

Clifford Geertz (1996), *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien, (Auszüge: im Original 15-24 und 30-35)

S. 15-24:

1

Politische Theorien treten gewöhnlich mit dem Anspruch auf, universelle und bleibende Fragen der Macht, der Pflicht, der Gerechtigkeit und des Regierens in Begriffen zu behandeln, die allgemeine und unbedingte Geltung besitzen. Doch sie können in Wirklichkeit gar nicht anders, als spezifische Antworten auf unmittelbare Umstände zu geben. Wie kosmopolitisch ihre Absichten auch sein mögen, sich der grundlegenden, unveränderlichen und zwingenden Wahrheit der Dinge anzunehmen: Das Nachdenken über Politik ist vom Diktat des Augenblicks ebenso bewegt und belebt wie die Religion, die Literatur, die Geschichtsschreibung oder das Recht. Politische Theorien sind Leitfäden im Umgang mit partikularen, akuten und lokalen Problemen.

Das geht aus der Geschichte der politischen Theorien gerade heute klar hervor, da diese von Quentin Skinner, John Pocock und anderen endlich auf realistische Weise geschrieben wird: als Geschichte der Auseinandersetzung Intellektueller mit der sie umgebenden politischen Situation, und nicht als Geschichte einer makellosen Parade von Lehrmeinungen, die von der Logik der Ideen im Gang gehalten wird. Inzwischen ist allgemein anerkannt, daß Platos politischer Idealismus oder Aristoteles' politischer Moralismus im Zusammenhang mit ihrer Wahrnehmung der Geschichte der griechischen Stadtstaaten zu sehen ist. Macchiavellis Realismus hatte mit seiner Beteiligung an den Machenschaften der Fürstentümer seiner Zeit ebenso zu tun wie Hobbes' Absolutismus mit seinem Grauen vor dem Toben des Volkszorns im frühzeitlichen Europa. Ähnliche Zusammenhänge gelten für Rousseau und die Leidenschaften der Aufklärung, für Burke und die Reaktion gegen sie, für die Realpolitiker des Machtgleichgewichts und den Nationalismus und Imperialismus des 19. Jahrhunderts. Das Denken liberaler Rechtstheoretiker wie John Rawls oder Ronald Dworkin erklärt sich erst aus dem Kontext der westlichen Wohlfahrtsstaaten der Nachkriegszeit, und schließlich sind auch die Anliegen Charles Taylors, Michael Sandels oder anderer Kommunitarier nur im

Zusammenhang mit dem Scheitern dieses Modells zu verstehen. Die Motivation zu allgemeinem Nachdenken über Politik im allgemeinen ist ganz und gar keine allgemeine, sondern entsteht aus dem mitunter verzweifelten Verlangen, jenem Spiel von Macht und Streben, das uns an zerklüfteten Orten und in zerrissenen Zeiten wie ein Strudel umgibt, einen Sinn abzuringen.

Heute, sieben Jahre nach dem Fall der Berliner Mauer, scheinen wir uns einmal mehr an einem solchen Ort und in einer solchen Zeit zu befinden. Die Welt, in der wir seit Teheran und Potsdam, oder eigentlich seit Sedan und Port Arthur, gelebt haben – eine Welt der kompakten Mächte und der rivalisierenden Blöcke, der Formierung und Neuformierung von Makroallianzen – gibt es nicht mehr. Doch was an ihre Stelle getreten ist und wie wir uns damit auseinanderzusetzen haben, ist entschieden weniger klar.

