auftritt Gandhi 288 – Auroville wird gegründet 290 – Handeln als ob nicht 291 – Schopenhauers hen kai pan 293 – Gandhis Gita 294 – Ausbruch aus der Politik 295 – Zurück zu Luther 297 – Weiter zu Kant 298 – Weiter zu Weber 301 – Freiheit gegen Freiheit 305 – Pantheismus gegen Dualismus 307 – Das Nirwana als Großflughafen 309 – Den Riss weiter aufreißen 310 – Gandhi gegen

Identität 314 – Endzweck Mensch? 316 – Gandhis Erbe 317 – Benjamin,
Nietzsche, Kapitalismus 320 – Die Zwecke opfern! 323.

Statt einer Danksagung 325

Anmerkungen 327

Literaturverzeichnis 357

Personenregister 365

ERSTE SCHRITTE

Meine Suche nach dem Jenseits des Westens begann 1982 an einem Ort tief im Westen: in einem der Gebäude der Kölner Volkshochschule. Einige Monate zuvor hatte ich auf dem Gymnasium Altgriechisch als dritte Fremdsprache gewählt. Diese Sprache müsse lernen, wer die abendländische Kultur von Grund auf verstehen will, hatten mir die Lehrer erzählt. Mich reizte daran eher der exotische Aspekt: Wer lernte noch Griechisch? Diese »abendländische« Kultur schien doch niemanden mehr zu interessieren! Indem ich dieses Fach wählte, durfte ich mich als etwas Besonderes fühlen.

Bald merkte ich jedoch, dass mir das nicht genügte. Ich wollte verreisen, die Welt entdecken, dem Gefühl der Enge und Stagnation entfliehen, von dem die letzten Jahre der alten, westdeutschen Bundesrepublik geprägt waren. Dafür musste ich Sprachen lernen, und zwar nützliche, nicht Altgriechisch. Also belegte ich ein paar Abendkurse an der Volkshochschule, neben Französisch auch Russisch und Arabisch. Die Schule wurde darüber zur Nebensache, die Noten sackten in den Keller. Aber ich riss die Tür zur Welt auf.

Auf einem Foto von Weihnachten 1983 posiere ich vor einem Radio, einem sogenannten Weltempfänger. Wenn ich die Ohren spitzte, konnte ich über Kurzwelle Nachrichten aus so fernen Orten wie Peking, New Delhi oder Johannesburg hören. Im unvermeidlichen Rauschen des Äthers schwang das Versprechen von einem Leben mit, das mehr zu bieten hatte als die kleinbürgerliche Schein-Idylle, in der ich aufwuchs. Das alltägliche Elend, die Kleinkriege und Katastrophen, welche meine beiden Lieblingssendungen im TV, »Weltspiegel« und »Auslandsjournal«, in unser rustikal möbliertes Wohnzimmer trugen, kamen mir naturgemäß aufregender und begehrenswerter vor als die Welt, in der zu leben ich mir verurteilt vorkam – und über der das Damoklesschwert der atomaren Apokalypse hing.

Zum Charme der Stimmen aus dem Radio trug das Rauschen nicht wenig bei. Es verbürgte ihre Echtheit, machte erfahrbar, dass diese Stimmen

wirklich aus der Ferne kamen. Nur die Nachrichten, die mit dem Rauschen einhergingen, schienen etwas Substanzielles zu sagen. Was ohne Rauschen daherkam, ließ sich vernachlässigen – es konnte nicht weit damit her sein.

Weltempfänger gibt es nicht mehr, nur noch wenige Stationen senden auf Kurzwelle, der Computer ist der neue Weltempfänger, und so wunderbar leicht Radiosender und Zeitungen aus aller Welt jetzt zugänglich sind, so unterschiedslos nah, so banal wirken sie und mit ihnen die weite Welt im Vergleich zu damals, als ich sie mir erlauschen musste wie ein Spion. Es braucht kein Glück mehr, und es ist keins mehr, sie zu hören. Mögen sie in Wahrheit auch Repräsentanten und Vermittler des Anderen sein, sie erscheinen nicht mehr als solche, sie sind im wahrsten Sinn des Wortes entzaubert, banalisiert. Die Interferenz, ohne die das Fremde, Andere, Ferne nicht zu haben ist, ist verschwunden.

Wir werden mit dem Begriff der Entzauberung noch zu tun haben; im Fall der plötzlich rauschfreien Stimmen aus dem Radio wird sie sinnlich erfahrbar. Es ist eine Entzauberung durch zu große Nähe und Vertrautheit – ein seltsames, fast alltägliches Phänomen: Was nah rückt und allzu bekannt ist, verliert seinen Reiz. Das kann ein Mensch sein, den wir einst begehrt haben, aber genauso ein begehrenswertes Objekt. Die Nähe selbst hat also das Potenzial, zu entfremden, und zwar in jenem geheimen Doppelsinn dieses deutschen Wortes: dass uns etwas fremd wird gerade dadurch, dass es uns nicht mehr fremd ist, ohne Distanz ist, ohne Interferenz. Um es paradox auszudrücken, könnte man sagen, die Entfremdung vollziehe sich in der Ent-Fremdung, nämlich darin, dass die Fremdheit verlorengeht und einem die Welt dadurch banal, reizlos, unattraktiv erscheint.

Sofern man bereit ist, die ausgetrampelten Wege der Sprache zu verlassen, wäre dies der seltene Fall eines Wortes, das sich selbst zugleich aufhebt und aktiviert.¹ In einem ständigen Oszillieren pendelt es zwischen den gegensätzlichen Polen seiner Bedeutung. Sobald die Ent-Fremdung im Sinne des weniger Fremdseins eingetreten ist, polt sich diese Bedeutung um, aktiviert ihr Gegenteil und führt zu einer Entfremdung im herkömmlichen Sinn. Die vertraute Welt wird schal.

Dieses Pendeln und Oszillieren weist darauf hin, dass Fremdheit und Entfremdung letztlich unaufhebbare Zustände sind, ein Teil der *conditio*

humana. Alle Menschen wissen, was mit dem Gefühl der Fremdheit gemeint ist. Jeder hat als Kind einmal Heimweh erlebt, jeder hat sich in einer Gruppe von unbekanntem Menschen schon fremd gefühlt und vielleicht sogar inmitten von Freunden. Dass es Orte, Dinge, Menschen, Zeiten, Erlebnisse gibt, die einem fremd sind – niemand wird dies bestreiten. Die Möglichkeit, Ent(-)Fremdung positiv zu bewerten, ist jedoch nicht nur im Wort selbst angelegt, sondern entspricht zuweilen ebenfalls einer konkreten Erfahrung, nämlich der Verzauberung durch die Fremde.

Mit sechzehn besorgte ich mir einen Pass, kaufte mir ein Interrail-Ticket und klagte gegenüber meinen Eltern das Recht auf Reisen und eigenständige Erfahrungen ein. Zuerst ging es nach Italien, Malta und Griechenland. Aber das genügte nicht. In den folgenden Osterferien kaufte ich mir ein weiteres Interrail-Ticket und wählte das fernstmögliche Ziel: Marrakesch.

Marokko war anders als alles, was ich bis dahin gesehen hatte. Meine Vorstellungen versagten: Ein fremder Planet wäre mir nicht exotischer vorgekommen. Zugleich – und vielleicht gerade deswegen – bekam das Gesehene und Erlebte eine nie gespürte Präsenz, Gegenwärtigkeit. Es zeigte sich so neu, wie nur je etwas neu und ungesehen gewesen ist. Wenn es mein Ziel war, die Selbstentfremdung aufzuheben oder ihr zu entfliehen, indem ich die absolute Fremde aufsuchte, so gelang dies auf eine Weise, die jede Erwartung sprengte. Ausgerechnet in der größten Fremde gab es die Trennung von innen und außen, Sein und Bewusstsein nicht mehr. In den Erinnerungen an dieselbe Zeit zu Hause sehe ich mich dagegen vor allem als Grübelnden, in riesigem Abstand zu seiner Umwelt.

Die absolute Fremde hob die Entfremdung in mir selbst auf. Dafür genügten ein paar sehr einfache Dinge. Ich erinnere mich an die plötzliche, überragende Intensität des Lichts und der Farben, als wäre mit der Überfahrt nach Afrika ein Schleier von der Sonne gezogen worden und als käme sie erst hier und jetzt richtig zur Geltung. Ich erinnere mich an die Nähe der Menschen zueinander (so jedenfalls kam es mir vor im Vergleich zu dem, was ich von zu Hause gewohnt war), an die Selbstverständlichkeit der Kommunikation: Ohne Umstände kam ich im Zug mit allen ins Gespräch, wurde eingeladen, und auch mein übliches Misstrauen war wie weggeblasen. Ebenso magisch war, dass, entgegen vielen Erzählungen, die damals über

Marokko kursierten, mein unerwartetes Zutrauen in die Menschen zu keinem Moment enttäuscht wurde.

Die Veränderung wurde mir bereits in den ersten Stunden auf afrikanischem Boden bewusst, als der Zug aus Tanger kurz vor Mitternacht in der Hauptstadt Rabat ankam, wo ich nach Casablanca hätte umsteigen müssen. Ich folgte dem Rat eines marokkanischen Mitreisenden, besser nicht über Nacht weiterzureisen, sondern bei ihm zu bleiben und den Anschlusszug am nächsten Morgen zu nehmen. Auf dem Bahnhofsvorplatz stiegen wir in ein Taxi. Es war noch warm, die Fenster des klapprigen Renaults waren weit geöffnet, man roch den Atlantik, und sofort entspann sich ein lebhaftes Gespräch zwischen dem Taxifahrer und meinem Gastgeber, begleitet von Lachern und Ausrufen.

Ich war hingerissen und verblüfft; was für ein Zufall, dass der erstbeste Taxifahrer offenbar ein Verwandter oder alter Freund meines Gastgebers war, und ich fragte ihn, woher er den Taxifahrer kenne. Verdutzt fragte er zurück: »Wieso? Ich kenne ihn doch gar nicht!« Aber sie müssten doch, entgegnete ich, mindestens befreundet sein, so wie sie miteinander redeten und sich begrüßt hätten. »Nein, nein«, sagte er. Und als ich ihn ungläubig anschaute, fügte er hinzu: »Alle Marokkaner sind einander Freunde und Brüder!« Es sei ganz normal, wie sie sich unterhielten.

Das kam mir im ersten Moment wie eine leere Phrase vor, die das, was ich beobachtete, nicht annähernd wiedergab. Und doch bezeichnete diese Aussage die Situation vielleicht sehr genau. Wahrscheinlich konnten sich die Menschen in Deutschland nicht wirklich leiden. Sie waren eher keine Freunde. Jetzt erst merkte ich, *woher* ich gekommen war – an meiner Überraschung über die Freude, mit der ein Taxifahrer mit einem heimkommen- den Fahrgast redete.

Solche Erfahrungen wiederholten sich. Die Fremde ent-fremdete mich, machte, dass ich mich weniger fremd fühlte – zuerst mir selbst gegenüber, dann im Verhältnis zu meiner Umwelt. Auch wenn oder weil ich vielleicht nur ein Gast war, fühlte ich mich zu Hause. Ich war im mehrfachen Sinn des Wortes verzaubert – im banalen Sinn ebenso wie in jenem großen eines neuen, magischen Weltverhältnisses.

Wenn es uns möglich ist, einer sehr konkreten Fremdheitserfahrung oder

Entfremdung die einer Ent-Fremdung und Wiederverzauberung als Gegenpol zuzuordnen und sie zu beschreiben, dann ist dies vielleicht auch mit anderen Erfahrungen und Begriffen möglich, die von unserem Ort in der Welt handeln.

Dazu zählt die Aufklärung. Ihr kommt in den folgenden Überlegungen eine zentrale Stellung zu. Im Sinn eines Zuwachses von überprüfbarem, falsifizierbarem Wissen, von Überblick, ist die Aufklärung ein wesentlicher Motor des Pendels des *Ent-* geworden: Einerseits hat sie den Menschen auf der Erde heimischer gemacht, indem sie ihn vom Aberglauben befreit und ihm die Natur aufgeschlossen hat. Andererseits hat sie ihn dadurch der Natur, aber womöglich auch sich selbst entfremdet. Der Fehler liegt aber vermutlich nicht in der Aufklärung als solcher, sondern in der überzogenen Erwartung, sie könne den Riss zwischen den Polen Heimat und Fremde heilen, könne das Pendeln des *Ent-* zwischen den beiden Polen der Bedeutung von Entfremdung ein für alle Mal stillstellen.

In einem historisch recht genau bestimmbar Moment, nämlich im Lauf des 18. Jahrhunderts, ist die Pendelbewegung externalisiert worden, hat man geglaubt, die jeweiligen Extreme des Pendels auf dem Globus verorten zu können: Der »Westen« sei aufgeklärt, aber auch entzaubert; der »Orient« verzaubert, aber auch unaufgeklärt, vormodern, hinke hinterher. Wenn ich von »Jenseits des Westens« spreche, ist daher kein konkreter Ort, keine spezifische Kultur gemeint; sondern dasjenige, was *jede* Verortung überschreitet und transzendiert. Jenseits des Westens liegt jenseits von Ost und West, Nord und Süd; vielleicht in einer gemeinsamen Zukunft.

Ich gehe dabei davon aus, dass es nicht gelingen wird, den Pendelausschlag des »*Ent-*« stillzustellen. Aufklärung ist nicht entweder nur gut oder nur schlecht. Sie war immer beides. Dies mögen viele zugestehen. Wesentlich schwerer fällt es, beim Gefühl der Fremdheit genauso zu argumentieren: Fremdsein und Entfremdung einerseits, Heimat andererseits sind nie nur gut oder schlecht. Keiner der beiden Pole kann das alleinige Ziel sein. Alles, was eine endgültige Erlösung von der Entfremdung verspricht, wäre daher in Frage zu stellen. Heimat und Fremde sind nur so lange verlockend, wie das Pendel schlägt. Ein Problem entsteht, wenn der Pendelschlag bei einem der beiden Pole stehenbleibt. Schlecht wäre es, wenn wir bloß ein instru-

mentelles Verhältnis zur Natur hätten; schlecht, wenn nur ein magisches. Schlecht wäre es, wenn Fremdheit als schlecht gälte; schlecht aber auch, wenn man sagte, sie allein sei gut.

Mit dem Begriff der Heimat kommen ideologische und anthropologische Aspekte ins Spiel. Anthropologisch betrachtet geht es um den Kontrast zwischen Sesshaftigkeit und Nomadentum. Beides sind grundsätzliche Möglichkeiten des menschlichen Daseins – eine banale Feststellung, ließe die ideologische Überhöhung von Heimat seit Entstehung der Nationalstaaten diese Erkenntnis nicht in Vergessenheit geraten; oder würden diese beiden grundsätzlichen Möglichkeiten nicht bis in anerkannte Geschichtsdarstellungen hinein im Sinne eines Entwicklungsschemas gedeutet: Früher wanderten die Menschen, waren Jäger und Sammler; dann aber ging die Entwicklung zur Sesshaftigkeit. Selbst wenn dieses zeitliche Schema zuträfe (ich bezweifle es schon deshalb, weil es allzu gut in die herrschenden Weltansichten passt), würde es das im Menschen angelegte Potenzial zum Nomadentum nicht aufheben.

Ferner nährt die aktuelle Weltlage die Skepsis gegenüber einem solchen Entwicklungsschema. Man denke nicht nur an die weit ausgreifenden Migrationsbewegungen. Man denke auch an die Heimatlosigkeit des Kapitals, der Waren, der Produktion; an das seit langem globalisierte Politikverständnis, die globalen Rückwirkungen lokaler Kriege und des internationalen Terrorismus; an die alle Grenzen überschreitenden Umweltprobleme. Typisch für diese neue Situation ist die Ortlosigkeit des Internets, dessen Charakter mit der Rede vom virtuellen Raum nur ungenau erfasst wird, da dieser Raum überall gleichzeitig ist, also die Räumlichkeit des Raums aufhebt. Die Aufhebung des Raums führt dazu, dass Heimat überall und nirgends ist. Das Wort meint bestenfalls Mikrostrukturen – meine Eckkneipe, meine Familie, sofern sie noch in der Nähe lebt, meine Wohnung, die Ordnung in meiner Bibliothek, mein Fußballverein – oder eben nichts mehr.

Die weltweit um sich greifende Konsumkultur fördert diese Heimatlosigkeit, indem sie auf einer ständigen Manipulation und Aufreizung des Begehrens beruht und wir mit dem, was zu haben und zu begehren ist, zu keinem Ende kommen, kommen sollen. Seit es nicht mehr darum geht, den bloßen Bedarf zu decken, ist der Konsum nomadisch wie eine Herde, die

nie an einem Platz bleibt, sondern eine Weide nach der anderen abgrast. Der ideale Konsument hat nie, was er gerade braucht, er braucht immer genau das, was er nicht hat. Der Kapitalismus hat uns zu Nomaden des Begehrens gemacht.

Anfang der neunziger Jahre studierte ich Philosophie und Arabistik in Göttingen und sollte für ein Auslandsjahr nach Damaskus gehen. In einer Kölner Literaturzeitschrift hatte ich kurz vorher Gedichte eines Irakers gelesen, der als Flüchtling nach Köln gekommen war und hier einen arabischen Verlag betrieb. Zeitgenössische arabische Lyrik, verlegt in Köln? Ich nahm mit ihm Kontakt auf, und als ich aus Syrien wiederkam und mein Arabisch besser geworden war, freundeten wir uns an und begannen, gemeinsam die zeitgenössische arabische Lyrik zu übersetzen.