Ein weit pluralistischeres Muster der Beziehungen zwischen den Völkern der Welt scheint im Entstehen, aber seine Form bleibt vage und unregelmäßig, stückhaft und bedrohlich unbestimmt. So haben der Zusammenbruch der Sowjetunion und die unsicheren Schritte ihres Nachfolgers (der nicht einmal mehr räumlich dem Russland gleicht, aus dem die UdSSR hervorgegangen ist) eine Kette undurchsichtiger Teilungen und verwirrender Instabilitäten nach sich gezogen. Das gilt auch für das erneute Schüren nationalistischer Leidenschaften in Mittel- und Osteuropa, für die polarisierenden und einander überlagernden Ängste, die Deutschlands Wiedervereinigung in Westeuropa ausgelöst hat und für den sogenannten „amerikanischen Rückzug“: die schwindende Fähigkeit (und schwindende Bereitschaft) der Vereinigten Staaten, ihre Macht in fernen Teilen der Welt einzusetzen, sei es am Balkan oder in Ostafrika, im Maghreb oder im Südchinesischen Meer. Darüber hinaus lassen die weiträumigen Massenwanderungen unterschiedliche Kulturen aufeinanderprallen und bringen zunehmend innere Spannungen mit sich. Auch das Auftreten leidenschaftlicher und bewaffneter religiös-politischer Bewegungen in vielen Teilen der Welt und die Entstehung neuer Zentren der Macht und des Wohlstands im Nahen Osten, in Lateinamerika und in Südostasien haben zum allgemeinen Eindruck der Unstetigkeit und Unsicherheit nur beigetragen. Diese und andere, aus ihnen hervorgehende Entwicklungen (ethnische Bürgerkriege, sprachliche Separatismen, „Multikulturalisierung“ des internationalen Kapitals) haben kein Bild einer

neuen Weltordnung entstehen lassen. Sie haben im Gegenteil den Eindruck der Zerstreuung und Partikularität, der Komplexität und Dezentriertheit bestärkt. Die Symmetrien des Schreckens, wie sie die Nachkriegsära prägten, haben sich aufgelöst, und uns, so scheint es, bleiben nur deren Bruchstücke.

Alle großen, abrupten Veränderungen dieser Art – die Gelehrte und Staatsmänner gerne „welthistorisch“ nennen, um eine Entschuldigung dafür zu haben, daß sie sie nicht kommen sahen – bringen sowohl neue Möglichkeiten als auch neue Gefahren, sowohl unverhoffte Gewinne als auch überraschende Verluste mit sich. Die zumindest vorübergehend gebannte Gefahr eines größeren nuklearen Schlagabtauschs, die Befreiung vieler Völker aus der Herrschaft einer Großmacht und die Lockerung ideologischer Starrheiten und Zwangsalternativen, wie sie die Welt der Blöcke charakterisierten, sind positive Entwicklungen aus so gut wie jedem Blickwinkel. Wäre heute noch der Weg von einem regionalen Konflikt zu einer globalen Auseinandersetzung noch so kurz wie vor 1989, so hätte es die jüngsten, wenn auch zaghaften Fortschritte in Richtung Frieden und Zivilität – in Südafrika, in Nordirland oder zwischen Israelis und der PLO – nicht oder jedenfalls nicht so bald gegeben. Auch würden dann Amerikaner und Kubaner, Russen und Japaner, Seoul und Pjöngjang, Asad und Netanjahu nicht im entferntesten daran denken, miteinander zu verhandeln.

Andererseits können nationalistische Feindseligkeiten, die vor 1989 von mächtigen Autokratien – um den Preis enormen menschlichen Leids – unter Kontrolle gehalten wurden, ebensowenig als Segnungen der Freiheit begrüßt werden wie das Straucheln der europäischen Integration, nun da die Angst vor dem Kommunismus genommen ist. Kaum erfreulicher scheint die verminderte Fähigkeit der Weltmächte, ihre jeweilige Klientel zur Räson zu bringen, da die Treue zur Schutzmacht sich inzwischen weniger auszahlt. Grund zur Sorge bietet schließlich die Vervielfachung regionaler Hegemonieanwärter zu einer Zeit, da die internationale Politik immer weniger von globalen Strategien beherrscht ist. Abrüstung der Supermächte bei gleichzeitiger Verbreitung von Kernwaffen, politische Befreiung bei zunehmendem Provinzialismus, Kapitalismus ohne Grenzen und ökonomische Piraterie: Es ist schwer, hier eine klare Bilanz zu ziehen.