Khalid² hatte gute Kontakte zu zahlreichen anderen Exilschriftstellern, vor allem aus dem Irak, und in seiner heruntergekommenen Altbauwohnung in Köln-Nippes trafen sie sich regelmäßig, um ihre anarchistisch-surrealistische Literaturzeitschrift mit dem provokanten Titel *Farādīs – Paradiese* herauszugeben, um über Buchprojekte zu sprechen, um zu übersetzen oder über Politik zu diskutieren und dabei nicht wenig zu trinken. Menschen mit den abenteuerlichsten Lebensläufen gingen dort ein und aus, etwa der irakische Dichter Sargon Boulus³, ein auf Arabisch schreibender assyrischer Christ, der Ende der sechziger Jahre nach Beirut und von dort nach San Francisco ausgewandert war, wo er sich den Beat-Lyrikern um Allen Ginsberg und Lawrence Ferlinghetti angeschlossen hatte. Oder der in Paris lebende irakische Surrealist Abdalkader al-Dschanabi⁴, der aus Bagdad stammte und als *enfant terrible* der irakischen Literaturszene galt – impulsiv, kompromisslos, stets zu Streit aufgelegt. Oder der in Paris als Vagabund lebende, ebenfalls zur assyrischen Gemeinde gehörende Samuel Shimon, der 1997 in London die Zeitschrift *Banipal*⁵ begründete, die aktuelle arabische Literatur auf Englisch publiziert. In vielen Büchern dieser Autoren werden Fluchtgeschichten erzählt, wie in den Erinnerungen von Najem Wali⁶ oder dem Roman »Der Marschländer« von Hussain al-Mozany⁷, die beide ebenfalls um diese Zeit nach Deutschland gekommen waren. Auch der aus Kirkuk stammende, Arabisch schreibende Iraker Fadhil al-Azzawi⁸, seit den siebziger Jahren in Berlin lebend, war in diesen Kreisen anzutref-

fen. Obwohl er schon damals unter meinen arabischen Freunden eine Art Vaterfigur war, wurde er in Deutschland erst zwanzig Jahre später entdeckt.

Kaum einer von ihnen hatte nicht irgendwann irgendwo im Gefängnis gesessen. Dort waren sie von älteren Inhaftierten in die Geheimnisse von Poesie und Literatur eingeführt worden, ähnlich wie heute die Gefängnisse von radikalen Islamisten als Rekrutierungsanstalt genutzt werden. Politisch waren meine arabischen Freunde weit links angesiedelt. Manche hatten Bärte wie Marx, hatten während des libanesischen Bürgerkriegs in Beirut für Zeitungen linker palästinensischer Gruppen geschrieben oder sogar für diese Gruppen gekämpft, waren über Osteuropa, meistens die DDR, nach Westdeutschland eingereist und in sozialistischen oder pseudosozialistischen Systemen aufgewachsen, die sich dem Ostblock zugehörig fühlten. Die Dichter, die sie besonders verehrten, waren selber Sozialisten gewesen: Éluard, Aragon, Lorca, Majakowski, Brecht. Dogmatisch war indessen keiner von ihnen – dafür waren sie zu sehr Poeten.

Menschen wie ihnen war ich zuvor allenfalls in Büchern begegnet. Mich verblüffte ihr unbedingter Glaube an die Poesie, die Vorstellung, dass Literatur derartig viel bedeuten konnte und die Aura des Dichtertums so groß war, dass jede wirtschaftliche Vernunft an ihr zunichte wurde. Sie verschuldeten sich, halfen einander, beherbergten sich wechselseitig, liehen sich Geld und bildeten eine Art poetischen Bettelorden. Anders hätten sie kaum überleben können. Als namenlose arabische Dichter wären sie ohne ihren fanatischen Glauben an die Literatur in ihrem Exil nichts gewesen. Der aber gab ihnen, was ich in meinem Umfeld vermisste: die Überzeugung, noch etwas Relevantes zu tun zu haben, sagen zu können, sagen zu müssen. Sie hatten noch echte Anliegen, und von der seltsamen Übersättigung, die meiner Generation so oft den Wind aus den Segeln genommen hatte, war bei ihnen nichts zu spüren. Während hierzulande selbst widerspenstige Intellektuelle und Schriftsteller bald vom System vereinnahmt und integriert werden, war in der Heimat meiner arabischen Freunde jede Kritik ein sinnvoller, oft unfreiwillig provokanter Akt. Das gab ihrem Tun einen Wert. Man musste sich fragen, ob der Westen nach Gott und allem sonstigen Glauben am Ende auch den an Kunst und Literatur, wenn nicht an die intellektuelle Betäti-

gung insgesamt entwertet und in die Isolierstation eines selbstgenügsamen Kultur- und Universitätsbetriebs abgeschoben hatte.

Begannen wir dann, die Texte meiner Dichterfreunde zu übersetzen, stellte sich heraus, dass sie mehr mit denen Éluards, Benns oder Ginsbergs verwandt waren als mit dem, was man sich in unseren Breiten seit Goethe unter orientalischer Poesie vorstellt. Es war nicht leicht, daraus auf Deutsch etwas zu machen. Das Fremde, das mich ursprünglich angezogen hatte, lauerte in dem, was nicht übersetzbar war, den Buchstaben, der Schriftgestalt, dem fremden, raunenden Klang der Wörter. Und in dem, was darin unausgesprochen mit überliefert wird: die Andersartigkeit der semitischen Sprachen, ihr Alter, ihre historische Kontinuität, die sich mit derjenigen der heutigen europäischen Sprachen nicht vergleichen lässt: Das geschriebene Arabisch hat sich im Lauf der Jahrhunderte kaum verändert, sodass, ob gewollt oder nicht, viele Anklänge an Geschichte, Religion und die alte Literatur mit der bloßen Wortgestalt transportiert werden, oft erdrückend viele.

Meine arabischen Dichterfreunde machten es sich zur Aufgabe, die Schwere dieser alten Sprache von den Wörtern abzustreifen, sie leicht und frei zu machen, und oft gelang ihnen dies. Es war von der Motivation her dasselbe, was ich beabsichtigte, jedoch in umgekehrter sprachlicher Richtung, der Wunsch nämlich, jenseits der eigenen Sprache, Geschichte und Zwänge zu gelangen, sich der Schwere des Eigenen, der Tradition (und reichte sie auch nur bis zu den Weltkriegen) zu entledigen, hin zu einem anderen, neuen, einem Jenseits des Westens, so wie sie in Europa zu einem Jenseits des Ostens gelangt waren. Wenn ich zwischen den arabischen Freunden saß, schaute ich gleichsam in den Spiegel. Was ich aber bei mir nicht verstand, dafür sah ich klare Gründe bei ihnen. Es war zutiefst nachvollziehbar, warum sie das Eigene überwinden wollten, warum sie geflohen waren, warum sie auf das andere, uns, zugehen, es begehrten.

Nicht so bei mir. Ich hatte keine biografischen, geschweige denn politischen Gründe, um der Herkunft zu entkommen und Arabisch zu lernen. Bis heute werde ich regelmäßig gefragt, ob ich arabische Wurzeln hätte. Nicht nur, dass dies nicht der Fall ist. Eine solche Frage interpretiert mein Interesse am Fremden in einer diesem Interesse völlig entgegengesetzten Richtung. Sie vermutet eine Rückkehr zu vermeintlichen Wurzeln, wo doch

das genaue Gegenteil davon der Fall ist, der Versuch der Abkehr und Abstoßung von der tatsächlichen Herkunft, ein Interesse gerade für das, was ich nicht bin und nie war; für das ich mich interessiere, weil ich es nie war, nicht bin und letztlich auch nie sein werde.

Was mir vorschwebte, nämlich die eigene kulturelle Prägung zu überwinden, zu überschreiten, hatten meine arabischen Freunde mit der ihren längst vollzogen und waren dabei geradewegs in meiner gelandet. Im Lauf dieses Prozesses wurden sie die besten Schüler des Westens ausgerechnet auf dem Gebiet, auf dem ihre Sprache und Kultur nach traditioneller Ansicht die größten Errungenschaften aufzuweisen hatte: in der Dichtung. In ihnen war das lebendig, was ich, als wäre es für immer Vergangenheit, nur aus Texten kannte: Literatur als Lebensform. Sie stellten mich vor die paradoxe Situation, dass ich im Begehren nach dem Anderen und Neuen, in dem Moment, als ich es gefunden zu haben glaubte, das eigene kulturelle Erbe fand; nur, und dies machte den Unterschied aus, viel lebendiger und bedeutender, als ich es bis dahin erfahren hatte!

Die arabischen Freunde offenbarten mir einen Riss, einen Zwiespalt im gängigen, auch von mir geteilten Bild vom Westen und seinem vermeintlichen Gegensatz, dem Orient. Sie sahen einen anderen Westen als ich. Sie sahen den politisch freien Westen, der sie gerettet hatte, wo ich den bedrohten sah – bedroht von überhandnehmendem Effizienzdenken, von einem kapitalistischen Rausch, von Scharfmachern und Populisten, von Selbstgefälligkeit und Bequemlichkeit. Sie sahen den bunten, innovativen, verrückten Westen, wo ich die Erstarrung sah und dabei vermutlich den Blick verlor für die enormen Freiheiten und Spielräume, die es im Westen unbestreitbar gibt. Die arabischen Freunde lehrten mich – lehren mich bis heute –, dasjenige zu schätzen, was aus hiesiger Perspektive lange Zeit als selbstverständlich schien, nicht weiter bemerkenswert: Redefreiheit, Reisefreiheit, die Freiheit, unkonventionell oder sogar verrückt zu sein.

Insofern ihre arabische Dichtung als verwestlicht gelten könnte, war sie es freilich nur dort, wo der Westen sich selbst überwand, über sich hinaus sah, gegen sich rebellierte, dachte, dichtete, im Surrealismus etwa, in der amerikanischen Beat-Generation oder auch, wie wir noch sehen werden, einst bei Herder, Novalis, den Schlegels und vielen anderen. Dieser den Wes-

ten selbst durchziehende kulturelle Bruch wurde durch die nachträgliche Kanonisierung, Eingemeindung und Verharmlosung dieser ehemals oppositionellen, sich dem Konsens verweigernden intellektuellen Strömungen bloß verdeckt. Das Abweichende wurde ungeachtet seiner Schwerverdaulichkeit verschluckt und vereinnahmt, so wie selbst die aufmüpfigste anti-kapitalistische Kunst, nehmen wir etwa die von Joseph Beuys, vom Kunstbetrieb verschluckt, verdaut und als hoch gehandelt und kanonisiert wieder ausgeschieden wird. Indem das, was nie westlich war, vom Westen vereinnahmt und aufgesogen wird, verliert es seine Sprengkraft. Das einst Widerständige und Abseitige wird, wenn nicht zum Mainstream, so doch irgendwie integriert und geduldet, wie die Surrealisten mit ihrer antibürgerlichen Revolte heute vor allem als Lieferanten lustiger bunter Bilder bekannt sind.

Was im Lauf der Zeit vergessen wurde, aber meinen arabischen Freunden den Anschluss an diese Strömungen erleichterte, war die Tatsache, dass die Rebellen im Westen auch von vielen nichtwestlichen Einflüssen inspiriert und unterfüttert worden waren, orientalischen, afrikanischen, asiatischen. Die abendländische Literatur, an die meine arabischen Freunde anschlossen, stand seit langem über dem vermeintlichen Gegensatz von östlich und westlich.

Einige Jahre vor meiner Begegnung mit den arabischen Dichtern war im Museum Ludwig in Köln eine Retrospektive der Werke von Mark Rothko zu sehen, die mich auf eine Weise ergriffen, wie es bis dahin nur der Literatur gelungen war. Ich habe diese Erlebnisse immer noch, wenn ich vor Bildern dieses Künstlers stehe, und ich versäume keine Gelegenheit, sie mir anzuschauen. Es sind auf den ersten Blick sehr einfache Gemälde, aber sie entwickeln einen seltsamen Sog, lassen den Betrachter in sich hinein, banen ihn in einen Kreis. Sie erzählen nichts, bilden nichts ab, stellen nichts dar; das unterscheidet sie von herkömmlichen Bildern: Sie sind. Sonst nichts. Sie stehen für nichts, symbolisieren nichts. Sie sind an und für sich selbst seiende Objekte. Das kann man von mancher modernen Kunst sagen. Doch selten, sehr selten finden sich gleichzeitig eine solche Leere und eine solche Intensität. Da war etwas, ohne dass sich sagen ließe, was es war. Et was geschah, nur gab es niemanden, der erzählen könnte, was.

Man muss nichts wissen, kennen, reflektieren, keine Übung im Betrach-

ten moderner Kunst haben, um in den Sog dieser Bilder zu geraten. Und obwohl Rothko bald darauf in Mode kam und Abbildungen seiner Farbflächen seither zur Popkultur gehören, ist das, was ich vor seinen Bildern erlebe, bis heute unbenommen, unzerstört von der ent-fremdenden Eingemeindung durch den kulturellen Mainstream. Es ist eine Erfahrung der Transzendenz, nicht im religiösen Sinn, sondern in dem einer Erfahrung jenseits des Westens, diejenigen Erfahrungsbereiche transzendierend und überschreitend, die unser kultureller Raum üblicherweise bereithält; und hinausgreifend auf solche, die vielleicht nicht minder im Bereich des Menschlichen liegen, üblicherweise aber nicht aktiviert werden.

Freilich hatte ich mein Erlebnis in einem westlichen Museum, vor den Werken eines Künstlers, der seine Karriere in den USA gemacht hatte und nirgendwo anders als auf dem westlichen Kunstmarkt zu Ruhm gelangt war. All dies spricht für den Westen, was immer dieser ist, für seine Offenheit, Absorbtionsfähigkeit. Aber es war doch keine westliche Kunst, ja, sie war womöglich weniger westlich als die Gedichte meiner exilierten arabischen Freunde. New York bot solcher Kunst und solch einem Künstler Platz, aber seine Kunst war ebenso wenig newyorkerisch wie jüdisch oder russisch, wie sie zu nennen wäre, machte man die Herkunft des Künstlers zum Kriterium. Es ist daher sinnlos, diese Kunst mit Kategorien wie westlich oder nichtwestlich zu beschreiben. Das gilt für die meisten kulturellen Phänomene.

Vor diesem Hintergrund ist das vorliegende Buch der unbescheidene Versuch, einige Dinge zusammenzudenken, zu kontrastieren und zu kombinieren, die man üblicherweise getrennt abhandelt; der Versuch, wenig bekannte Perspektiven zu eröffnen und den ein oder anderen blinden Fleck sichtbar zu machen. Ich gehe dabei experimentell vor, essayistisch, nehme Risiken in Kauf, gebe den Gedanken Spielräume, lasse sie von der Leine. Ein solches Verfahren weist naturgemäß zahlreiche offene Enden auf, lebt und atmet von dieser Offenheit, Verwundbarkeit, Labilität. Nur so aber, denke ich, entstehen Andockstellen für die nötigen Synapsen, Vernetzungen, Fortsetzungen. Statt systematisch gehe ich dabei lieber assoziativ vor. Statt alles zu erklären, arbeite ich lieber mit Zitaten, lasse mich von ihnen anregen, verführen, abstoßen.

Jedem Weltbild geht eine Grammatik, ein Vokabular, eine Überlieferung, eine Erzählung voraus. Diese Narrative, das heißt die Geschichten, die über die Welt erzählt werden, interessieren mich mehr als das, was angeblich die Welt selbst sein soll. Wer gleich schon über die Welt als solche reden, etwas »Wahres« über sie aussagen will, überspringt einen Schritt, verwechselt das jeweilige Bild von der Welt mit dieser selbst. Das geht zuweilen nicht anders. Hier jedoch lese ich, was andere über die Welt sagen, nicht als Aussage über die Wirklichkeit, sondern frage, welche Geschichte dabei erzählt wird. Nicht um sie zu werten oder sie zu widerlegen (wenngleich ich mit meinen Präferenzen nicht hinterm Berg halte), sondern um die Konsequenzen und Weichenstellungen dieser Geschichten, Narrative, Ideologien so ernst wie möglich zu nehmen, sie auszuloten bis in eine ihnen womöglich selbst unbekannte Tiefe. Und um schließlich die Frage zu stellen, ob wir das, was aus einem gegebenen Narrativ folgt oder sich daraus ableiten lässt, ernsthaft wollen. Wollen oder können wir (verstanden als alle potenziellen Leserinnen und Leser dieses Buchs) uns zum Beispiel mit dem, was uns als Westen dargestellt wird, noch identifizieren, wenn alle seine Konsequenzen sichtbar sind? Und falls nicht – was bleibt dann?

Wenn ich mir folglich in einem ersten Schritt Autoren wie Francis Fukuyama und Samuel Huntington vornehme, dann, weil sie besonders typische Vertreter einer bestimmten Geisteshaltung sind und am Leitfaden ihrer Schriften noch am besten aufgezeigt werden kann, was bis heute die Rede vom Westen ausmacht, was als Westen begriffen wird, was »Westen« bedeutet. Nicht zuletzt benutze ich sie und einige andere als Sprungbrett, um die eigene Denkbewegung in Gang zu setzen, um mich von ihnen abzusetzen und Fahrt aufzunehmen.

Ich stelle damit nicht zuletzt jene Haltung in Frage, die immer schon zu wissen glaubt, dass das Gerede vom Westen sowieso Unsinn ist, dass die liberalen und konservativen amerikanischen Denkschulen nicht satisfaktionsfähig seien und man endlich die andere, als richtig erkannte Politik durchsetzen möge. Eine solche Haltung scheint mir nicht weniger naiv als die affirmativ »westliche«. Sie nimmt ebenfalls nur ein *Weltbild*, das üblicherweise auf Hegel und Marx zurückgeht, für die Welt an sich und versucht, daraus eine Praxis und Politik abzuleiten, die vielleicht egalitärer,

aber nicht minder problematisch ist als die ihrer Gegner. Wie diese bleibt sie auf materielle und identitätspolitische Fragestellungen fixiert und verbeißt sich, weil sie sonst wenig ausrichten kann, zur Kompensation in ein dogmatisches Verständnis von Sprache.

In Abgrenzung dazu bleibt hier von »Westen«, »Anderen«, »Fremden«, ja manchmal sogar vom »Orient« und dergleichen weiterhin die Rede, während zugleich unmissverständlich klargestellt wird, dass von einem essentialistischen, fixen Verständnis dieser Begriffe nichts zu halten ist, dass, wo sie benutzt werden, ein spielerischer Umgang damit gefragt ist. Um kulturelle und gesellschaftspolitische Alternativen zu den gegenwärtigen Versteifungen, Wiedervorlagen und Ratlosigkeiten zu entwickeln, kann es nicht genügen, bloß gegen etwas zu sein und am Schönheitswettbewerb der Utopien teilzunehmen. Vielmehr muss zurückgegangen, müssen die Fundamente aufgeklöpft werden – gerade auch die, auf denen man als Kritiker seiner Gegenwart selber steht.