Doch die vielleicht folgenreichste Entwicklung besteht in der Verwandlung der Welt in jenes allgegenwärtige Flickwerk, mit dem wir jetzt so plötzlich konfrontiert sind. Die Zerschmetterung größerer Zusammenhänge, oder dessen, was als Zusammenhang erschien, in kleinere und lose miteinander verbundene hat die Verknüpfung lokaler und übergreifender Wirklichkeiten (oder, in Anlehnung an eine prägnante Formulierung Hilary Putnams, „der Welt hier um uns“ mit der Welt im Ganzen) extrem erschwert. Wenn das Allgemeine überhaupt zu begreifen und neue Einheiten zu entdecken sind, können sie offenbar nicht auf direktem Weg und in einem Anlauf erfaßt werden. Wir müssen sie über den Umweg von Beispielen, Unterschieden, Variationen und Besonderheiten erschließen – Stück für Stück eben und von Fall zu Fall. Die Splitter sind es, an die wir uns in einer zersplitterten Welt halten müssen.

Und hier muß die Theorie ansetzen, wenn es sie überhaupt noch geben soll. Was bedeutet dieses Auseinanderfallen in einzelne Teile für die großen integrativen und totalisierenden Konzepte, an die wir uns im Ordnen unserer Vorstellungen über Weltpolitik seit langem gewöhnt haben? Welche Konsequenzen hat es für unsere Ansichten über Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Völkern, Gesellschaften, Staaten und Kulturen? Was wird aus Begriffen wie „Tradition“, „Identität“, „Religion“, „Ideologie“, „Werte“ und „Nation“, oder gar aus „Kultur“, „Gesellschaft“, „Staat“ oder „Volk“? Sollten wir uns jetzt, da der starre Gegensatz zwischen Ost und West als jene ethnozentrische Formel entlarvt ist, die er immer schon war (der Osten ist Moskau, der Westen ist Washington, und die Lage jedes weiteren Ortes – Havanna, Tokio, Belgrad, Paris, Kairo, Peking, Johannesburg oder Wien – leitet sich daraus ab), mit der Erwägung idiosynkratischer Details und unmittelbar drängender und dem flanierenden Interesse der Abendnachrichten begnügen müssen? Oder werden wir nicht doch einige allgemeine Konzepte, ob neu oder generalüberholt, entwickeln müssen, um die neue Heterogenität zu durchdringen und etwas Brauchbares über ihre Formen und ihre Zukunft aussagen zu können?

Es gibt inzwischen eine beachtliche Zahl von Vorschlägen, welche Richtung unser Nachdenken über die neu entstandenen Verhältnisse einschlagen könnte: Vorschläge, wie man diese Verhältnisse verstehen, mit ihnen leben, sie korrigieren oder auch wie man sie leugnen kann – denn immer, und gerade in Europa, wo historischer

Pessimismus so oft als ein Merkmal von Lebensart und Bildung gilt, gibt es jemanden, der hartnäckig darauf besteht, daß sich in menschlichen Angelegenheiten nie etwas ändere, weil die menschliche Natur unveränderlich sei.

Den bekanntesten, jedenfalls am meisten gefeierten unter diesen Vorschlägen stellt die „Postmoderne“ dar – zumindest in einer Bedeutung dieses zusammengebastelten und proteischen Begriffs. Aus ihrer Sicht muss die Suche nach umfassenden Mustern schlicht als Relikt eines antiquierten Strebens nach dem Ewigen, Wahren, Wesentlichen und Absoluten aufgegeben werden. Die Zeit der großen Erzählungen über „Identität“, „Tradition“, „Kultur“ etc. sei vorüber, es gebe nur Ereignisse, Personen und flüchtige Formeln, die miteinander in keiner Weise harmonieren. Wir hätten uns mit divergierenden Geschichten in miteinander unvereinbaren Idiomen zu bescheiden und dürften nicht versuchen, sie in synoptische Visionen zu fassen. Solche Visionen (lehrt diese Vision) seien um keinen Preis zu haben. Der Versuch ihrer Erzeugung führe zu Illusionen, zu Stereotypen und Vorurteilen, Ressentiments und Konflikten.

Im Gegensatz zu dieser reizbaren Skepsis gegenüber jedem Streben nach umfassender Verknüpfung der Dinge zu *grands récits* mit Handlung und Moral stehen Versuche, große, umfassende und totalisierende Konzeptionen durch noch größere zu ersetzen. Nachdem die alten Geschichten langsam verschlissen sind, versucht man nun, noch großartigere und dramatischere Geschichten zu erzählen, über das Aufeinanderprallen einander fremder Gesellschaften, über gegensätzliche Moralvorstellungen und unvereinbare Weltbilder.

Die großen Trennlinien und die dominierenden Konfliktquellen der nächsten Zukunft, so verkündete unlängst der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington, werden kultureller Natur sein und nicht mehr primär ideologischer oder ökonomischer. „Der Zusammenprall der Kulturen“, meint er, „wird die Weltpolitik bestimmen. Die Bruchlinien zwischen den [‚christlichen‘ und ‚islamischen‘, ‚konfuzianischen‘ und ‚hinduistischen‘, ‚amerikanischen‘ und ‚japanischen‘, ‚europäischen‘ und ‚afrikanischen‘] Kulturen werden die Frontlinien der Zukunft sein...Der nächste Weltkrieg, sollte es einen geben,“ – was der Autor angesichts massiver

Gemenge aus Religion, Ethnien, lokalen Bedingungen und Sprachen offensichtlich für durchaus wahrscheinlich hält – „wird ein Krieg der Kulturen sein“.¹

Wir können also wählen zwischen einer abgeklärten Skepsis, die uns kaum mehr zu sagen erlaubt, als daß Differenz eben Differenz ist und wir um diese Tatsache nicht herumkommen, und melodramatischen Wortmalereien, die noch spektakulärere Kollisionen beschwören als jene, denen wir gerade um Haaresbreite entgangen sind. Andere, ebenso unglaubwürdige Ansätze verkünden das Ende der Geschichte oder behaupten, daß der Anspruch auf Erkenntnis lediglich dürftig verhülltes Machstreben sei, oder daß letztlich alles von den Genen abhängt. Angesichts solcher Alternativen können gerade diejenigen unter uns als naiv, quixotisch, unaufrichtig oder unzeitgemäß erscheinen, die sich konkreten Sachverhalten zuwenden, um situationsbezogene Vergleiche in Gestalt spezifischer Untersuchungen von spezifischen Differenzen anzustellen. Anhaltspunkte für das Navigieren in einer zersplitterten Welt werden jedoch nur aus einer solchen geduldigen und bescheidenen Näherungsarbeit hervorgehen. Weder der Rückzug in coole Szenen noch die Beschwörung heißer Szenarien werden uns dabei helfen. Wir müssen so genau wie möglich herausfinden, wie das Terrain beschaffen ist.