Nicht nur jenseits des Westens, sondern auch in marginalisierten europäischen Traditionen wie etwa der Frühromantik finden wir Weltvorstellungen, die uns einen Weg aus den Sackgassen des Denkens weisen. Wenn ausgehend davon die intellektuelle Offenheit zurückgewonnen ist, sei abschließend an einem berühmten west-östlichen Beispiel aufgezeigt, wie eine Haltung und eine Politik jenseits des Westens funktioniert haben und wieder fruchtbar zu machen wären. Dass es dort, jenseits des Westens, ungleich viel mehr zu entdecken gibt, ist ohnedies klar. Der vorliegende Versuch ist nur ein kleiner, erster Schritt in dieses wenig erkundete Terrain.

DIE IDEOLOGIE DES WESTENS

Statt Gott nachzueifern, eifert man den Tieren nach. [...] Der Humanismus erweist sich als ungenügend. Da der Mensch sich nur im Licht des großen Ganzen und dessen nicht-menschlichen Ursprungs verstehen kann und da er das Wesen ist, das die Menschheit überschreiten muss, ist er gezwungen, die Menschheit zum Untermenschen hin zu überschreiten, wenn er sie nicht zum Übermenschen hin überschreitet. Tertium, d. h. Humanismus, non datur.¹

Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*

Als ich Anfang der neunziger Jahre von meinem einjährigen Studienaufenthalt in Damaskus nach Deutschland zurückkehrte und mit meinen arabischen Freunden begann, ihre Gedichte zu übersetzen, wurden in den amerikanischen Denkfabriken die Weichen neu gestellt. Die Aufgabe, vor die sich diese Thinktanks, aber auch viele europäische Intellektuelle gestellt sahen, hatte sich aus dem überraschenden Erfolg ihrer Weltanschauung ergeben. Der Kalte Krieg war unversehens in ihrem Sinn entschieden. Aber was bedeutete die neue Situation, welche Politik folgte daraus?

Einer der frühesten und bekanntesten Versuche der Neuorientierung stammt von dem amerikanischen Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (geb. 1952), der für die konservative Denkfabrik RAND Corporation und die US-Regierung tätig war und später in Washington an der Universität lehrte. Noch ehe die Berliner Mauer gefallen war, publizierte er im Sommer 1989 in der Zeitschrift *The National Interest*² einen Aufsatz, der mit einer spektakulären These aufwartet: Die Geschichte ist an ihr Ende gelangt – wiewohl es weiterhin politische Ereignisse geben wird. Die durch den absehbaren Zusammenbruch des Ostblocks symbolisierte weltanschauliche Klärung, gleichzusetzen mit dem »Triumph des Westens, der westlichen Idee«, bedeute »den Endpunkt der ideologischen Evolution des Menschen und die Universalisierung der liberalen Demokratie des Westens als der endgültigen Gestalt menschlicher Regierung«. Freilich vollzieht sich das Ende der Geschichte vorerst nur in der Vorstellung: »Der Sieg des Liberalismus hat sich

vorrangig auf dem Gebiet der Ideen und des Bewusstseins ereignet. In der materiellen Welt ist er noch unvollständig.« Da wir schon wissen, dass alles auf die liberale Demokratie hinausläuft, müssen wir uns über die beste Implementierung dieser Ideen Gedanken machen, welche »as yet incomplete« ist (also noch nicht überall Realität), jedoch nicht mehr über die Frage, was wir politisch wollen. Denn etwas Besseres als die liberale Demokratie westlicher Ausprägung gebe es nicht. Mehr als ein Vierteljahrhundert später wissen wir, dass die Geschichte mit großen Schritten weitergelaufen ist und die liberalen Demokratien, als deren Sprecher und Ideologe sich Fukuyama verstand, neue ebenso wie altbekannte ideologische Konkurrenten bekommen haben.

In einem Punkt jedoch scheint Fukuyama nicht ganz falsch gelegen zu haben. Zwar ist die liberale Demokratie weltweit betrachtet so »incomplete« wie 1989. Auf dem »Gebiet der Vorstellungen und des Bewusstseins« hingegen, das heißt als Ideologie, stellt sie nach wie vor die mächtigste politische Idee dar und gilt in den meisten westlichen Gesellschaften, anders als noch in den sechziger und siebziger Jahren, bei der großen Mehrheit der Bevölkerung als alternativlos. Selbst die neuen rechten und linken Bewegungen in Europa berufen sich auf die liberale Demokratie und preisen ihre Politik oft sogar als Schutz der bestehenden Ordnung an, etwa vor der Bedrohung westlicher Werte (wie sie sie verstehen) durch den Islam³, westlicher Standards (wie sie sie verstehen) durch die Globalisierung oder der Demokratie (wie sie sie verstehen) durch die EU-Bürokratie in Brüssel. Man mag dies als Rhetorik und Augenwischerei betrachten; *offiziell* und ihren eigenen Verlautbarungen zufolge bewegen sich die meisten dieser Strömungen im Rahmen liberal-konservativer demokratischer Vorstellungen und entwickeln wenn überhaupt nur zögerlich eine eigene Ideologie.⁴

Das ist kein Zufall. Wie wir sehen werden, sind die meisten Vorstellungen, welche die neuen rechten Bewegungen animieren, im selben Umkreis entwickelt und vorausgedacht worden, die für die These des ideologischen Sieges der liberalen Demokratie stehen. Mithin wäre die liberale Demokratie nicht nur von fremden Ideologien wie dem Islam oder den nationalistischen Autokratien etwa Russlands, der Türkei und Chinas bedroht, sondern

von Vorstellungen, die ihr ureigentlich zugehören. Fukuyama hätte dann zwar recht behalten – der Liberalismus hat gesiegt –, aber er hätte die Bedrohungen und Sprengkräfte innerhalb des Liberalismus selbst unterschätzt, seine Autodestruktivität.

Diese Autodestruktivität könnte in der Verknüpfung von liberaler Demokratie mit der Idee des Westens liegen. Mit dieser Idee geht eine geografische Verortung einher, welche anhand kulturhistorischer Kriterien Ausgrenzungen schafft und einen neuartigen, sozusagen kulturgeografischen Identitätsbegriff in die Welt setzt. Träfe dies zu, wäre das, was an den herrschenden politischen Vorstellungen gerettet zu werden verdient, nur um den Preis einer Überwindung dieser kulturgeografischen Verortung zu retten. Es wäre also nur zu retten, indem man die geläufigen Vorstellungen vom Westen für ein inklusiveres Modell jenseits des Westens aufgibt.

Für Francis Fukuyama stand 1989 außer Frage, wofür seither das Bewusstsein geschwunden ist: Auch das politische System, das aus dem Kampf der Ideologien siegreich hervorgegangen ist, also der politische und ökonomische Liberalismus, beruht auf einer (um nicht zu sagen: ist eine) Ideologie, selbst wenn seine Vertreter dies nicht gern hören. Man ahnt, warum sie es nicht gern hören: Der konstruierte Charakter jeglichen politischen Systems tritt in Gestalt des Wortes »Ideologie« deutlich zutage. »Ideologie« besagt, dass die damit verbundenen Anschauungen nicht selbstverständlich sind; dass sie, selbst als historisch gewachsene, Produkt einer Überlegung, Ergebnis einer Absicht und Frucht einer Darstellung und ihrer Vermittlung sind. Das wiederum heißt, dass sie nicht naturgegeben und *zumindest theoretisch* auch austauschbar sind. Man könnte die Welt anders denken, eine andere Ideologie wählen, obschon damit keine Aussage darüber getroffen ist, wie sinnfälliger, praktikabler und vermittelbarer eine solche andere Ideologie wäre.

Dass es sich beim Liberalismus des Westens um eine Ideologie handelt, sagt Fukuyama in seinem Aufsatz unverhohlen selbst: Die »liberale Demokratie des Westens« markiere »den Endpunkt der ideologischen Evolution des Menschen«. Die ideologische Entwicklung als *Evolution* zu bezeichnen ist ein erster, wichtiger Schritt hin zur Abkehr vom Gedanken, dass es sich dabei um eine Ideologie handelt. Evolution bezeichnet eine Entwicklung

von Natur aus, keine vom Menschen betriebene. Die Ideologie des Westens wird (im Gegensatz zu den anderen, von der Evolution ausgedehnten) als die naturgemäße bezeichnet, ihr Charakter als Ideologie in genau dem Moment verschleiert, in dem sie als Ideologie ein letztes Mal, nämlich als »end point«, erscheint.

In Fukuyamas drei Jahre nach dem Aufsatz erschienenen Buch »The End of History And the Last Man«⁵ wird die These vom Ende der Geschichte, die viele Beobachter befremdlich fanden, geschichtsphilosophisch näher begründet. Mit Verweis auf Platon, Hegel und Nietzsche konstatiert Fukuyama, dass unsere politische Ordnung deshalb den Sieg über andere davongetragen hat, weil das ihr zugrunde liegende Menschenbild der menschlichen Natur am besten entspreche. In der biologistischen Metapher der »ideologischen Evolution« klang der Anspruch, der Natur zu genügen, bereits an. Als ein Weltbild, dessen Realismus und evolutionäre Überlegenheit durch den Berliner Mauerfall symbolisch bestätigt wurde, ist der Liberalismus keine Ideologie wie alle anderen. Er ist vielmehr diejenige, die als einzige die Crashtests der Geschichte bestanden hat.