Aber auch das ist nun schwieriger geworden, da unsere gewohnte Weise, die kulturelle Welt aufzuteilen – in kleine Blöcke (etwa Indonesien oder Marokko, mit denen ich selbst mich beschäftige), in größere (Südostasien oder Nordafrika) und noch größere (Asien, der Nahe Osten, die Dritte Welt und dergleichen) –, auf keiner dieser Ebenen mehr wirklich haltbar ist. Hochspezialisierte Arbeiten über javanische Musik oder marokkanische Dichtkunst, afrikanische Verwandtschaftsstrukturen oder chinesische Bürokratie, deutsches Recht oder das englische Klassensystem lassen sich nicht mehr als in sich abgeschlossene und selbständige Untersuchungen schreiben. Ohne Bezug aufeinander, auf ihre Situation, auf ihr Umfeld oder allgemeine Entwicklungen, an denen sie teilhaben, sind sie nicht einmal mehr verständlich. Doch zugleich sind die Leitlinien, entlang derer solche Beziehungen verfolgt, solche Situationen beschrieben und Entwicklungen definiert werden könnten, verschlungen, gewunden und schwer erkennbar. Dieselbe Auflösung feststehender Gruppierungen und vertrauter Unterteilungen, durch die die politische Welt so unhandlich und unergründlich geworden

¹ Samuel P. Huntington, „The Clash of Civilizations“, in *Foreign Affairs*, Sommer 1993, S. 22-49

ist, hat auch die Interpretation von Kultur komplizierter gemacht: Wie Menschen die Dinge sehen und auf sie reagieren, wie sie sich die Dinge vorstellen, sie beurteilen und mit ihnen umgehen, entzieht sich zunehmend unserer Kenntnis. Kulturanalyse ist heute ein weitaus schwierigeres Unternehmen als zu jener Zeit, da wir wußten, oder besser: glaubten zu wissen, was womit zusammenstimmt und was nicht.

Zum Beispiel können wir „Europa“, „Russland“ oder „Wien“ politisch wie kulturell nicht länger als geistige und wertebefugene Einheiten begreifen, die sich gegen andere derartige Einheiten – wie den Nahen Osten, Afrika, Asien, Lateinamerika, die Vereinigten Staaten oder London – abgrenzen. Wir sollten sie stattdessen als Konglomerate tiefer und grundsätzlicher Differenzen auffassen, die sich jeglicher Zusammenfassung widersetzen. Das gilt auch für die verschiedenen Untergruppen, die wir auf die eine oder andere Weise innerhalb dieser Konglomerate markieren – etwa protestantische und katholische, islamische und jüdisch orthodoxe; skandinavische, romanische, germanische und slawische; städtische und ländliche, kontinentale und insulare, angestammte und migrierende. Natürlich hat nicht erst das Auseinanderfallen der politischen Welt diese Heterogenität verursacht, sondern die schlingende, unberechenbare und von Gewalt gezeichnete Geschichte. Aber durch dieses Auseinanderfallen ist uns die Heterogenität deutlich geworden als eine offenkundige, nicht mit Großideen zuzudeckende und länger zu ignorierende Vielheit.

Indes sind wir, so scheint es, weder auf Großideen angewiesen, noch müssen wir gänzlich auf synthetisierende Konzepte verzichten. Wir brauchen neue Denkweisen, die mit Besonderheiten, Individualitäten, Absonderlichkeiten, Diskontinuitäten, Kontrasten und Singularitäten umgehen können und die auf etwas ansprechen, was Charles Taylor kürzlich „tiefe Vielfalt“ (*deep diversity*) genannt hat – eine Pluralität der Zugehörigkeiten und Seinsweisen. Es fehlt uns an Zugängen, die aus diesen Seinsweisen, aus dieser Pluralität dennoch das Gefühl einer Verbundenheit gewinnen können, die weder umfassend noch einförmig, weder originär noch unwandelbar und dennoch wirklich ist.² Taylors Sorge angesichts eines ideologisierten Separatismus und der drohenden Abspaltung Quebecs von Kanada gilt dem politischen Zerfall und dem staatsbürgerlichen

² Charles Taylor, „Shared and Divergent Values“, in: Ders., *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal und Kingston 1993, S. 155-186

Aspekt der Zugehörigkeit. Sie gilt jener Seite der Identität in einer zersplitterten Welt, die sich heute mit der Frage konfrontiert sieht: „Was ist ein Land, wenn es keine Nation ist?“ In Analogie dazu lautet die Frage nach dem Aspekt des Seins und des Selbst, der Spiegelbild und Rückseite dieser staatsbürgerlichen Identität bildet: „Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist?“

S. 30-35:

3

Auf diese Weise lokale detail- und ereignisreiche Landschaften mit den komplizierten Topographien zu verbinden, deren Bestandteile sie sind, verlangt eine andere Art, sich Identität vorzustellen und über sie zu schreiben; es erfordert Änderung im Vokabular, das wir verwenden, um sie sichtbar zu machen und ihre Kraft abzuwägen. Doch politische Theorie erschöpft sich heute meistens entweder im synoptischen Sinnieren über essentialisierte und in manichäische Todeskämpfe verstrickte Prinzipien – Kollektivismus und Individualismus, Objektivismus und Relativismus, Recht und Pflicht, Freiheit und Zwang – oder in ideologischem Engagement im Gewande zwingender Ableitungen aus ehernen Prämissen. Die widerspenstigen Besonderheiten, die unsere Zeit charakterisieren, muß die Theorie erst in den Griff bekommen, doch daran wird sie zumeist durch ihre Sprache gehindert, die lieber zusammenfasst als auseinanderlegt. Die verfügbaren Genres der Beschreibung und Beurteilung taugen nicht viel für vielfältige, vermischte, unregelmäßige, wandelbare und diskontinuierliche Welt, in der wir leben.

Es scheint, als ob wir zu einem Kompromiß oder vielleicht einer Verbindung gelangen sollten, die zumindest drei solcher Gattungen eingehen könnten: zum einen die philosophische Betrachtung über das Selbst, das Handeln, den Willen und die Authentizität (oder neuerdings die Hinterfragung dieser Betrachtungen als ideologische Konstruktionen oder metaphysische Illusionen), des weiteren die historische Suche nach den Spuren der Entstehung von Ethnizitäten, Nationen, Staaten und Solidaritäten (oder neuerdings die Frage nach der imaginären Repräsentation solcher Prozesse in den politischen Riten und Kulturtechniken des modernen Lebens) und schließlich die ethnographische Darstellung von Mythologien, Wertvorstellungen, Traditionen und Weltbildern (oder neuerdings die Austreibung solcher Ethnographie als exotisierende,

hegemonisierende, neokolonialistische Reduktion eines radikal Anderen). Doch ist nicht klar, wie ein Kompromiß oder eine Verbindung zwischen diesen Ansätzen aussehen könnte. Wer, wie ich es hier tue, versucht, sich dem verworrenen und strittigen Bild einer Welt zu stellen, die nicht länger adäquat als eine Klassifizierung von Völkern oder ein System von Staaten, als ein Katalog von Kulturen oder eine Typologie von Regierungsformen beschreibbar ist, findet unter den herkömmlichen Konzeptionen der Wissenschaften vom Menschen wenig, auf das er sich stützen kann.

Der Weg, den ich hier einschlage – improvisierend und immer wieder auf den Kurs je nach Zweckmäßigkeit ändernd – wird in jene zwei Fragen münden, von denen ich weiter oben behauptet habe, daß sie zentral sind für die interpretativen Probleme, die aus der Fragmentierung, Instabilität und Dezentriertheit der Welt nach dem Fall der Mauer hervorgehen: Was ist ein Land, wenn es keine Nation ist? Und: Was ist eine Kultur, wenn sie kein Konsens ist? Noch vor wenigen Jahren, als das Schaubild der Welt einigermaßen festgefügt und klar konturiert schien, hätten beide Fragen verworren oder sinnlos angemetet. Denn es gab kaum etwas, wodurch sich die hier kontrastierenden Begriffe erkennbar voneinander unterschieden hätten. Länder *waren* Nationen – Ungarn, Frankreich, Ägypten, Brasilien. Kulturen *waren* geteilte Lebensweisen – ungarische, französische, ägyptische, brasilianische. Zwischen die Begriffe, und damit zwischen die beiden Fragen, einen Keil zu treiben, sie voneinander zu lösen und ihnen getrennt nachzugehen, erschien bislang im günstigsten Fall als ein sinnloses, im schlechtesten als ein destruktives Unternehmen.