Mit der Verknüpfung von Liberalismus und (ideologischer) Evolution schreibt sich Fukuyama in ein populäres Narrativ ein, das in der Vorstellung besteht, die Geschichte laufe auf ein Ziel zu und sei die Bühne beziehungsweise der Ort, wo die Wahrheit als Wahrheit erscheint. Er beruft sich dabei auf die Geschichtsphilosophie Hegels, der solche Vorstellungen entscheidend geprägt hat.⁶ Sein Verständnis von Hegel ist aber vom russisch-französischen Hegel-Interpreten Alexandre Kojève geprägt, der zwischen 1933 und 1939 an der Pariser École des Hautes Études vielbesuchte, ausgesprochen einflussreiche Vorlesungen über Hegel hielt, die nach dem Krieg zu einem Buch zusammengestellt wurden.⁷

Kojève (1902–1968) ist eine Schlüsselgestalt für viele prominente ideologische Positionen des 20. Jahrhunderts, oft für sich widersprechende. Sein Leben und seine Überzeugungen geben nach wie vor Rätsel auf.⁸ Sicher ist: Ohne Kojèves Neulektüre Hegels, welche die alten Hegel-Deutungen sei es von konservativer, sei es von marxistischer Seite überwindet, ist die weltanschauliche Ausdifferenzierung und Vielfalt der heute im Westen kursierenden philosophischen Positionen kaum verständlich. Kojèves Wirkung

gleicht einer ideologischen Brandbeschleunigung, die alle erfasst hat, die mit ihm in Berührung gekommen sind.

Interessanterweise finden wir bei Kojève noch Positionen vereint, die nach dem Zweiten Weltkrieg unvereinbar und unversöhnlich wurden, ja scheinbar nie zusammenhingen: autoritäre Staatsvorstellungen, neoliberalen und antiliberalen Denken, aber auch Vorausdeutungen auf poststrukturalistische und postmoderne Haltungen. Jede dieser Strömungen lässt sich in ihrer gegenwärtigen Ausprägung zumindest teilweise auf Kojève und seine vor allem in Frankreich und den USA einflussreiche Hegel-Deutung zurückführen. Sartre, Levinas, Derrida, Foucault, Lacan, Bataille, Merleau-Ponty, Raymond Aron, aber auch Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Leo Strauss, Allan Bloom, Carl Schmitt – alle diese Denker, so unterschiedlich sie waren, sind auf die ein oder andere Weise Hörer, Leser und Gesprächspartner von Kojève gewesen, der selbst bei Karl Jaspers und vielleicht auch kurz bei Husserl studiert hatte.⁹ Mit Hilfe von Kojève kann man vordergründig so abwegige Gedankenlinien ziehen wie von Jacques Lacan zu Francis Fukuyama oder von Carl Schmitt zu Jacques Derrida. Oder vom Russland der Revolution über die Goldenen Zwanziger in Deutschland zur Vorkriegszeit nach Frankreich und zu den amerikanischen Elite-Universitäten und in höchste Regierungskreise der USA bis in die neunziger Jahre. Oder über ein paar Ecken mehr von Jean-Paul Sartre zu Donald Trump.¹⁰ Als würde das nicht genügen, schreibt man Kojève, der im französischen Wirtschaftsministerium für die europäische Integration verantwortlich war, beträchtlichen Einfluss auf die frühe europäische Einigung zu und hegt den begründeten Verdacht, er habe parallel für den KGB spioniert. Überdies hatte er ein Faible für den Buddhismus und lernte einige asiatische Sprachen: Sanskrit, Chinesisch und Tibetisch. Wassily Kandinsky, der Theosoph unter den modernen Malern, war sein Onkel, und seine Promotion bei Jaspers handelte von einem russischen Religionsphilosophen und modernen orthodoxen Mystiker. Wie wir am Ende dieses Buches sehen werden, weisen die Ideen bedeutender Vertreter der indischen Unabhängigkeitsbewegung eine ähnliche geistige Genealogie auf. Kojève, auf den sich die Ideologie des Westens beruft, war in vielerlei Hinsicht immer schon jenseits des Westens.

Inwiefern stützt sich Fukuyama auf Kojève und dessen Hegel-Deutung? Ausgehend von einem Kapitel in Platons »Staat«¹¹ und zunächst unabhängig von Hegel schreibt Fukuyama dem Menschen drei wesentliche Eigenschaften zu: Vernunft (*logos*), Begierde (*epithymia*) und schließlich, als geheimnisvollste und für Fukuyama wichtigste der drei Eigenschaften, *thymos*, Fukuyama zufolge das Streben nach Ehre und Anerkennung.¹² Den liberalen, kapitalistischen Demokratien des Westens sei es am besten gelungen, Vernunft und Begehren zu vereinbaren: Die Bedürfnisse werden hier auf vernünftige Weise erfüllt, anders als im Sozialismus, wo die Bedürfnisbefriedigung, wenn überhaupt, nur um den Preis harter politischer Zwangsmaßnahmen möglich war. Wichtiger aber noch sei, dass es dem Kapitalismus anders als dem Sozialismus, welcher die Gleichheit der Menschen betont¹³, gelinge, den Thymos zu befriedigen. Er ist diejenige Kraft, die nach Anerkennung strebt, also eine Art Ehrgeiz, der Wunsch, sich vor den anderen auszuzeichnen, ja ihnen überlegen zu sein. Thymos sieht Fukuyama auch in Gestalt von Nietzsches »Wille zur Macht« sowie in seinen Vorstellungen vom »Übermenschen« am Werk.

Dieses Thymos-Prinzip findet Fukuyama nicht nur bei Platon und Nietzsche wieder, sondern identifiziert es mit dem Kampf zwischen Herr und Knecht, der bei Hegel, besonders aber in der Hegel-Deutung von Kojève thematisiert wird. Dieser Kampf, nach Hegel/Kojève die Urszene der Weltgeschichte und ihre treibende Kraft, stellt einen Kampf um Anerkennung auf Leben und Tod dar. Wer ihn gewinnt, ist der Herr; der Verlierer wird zu seinem Knecht. Die Pointe besteht darin, dass der Herr zugleich vom Knecht abhängt, weil dieser es ist, der ihm die Anerkennung verschafft; andererseits ist die Anerkennung, die der Knecht als Knecht zollt, ungenügend, weil sie nicht der Anerkennung gleichkommt, die man von einem Gleichrangigen erhält. Deshalb hört die Geschichte mit dem Sieg des einen über den anderen nicht auf, sondern endet erst mit der im Lauf der Geschichte errungenen Freiheit des Knechts, also der wechselseitigen Anerkennung der einstigen Antagonisten als Gleiche.

Mit dieser auf einige Schlagworte reduzierten Theorie von Hegel/Kojève lassen sich sowohl das Wettbewerbsprinzip des Kapitalismus als auch die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die die liberalen Demokratien des

Westens prägen, geschichtsphilosophisch rechtfertigen.¹⁴ Überdies hat sie den Charme, in Gestalt der dialektischen Geschichtsdeutung ein wichtiges Element sozialistischer Weltanschauungen, den »dialektischen Materialismus«, gegen den Sozialismus selbst zu wenden.

Fukuyama erweitert nun die Theorie von Hegel/Kojève, indem er den Kampf um Anerkennung zwischen Herr und Knecht mit Platons Thymos-Trieb erklärt. Das Ende der Geschichte im Sinn des Kampfes zwischen Herr und Knecht hätte daher zumindest die eine bedauerliche Folge, dass der Thymos brachliegt beziehungsweise darauf verwiesen ist, sich in mehr oder weniger bürgerlichen Kategorien zu verwirklichen, solchen also, die die liberale Gesellschaft fördert und duldet: der unternehmerische Kapitalismus, ein mehr oder weniger extremes Hobby und vielleicht noch die politischen Ämter. Der Autor nennt als Beispiele die Namen von George Bush dem Älteren (zur Zeit des Erscheinens von Fukuyamas Buch 41. US-Präsident), er nennt den Extrembergsteiger Reinhold Messner und als Beispiel für einen Unternehmer keinen Geringeren als den späteren 45. Präsidenten der USA, Donald Trump.

Fukuyamas Pointe besteht in der These, dass zumindest Nietzsche, wenn nicht schon Platon, eine edlere Vorstellung vom Übermenschen und von der Verwirklichung des Thymos gehabt hat als die in der liberalen Demokratie erlaubten, bürgerlich gezügelten Formen der Thymos-Befriedigung. Es lohnt sich, die Stelle im Zusammenhang zu zitieren: »Gibt es nicht einen Vorrat an Idealismus, der unausgeschöpft bleibt, [...] wenn man ein Geschäftsmann wie Donald Trump, ein Bergsteiger wie Reinhold Messner, ein Politiker wie George Bush wird? [...] Bei aller Anerkennung, die sie erhalten, ist ihr Leben nicht gerade das schwierigste, sind die Anliegen, denen sie sich verschrieben haben, nicht die nötigsten und die gerechtesten. [...] Einen wahrhaft thymotisch veranlagten Charakter werden sie am Ende nicht zufriedenstellen können.«¹⁵ Die größte Bedrohung für die liberalen Demokratien nach dem Ende der Geschichte sieht Fukuyama also darin, dass die Thymos-Befriedigungsmöglichkeiten, die diese Gesellschaften im Rahmen ihrer Gesetze bereithalten, nicht ausreichen und dass der unbefriedigte Überschuss an Thymos die Gesellschaft destabilisieren könnte – weswegen Fukuyama dafür plädiert, Ungleichheit zuzulassen: »Während der am häu-

figsten vorgebrachte Vorwurf gegen die liberale Demokratie lautet, dass gleiche Menschen ungleich behandelt werden, darf man die begründete Vermutung hegen, dass die größere, letztlich viel ernstere Gefahr von rechts ausgeht, nämlich von der Tendenz der liberalen Demokratie, ungleiche Menschen gleich zu behandeln.«¹⁶ Ohne Fukuyamas These, dass zu viel Gleichheit die Ursache des Problems der liberalen Demokratie sei, teilen zu wollen, muss, von heute aus betrachtet, doch die Richtigkeit der Schlussfolgerungen verblüffen: »The more serious threat comes from the Right.«¹⁷ In dem Fukuyama die Bedrohung von rechts dadurch erklärt, dass die liberale Demokratie zu viel Gleichheit schafft, instrumentalisiert er die Rechte, baut mit ihrer Hilfe eine Drohkulisse auf und bringt sie, sei es nun absichtlich oder nicht, für sein eigenes Anliegen in Stellung, dem Thymos mehr Spielräume zuzugestehen. Das ist rhetorisch ebenso geschickt wie denkerisch unlauter. Aber es erklärt recht gut, was im letzten Vierteljahrhundert politisch geschehen ist und welche Funktion die politische Rechte gerade auch für ein prononciert liberales Weltbild erfüllt.