Doch wenn es auch ein zerstörerisches oder zumindest destabilisierendes Unternehmen ist, so ist es bestimmt kein sinnloses. Heute gibt es nur mehr sehr wenige Länder – und vielleicht gab es sie nie – die wenigstens halbwegs mit kulturellen Solidargemeinschaften zusammenfallen: Japan, Norwegen, vielleicht Uruguay, wenn wir die Italiener dort übersehen, vielleicht Neuseeland, wenn wir die Maoris vernachlässigen. Die Staatsformen Mexikos und Deutschlands, Nigerias oder Indiens, Singapurs und Saudi Arabiens sind so enorm unterschiedlich, daß ihnen kaum ein Sammelbegriff gerecht werden kann. Selbst unmittelbare Nachbarn wie Israel und Jordanien, Kambodscha und Vietnam, Griechenland und die Türkei, Äthiopien und der Sudan begründen ihre Legitimität mit auf gegensätzliche Weise: Die Geschichten, die sie einander zur

Erklärung ihrer Existenz und zur Rechtfertigung ihres Fortbestehens erzählen, stimmen niemals überein und sind kaum ineinander übersetzbar. Jene Illusion, nach der die Welt sich von einem Ende bis zum anderen aus gleichartigen Einheiten, aus den Polygonen eines fertigen Puzzles zusammensetzt, entspringt den bildlichen Konventionen unserer politischen Atlanten. Und ist genau das: eine Illusion.

Die politischen und kulturellen Aspekte einer Welt in Stücken zunächst einmal auseinanderzuhalten, um sie dann wieder aufeinander zu beziehen, erlaubt uns zumindest, die Züge und Gegenzüge besser zu verstehen, die in der Bildung und in den Wechselwirkungen kollektiver Rollenbilder wirksam werden. Vielleicht lassen sich so auch manche der Rätsel lösen, die solche Manöver den sozialen Ordnungen, Ökonomien, Gemeinwesen und ihrem Alltag stellen. Denn wir wissen zwar ein wenig – nicht annähernd genug, aber doch ein wenig – darüber, wie Unterschiede hinsichtlich Macht, Wohlstand, Status, Glück und Fähigkeit in einer Gesellschaft ausgeglichen werden, mit welchem Ergebnis auch immer. Ebenso kennen wir in etwa die Möglichkeiten der Anpassung, Versöhnung, Kontrolle oder Unterdrückung materieller Interessen. Und wir sind einigermaßen im Bilde über gängige Arten der Lösung oder Verschärfung, der Ausbalancierung oder des Ausfechtens ideologischer Konflikte. Ratlos aber stehen wir vor gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, die sich in Begriffen von Eigentlichkeit, von angeborenen Gefühlen und Urloyalitäten, von natürlichen Gegensätzen und immanenten Weisheiten artikulieren. Solche Konfrontationen scheinen wie Gewitter hereinzubrechen und sich nach Entladung oder infolge eines unerklärlichen Wetterumschwungs aufzulösen. Häufiger noch überdauern sie als glosende, halbverborgene Irritationen, mit denen man lebt (oder stirbt) und die niemals ganz verstanden oder beseitigt werden.

Es wird nicht leicht sein, aus unserer gegenwärtigen Haltung des bloßen Zusehens und Bedauerns herauszutreten. Aber nach dem bisher Gesagten könnte ein erster Ansatz darin liegen, genau zu untersuchen, was ein Land unter den jeweiligen lokalen Bedingungen zu einem kollektiven Akteur macht (oder eben dies verhindert).

Im Jahr 1945 gab es ungefähr fünfzig Länder, unter denen die restliche Welt in Form von Kolonien, Protektoraten und dergleichen aufgeteilt war. Heute dagegen gibt es fast zweihundert Länder, und es werden höchstwahrscheinlich eher mehr. In den

fünfziger und sechziger Jahren fand in Asien und Afrika, und bis zu einem gewissen Grad auch im Pazifik und in der Karibik, bekanntlich eine Entkolonialisierung statt, eine Revolution, deren Folgen jetzt durch den Zerfall der Sowjetunion als des letzten transkulturellen Reichs (es sei denn, man betrachtet China als ein solches) verstärkt werden. Von ihren Führern und ihren Theoretikern wurde diese Revolution, ebenso wie von jenen, gegen die sie richtete, allgemein als eine Befreiung von Fremdherrschaft verstanden und daher etwas vorschnell und leichtfertig den nationalistischen Bewegungen Europas und Lateinamerikas im neunzehnten Jahrhundert angeglichen bzw. gleichgesetzt. Sie galt lange als die letzte Welle eines weltweiten Strebens nach Selbstbestimmung und -regierung, nach Modernisierung der Regierungsformen, nach Vereinigung von Staat und Kultur. Aber mit den Jahren und dem Verlöschen des ideologischen Funkens ist immer deutlicher geworden, daß die antikoloniale Revolution einen viel tieferen Einschnitt markiert. Sie hat zu einem Wandel, wenn nicht einer Transformation, unseres gesamten Verständnisses von den Beziehungen geführt, die zwischen Geschichte, Raum und politischer Zugehörigkeit herrschen.

Nur langsam setzt sich die Einsicht durch, daß die „unterentwickelte“, „rückständige“ oder „dritte“ Welt dieses Modell in vieler Hinsicht eher in Frage gestellt als bestätigt oder reinkarniert hat. Zu lange war die Vorstellung vorherrschend, daß die moderne Welt in Nord- und Westeuropa erschaffen wurde und sich wie ein Ölteppich über den Rest der Erde ausgebreitet hat. Dabei wäre an verschiedenen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten und in Lateinamerika – ganz zu schweigen von Liberia, Haiti, Thailand oder Japan – längst ersichtlich gewesen, daß sich diese neuen, ebenfalls als „Länder“ bezeichneten Einheiten nach ganz neuen Muster konstituieren, und zwar so, daß die europäischen, ohnehin alles andere als umstrittenen Auffassungen von dem, was der Begriff „Land“ bedeutet und wie er zu begründen ist, zunehmend unter Rechtfertigungsdruck geraten. Das sind die wirklich radikalen Implikationen der Entkolonialisierung, und sie werden gerade erst erkannt. Wie immer wir dazu stehen, es scheint unbestreitbar, daß sich die Dynamik westlicher Nationswerdung nicht wiederholt und daß irgendetwas anderes vor sich geht.

Herauszufinden, was das sein könnte, setzt zweierlei voraus: zum einen einen Gebrauch von Begriffen wie „Nation“, „Staat“, „Volk“, und „Gesellschaft“, der diese

abgegriffenen Prägungen der politischen Analyse nicht unter ein gemeinsames und blind reproduziertes Muster subsumiert; und zum anderen einen Umgang mit Konzepten wie „Identität“, „Tradition“, „Zugehörigkeit“ und „Zusammenhalt“, der dieses kaum weniger abgedroschene Vokabular kultureller Beschreibung nicht auf ein schablonenhaftes Verständnis von Uniformität und gleicher Mentalität reduziert. Dieses Unternehmen möchte ich in den nächsten zwei Kapiteln auf eine vorläufige und sondierende Weise beginnen, in der Hoffnung, die Herausforderungen und Gefahren, die Schrecken und die Chancen einer Welt in Stücken ein wenig zu erhellen.