Es ist für unsere Zwecke ohne Belang, ob diese Theorie, die auch im Original nicht viel weniger holzschnittartig ist als in der hier vorgelegten Skizze, glaubwürdig ist oder nicht, ob sie der Weltgeschichte oder der liberalen Gesellschaft gerecht wird oder nicht, ob ihr begriffliches Instrumentarium etwas taugt oder nicht und ob diese sehr spezielle Deutung des Thymos tatsächlich aus Platon ableitbar ist oder nicht.¹⁸ Nicht diese Fragen machen Fukuyamas Theorie bemerkenswert, sondern die Tatsache, dass sie zentrale Elemente der im politischen und diskursiven Alltag schwer greifbaren *Ideologie* des Westens verdeutlicht. Was vor einigen Jahren einer aufwendigen Beweisführung bedurft hätte, liegt inzwischen offen zutage.¹⁹

Halten wir die Ideologeme des Westens, wie sie bei Fukuyama erscheinen, fest: zunächst die platonische Trias *Thymos*, *Logos* und *Epithymia* (Ehrgeiz, Vernunft, Begierde); der hegelianische Kampf zwischen Herr und Knecht um Anerkennung und Vorherrschaft, welcher sich in der Geschichte manifestiert; und Nietzsches Theorie des Übermenschen und des Willens zur Macht. Eine weitere wichtige Referenz für Fukuyama ist Machiavelli, verstanden als Theoretiker des thymotischen und machtbewusst rücksichtslosen Individualismus. Machiavelli wurde in der Deutung von

Leo Strauss für den amerikanischen Neokonservativismus prägend. Leo Strauss wiederum ist derjenige, der die amerikanische Kojève-Schule mit der europäischen verbunden hat und in seinem Werk »History of Political Philosophy«²⁰ die neuere amerikanische Platon-Rezeption begründete. Strauss hatte in den zwanziger Jahren mit Kojève zusammen in Deutschland studiert, ihn in Paris wiedergetroffen und blieb bis an sein Lebensende mit ihm im Briefwechsel, auch nach der Auswanderung in die USA in den dreißiger Jahren.²¹

Werfen wir einen letzten Blick auf die Funktion des Thymos bei Fukuyama. Wie aus dem Zitat oben hervorgeht, erscheint Thymos bei Fukuyama als das Gegenprinzip zur Gleichheit. Die größte Gefahr für die liberalen Demokratien ist demnach nicht, dass in ihnen eine zu große Ungleichheit herrscht, sondern dass in ihnen eine zu große Gleichheit herrscht und die thymotischen Energien nicht mehr ausgelebt werden, sich also andere Möglichkeiten suchen, um zur Geltung zu gelangen, und so den gesellschaftlichen Frieden in Frage stellen.

Liest man Fukuyama mit Fukuyama, das heißt so, wie er mutmaßlich gelesen werden will, erklärt sich, warum der Thymos eine solch zentrale Stellung in seiner Theorie einnimmt, obwohl dieser alte platonische Begriff doch, wie der Autor selbst einräumt, bei den klassischen politischen Denkern der Neuzeit – Locke und Hobbes werden genannt – nie eine Rolle gespielt hat: Allein der politische Liberalismus darf als die Ideologie gelten, die dem Thymos ausreichende Spielräume zugesteht. Je freier eine Gesellschaft ist, desto ungehinderter kann diese Kraft sich entfalten, desto geringer sind die Gefahren, die von der Gleichheit und der von ihr eingeforderten Unterdrückung des Thymos ausgehen. Wenn es Thymos in der von Fukuyama gedeuteten Weise²² als grundlegende menschliche Triebkraft gäbe, dann wären die davon ausgehenden Gefahren das beste Argument gegen alle sozialistischen und antikapitalistischen Tendenzen. Diese sind bekanntermaßen bestrebt, soziale Ungleichheiten zu beseitigen, also eine Gesellschaft anzustreben, in der weitgehende Isothymie – Einebnung der Unterschiede und unterschiedlichen Aspirationen – herrscht.²³

Dass es sich dabei um ein perfektes ideologisches Konstrukt für jede Form von Neoliberalismus handelt – verstanden als ein Wirtschaftssystem

möglichst ohne Regulierung und Gängelung von staatlicher Seite –, bedarf keiner Erläuterung. Wer es sich zu eigen macht, wird weitgehende ökonomische Liberalisierungen befürworten; dagegen wird er Tendenzen, die auf Gleichheit oder Gleichstellung hinarbeiten, politisch bekämpfen. Das »Ende der Geschichte«, verstanden als Sieg gegen den Kommunismus, hat, jedenfalls für seine Anhänger, die Wahrheit der thymotischen Theorie auf ausreichende Weise bewiesen. Diese Wahrheit muss nun nur noch berücksichtigt und ihr politisch Geltung verschafft werden.

Natürlich sind Fukuyamas Thesen nicht ohne Widerspruch geblieben. Doch übersieht man ihren Zweck und ihre nicht zu bestreitende Leistung, wenn man sie auf ihren bloßen Wahrheitsgehalt hin befragt. Sie dienen dazu, eine bestimmte Politik zu begründen und zu rechtfertigen, ihr ein Narrativ nachzuliefern. Nach dem überraschenden Wegfall des wichtigsten ideologischen Gegners des Westens, des Kommunismus, stiften sie Orientierung. Wenn sie nur ausreichend gut das (wie auch immer sonst motivierte) Handeln der wirtschaftlichen und politischen Akteure begründen können, werden sie für »wahr« gehalten und wirken dann wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung, als die richtige Theorie zur richtigen Zeit für die entsprechend »richtigen« Menschen – die, die sich nach ihr richten.

Fukuyamas Theorie ist ein unverrückbarer Eckstein jeder Ideologie des Westens, eine ihrer mächtigsten Ausformulierungen. Sie hat zahlreiche Fortsetzungen gefunden, die auch in Deutschland bis in die Tagespolitik wirksam sind (vgl. Anm. 19). Fukuyama hat damit seine Aufgabe, den Westen für die Zeit nach 1989 mit einer neuen Ideologie zu versehen, einerseits mit Bravour erfüllt; andererseits hat diese Weltanschauung den Westen in eine Sackgasse geführt, die es immer schwieriger macht, ihn in Einklang mit der nichtwestlichen »Restwelt« zu bringen.²⁴

Im Hinblick auf die folgenden Überlegungen sei auf eine weitere Besonderheit von Fukuyamas Theorie aufmerksam gemacht. Wir haben gesehen, dass die Begriffe »Freiheit« und »Gleichheit« als politische und weltanschauliche Orientierungsgrößen eine wichtige Rolle spielen. Sie stehen sich in gewisser Hinsicht antagonistisch gegenüber, bilden einen Gegensatz, sowohl für Fukuyama wie häufig auch einem vortheoretischen Verständnis nach. Dabei ist allerdings zu fragen, ob dieses vortheoretische Verständ-

nis nicht wiederum selbst von solchen antagonistischen Theorien beeinflusst ist.

Freiheit und Gleichheit sind jedoch kein offensichtliches begriffliches Gegensatzpaar wie Freiheit und Sklaverei oder wie Herr und Knecht. Freiheit und Gleichheit müssen kein Widerspruch sein. Sie können es aber sein: Um Gleichheit durchzusetzen, kann Freiheit eingeschränkt werden – eine Freiheit jedenfalls, die nach Ungleichheit strebt wie etwa diejenige Freiheit, die dem *Thymos* Spielräume gibt, welcher anderen Menschen Anerkennung abnötigen will, sie also zwingt, eine Ungleichheit anzuerkennen.²⁵ Diese Anerkennung kann freiwillig geschehen – wie etwa, wenn man Künstler anerkennt oder einen erfolgreichen Unternehmer wie Apple-Gründer Steve Jobs, kann aber auch unter Zwang erfolgen, wie beim ursprünglichen hegelianischen Modell von Herr und Knecht.

Insofern könnte ausgerechnet die von Fukuyama eingeforderte Freiheit zur thymotischen Entfaltung ein starkes Element von Unfreiheit und Zwang mit sich bringen. Im neoliberalen und neurechten Denken steht die Chiffre *Thymos* folglich für das Recht des Stärkeren, damit für Ungleichheit, Hierarchie und die Unfreiheit derer, die in die Anerkennung gezwungen werden, der Schwächeren also oder derjenigen, die nicht bereit sind, ihr Leben in diesem Kampf aufs Spiel zu setzen, wie es die Hegel/Kojève'sche Urszene im Kampf zwischen Herr und Knecht vorsieht, wo stets derjenige unterliegt, der nicht auf heroische Weise bereit ist, sein Leben für den Sieg aufs Spiel zu setzen.

Die Faszination, die von dieser Theorie gegenwärtig für viele politische Bewegungen im Westen ausgeht, lässt sich vor diesem Hintergrund erklären. Sie wird besonders dann deutlich, wenn man ein Element hinzunimmt, das bei Fukuyama fehlt oder unterschlagen wird: die Nation. Allein unter den Bedingungen des Nationalstaats kann es gelingen, die thymotischen Energien auszuagieren, ohne dass sich zwischen den Leitvorstellungen Freiheit und Gleichheit ein unüberbrückbarer Widerspruch auftut. Erinnern wir uns: Das Problem der Anerkennung des Herrn durch den Knecht bei Hegel/Kojève besteht darin, dass diese Anerkennung unbefriedigend ist, solange der Knecht als Knecht erscheint, also als ein Wesen zweiter Klasse, das dem Herrn nicht gleichrangig ist. Der Wunsch des Herrn nach Aner-

kennung wird erst dann voll befriedigt, wenn es eine Anerkennung durch seinesgleichen ist.

Die Nation ist aber nach herkömmlichem Verständnis eine Gemeinschaft der Gleichen, nicht unbedingt dem Rang nach, aber doch der Ethnie, der Sprache, des Glaubens, des Raums. Es ist eine Gleichheit im Sinn der Homogenität, die Nation demnach die Gemeinschaft der sich als gleich Anerkennenden. Sie kann damit maximale thymotische (das heißt auf Anerkennung bezogene) Befriedigung gewähren, hat aber unweigerlich zur Voraussetzung, dass es andere Menschen gibt, die als nichtgleich betrachtet werden, also der Anerkennung nicht fähig sind (weder des Anerkannt-Werdens noch des richtig Anerkennen-Könnens) und allein dadurch als unterlegen und zweitklassig gelten.²⁶ Einem homogen gedachten Nationalstaat ist somit die Abwertung der anderen, Nicht-Dazugehörigen inhärent, zumindest als Option. Sie muss sich nicht zwangsläufig praktisch manifestieren und kann eine pure Geisteshaltung bleiben. Als Drohung bleibt sie jedoch bestehen. Diskriminierung und Entrechtung anderer sind im Quellcode des Nationalstaates als Möglichkeit angelegt.

Ob die thymotische Theorie dabei nur (pseudo)philosophisch zu begründen und rechtfertigen sucht, was ohnedies im Westen der Fall ist, nämlich das Überlegenheitsstreben, oder ob die davon ausgehende Verstrahlung des öffentlichen Diskurses, wie sie sich in populärwissenschaftlichen Werken und Bestsellern, in Talkshows, Feuilletons, sozialen Netzwerken und Stammtischen manifestiert, für das thymotische Denken verantwortlich ist, lässt sich nicht entscheiden. Vermutlich verschränkt sich beides, denn die damit verbundenen Vorstellungen sind alt, reichen, wie angedeutet, über Kojève, Nietzsche, Hegel und andere zurück bis in die Antike und bilden Grundannahmen, die im öffentlichen und massenmedialen Diskurs so allgegenwärtig sind wie die Rede vom Westen selbst. Von diesen Vorstellungen dürften daher auch Menschen geprägt sein, die vielleicht nie eine Zeile der hier erwähnten Autoren gelesen haben.²⁷

Die Verdeutlichung dieser Zusammenhänge erweist sich als produktiv, wenn das Moment der weltanschaulichen Wahl hervortritt, das sich während der Epochenwende von Neunundachtzig dahinter verborgen hat. Die mehr als ein Vierteljahrhundert später fast unvorstellbar gewordene Frage

lautete: Wie sollten die ökonomischen und politischen Spielräume, die sich durch den plötzlichen Wegfall eines der beiden großen weltpolitischen Akteure ergaben, der Sowjetunion und des kommunistischen Blocks, genutzt werden? Was und wer sollte die Politik anstelle des Ost-West-Gegensatzes bestimmen, wenn der Osten auf einmal nicht mehr da ist? Inwiefern ist es dann überhaupt noch sinnvoll, vom Westen zu sprechen? Was wäre ein Westen ohne den Osten? Logisch wäre allein die Folgerung gewesen, dass es ohne den Osten auch keinen Westen geben könne. Einen aussagekräftigen Sinn ergeben die Himmelsrichtungen lediglich gemeinsam; westlich taugt als Angabe nur in der Bedeutung von »westlich von etwas«. Für sich genommen besagt »Westen« zunächst einmal gar nichts – Westen kann überall liegen und alles meinen.

Will man eine Vorstellung vom »Westen« ohne Bezug auf einen Widerpart, ohne zwangsläufige Relativität (»westlich von ...«) bewahren, muss man den Ausdruck »Westen« hypostasieren, das heißt ihm die Qualität eines wirklichen Gegenstandes zuschreiben, etwas, was auch dann Bestand hat, wenn die Bezugsgröße Osten wegfällt. »Westen« ist dann keine Himmelsrichtung mehr, sondern wird zur *Metapher* für etwas anderes, ein Name, der eine historische oder politische Größe bezeichnet, freilich eine relativ unbestimmte, denn es handelt sich ja nicht um einen Staat, eine Institution, Religion oder dergleichen. Will man unter Inkaufnahme dieser Bedingungen trotzdem an dem Label »Westen« festhalten, wie es nach 1989 im »Westen« geschah, besteht die Aufgabe darin, eine Definition zu liefern und damit die Metaphorik jeder Rede vom Westen, die nicht die Himmelsrichtung meint, zu verschleiern; wie es bei Fukuyama und in zahlreichen anderen Publikationen geschah. Erst dann wird der Westen ein halbwegs realer Ort, eine unabhängige Größe. War er zuvor nichts als eine Relation (zum Osten oder in Bezug auf andere Himmelsrichtungen), so steht er nun absolut und für sich allein. Tatsächlich sind im heutigen politischen Sprachgebrauch mit dem Wort »Westen« oft konkrete geografische Orte gemeint, während zugleich alle möglichen metaphorischen Orte nach Gutdünken hinzuge-dacht werden können: eine bestimmte Geschichte, Weltanschauung, Politik, Ökonomie. Dies zeigt sich immer wieder dann, wenn es politisch, weltanschaulich, ökonomisch um etwas geht, etwas auf dem Spiel steht, etwas

Ernstes verhandelt, diskutiert oder berichtet wird (Verträge, Selbstverständnisse, Terroranschläge).

Die Alternative hätte in einer inklusiveren und globaleren Vision bestanden, welche ohne die Aussage auskommt, Werte und damit Privilegien hätten eine bestimmte Heimat, und diese nennen wir »Westen«. Es ist eine Alternative, die bei Fukuyama in Gestalt eines Universalismus fortglimmt, den wir gleich unter die Lupe nehmen.

Die Ideologie des Westens und die damit einhergehende Verortung seiner Werte steht nämlich nicht zwangsläufig im Widerspruch zu einer universellen Vision. Es verhält sich damit wie mit dem Begriff der Nation. Die Vorstellung vom Westen führt eine Unterscheidung oder Diskriminierung ein (Westen im Unterschied zum Osten, Süden, Nicht-Westen), die ihre eigene Gesetzmäßigkeit entwickelt und, selbst wenn diese Option nicht gezogen wird, die Möglichkeit einer derartigen Abgrenzung und Unterscheidung stets behält. Dabei erweist sich die Ungenauigkeit jeder Rede vom Westen als einer ihrer großen Vorteile, nicht zuletzt gegenüber dem enger und strenger definierten Begriff der Nation und sogar gegenüber einer ebenfalls relativ fluiden Idee wie Europa: Die Rede vom Westen ermöglicht eine Abgrenzung, ohne sie zu erzwingen oder offensichtlich zu machen. Die stete Möglichkeit einer solchen Abgrenzung stellt eine permanente, unausgesprochene Drohung dar, ist ein Damoklesschwert. Jeder kann, potenziell, Teil des Westens werden; jeder kann, potenziell, ausgeschlossen werden. Dergleichen Flexibilität haben weder Nationen noch Religionen.

Das gilt nicht nur für die Frage, wer mit Bezug auf das Konzept »Westen« als drinnen und draußen betrachtet wird, wer dazugehört, wer nicht. Es gilt auch für das Verhältnis des Westens zum Rest der Welt. »Westen« lässt zwei Interpretationsmöglichkeiten zu: als Bestandteil der Welt gesehen zu werden, in diese integriert und mit ihr in einem osmotischen Verhältnis stehend; oder als sich absondernd, die Unterschiede betonend und verdeutlichend, dass es zwischen ihm und dem Rest der Welt nur äußerliche Schnittmengen gibt, wirtschaftliche und militärische beispielsweise.